

BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COLEGIO DE FILOSOFÍA

LA ÉTICA EN LA FILOSOFÍA DE GIORGIO AGAMBEN

TESIS PRESENTADA PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA: GERARDO GARIBAY MELO

DIRECTORA: MTRA. CLAUDIA TAME DOMINGUEZ



JUNIO 2016



Resumen

Se propone esclarecer cuál es la ética en el pensamiento filosófico de Giorgio Agamben por medio de la revisión y el análisis de la bibliografía del autor que aborda el tema. Se propone, asimismo, generar una recopilación abreviada de la postura ética del autor que permita definir un discurso ético que siga la crítica a la metafísica de la filosofía del siglo XX. Los diferentes conceptos, ideas y discursos referentes a la ética que ha generado Agamben a lo largo de los años se han agrupado siguiendo la tripartición temática de la recopilación *La potencia del pensamiento*, dividida en los temas de lenguaje, potencia e historia. Sobre el lenguaje se encontró que la ética contemporánea, después del giro lingüístico a principios del siglo XX, recae en la experimentación lingüística, como nueva experiencia trascendental, y en su consecuente generación de λόγος, de discurso significativo o científico, como acontecimiento histórico de la época. Respecto a la potencia se encontró que la ética contemporánea, después de los movimientos materialistas y existencialistas del siglo XX, se encuentra en la potencia de la vida de los existentes sobre los procesos históricos de mercantilización y publicidad. Sobre la historia se encontró que la ética contemporánea, después del movimiento de teoría crítica del siglo XX, reside en la felicidad y en la redención encontradas en el uso de la historia escrita. Al término de esta investigación ha quedado claro que la ética es un tema al que Giorgio Agamben regresa continuamente en sus meditaciones, a pesar de que las reflexiones sobre el mismo se encuentran dispersos a través de su obra.

Agradecimientos

A la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

A la Mtra. Claudia Tame Dominguez por haberme orientado en la realización de este trabajo.

A mis lectores y jurado, por su amable participación en este proyecto.

A toda mi familia, por el apoyo que me han dado en mi vida y mis estudios.

A Michelle, por el apoyo en la transcripción y en la edición final de esta investigación y por el apoyo incondicional a lo largo de todos estos años.

A don Daniel y doña Julia por su apoyo y confianza.

Índice general

Resumen	i
Agradecimientos	ii
Introducción	1
Objetivos	2
Metodología y diseño de investigación	2
Marco teórico y revisión de fuentes	3
Capitulario	5
Lenguaje y ética	6
I. Voz, negatividad y antropogénesis	6
II. Infancia, historia y experimento de lenguaje	18
III. Oraciones performativas, el juramento y el sacramento del lenguaje	36

Potencia y ética	43
I. Potencia y manera	43
II. Manera manantial	56
III. Inmanencia	61
IV. Infancia	69
Historia y ética	73
I. El movimiento reflexivo	73
II. El daímon o el ángel	79
III. Tiempo e historia	91
IV. Redención histórica, fenómeno originario y felicidad	96
Conclusiones	113
¿Qué clarifica la ética de Agamben?	115
¿Qué valor tiene la ética de Agamben?	118
¿Qué problemas resuelve la ética de Agamben?	119
Nuevas posibilidades discursivas y conceptuales	120
Bibliografía	121

Introducción

Giorgio Agamben es uno de los filósofos más importantes de la actualidad. Uno de los temas recurrentes en su pensamiento es la ética: en su filosofía medita acerca de la ética guiada por conceptos claves como el lenguaje, la potencia y la historia. Sin embargo, sus reflexiones sobre el tema se encuentran diferenciadas en un *corpus* que abarca más de treinta años. Esta investigación se ha propuesto unir coherentemente la ética del autor, dispersa en el tiempo y en su obra, con el propósito de encontrar un discurso ético actual que de respuesta a algunas interrogantes y problemáticas que se plantean en la filosofía contemporánea. Con este propósito, este trabajo es de corte descriptivo.

La importancia de este trabajo reside en la actualización del discurso ético en la época contemporánea, desde el pensamiento de uno de los filósofos que ha meditado más profundamente el tema de la ética en los últimos tiempos. Asimismo, por medio de esta investigación se han abierto algunas posibilidades discursivas y conceptuales nuevas, dentro del mismo marco teórico del autor. Además se ha buscado sintetizar el pensamiento ético de Agamben.

Objetivos

1. Comprender y agrupar los diferentes puntos éticos dentro del discurso de Agamben
2. Generar un discurso con los puntos éticos relacionados entre sí.
3. Abrir posibilidades discursivas y conceptuales éticas partiendo de las ideas del autor.

Metodología y diseño de investigación

La metodología de la presente investigación tiene varias fases. Primero, se hizo una revisión bibliográfica de las obras de Agamben, identificando aquellas en donde expresamente se aborda el tema de la ética. Luego se identificaron los conceptos e ideas claves en dichas obras. Posteriormente se unieron las ideas afines con el propósito de generar un discurso ético coherente, lo que definió tres temas generales sobre la ética del autor: el lenguaje, la potencia y la historia. La agrupación del discurso ético en estos tres temas, que han definido los capítulos de la investigación, han seguido la tripartición temática de la obra de *La potencia del pensamiento* Agamben (2008e). Dicha agrupación ha sido retomada después de un análisis general del discurso ético del autor. Finalmente, se hizo una síntesis descriptiva del discurso ético del autor que abrió nuevas posibilidades conceptuales y discursivas dentro del mismo marco teórico.

Marco teórico y revisión de fuentes

Esta investigación ha tomado como marco teórico la obra filosófica de Giorgio Agamben, principalmente aquella que toca expresamente el tema de la ética. Se han abordado en mayor medida sus primeras obras, donde el autor ha reflexionado más sobre este tema. Estas son *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad* (Agamben, 2008b), *Infancia e historia: ensayo sobre la destrucción de la experiencia* (Agamben, 2007) y la recopilación de ensayos *La potencia del pensamiento* (Agamben, 2008e). En *El lenguaje y la muerte* Agamben encuentra la ética en el acontecimiento originario de la antropogénesis, que pasa por la emergencia del lenguaje en el λόγος y que llega hasta la instalación de la Voz en el ἦθος después de la deconstrucción de los fundamentos negativos de la metafísica. En *Infancia e historia* se retoma el tema de la antropogénesis desde los conceptos de infancia e historia, asimismo que desde el concepto de *experimentum linguae*; ya que estos conceptos están estrechamente relacionados con la emergencia del lenguaje se los ha referido a la ética. En la recopilación *La potencia del pensamiento* se aborda el tema de la ética en algunos ensayos, principalmente en relación a los temas generales de historia y potencia. En lo que respecta a la historia, la ética se encuentra en la idea de felicidad y redención en la obra del filósofo Walter Benjamin. En lo que respecta a la potencia, la ética se relaciona principalmente al concepto de manera manantial desde la poética y desde la interpretación deleuziana de Spinoza.

En *La comunidad que viene* Agamben habla de la ética desde la toma de la existencia como potencia o posibilidad, desde la dignidad del ser humano, desde la toma de la vida como una forma y desde el desocultamiento del mundo por medio de los rostros de la comunidad. Se abordó en menor medida la renombrada obra *Homo sacer*. Si bien algunos tomos y puntos específicos de esta obra retoman el tema de la ética, en un sentido general esta obra se evoca expresamente hacia el estudio de la biopolítica. Los tomos que abordan el tema de la ética es el Tomo II, parte 3, *El sacramento del lenguaje: arqueología del juramento* (Agamben, 2010a) y el Tomo III, *Lo que queda de Auschwitz* (Agamben, 2005). En *El sacramento del lenguaje* se aborda la potencia del acontecimiento originario del lenguaje, de la antropogénesis, en relación al sujeto hablante y al λόγος, es decir, al discurso signifiante. Esta parte de la obra *Homo Sacer* se retoma en el primer capítulo. En *Lo que queda de Auschwitz* se aborda el tema de la ética en relación al testimonio de los presos en los campos de concentración como prueba del proceso antropogenético, del paso a la dignidad del ἦθος. Se ha llegado a comprender que los temas éticos generales que operan en el fondo a la obra *Homo Sacer* están referidos al lenguaje y la potencia. Estos temas se abordan en el primer y segundo capítulo.

Capitulario

En el capítulo uno, *Lenguaje y ética*, se trata el tema de la ética en el lenguaje. Ahí se tocan los conceptos principales de la negatividad, de la Voz, del discurso, la infancia, la experiencia trascendental, el experimento del lenguaje, el acto de habla, las oraciones performativas, la antropogénesis y el juramento.

En el capítulo dos, *Potencia y ética*, se aborda el tema de la ética desde la potencia. En dicho capítulo se reflexiona sobre los conceptos de potencia, uso, principio de individuación, manera manantial, inmanencia, forma-de-vida, comunidad, hospitalidad e infancia.

En el capítulo tres, *Historia y ética*, se trata el tema de la ética en la historia. En dicho capítulo se reflexiona acerca de los conceptos de lo absoluto, el sí mismo, el *daímon*, el tiempo, el ángel, la felicidad, el fenómeno originario, la redención y la arqueología filosófica.

A través de este trabajo se busca esclarecer y definir, dentro de sus diferentes acepciones, la idea de ética en la filosofía de Giorgio Agamben mediante la revisión, el análisis y la síntesis de obras que abarcan más de tres décadas. Si bien Agamben es uno de los pensadores más importantes de la actualidad, no se había indagado ni recopilado su pensamiento acerca de la ética, la cual plantea interrogantes y respuestas a temas centrales de la filosofía contemporánea. Así, este trabajo ayuda a actualizar el conocimiento ético tan relevante y necesario para la sociedad actual.

Lenguaje y ética

I. Los orígenes del ῆθος. La negatividad trascendental de la Voz, la *sigética* del héroe trágico y el umbral de la época de la infancia.

En la obra *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad* Agamben (2008b)

Agamben relaciona el acontecimiento originario de la antropogénesis, es decir, el momento en el que el ser humano surge en la historia, con la ética. Ya desde la introducción a la minuta de los materiales discutidos en el seminario se puede observar con claridad el giro ético que propone Agamben y que quedará totalmente expuesto hasta el final del recuento. En ella se puede leer, a propósito de la apertura y la revelación de la “morada más propia” del ser humano por medio de la «facultad del lenguaje» Agamben (2008b):

el camino [...] que debe recorrer todavía el pensamiento [...] en la dirección de una ética —entendida como morada habitual y, a la vez, sustraída a la in formulabilidad (a la *sigética*) a la que queda condenada en el interior de la tradición metafísica— no deja, sin embargo, de

tener ciertamente significado. La crítica de la tradición onto-lógica de la filosofía occidental no puede ser, en efecto, llevada a su cumplimiento si no es a la vez una crítica de su tradición ética [...] la metafísica entera en el futuro debe caer dentro de la ética” Agamben (2008b, 9-10)¹.

Dicha caída de la metafísica en la ética es todo el movimiento crítico que emprende Agamben para deconstruir la tradición ontológica (de la doctrina del ser o filosofía primera) de la filosofía. El movimiento de caída, comenta Agamben, está presente en la actualidad; pero no como una reducción de la metafísica, sino como el fundamento negativo o inverso de ésta manifiesto en lo místico o en lo sin fundamento de la reflexión nihilista. Estas manifestaciones negativas de la metafísica en realidad representan meras meditaciones que fundamentan la ontoteología. Es por esta característica aparentemente tan elusiva de la metafísica que Agamben emprende la tarea de hacer caer su tradición, con la finalidad de descubrir la auténtica morada habitual del ser humano, es decir, su mismo ἦθος (*êthos* en griego, raíz etimológica originaria de la palabra ética, que significa también hábito, costumbre). Al final del camino de su tarea el autor encuentra el acontecimiento originario del ser humano, es decir, la misma facultad lingüística: aquella voz primigenia que tuvo que reparar sobre sí para llegar a ser una Voz formativa de la palabra; para luego, por medio de lo proferido, llegar hasta el λόγος (*logos* en griego), es decir, hasta el discurso significativo, que se encargaría de fundamentar el ἦθος.

¹En todas las citas textuales los guiones y el énfasis son del autor.

El lenguaje a lo largo de toda la historia del pensamiento filosófico ha sido dividido en dos instancias irreconciliables; el esquema de lo trascendental, central para la meditación ontológica, se ha sostenido sobre dicha división. La Voz, como experiencia de lenguaje propia de la metafísica y como parte fundacional del proceso antropogenético en la dimensión negativa (del no ser), funciona como el concepto *shifter* (cambiador o pasador) entre estos dos instancias; asimismo, la Voz otorga el estado trascendental al lenguaje, del que el acontecimiento de la antropogénesis es fundador. En primera instancia se tiene la apertura del lenguaje que la antropogénesis ha producido y produce en su tener lugar, como se puede *mostrar*; en segunda instancia se tiene el discurso que significa y *habla* sobre el evento antropogenético. En la recíproca implicación de las dos instancias del lenguaje se circunda el estatuto de lo trascendental, así como la exposición del ser. Sobre esta implicación trascendental que expone al ser Agamben comenta “sólo por que el acontecimiento del lenguaje trasciende ya siempre lo que es dicho en ese acontecimiento, puede mostrarse algo como una trascendencia en sentido ontológico.” (Agamben, 2008b, 137-138). Así, lo trascendental, como el ser, quedan definidos por el *shifter* categórico de la Voz. La antropogénesis, por su parte, queda bajo un estatuto similar.

En el último apartado de la obra que presenta la octava jornada del seminario, Agamben comienza a clarificar la caída de la metafísica de la que habló en la introducción. Asimismo, hace

emerger la idea de la antropogénesis siguiendo la meditación del *shifter* central de la Voz². El *shifter* Voz puede ser entendido como el fundamento de la dimensión meramente enunciativa en la lingüística moderna, o como el llano tener lugar del lenguaje sin significación. La Voz debe entenderse como la expropiación primigenia de la φωνή (*foné* en griego, es decir, del mero flujo sonoro o la simple voz en español), como resultado de dicha expropiación que inicia la génesis del ser humano ya como un ser facultado de lenguaje. Sobre esta sustracción primaria que cambia la voz Agamben apunta: “La Voz [...] está [...] supuesta [...] como voz quitada [...] este quitarse es la articulación originaria [...] en la que se cumple el paso de la φωνή al λόγος” (Agamben, 2008b, 135). En otras palabras, en la suspensión de la φωνή se posibilita la primera γράμμα (*grámma* en griego, es decir, articulación originaria en español) de la Voz; la Voz, ya articulada como lenguaje, garantiza la posibilidad del λόγος. Este ἀρμόττον (*ármóttton* en griego, componer en español) la voz primigenia por parte de la Voz realiza el acontecimiento originario de la antropogénesis, es decir, el acontecimiento fundacional en el que el ser humano nace como lo que es: un ser lingüístico. Por esto, la Voz es la ἀρμονία (*ármonía* en griego, armonía en español) que forma lo más propio del ser humano; es la facultad propiamente humana en cuanto modo negativo (latente) del lenguaje.

²Al respecto de la diferencia entre “voz” y “Voz” Agamben dice en *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*: “Una voz como mero sonido (una voz *animal*) [...] no puede de ningún modo remitir a la instancia de discurso en cuanto tal ni abrir la esfera de la enunciación [...] está [...] presupuesta [...] como lo que debe necesariamente quitarse para que el discurso significante tenga lugar. *El tener-lugar del lenguaje entre el quitarse de la voz y el acontecimiento de significado es la otra Voz* [...] por cuanto esta Voz (que escribiremos de ahora en adelante con mayúscula para distinguirla de la voz como mero sonido) tiene el estatuto de un *ya-no* (voz) y de un *todavía-no* (significado) constituye necesariamente una dimensión negativa [...] La Voz abre, en efecto, el lugar del lenguaje, pero lo abre de tal modo que está siempre ya preso en una negatividad” (Agamben, 2008b, 65-66).

Sobre este arreglo y empalme de sonido y de palabra que realiza la Voz en la facultad comunicativa Agamben apunta: “la Voz es verdaderamente la *armonía* invisible [...] opera como la compostura [...] el *haber* propio del hombre, que constituye en unidad la dualidad de viviente y lenguaje” (Agamben, 2008b, 136). Esto es decir que, la Voz esta encargada de hacer encajar, internamente, las dos partes que constituyen al ser humano. La Voz es lo que sostiene al ser humano como tal, lo que le da, se podría decir, en un principio, su libertad.

Es dicha libertad por la que ha pasado necesariamente toda palabra lo importante por apuntar sobre la Voz en relación a la ética, ya que en dicha libertad primaria de la Voz ha comenzado el paso a la morada habitual del ser humano, el camino hacia su ἦθος. Siguiendo lo anteriormente dicho se puede decir que, la ética comienza en la posibilidad primera que articula, de alguna manera, el arrojó a la palabra; en la inicial compostura que pone en juego la expresión. La ética toma forma desde la potencia original y reparadora de la Voz en el lenguaje. Tal potencia primitiva por ordenar la facultad propia ha esculpido, desde un principio, la morada habitual del ser humano, su ἦθος como a su libertad. Sobre este deseo primordial por la configuración del lenguaje en el estadio de la Voz Agamben apunta:

la Voz [...] quiere *que el lenguaje sea*, quiere *el acontecimiento originario*, que contiene la posibilidad de todo acontecimiento. La Voz es la dimensión ética originaria, en la que el hombre pronuncia su *sí* al lenguaje y consiente en que él tenga lugar (Agamben, 2008b, 139).

Siguiendo esta meditación central se puede decir que, la ética se genera en el estadio primigenio de la facultad lingüística del ser humano, donde la Voz afirma y acuerda, por primera vez, su deseo por que el lenguaje tenga lugar, poniendo a funcionar en ella el arreglo y el ensayo para que aquello ocurra.

A propósito de la experiencia fundacional de la Voz Agamben toca el tema de la libertad. Sobre la liberación que produce esta experiencia apunta: “Hacer experiencia de la Voz [...] constituye la posibilidad más propia e insuperable de la existencia humana, su *libertad*” (Agamben, 2008b, 139). Esto significa que, en la experiencia de la Voz se forma la potencia propiamente humana, es decir, la experiencia que ha posibilitado y sobre la que se fundamenta toda libertad posterior. La experiencia primigenia de la Voz da la máxima dimensión libertad que pueda existir, ya que en ella se experimenta el reparo de la simple fonética. Por el sustento interno de la Voz da inicio al habla, y con esta, da comienzo al mundo propiamente humano y al ἦθος. Así lo expresa Agamben: “la Voz [...] es [...] el elemento *ético* originario [...] que hace de tal manera que el lenguaje sea *nuestro* lenguaje y el mundo sea *nuestro* mundo y constituye para el hombre, el fundamento negativo de su ser *libre* y *hablante*” (Agamben, 2008b, 140). Como principio negativo del lenguaje y del mundo propiamente humano, y como parte fundamental de la libertad humana en la ética, la Voz efectúa, en el proceso antropogenético, una transformación de la fonética que ter-

mina resolviéndose en la palabra. Esta, a su vez, se transfigura en el habla, dando paso fácilmente al λόγος.

Se puede decir que, la Voz quiere que el lenguaje venga al mundo para que el mismo ser humano llegue, asimismo, al mundo. En el estadio originario de la Voz se encuentra la potencia de aquel acontecimiento que ha permitido al ser humano vivir como lo que es: un ser lingüístico. La composición de la Voz es el principio de la ética, en tanto comienzo del camino del ser humano hacia el mismo λόγος. El arreglo que empieza en la Voz posibilita la apertura del lugar acostumbrado por el ser humano, es decir, la apertura del mismo ήθος, que a su vez, abre el mundo propiamente humano.

Profundizando sobre la negatividad de la Voz, y en vistas a efectuar la crítica sobre la metafísica, Agamben analiza el discurso de la tragedia griega antigua, donde ya se encontraba el origen negativo de la Voz en la conciencia de entonces (cabe recordar que el discurso trágico surgió en la misma época que el discurso ético). Agamben descubre los principios de la negatividad en la experiencia silenciosa del héroe trágico. En el recuento esta experiencia quedará como el fundamento metafísico y negativo de la Voz; pero en tal exposición hallará un umbral para su superación. A propósito de dicho fundamento negativo de la Voz en la experiencia trágica Agamben apunta: “la aparición en los trágicos del tema de la συνείδησις, de la *con-ciencia* [...] tiene desde el comienzo una connotación ética, por cuanto tiene en general por objeto una culpa” (Agamben,

2008b, 145). Es decir, en el discurso de la tragedia antigua la conciencia siempre se presenta en estrecha referencia a una culpa, lo que da una cifra sobre la visión trágica que el espectáculo de Grecia antigua ponía en el centro del ἦθος.

La Voz de la conciencia que surgía por el padecimiento del destino, por la incertidumbre y por la culpa en la trama trágica, es, para Agamben, el origen histórico del fundamento negativo de la Voz, que desde la época antigua ha buscado relacionarse con el ἦθος del ser humano. La culpa que continuamente padece el héroe trágico en su morada habitual, se representaba en diferentes ocasiones, como silencio o mutismo doloso en el pensamiento. Es dicha conciencia angustiosa, inserta desde entonces en el mismo λόγος, una *sigética*³ que ha servido de fundamento para la ética desde la antigüedad hasta la época contemporánea. Sobre dicha conciencia culposa y angustiosa que permanece en el mutismo Agamben menciona: “esa Voz silenciosa [...] la ética [...] la experimenta como lo que debe necesariamente quedar no dicho en lo que se dice” (Agamben, 2008b, 147). En otras palabras, el discurso del ἦθος, desde la tragedia antigua hasta el nihilismo contemporáneo, se ha fundado sobre la negatividad de la Voz de la conciencia trágica, que ha situado

³Heidegger dice en *Contribuciones a la filosofía (del acontecimiento)* a propósito de *El Ser y su silenciamiento (la sigética)* en el punto 37: “La pregunta de fondo: ¿cómo se despliega el Ser? El silenciamiento (*Erschweigung*) es la legalidad meditabunda (*besonnene Gesetzlichkeit*) del callar (sigan). El silenciamiento es la “lógica” de la filosofía [...] Busca la verdad del despliegue del Ser, y esta verdad es el ocultamiento que da seña-y-acorde (el misterio) del Acontecimiento (el reticente desdecimiento.) [...] La esencia de la “lógica” [...] es [...] la sigética. En ella viene a ser primeramente concebida la esencia del lenguaje” (Heidegger, 2006, 47). En el siguiente punto puede leerse: “el silenciamiento incluye la lógica de la entidad tal como la pregunta de fondo transforma dentro de sí la pregunta-guía [...] El callamiento surge del origen en despliegue del lenguaje mismo [...] La experiencia fundamental [...] es [...] el mantenerse la reserva en sí misma frente al reticente desdecimiento en la verdad (claro del ocultamiento) de la *urgencia* (Heidegger, 2006, 47).

desde entonces una culpa de origen en su λόγος, haciéndole padecer un silencio intrínseco. Es dicho silencio metafísico lo que ha mantenido oculta la auténtica morada acostumbrada del ser humano, el ήθος. Este en realidad reside en el acontecimiento del lenguaje y en el λόγος. Este es el umbral que Agamben encuentra para superar el estadio negativo de la Voz y para pensar y generar otro discurso ético más allá de la conciencia y la *sigética* trágica.

Siguiendo el análisis de la conciencia trágica y de la negatividad de la Voz, y tratando de encontrar una salida de ellas para el ήθος, Agamben recurre al pensamiento trágico de Nietzsche. Considerando el eterno retorno como el mayor problema de la filosofía, el autor relaciona el movimiento de regreso a la morada habitual de la palabra, después de la reflexión absoluta sobre el lenguaje, siguiendo una consideración de Hegel. Se pregunta “si lo que ha sido ya siempre es, en palabras de Hegel, un no-ser [...] entonces el *ēthos*, la morada habitual a la que la palabra retorna, ¿no será necesariamente el más allá del ser y de su Voz?” (Agamben, 2008b, 152). La pregunta que aquí se plantea lleva implícita una transformación del estado del ήθος. Ya que el regreso al lugar acostumbrado por la palabra estaría, según lo planteado hasta ahora, fuera de la lógica de la negatividad de la Voz y del ser.

Todo parece indicar que el estado auténtico del ήθος que se descubre con este análisis es, tomando en cuenta el movimiento absoluto de la reflexión sobre la palabra pero escapando a su lógica negativa y de ser, la misma positividad de la palabra, es decir, el mismo lenguaje proferi-

do. Esta inflexión del estado del ἦθος Agamben la encuentra en el monólogo trágico del *Edipo* de Nietzsche, donde, en la radical experiencia negativa de la muerte, el protagonista padece la negatividad de la Voz para poder llegar hasta la palabra. Sobre un pasaje de Nietzsche que muestra este paso Agamben comenta: “En la muerte, Edipo [...] descubre la «más solitaria de las soledades», su estar absolutamente solo en el lenguaje [...] aquí [...] en la extrema negatividad, el hombre encuentra una Voz [...] obligándolo a hablar” (Agamben, 2008b, 153). El punto de inflexión del estado del ἦθος se da por el paso de la extrema experiencia negativa de la muerte y de la Voz a la experiencia positiva y viva de la palabra efectiva. Experiencia de una palabra que habita dinámicamente su inmanencia en el lenguaje. Sobre este paso del ἦθος en relación con la filosofía Agamben apunta: “la filosofía es [...] este valeroso recobrar la Voz [...] frente a la muerte [...] La Voz es el mudo compañero ético que corre en auxilio del lenguaje en el punto en que éste revela su in-fundamento” (Agamben, 2008b, 153). Siguiendo esta idea podemos decir que, el ser humano, junto con la filosofía, surge del descubrimiento de la facultad del lenguaje ante la experiencia trágica de la muerte. La Voz es la latencia de la palabra encargada de llenar el *vacuum* del lenguaje, en ella inicia el camino hacia la experiencia positiva de la palabra y el λόγος.

Agamben no puede dejar de notar en la negatividad de la Voz el fundamento indecible y místico de la ontoteología y de la metafísica, que tiene su última versión en el nihilismo. Por esto

apunta críticamente sobre la idea de la Voz, al tiempo que retoma el concepto fundamental de *infancia* como solución al momento negativo del lenguaje:

sólo una liquidación de lo místico podría escombrar el campo para un pensamiento (y una palabra) que pensara (hablara) más allá de la Voz y de su *sigética*: o sea, que morase no sobre fundamentos indecibles, sino en la in-fancia del hombre (Agamben, 2008b, 148).

Esto es decir que, sólo la deconstrucción de un pensamiento y un λόγος que siguen fundamentándose sobre la negatividad de lo inexpressable y el callamiento pueden, finalmente, fundar su morada, es decir, su ήθος, en la positividad y en la revelación de lo completamente expresable o comunicable. El lugar que acostumbraría habitar dicho pensamiento sería aquel del lenguaje, o el originario de la emergencia del λόγος, que posibilitaría la apertura de reflexión sobre toda *sigética*. El espacio lingüístico es el recinto donde crece la infancia del ser humano, donde todos los enigmas y las figuras de lo indecible se resuelven por el mismo acontecer en el lenguaje.

Este paso del estadio negativo y latente de la Voz a la morada infantil y positiva del ser humano, es decir, al lugar de donde emerge lo significativo del lenguaje, se encarga de tomar las palabras y el habla para constituir un λόγος, y de esta manera, realizar el acontecimiento originario de la antropogénesis. Desde el mismo λόγος se valida un lugar habitual para el ser humano, un ήθος que le otorga dignidad simplemente por haberse facultado de un lenguaje relevante para expresar el mundo. De esta forma, la ética se funda sobre el principio más potente y efectivo que tiene el ser humano: su facultad para conocer el mundo por medio de un lenguaje significativo. Fundamentar

la ética desde el potencial que tiene la misma capacidad lingüística del ser humano abre un umbral en el ἦθος, ya que la misma dignidad que garantiza el ἦθος se sostiene ahora sobre la posibilidad de que λόγος acontezca. Esto parecería anunciar una época en la que la expresión discursiva se vuelve hábito. Sobre este nuevo horizonte del ἦθος Agamben comenta:

Tal vez el tiempo de las cosas absolutamente decibles [...] el tiempo en que todas las figuras de lo Indecible [...] han sido [...] resueltas y pagadas en palabras [...] es también aquél en que puede volver a hacerse visible la morada in-fantil (in-fantil, o sea, sin voluntad y sin Voz y, no obstante, *ética*, habitual) del hombre en el lenguaje (Agamben, 2008b, 148).

El nuevo horizonte del ἦθος, que se abre ante el acontecimiento del lenguaje, anuncia un tiempo posmetafísico, un tiempo en el que acontece plenamente la morada infantil del ser humano. Una época en la que ocurre completamente la experimentación y el juego en el lenguaje es, en definitiva, una época de una prosa más poética.

Al término de la meditación sobre el seminario Agamben apunta: “Estar en el lenguaje sin ser llamado por la muerte [...] es [...] para el hombre [...] la experiencia más *habitual*, su *êthos*” (Agamben, 2008b, 154-155). En otras palabras, el lugar común al que regresa el ser humano, su frecuentado territorio ético, es el espacio del lenguaje habitado de manera viva y positiva. Sobre esta experiencia acostumbrada Agamben agrega: “la experiencia de lenguaje [...] tiene [...] la simple figura de un hábito” (Agamben, 2008b, 153). En otras palabras, la experimentación del habla en la vida cotidiana la convierte, evidentemente, en la costumbre más inmediata que el ser

humano posee, es su ἦθος más propio. Este es el fundamento y la forma de la ética posmetafísica: la plena habitación del lenguaje, la plena dignidad que funda esta simple verdad. Agamben cierra la edición apuntando en la última reflexión del epílogo: “*Por lo tanto, el lenguaje es nuestra voz, nuestro lenguaje. Cómo hables ahora, eso es la ética*” (Agamben, 2008b, 176). Esto es decir que, el lenguaje es la voz propia del ser humano, y la manera singular que cada quien tiene para desenvolverse en él es la ética. Por esto, el ἦθος, el lugar acostumbrado que habita el ser humano, está inherentemente diferenciado. De este modo, el tema de la ética queda abierto los temas del discurso, el habla y la diferencia. Estos temas serán tratados en los próximos apartados, que retoman principalmente las obras *Infancia e historia: ensayo sobre la destrucción de la experiencia* y *El sacramento del lenguaje. Arqueología del juramento* (Agamben, 2010a).

II. Infancia, historia y experimento de lenguaje

La obra *Infancia e historia: ensayo sobre la destrucción de la experiencia*, publicada originalmente en 1978, (Agamben, 2007) es la primera que expone el concepto de *infancia*, concepto de suma importancia para toda la filosofía del autor y para el estudio de su ética. La idea de la infancia del ser humano surge de un riguroso análisis histórico sobre la experiencia del conocimiento trascendental. Expresamente sigue las meditaciones que el filósofo Walter Benjamin plasmo en su ensayo

crítico *Sobre el programa de la filosofía venidera*. En la analítica del conocimiento trascendental Agamben logra poner en cuestión la razón pura del filósofo ilustrado Immanuel Kant, abriendo la consideración de la experiencia de lenguaje como nueva dimensión del conocimiento trascendental, entendido este desde la reducción epistemológica emprendida por el mismo Kant.

El replanteamiento epistemológico del conocimiento trascendental kantiano Agamben (2007) lo sitúa, históricamente, dentro de la tradición de pensamiento del filósofo racionalista René Descartes, quien fundamentó el sujeto del conocimiento sobre el *ego cogito* (yo pienso). Tal fundación del sujeto de conocimiento sigue el camino de una serie de meditaciones que resultan en la experiencia de un *Yo* que termina reflexionando, y que se sustenta, sobre la misma facultad del pensamiento; pero que ya se encuentra completamente vaciado de contenidos y atributos. El sujeto trascendental kantiano puede ser definido, por este método, como un centro de conciencia fundamental, que faculta al cognoscente para pensar diversas representaciones de objetos ideales. Estos constituyen una realidad trascendental que se sostiene gracias a la referencia implícita de ellos en el pensamiento.

Habiendo llegado a la época histórica de la ilustración en el análisis de la experiencia del conocimiento trascendental Agamben hace notar que: la experiencia de conocimiento que tradicionalmente tenía lugar en el plano empírico pasa totalmente al ámbito de la facultad cognoscitiva

Agamben (2007). En otras palabras, la experiencia de conocimiento que surgió a partir de la ilustración se sustentó en una dimensión donde, en sentido tradicional, no se puede tener experiencia alguna. En esta idea se ve con claridad en que sentido es que Agamben habla, ya desde el título de la obra, de una destrucción de la experiencia. La intención implícita detrás de la discontinua reflexión del autor es poder *desmontar la experiencia* con la finalidad de asir una nueva experiencia trascendental. Esta experiencia fue vislumbrada, en la misma época ilustrada, sobre el lenguaje.

El primer pensador de la época ilustrada que logró ver el umbral del lenguaje, en la crítica al conocimiento trascendental, fue el también filólogo contrailustrado Johann Georg Hamann (2007). Amigo de Kant, Hamann daba primacía al *lenguaje poético* sobre el lenguaje analítico, ya que en la poesía veía la reproducción de la expresión inicial que el lenguaje tuvo en su origen: algo parecido a *un juego infantil con las palabras*. Si se sigue la explicación que da Hamann sobre el origen del lenguaje se puede inferir fácilmente la idea de infancia de Agamben. Tomando en cuenta las reflexiones de la lingüística moderna Agamben sitúa la idea de infancia en el paso decisivo que da el lenguaje de la semiótica a la *semántica*. Este paso puede ser intuido en la explicación de Hamann sobre el origen del lenguaje. Ocurre cuando las palabras dejan de hacer una referencia directa a los entes que señalan en la naturaleza, es decir, cuando ellas dejan de ser simples signos o indicios de un mundo; ahora las palabras intentan una referencia indirecta, la interacción de los entes naturales. Ahora ellas comienzan a relacionarse dinámicamente entre sí, ahora ellas hacen significado, un

discurso. Profundizan en el mundo, lo abren con la intención de efectuar el *relato* de un fenómeno.

Al final, la *historia* logra reproducir el fenómeno pasado, lo sucedido, por medio de un lenguaje significativo; ahora ella se sustenta sobre sí misma.

El evento fundador de la humanidad tuvo lugar gracias a la primera necesidad por relatar una interacción más profunda del mundo fenoménico. En este cambio de la facultad comunicativa se da el paso originario del ser humano, la antropogénesis. El acontecimiento del lenguaje significativo transforma las palabras en *habla articulada*. Este es, evidentemente, el origen histórico de las ideas, así como también el origen del ἦθος propio del ser humano en el λόγος. el origen de la historia en el habla, la *Gattungswesen*. Sin embargo, para Hamann el lenguaje no era equivalente a una expresión emocional; sino que funciona como un mediador entre las reflexiones y el mundo.

Hamann, al criticar a Kant, plantea con mayor rigor la problemática de la experiencia del conocimiento en la modernidad. Hamann argumentó correctamente que el intento kantiano de definir una razón pura sin considerar la problemática del lenguaje era improcedente, ya que los razonamientos surgen del lenguaje discursivo; Kant tuvo que haber considerado al lenguaje dentro de las reflexiones de la estructura trascendental de pensamiento que buscaba definir.

Agamben (2007) continúa la crítica de Hamann al tiempo que sigue la reflexión de Benjamin sobre la búsqueda de una experiencia trascendental en el lenguaje. Siguiendo las meditaciones del lingüista Émile Benveniste Agamben apunta como centro de su argumentación:

es en el lenguaje donde el sujeto tiene su origen y su lugar propio[...] el hombre se constituye como sujeto en el lenguaje y a través del lenguaje. La subjetividad [...] es [...] la capacidad del locutor de situarse como un *ego*, que [...] puede definirse [...] solamente por la trascendencia del yo lingüístico con respecto a toda experiencia posible (Agamben, 2007, 61).

Esta meditación muestra la condición del sujeto trascendental a la luz de la experiencia del lenguaje, experiencia que posibilita el acontecimiento originario de la infancia, es decir, del surgimiento primario del ser humano. El paso que la singularidad realiza, de tener una experiencia tradicional, empírica y muda, a tener una experiencia trascendental en el lenguaje es el espacio abierto donde lo propiamente humano constituye un sujeto discursivo.

Agamben (2007) aclara que el sujeto trascendental en realidad no se fundamenta sobre una conciencia depurada de todo lenguaje, sino sobre el mismo lenguaje; en este sentido, la formación del sujeto trascendental debe dejar de buscarse en una experiencia de conciencia pura, pues se encuentra en una experiencia de lenguaje continuamente emergente, experiencia que Agamben denomina *infancia* del ser humano. Agamben genera la idea de la experiencia de la infancia diciendo que “la experiencia en cuanto infancia del hombre [...] coexiste originariamente con el lenguaje [...] se constituye [...] mediante su expropiación efectuada por el lenguaje al producir cada vez

al hombre como sujeto” (Agamben, 2007, 66). La infancia del ser humano es el espacio donde convergen, de manera fundamental, la pura experiencia y el acto de habla, vivencia en la que tal entrecruzamiento posibilita el surgimiento de un sujeto trascendental, expropiación primaria en la que el ser humano efectuó su propio acontecimiento antropogenético.

Teniendo el acontecimiento originario de la antropogénesis como objeto trascendental de estudio, Agamben (2007) no solamente pone en cuestión el plano trascendental del sujeto kantiano sino que también cuestiona la metodología histórica. Define un objeto que al mismo tiempo es histórico, en cuanto está en el plano diacrónico, pero también trascendental, pues igualmente se encuentra en el plano sincrónico. Buscando aproximarse correctamente a dicho “objeto” de estudio Agamben rechaza el método cronológico de la historia, ya que éste considera simplemente la localización puntual de los hechos dentro un continuo temporal-histórico; no pone a consideración la esencia misma del acontecimiento, es decir, la fundación misma de la dimensión temporal que lo sitúa ya como tal en un plano trascendental al continuo temporal-histórico. De este modo Agamben intenta replantear la metodología histórica a la luz de la trascendentalidad del acontecimiento antropogenético. Esto implica que el proceso de subjetivación trascendental en la infancia del ser humano —es decir, en la experiencia de lenguaje de un acto de habla emergente— posibilite como primer momento originario de la historia del ser humano, el mismo conocimiento histórico como tal.

A propósito de la imposibilidad de determinar el momento histórico preciso del acontecimiento antropogenético dentro del continuo temporal, Agamben apunta que “El origen de un “ente” semejante no puede ser *historizado*, por que en sí mismo es *historizante*, funda por sí mismo la posibilidad de que exista algo llamado “historia”” (Agamben, 2007, 68). El acontecimiento de la antropogénesis se presenta como el acontecimiento histórico-trascendental ejemplar, como la infancia propiamente humana, cuando tiene momento la experiencia de lenguaje primaria, por medio de la cual el ser humano se ha constituido como tal. El acontecimiento originario de la antropogénesis opera en y atraviesa intrínsecamente la experiencia de lenguaje, fundamenta *a priori* el conocimiento histórico en tanto precede toda anotación histórica: en él se encuentra la experiencia histórico-trascendental.

Una reflexión sobre la antropogénesis y la infancia dice: “Lo que distingue al F de los demás seres vivos [...] es [...] la escisión entre lengua y habla [...] entre sistema de signos y discurso” (Agamben, 2007, 71-72). Entre semiótica y semántica se podría decir, siguiendo una vez más a Benveniste. El ser humano, en su infancia de ser tal o en su origen propio, ha podido sustraerse de los signos, ha podido suspender su comunicación semiótica y en dicha discontinuidad ha podido abrirse a la potencia de su facultad comunicativa, en favor de una semántica y de un lenguaje discursivo, que lo ha hecho agenciarse una nueva naturaleza, ya como un ser lingüístico facultado

del habla. Este paso hacia el lenguaje que ha realizado el *Homo sapiens* es el acontecimiento nuclear de la humanidad; dicha morada habitual en el lenguaje es la ética.

Agamben (2007) apunta que, si la antropogénesis es el acontecimiento fundamental del conocimiento histórico, debe tomarse como modelo de la experiencia trascendental, puesto que ha posibilitado desde la primera anotación histórica y posibilita cada vez que la historia se escribe, la formación de la sujeto trascendental gracias a potenciación de la facultad lingüística en el discurso. Como evento apriorístico a la conciencia y a sus representaciones, es decir, como experiencia trascendental, la gestación del sujeto trascendental por medio de la experiencia de lenguaje pone en cuestión toda psicología que pretenda prescindir de ella, para finalmente integrarla a sus meditaciones.

Al final del análisis Agamben define el estatuto del conocimiento trascendental como una historicidad emergente en el lenguaje. Al respecto apunta que “La infancia, la experiencia trascendental de la diferencia entre lengua y habla, le abre por primera vez a la historia su espacio” (2007, 73). El saber histórico, como mundo propiamente humano, se abre camino cada vez que la experimentación lingüística tiene lugar. En el paso al habla radica la génesis histórica. De otra manera podemos decir que, el saber histórico posibilita la apertura al lenguaje. En el paso a la historia reside la génesis del lenguaje. El saber histórico tiene su origen por la escisión de la facultad

comunicativa, que va desde la experiencia de una *phoné* desarticulada, hasta la trascendentalidad de un *logos* articulado en un lenguaje discursivo. El ser humano escribe su historia toda vez que logra hacer el paso de esta partición, afianzar el hábito de este paso es la ética.

Al mostrar cómo la experiencia de la infancia —es decir, la experiencia de lenguaje— fundamenta y limita el sujeto trascendental, Agamben clarifica el lugar de acción y la orientación de su ética. La ética reside en habitar el lenguaje, en construir un espacio lingüístico donde sea posible una experiencia verdadera (Agamben, 2007). Equiparando lo denominado por Wittgenstein como “límite “místico” del lenguaje” con lo meditado como instancia inenarrable del ser humano, Agamben plantea uno de los puntos esenciales de su ética desde el lenguaje, a propósito apunta: “Ese misterio [...] es el voto que compromete al hombre con la palabra y con la verdad [...] así el lenguaje constituye la verdad como destino de la experiencia” (Agamben, 2007, 71)⁴. En otras palabras, el acontecimiento de lenguaje, como acontecimiento originario del ser humano, compromete a éste a hacer valer su palabra como expresión verdadera y a final de cuentas, a asir el lenguaje verdadero; de este modo la experiencia está destinada a formarse, verdaderamente, sólo

⁴Benjamin señala en *Sobre el programa de la filosofía venidera* escrito apenas en 1917 que “La filosofía venidera [...] habrá [...] de luchar por la certeza, cuyo criterio es sin duda la sistemática unidad o la verdad [...] queda planteada la principal exigencia a la filosofía de hoy [...] acometer [...] la fundamentación epistemológica de un concepto superior de experiencia [...] Un concepto de conocimiento adquirido en la reflexión sobre la esencia lingüística del conocimiento debe crear sin duda un concepto correspondiente de experiencia” (Benjamin, 2012, 162, 164, 172). Siguiendo el programa benjaminiano Agamben (2007) apunta en *Infancia e historia: Ensayo sobre la destrucción de la experiencia* que el nuevo lugar de la experiencia certera y superior a la que se refirió Benjamin, una vez que ésta ya se encuentra devastada en la época contemporánea. Ahí se puede leer que “desde el momento en que hay una experiencia, en que hay una infancia del hombre, cuya expropiación es el sujeto del lenguaje, el lenguaje se plantea entonces como el lugar donde la experiencia debe volverse verdad” (Agamben, 2007, 70).

a través de la experiencia de lenguaje. Por esto la ética podría definirse por la irrevocable decisión que orienta la experiencia de lenguaje a asir la expresión verdadera.

El aparente prólogo que el autor introdujo a la edición del 2001 de *Infancia e historia* y que se incluye en la edición castellana del 2007 más bien como apostilla, lleva por título *Experimentum linguae*. Ahí Agamben comienza haciendo memoria de cómo por el tiempo en que escribió *Infancia e historia* llegó a interesarse por el tema de la voz. En una larga cita⁵ de aquel tiempo se puede leer que sus interrogantes giraban en torno a las relaciones que pueden llegar a establecerse entre la voz y el lenguaje, entre la *phoné* y el *logos*, sobre naturaleza lingüística del ser humano. Según comenta Agamben, las interrogaciones sobre la existencia del acto de habla siempre han motivado su pensamiento, llevándolo a darse cuenta cómo la pregunta que en un primer momento se planteo sobre la infancia, lo llevó posteriormente a la de la Voz humana; con dicha remembranza comienza su sesuda reflexión al respecto del lenguaje, que en algunos puntos importantes y al final toca en tema de la ética.

⁵Agamben reproduce una cita de algún ensayo que formaría parte de la obra faltante. Ésta dice: “¿Existe una voz humana, una voz que sea la voz del hombre como chirrido es la voz de la cigarra o el rebuzno es la voz del asno? Y si existe, ¿acaso el lenguaje es esta voz? ¿Cuál es la relación entre voz y lenguaje, entre *phoné* y *logos*? Y si algo así como una voz humana no existe, ¿en qué sentido el hombre puede ser definido como el animal que posee el lenguaje? Las preguntas que hemos formulado delimitan una interrogación filosófica. Según una antigua tradición, el problema de la voz y de su articulación era por excelencia un problema filosófico. *De vocis nemo magis quam philosophi tractant* se lee en Servio y para los estoicos, que le dieron un impulso decisivo a las reflexiones occidentales sobre el lenguaje, la voz era la *arché* de la dialéctica. Sin embargo, la filosofía no ha tratado casi nunca temáticamente el problema de la voz” (Agamben, 2007, 214).

Agamben comienza por clarificar el concepto de infancia, central al libro e importante para su idea de los límites del lenguaje. Sobre este concepto apunta que es “un intento de pensar dichos límites en una dirección que no implica la trivialidad de lo inefable” (Agamben, 2007, 214). Lo inefable o lo inenarrable no se refieren a la experiencia de infancia, como tal vez podría entenderse ésta al respecto de la destrucción de la experiencia, ni dichas ideas están implícitas en la idea de infancia, ya que éstas en vez trazar los bordes de lenguaje, simplemente lo refieren negativamente, es decir, como mera impotencia del habla.

La experiencia de infancia con la que trabaja Agamben sigue las meditaciones trascendentales posteriores al giro lingüístico en el conocimiento contemporáneo⁶. Para definir mejor dicha experiencia el autor recurre a una carta del filósofo Walter Benjamin, donde éste menciona el concepto de infancia. Es posible comprenderlo mejor sólo después de que se ha desechado todo aquello que es indecible para el lenguaje. Agamben apunta sobre esto: “La singularidad, que el lenguaje

⁶Toda la reflexión de *Infancia e historia. Ensayo sobre la destrucción de la experiencia* se comprende mejor desde la perspectiva que abren las meditaciones que Walter Benjamin plasmó *Sobre el programa de la filosofía venidera*. Ahí Benjamin consideró la crítica que en su momento hizo Johann Georg Hamann a Kant al respecto de la relación intrínseca entre el conocimiento y el lenguaje. Al final del *Programa* se puede leer que “La gran transformación y corrección que hay que llevar a cabo en el concepto de conocimiento [...] sólo puede obtenerse [...] al ponerse el conocimiento en relación con el lenguaje, como en vida de Kant ya intentó Hamann [...] La consciencia de que el conocimiento filosófico es absolutamente apriórico y seguro [...] hizo que Kant olvidara que todo conocimiento filosófico tiene su única expresión en el lenguaje” (Benjamin, 2012, 172). Luego Agamben (2007) en *Infancia e historia. Ensayo sobre la destrucción de la experiencia* retoma y clarifica precisamente este apunte de Benjamin. Al principio del cuarto y último punto se puede leer que “La crítica de Hamann a Kant, según la cual una razón pura “elevada a sujeto trascendental” y afirmada independientemente del lenguaje es un sinsentido, porque “no solamente la facultad íntegra del pensamiento reside en el lenguaje, sino que el lenguaje es además el punto central del malentendido de la razón consigo misma”, adquiere aquí toda su importancia. Acertadamente le objeta a Kant que la inmanencia del lenguaje en cualquier acto de pensamiento, en tanto que *a priori*, hubiera requerido una “Metacrítica del purismo de la razón pura”, es decir, una depuración de la razón misma por medio del lenguaje usado en el discurso” (2007, 59).

debe significar, no es un inefable, sino lo máximamente decible, la *cosa* del lenguaje” (Agamben, 2007, 215). La infancia es dicha singularidad que tiene lugar en el acto de habla o en el acto de escritura. Tal es la cosa por significar, el acto donde el lenguaje ocurre; en dicha particularidad emerge el ser humano a cada momento, emerge la naturaleza lingüística que posibilita la ética cada vez que el lenguaje acontece.

Agamben da razón de por qué en la obra *Infancia e historia* el *locus* lógico de la idea de infancia se encuentra, precisamente, en el espacio intermedio que se abre de la experiencia al lenguaje, y por qué dicha locación es trascendental⁷. El autor aclara la idea de lo trascendental en su filosofía al tiempo que da razón del título de su texto, apuntando que lo “trascendental” debe [...] indicar aquí una experiencia que se sostiene solamente en el lenguaje, un *experimentum linguae*” (Agamben, 2007, 215). Es decir, un experimento de lenguaje o lingüístico que reflexiona sobre los modos en que emergen y los procesos que constituyen los actos de habla. La infancia buscará delimitar la experiencia al lenguaje haciendo referencia a las formas constitutivas de la misma.

⁷Hablando sobre la esfera trascendental, a la luz del conocimiento lingüístico, Agamben apunta en *Infancia e historia* que “Lo trascendental no puede ser lo subjetivo; a menos que trascendental signifique simplemente lingüístico. Sólo sobre estas bases se hace posible plantear en términos inequívocos el problema de la experiencia. Pues si el sujeto es simplemente el locutor, nunca obtendremos en el sujeto, como creía Husserl, el estatuto original de la experiencia, “la experiencia pura y, por así decir, todavía muda”. Por el contrario, la constitución del sujeto en el lenguaje y a través del lenguaje es precisamente la expropiación de esa experiencia “muda”, es desde siempre un “habla”. Una experiencia originaria, lejos de ser algo subjetivo, no podría ser entonces sino aquello que en el hombre está antes del sujeto [...] una *in-fancia* del hombre, cuyo límite justamente el lenguaje debería señalar. Una teoría de la experiencia solamente podría ser en este sentido una teoría de la *in-fancia* [...] resulta fácil advertir que tal *in-fancia* no es algo que se pueda buscar, antes e independientemente del lenguaje [...] por la simple razón de que la conciencia no es más que el sujeto del lenguaje” (Agamben, 2007, 64-65).

Agamben reconoce la existencia del lenguaje y el acto de habla como la motivación central de su pensamiento. Al poner en cuestión el acontecimiento del lenguaje a la luz de un conocimiento trascendental llega hasta los denominados por él architrascendentales de la lógica medieval⁸, encargados de organizar toda categoría trascendental secundaria. Al parecer, dichas primeras categorías no fueron consideradas debidamente en las meditaciones kantianas. Si las aplicamos al acontecimiento del lenguaje como nuevo espacio trascendental el conocimiento que se obtiene es que: cual sea el acto de habla que tenga lugar es *uno* pues se presenta como singular, es *bueno* ya que hace emerger la naturaleza propiamente humana, es *verdadero* pues logra su validación como acontecimiento originario, y es *perfecto* en cuanto a su estado trascendental.

El autor hace notar que cuando se experimenta la experiencia del lenguaje por primera vez, el agente de lenguaje necesariamente se enfrenta con la dimensión puramente posible del lenguaje, es decir, con lo que ya se ha mencionado anteriormente como la referencia negativa al lenguaje: la afasia, el silencio o la hoja en blanco, todas manifestaciones de la imposibilidad de asir el lenguaje. Tomando en cuenta esta primera aproximación al lenguaje, así como la infancia del ser humano en él, Agamben comenta que probablemente lo que se denomina facultad del pensamiento sea sim-

⁸La consideración de las categorías ontológicas de Santo Tomás de Aquino por parte de Agamben sigue claramente las meditaciones de Walter Benjamin *Sobre el programa de la filosofía venidera*, donde se puede leer que “La transformación del concepto de conocimiento se anunciará entonces en la obtención de un nuevo concepto de experiencia, pues las categorías aristotélicas, que son arbitrarias, fueron explotadas unilateralmente por Kant con vistas a una experiencia mecánica. Sobre todo, habrá que ponderar si la tabla de las categorías tiene que seguir aislada o si podría encontrar su sitio...en una teoría de los ordenes, o incluso ser reelaborada en el seno de esa teoría y basarse en conceptos lógicamente anteriores, o conectar con ellos en su caso” (Benjamin, 2012, 170).

plemente la pura exterioridad del lenguaje. Por ello dice que “es posible [...] que lo que llamamos pensamiento sea pura y simplemente este *experimentum*” (Agamben, 2007, 217). De este modo, la infancia del ser humano tiene lugar cuando el ente lingüístico es tomado, en su exterioridad, para experimentar con él; dicha experimentación en la experiencia del lenguaje es lo que genera los pensamientos. El agente lingüístico que pasa de primarias aproximaciones de la experiencia de la lengua a la experimentación lingüística realiza una decisión ética, en cuanto se habitúa a la potencia de la experiencia y de la expresión lingüística.

Cuestionando el sentido que Heidegger le dio a la experiencia lingüística como cierta discontinuidad en el nombramiento, precisamente como *sigética*, Agamben pone en claro la función de la idea de infancia en relación con la experiencia lingüística. Distinguiendo ésta última de la de su maestro apunta que “la infancia es [...] una experiencia del lenguaje [...] de la cual sea posible [...] indicar la lógica y mostrar el lugar y la fórmula” (Agamben, 2007, 217-218). En otras palabras, la infancia hace referencia a una experimentación lingüística que clarifica el espacio propio de su discurso, la estructura de su expresión y su inteligibilidad interna.

Agamben hace notar que, en la obra *Infancia e historia* la experiencia trascendental acontece cuando se pasa por el punto de inflexión que se encuentra entre la lengua y el habla, o entre el estado general del lenguaje y su estado particular; este punto intermedio, comenta el autor, es lo que toda

meditación acerca del lenguaje debe considerar (aquí tendría lugar justamente el experimento). El hábito de pasar por dicho punto, en los dos sentidos, es la dinámica del uso del lenguaje, es decir, la ética que hace emerger la potencia de la naturaleza lingüística en ser humano. Sobre dicha suspensión inherente al lenguaje Agamben comenta que “la potencia —o el saber— es la facultad específicamente humana de mantenerse en relación con una privación, y el lenguaje, en cuanto está dividido en lengua y discurso, contiene estructuralmente tal relación” (Agamben, 2007, 218). Así, la escisión en la facultad lingüística del ser humano es la privación o potencia específica que genera el saber a través del lenguaje discursivo. Las posibilidades de la facultad lingüística, como del saber, se abren en la inflexión que ocurre desde la lengua hasta los actos de habla; de tal modo que, la articulación entre lenguaje y discurso constituye la estructura del pensamiento humano y la nueva experiencia trascendental.

A propósito de la obra faltante que desarrollaría el tema de la voz y la ética⁹, Agamben hace referencia a la experiencia de lenguaje, así como a la partición originaria en la facultad comunicativa y a la ética, para abordar brevemente la temática sin tratar. Agamben apunta sobre la potencia originaria de la Voz humana en dicha obra: “el lugar de esa experiencia trascendental se aproximaba

⁹En el texto añadido a la edición italiana del 2001 de *Infancia e historia*, que lleva por título *Experimentum linguae*, Agamben habla de una “obra no escrita”, ahí se puede leer: “El mejor modo de presentar este libro, a tantos años de distancia, sería entonces tratando de esbozar algunos breves fragmentos de la obra no escrita, cuyo prólogo sería éste, y después eventualmente remitir a los libros sucesivos que serían como sus *après ludes*. En efecto, en los años que median entre la escritura de *Infancia e historia* (publicada originalmente en 1978) y *El lenguaje y la muerte* (publicada originalmente en 1982), muchos escritos corroboran el proyecto de una obra que permanece obstinadamente no escrita. El título de esta obra es *La voz humana* o, según otros apuntes, *Ética, o sobre la voz*” (Agamben, 2007, 213-214).

[...] a la diferencia [...] entre *phoné* y *logos*, en tanto que dicha diferencia abre el espacio propio de la ética” (Agamben, 2007, 219). En dicha escisión formal la Voz humana se posibilitó y se posibilita originariamente. Cada vez que tiene lugar un acto de habla emerge la morada más propia del ser humano. Las consecuencias éticas de dicha escisión trascendental han quedado claramente demarcadas por Aristóteles, en quien Agamben se apoya para mostrar el lugar propio de la ética. En la obra aristotélica la distinción entre voz (*phoné*) y discurso (*logos*) le sirve en principio al filósofo griego para diferenciar al ser humano del resto de las especies. En un momento reflexivo posterior, la misma diferencia funciona como distinción fundamental que faculta de discernimiento al ser humano para vivir en comunidad. El mundo discursivo es lo que faculta al ser humano para tomar una decisión ética.

Refiriendo a los gramáticos antiguos con el fin de definir con mayor precisión cual es la diferencia entre la voz humana y la voz la animal y en qué lugar reside el experimento de lenguaje, Agamben sigue su meditación. Apunta que “los gramáticos antiguos oponían la voz confusa de los animales a la voz humana, que es [...] articulada [...] voz [...] ya escrita” (Agamben, 2007, 220). Sobre esta diferenciación que se hace sobre la voz, se distingue que la Voz humana es clara y

articulada en la medida en que previamente ha pasado por un experimento discursivo¹⁰. Siguiendo la argumentación sobre este punto Agamben aclara que las letras (*grammata*) no son meramente signos para la Voz, sino que la forman en tanto que articulada. Por ello Agamben concluye su meditación y su interrogante a propósito de la voz diciendo que “la letra es lo que ocupa desde siempre el hiato entre *phoné* y *logos*, en la estructura original de la significación” (Agamben, 2007, 220). Las letras han ocupado, desde la sustracción originaria de la antropogénesis, el lugar y la potencia de la Voz humana. Es precisamente el *paso* por las letras lo que da articulación y claridad a la Voz, para que ésta posibilite todo significado auténtico. Esta reflexión de arqueología filosófica, en tanto piensa el origen del lenguaje humano, confirma el estatuto trascendental y ético del experimento de lenguaje, pues éste *usa* la facultad lingüística con el fin de clarificar y articular la expresión significativa dentro del discurso, en beneficio de un discernimiento común.

¹⁰Esto puede comprenderse mejor siguiendo las meditaciones heideggerianas, y hegelianas principalmente, que Agamben explica en *El lenguaje y la muerte*. Ahí se puede leer que “*Dasein* y *das Diese nehmen* significan: ser el tener-lugar del lenguaje, captar la instancia del discurso. Tanto para Heidegger como para Hegel, la negatividad entra en el hombre porque el hombre ha de ser ese tener-lugar, quiere captar el acontecimiento del lenguaje [...] Hegel, al comienzo de la *Fenomenología*, piensa el indicar como un proceso dialéctico de negación: lo que cada vez es quitado en el decir: *esto*, es la voz, y lo que cada vez se abre en este quitarse (a través de su conservarse, como Voz, en una escritura) es el puro ser, el *Esto* como un universal; pero este ser, en cuanto que tiene siempre lugar en un ser-sido, en un *gewesen*, es, también, una pura nada, y sólo el que lo reconoce como tal sin inmiscuirse en lo indecible lo «aprehende en su verdad» en el discurso” (Agamben, 2008b, 59, 68). En *El tiempo que resta* (Agamben, 2006a) se puede leer una meditación parecida: “En la *Fenomenología del espíritu*, la *Aufhebung* hace su aparición a propósito de la dialéctica de la certeza sensible y de su expresión en el lenguaje por medio del «esto» (*dieses*) y el «ahora» (*jetzt*). A través de la *Aufhebung* Hegel no hace otra cosa que describir el movimiento mismo del lenguaje, que tiene la «naturaleza divina» de transformar la certeza sensible en un negativo y en una nada, y luego, el poder de conservar esta nada, transformando lo negativo en el ser. En el «esto» y en el «ahora» lo inmediato es siempre, pues, *aufgehoben*, es decir, eliminado y conservado. Por cuanto el «ahora» ha dejado ya de ser mientras es proferido (o escrito), el intento de aprehender el ahora produce ya siempre un pasado —un *gewesen* [sido] que como tal es *kein Wesen*, un no-ser— y es este no-ser el que es conservado en el lenguaje, y es puesto así sólo al final como lo que verdaderamente es” (Agamben, 2006a, 101).

En cuanto dinamizadoras primigenias del lenguaje, las letras funcionan como las potencias específicas que dan forma y demarcan los límites de la facultad discursiva y del pensamiento del ser humano. De ésta manera, sólo cuando el ser humano potencializa su facultad discursiva, por medio de un experimento de lenguaje sin presupuestos, una morada habitual, un *êthos*, puede surgir de tal residencia originaria. En otras palabras, en tal experimentación abierta emerge la costumbre por morar en la esencia de la Voz humana, desde la cual un acontecimiento originario puede emerger. Siguiendo esta idea podemos decir que, la decisión ética, dentro de la filosofía del lenguaje de Agamben, es aquella que opta por dinamizar la facultad discursiva, la Voz humana que por medio de un experimento y de una experiencia de lenguaje abre la morada del acontecimiento antropogenético.

Al final de la apostilla aclaratoria Agamben formula su reflexión última sobre el experimento de lenguaje relacionándolo finalmente con la ética, tema de ésta investigación. Entreviando una modalidad del experimento de lenguaje, en una reflexión que Wittgenstein expuso en una conferencia sobre ética, Agamben sigue la meditación del filósofo vienés acerca de la maravilla que experimentaba cuando veía el mundo desde la pura experiencia del lenguaje. Agamben se pregunta por cuál sería “la expresión justa para la existencia del lenguaje en el mundo”. A lo que contesta: “la única respuesta posible a esta pregunta sería: la vida humana en cuanto *êthos*, en cuanto vida ética” (Agamben, 2007, 222). De este modo podemos decir que, la justeza con la que se expresa la

existencia del lenguaje en el mundo es la misma comunidad en la que habitualmente mora la vida humana.

III. Oraciones performativas, el juramento y el sacramento del lenguaje

Dentro del marco de la investigación de “una arqueología filosófica del juramento” Agamben aborda el tema de la antropogénesis, y con este, como ya es de esperarse, el de la ética. Es en los dos últimos puntos de *El sacramento del lenguaje* donde clarifican estos dos temas a la luz del análisis del juramento. Refiriéndose en un primer momento al acontecimiento de la antropogénesis, Agamben piensa “el juramento como testimonio histórico de la experiencia de lenguaje en la que el hombre se ha constituido como ser hablante” (Agamben, 2010a, 103). Este carácter del juramento como aquello que da fe de la experiencia del lenguaje, como aquello que compromete al ser humano con su habla, se muestra en una glosa que sigue una meditación de Wittgenstein sobre la seguridad que la propiedad de los nombres dan al juego lingüístico. En ella podemos leer que:

Aquello que está en cuestión en el juramento [...] es una certeza [...] una 'fe' [...] aquella experiencia del lenguaje de la que no podemos dudar [...] pone en juego el compromiso y la praxis de los hombres. Hablar es, ante todo, jurar (Agamben, 2010a, 85).

De este modo podemos decir que, el juramento es el acto de habla que busca dar fe y seguridad del acontecimiento originario de la antropogénesis, busca que el ser humano se comprometa

con su práctica en la comunidad por medio de un lenguaje efectivo. Este es el tema que interesa a Agamben, el cruce del estudio del juramento con el de la antropogénesis, no aquel que relaciona el lenguaje con el conocimiento desde el paradigma cognitivo. En realidad lo que a Agamben interesa son las implicaciones éticas de la antropogénesis. Al respecto reflexiona que:

cuando [...] el lenguaje apareció en el hombre, lo problemático [...] pudo haber sido [...] la eficacia y la veracidad de su palabra; es decir, qué era lo que podía garantizar el nexo original entre los nombres y las cosas, y entre el sujeto que ha devenido hablante —y, por lo tanto, capaz de afirmar y prometer— y sus acciones (Agamben, 2010a, 105).

El problema de la eficacia y de la veracidad en la toma de la palabra, de la garantía de la relación verdadera entre los nombres con las cosas y entre el agente de lenguaje con sus actos en el mundo, en el momento primigenio de la antropogénesis, Agamben lo resuelve desde la particularidad performativa del juramento, que toma de la teoría de los actos del habla. Sobre ésta especificidad performativa originaria de la lengua Agamben apunta que “los performativos [...] representan, en la lengua [...] la cooriginariedad de una estructura [...] el nexo entre las palabras y las cosas [...] en el sentido de que, como en el juramento, el acto verbal realiza el ser” (Agamben, 2010a, 86). El acto de habla performativo, como en el caso del juramento, es eficaz en el sentido de que “hace lo que es dicho”, como dice Cicerón, y por ello da fe y garantía de que el acto de habla emitido es verdadero.

En este punto el problema de la eficacia de la palabra se une al de la veracidad, los dos quedan resueltos desde la reflexión de la antropogénesis. La garantía de la relación verdadera entre los nombres y las cosas queda unida con la promesa que el sujeto hablante hace para asegurar la realización de sus acciones. Esto queda clarificado, una vez más, por la teoría de los actos de habla. Sobre el acto de habla performativo Agamben apunta que: “El performativo [...] sustituye la relación denotativa entre palabra y hecho, por una relación autorreferencial que [...] se instala a sí misma como hecho decisivo” (Agamben, 2010a, 87). Así, la eficacia y la veracidad de la palabra queda realizada en el acto de habla que se pone como ejemplo del acontecimiento fundamental del lenguaje.

La garantía del mundo propiamente humano, la promesa y el compromiso de la realización de las acciones, es decir, la originaria praxis humana reside en el primer momento performativo de la antropogénesis. La definición del paradigma del enunciado performativo nos da la clave de la relación entre el nombre y el sujeto hablante. Sobre dicha relación Agamben apunta que la afirmación “’Yo juro’ es [...] el paradigma perfecto de un *speech act*” (Agamben, 2010a, 85). Es decir, de un acto de habla; aquí el sujeto hablante se pronuncia a sí mismo como nombre de lo que declara y de lo que va a continuar declarando, es como si él mismo se pusiera de garantía de lo que va a decir y pronunciara “Por mi nombre, hablo y prometo”. A propósito de este sujeto hablante que se toma como criterio de eficacia en la enunciación performativa del juramento Agamben dice: “el

sujeto se constituye y se pone en juego como tal vinculándose performativamente a la verdad de la propia afirmación” (Agamben, 2010a, 90). La verdad que se afirma en el juramento constituye al sujeto y fundamenta el acto de habla eficaz.

Agamben (2010a) relaciona aquella reflexión en la que Wittgenstein habla del maravillarse del mundo desde la simple meditación de la existencia del lenguaje (que ya se ha referido como una suerte de experimento de lenguaje) con la expresión performativa. En el mismo sentido de la reflexión que sigue Agamben de Wittgenstein podemos decir que, la expresión performativa es la expresión justa para la existencia del lenguaje, ya que posibilita, de manera fehaciente, la morada habitual de la vida propiamente humana, es decir, un *êthos* eficaz.

Una vez más, Agamben se refiere al hiato que hay entre la *phoné* y el *logos* en la infancia del ser humano al momento de la antropogénesis y a la combinatoria de sonidos y formas que el lenguaje tiene como posibilidades en la emergencia del *logos*. Siguiendo nuevamente las investigaciones lingüísticas de Émile Benveniste Agamben dice al respecto de la posibilidad primaria del lenguaje: “permite una potencialidad comunicativa virtualmente infinita” (Agamben, 2010a, 106). Vinculando ésta idea a los descubrimientos y a las interrogantes que el análisis arqueológico del juramento ha arrojado, Agamben pone en cuestión que la peculiaridad del lenguaje humano se encuentre meramente en características instrumentales. Por ello hace notar, siguiendo la relación

autorreferencial de la enunciación performativa, así como la constitución del sujeto hablante que se relaciona con el criterio de la eficacia en la veracidad del juramento, que la particularidad del lenguaje humano reside “en el hecho de que, único entre los vivientes, el hombre no se ha limitado a adquirir el lenguaje como una capacidad más entre las otras que posee, sino que ha hecho de él su potencia específica, *es decir, en el lenguaje ha puesto en juego su propia naturaleza*” (Agamben, 2010a, 106).

Lo singular del lenguaje humano está en que es la facultad esencial y cooriginaria de la naturaleza humana. El habla, como facultad y como acto fundacional de la antropogénesis, a diferencia de cualquier otra actividad, ha dado el paso decisivo para que el ser humano se forme como tal. Este primigenio acto de habla en la antropogénesis ha fundamentado la promesa en la que el ser humano ha emprendido, por primera vez, el camino al *logos*, el camino al discurso significativo. Dicha promesa necesariamente debe, a la vez, distinguir y articular los actos de las palabras. Sobre ésta promesa decisiva del ser humano Agamben dice: “La primera promesa, la primera —por así decirlo, trascendental— *sacratio* se produce a través de esta escisión, en la que el hombre, oponiendo su lengua a sus acciones, puede ponerse en juego en ella, puede prometerse al *lógos*” (Agamben, 2010a, 107). Siguiendo esta meditación se puede decir que, la garantía originaria y trascendental es la consagración a la experiencia discursiva del viviente, que pone en funcionamiento el evento fundador de la antropogénesis.

En la decisión fiel por experimentar la palabra el viviente ha desarrollado la fuerza performativa necesaria para afirmar su ser en el lenguaje. Es este pacto que compromete al viviente con su palabra lo importante para una ética que surja de la antropogénesis. Lo trascendental para ésta ética recae en que el sujeto hablante realice una experiencia significativa de su palabra, en que el vínculo originario que une al viviente con su lenguaje sea efectivo. Al respecto Agamben (2010a, 107) apunta que “el juramento expresa la exigencia [...] de conectar las palabras, las cosas y las acciones en un nexo ético”. Lo decisivo de dicho nexo ético reside en la constitución de un sujeto en el lenguaje. Sobre dicha formación Agamben comenta:

El elemento decisivo que le otorga al lenguaje humano sus virtudes particulares [...] está en [...] la relación ética que se establece entre el hablante y su lengua. *El hombre es aquel viviente que, para hablar, debe decir “yo”, o sea, debe “tomar la palabra”, asumirla y hacerla propia* (Agamben, 2010a, 110).

En otras palabras, en la relación que el agente lingüístico estreche con su discurso y su habla, en la apropiación de su misma facultad lingüística para asumir la palabra con responsabilidad, reside la ética en el lenguaje. Sobre este gesto performativo del lenguaje en el que el sujeto se hace de lo que pronuncia Agamben apunta: “el *êthos* [...] se produce en este gesto [...] define la implicación especial del sujeto en su palabra. En esta relación ética [...] tiene lugar el “sacramento del lenguaje”” (Agamben, 2010a, 110). El *êthos* se consagra, es decir, emerge, en el compromiso que el sujeto

hablante hace con la veracidad de su *logos*, de su discurso significativo, y con la veracidad de sus actos de habla.

Potencia y ética

I. Potencia y manera

En *La comunidad que viene* (Agamben, 2006b), publicada originalmente en 1996, Agamben profundiza en el tema de la potencia. Preguntándose sobre la naturaleza de la potencia o posibilidad como tal, el tema es desarrollado desde la teoría aristotélica del acto. Agamben relaciona la definición de posibilidad kantiana¹¹ con las modalidades de potencia que define Aristóteles. Por un lado la potencia de ser, *dynamis*, se pone como meta la realización de cierto acto particular o actividad determinada; por otro lado la potencia de no ser, *adymia* o impotencia, se dirige a la potencia misma. Sobre esta última Agamben nos dice que el ser humano es el único ser con la capacidad de dirigirse a ella; pero este tipo de potencia puede albergar un problema, de hecho puede albergar el mal mismo si no se la trata adecuadamente, como cuando se tiene el acto reflejo de retroceder

¹¹“Kant define el esquema de la posibilidad como «la determinación de la representación de una cosa en un tiempo cualsea»” (Agamben, 2006b, 35).

asustado frente a ella, poniendo a funcionar en dicho asombro una potencia de ser que lo único que busca es el escape (Agamben, 2006b). Sobre esta reacción de escapar frente a la impotencia que general el mal, Agamben hace notar que “sólo en este sentido secundario, la impotencia o la potencia de no ser es la raíz del mal [...] Huyendo delante de nuestra misma impotencia [...] construimos el maligno poder con el que oprimimos aquello que aquí muestra su debilidad” (Agamben, 2006b, 33-34).

Podemos decir que, para evitar la forja del mal en sí, el ser humano tiene que enfrentar valientemente y tratar adecuadamente la potencia de no ser —o la impotencia que les es inherente a su naturaleza— para con ello poder liberar, apoyar y superar ciertas debilidades con el fin de ganar más fortaleza en su ser. Sólo después de que se haya enfrentado, de que se haya tratado adecuadamente y de que se ha liberado el poder maligno de la potencia de no ser o de la impotencia, es que pueden advenir el bien y la potencia afirmativa. Este paso o transición de la potencia de no ser o impotencia, a la potencia de ser o potencia afirmativa, y en cierto sentido, del poder maligno al poder benigno, es la génesis de la ética. Sobre este paso que genera la ética Agamben comenta: “La ética comienza únicamente allí donde el bien se revela como no consistiendo en otra cosa que en el asimiento del mal” (Agamben, 2006b, 17). Por ello es que el ser humano tiene que, de algún modo, dar lugar a su impropiedad, exponer su falsedad para poder tomarla y apropiársela, con la finalidad de no llevarla más a término, de no realizarla más, y posteriormente hacer que advenga lo

verdadero y lo propio, es decir, la potencia afirmativa en su existencia. Al respecto de este paso o de este cambio de potencias Agamben habla al reflexionar sobre el principio de razón suficiente de Leibniz, en el que se afirma el ser sobre la nada por medio de la razón. En la sentencia del filósofo barroco se expresa el término *potius* que remite al poder como potencia y que Agamben traduce como «más bien», y que es el tercer término que se sitúa entre el ser y el no ser o la nada, y que empodera al ser remitiéndolo a la razón (Agamben, 2006b).

Tomando en cuenta la crítica al sujeto trascendental que Agamben formula desde el lenguaje, así como la respectiva desde la existencia, podemos comprender el sentido de la reformulación del principio en el que la razón es sustituida por el lenguaje y el ser por la existencia. Otorgándole al lenguaje la primacía del poder en la apertura de la existencia, Agamben formula la transición extraordinaria de potencias que dan inicio a la ética desde el principio, diciendo: “Lo que este principio dice propiamente es, sin embargo, que la existencia no es un dato inerte, sino que a ella le es inherente un *potius*, una potencia [...] ésta [...] es un poder negar el no ser” (Agamben, 2006b, 89). Vivir la existencia como potencia es, antes que nada, negar la potencia negativa o impotencia que le es inherente a ella en cuanto potencia, pero que a sí mismo se le opone, para luego asumir una potencia afirmativa que abra las posibilidades de actuación en la existencia.

Sobre este paso afirmativo al acto posterior a la impotencia Agamben dice, siguiendo a Aristóteles —en lo que nombra como potencia suprema— “Si toda potencia es tanto potencia de ser como potencia de no ser, el pasaje al acto sólo puede tener lugar transportando (Aristóteles dice «salvando») en el acto la propia potencia de no ser” (Agamben, 2006b, 38). Esta potencia es superior a la simple potencia positiva, en el sentido de que, tanto conserva la impotencia como opera la potencia afirmativa en el acto, y más claramente, lo que hay que conservar de la potencia negativa es la potencia de pensar; en este sentido, la potencia de meditar en el acto de la existencia es la mayor potencia posible. Es este punto en el que las dos potencias se unen en la existencia tiene lugar la contingencia, pero también algo más. Agamben menciona al respecto que “la existencia [...] es [...] una contingencia, pudiendo *no* no-ser” (Agamben, 2006b, 34). Aquí la idea de contingencia se relaciona estrechamente con la de mundo, la contingencia que se entrecruza con la necesidad, creando la dimensión trascendental de la experiencia y de la existencia. Sobre esto Agamben apunta que “El mundo es [...] necesariamente contingente o contingentemente necesario [...] en el mundo finito despunta una contingencia elevada a la segunda potencia” (Agamben, 2006b, 40).

En *La comunidad que viene* Agamben (2006b) toca en varias ocasiones la idea de ética. Especialmente en el punto que se titula precisamente *Ética*, podemos leer una de las ideas más importantes sobre este tema dentro de la filosofía de Agamben. Hablando sobre la constitución y deber reflexivo del ser humano, Agamben (2006b, 41) dice que la efectividad de la ética consiste

en “el simple hecho de la propia existencia como posibilidad y potencia”. Esta idea nos remite a la analítica existencial del *Dasein* de Heidegger, que el mismo Agamben refiere en una advertencia final como obra que comentan todos los puntos ahí presentados. Para comprender mejor lo aquí dicho por Agamben leamos un fragmento de *Ser y tiempo* que evoca lo que el autor italiano menciona como la efectividad de la ética. Heidegger dice al respecto del análisis preparatorio del *Dasein* que “el *Dasein* es cada vez esencialmente su posibilidad, este ente *puede* en su ser «escogerse», ganarse a sí mismo” (Heidegger, 2009, 64). El ser humano tiene que ganarse a sí mismo, haciendo uso de la potencia y la posibilidad esencial que se encuentran en la misma estructura formal de su existencia, siendo esta potencia lo más propio de él. Pero Agamben advierte los peligros que acechan a esta disposición afirmativa de la potencia para no caer presos por ellos. Tal es el caso de la doctrina del pecado original que la moral pone a funcionar.

Refiriéndose al acto culpable de los primeros seres humanos, la moral —por medio del aparato teológico— reprende la potencia fundamental de la existencia del ser humano y la manda muy lejos hacia el pasado más remoto, creándole un sentimiento de deuda consigo mismo, una culpa y una privación originarias, y una impotencia que le impide “ganarse” totalmente frente a esta mala conciencia apriorística. Retomando el discurso de la existencia Agamben no descarta la posibilidad de la falta a sí mismo como “constatación del mal”. Por ello el ser humano, nos comenta el autor, “debe apropiarse de esta carencia, debe *existir* como *potencia*” (Agamben, 2006b, 42). Es

en esta afirmación de la existencia en la que el ser humano tiene que encontrarse. Agamben continúa el discurso sobre la ética diciendo que “la única experiencia ética [...] es ser la (propia) potencia, existir la (propia) posibilidad; exponer [...] en todo acto la propia inactualidad” (Agamben, 2006b, 42). Por esto podemos decir que el ser humano experimenta la ética cada vez que se decide por afirmar la potencia de su ser, cada vez que salda la deuda con su existencia, cada vez que libera su potencial de culpas, para hacerlo funcionar en el presente, cada vez que posibilita una buena conciencia discursiva.

El ser singular cualsea es siempre de este o aquel modo, se encuentra determinado por su manera de ser, existe según su modalidad, es su manera. La modalidad de ser es lo fundamental para el descubrimiento de la singularidad cualsea. Así lo expresa Agamben (Agamben, 2006b, 79): “El ser, que es [...] su modo de ser [...] es [...] una existencia [...] que [...] encuentra su esencia [...] en su [...] propia determinación”. Con tal afirmación se puede decir que la propia modalidad o manera de existir da lo originario para la singularidad cualsea. Así lo dice Agamben cuando expresa que “Existir significa: cualificarse [...] tu origen [...] cada ser es y ha de ser su modo de ser, su manera manantial” (Agamben, 2006b, 83).

Esta particular característica de manar del ser singular lo diferencia de las cosas del mundo. Sobre esto Agamben dice que “ser el propio modo de ser [...] es [...] la evacuación de toda

coincidencia” (Agamben, 2006b, 87). En otras palabras, la cualidad de brotar propia de la existencia humana, abre de la singularidad a la espiritualidad, es decir, más allá de todos los entes. Es en esta “modalidad surgente”, que relaciona la ontología con la ética por la idea de la medianidad, donde el ser singular encuentra su hábito —es decir, su *êthos*— para descubrir de qué modo está siendo. Aquí se toca un punto clave de la ética de Agamben, desde la existencia, que se relaciona directamente con la idea de la potencia del ser humano que se hace *Dasein*. Sobre la ética que se encuentra en la idea de la manera manantial Agamben dice:

ser generado según la propia manera de ser es, desde luego, la definición misma del hábito (por esto los griegos hablaban de una segunda naturaleza): *ética es la manera que [...] nos genera*. Y este ser generado de la propia manera es la única felicidad verdaderamente posible para los hombres (Agamben, 2006b, 30).

La felicidad depende solamente del hábito ético, es decir, del flujo de la manera propia. Este particular nacer o nacimiento desde la manera es el principio por el cual cada existencia se individualiza. Sobre esto Agamben apunta que “una manera manantial es también el lugar de la singularidad cual- sea, su *principium individuationis*” (Agamben, 2006b, 30); es decir que el rezumar de la existencia es un constante paso a la esencia y viceversa.

Es la diferencia ontológica lo que, valga la redundancia, diferencia el modo de ser, la que individualiza la manera propia en que cada existencia se actualiza. Sobre este tránsito ontológico que da el modo a la substancia individual Agamben comenta que

el paso de la forma común a la singularidad [...] es [...] una serie infinita de oscilaciones modales. El individualizarse de una existencia singular [...] es [...] una *linea generationis substantiae* que varía [...] según una graduación continua [...] de apropiación y de impropiedad (Agamben, 2006b, 23).

En otras palabras, la escisión de la diferencia ontológica es la línea sobre la que la substancia existente actualiza, a cada momento, su individualidad. Sobre esta singularidad que apropia su impropiedad para generar su manera Agamben (2006b, 23) dice: “El ser que se genera sobre esta línea es el ser cualsea, y la manera en que pasa del común al propio y de lo propio a lo común se llama uso, o también *êthos*”. Al manar sobre esta línea, la singularidad cualsea usa libremente de sí misma, está abierta a usar de sí de la mejor manera, ya que “la manera que usamos aquí se genera y es nuestra segunda y más feliz naturaleza” (Agamben, 2006b, 31). En otras palabras, el ser singular se vuelve ejemplo de sí mismo y sólo *así*, sólo de esta manera, alcanza autotranscenderse en el ser, al mismo tiempo, común. Por esto Agamben (2006b, 31) dice que “El ejemplo es sólo el ser del que es ejemplo; pero este ser no le pertenece, es perfectamente común”. De este modo la singularidad se transforma en una singularidad ejemplar, más universal; una singularidad que se apropia de su impropiedad, desde su existencia, que irremediamente se expone a cada momento, para afirmarla como propiedad, ya de modo esencialmente remediado.

La singularidad ejemplar se genera entre la línea divisoria de lo individual y lo universal. El carácter ejemplar de la singularidad es lo que se define como una “propiedad común” —es decir,

una pertenencia— que por haberse apropiado de la potencia misma, adquiere la segunda potencia de la comunidad. Por esto Agamben (2006b, 15) dice, tomando el ser lingüístico como ejemplo de la ejemplaridad de la existencia singular, “el ser [...] es un conjunto [...] que al mismo tiempo es una singularidad”. Para definir el carácter ejemplar de la singularidad Agamben se remite a las etimologías de la palabra ejemplo. Al respecto dice:

Ni particular ni universal, el ejemplo es un [...] singular que [...] se hace ver como tal, *muestra* su singularidad. De ahí la pregnancia del término griego para ejemplo: *para-digma*, esto que se muestre ahí al lado [...] el lugar propio del ejemplo es siempre al lado de sí mismo, en el espacio vacío (Agamben, 2006b, 16).

Aquí el espacio vacío no es otra cosa que la potencia ideal de cada existencia singular, que se muestra a su lado como su ejemplar más propio. Agamben clarifica esta idea apuntando que esta condición ejemplar o paradigmática de la existencia singularizada:

Es como si la forma, la cognoscibilidad, la figura de todo ente, se desprendiese del mismo [...] como un *intentio*. El modo de ser de esta *intentio* no es una simple existencia ni una trascendencia: es una para existencia o una paratrascendencia que mora al lado (Agamben, 2006b, 85).

La manera de conocer la forma de una existencia singular es por medio de lo que se muestra al lado de ésta, como una intención que la singularidad pone a su lado adyacente, como otra existencia, para mostrar su manera más propia o esencial.

Ese espacio vacío o potente que se encuentra al lado de la singularidad, pero que la define, es una suerte de trascendencia inmanente a la existencia singular, o una trascendencia intramunda-

na que hace referencia directa a la idea de la singularidad en cuestión. Sobre esto Agamben (2006b, 85) apunta que “La existencia de la idea es [...] paradigmática: el mostrarse al lado de sí misma de cada cosa (*paradigma*) [...] este mostrarse al lado es [...] el indeterminarse de un límite: una aureola”. Esta indeterminación que circula la singularidad es como un añadido inesencial que se suma a la existencia, como un estremecimiento de la existencia que la hace que se muestre con mayor claridad, por medio de algo aparentemente accidental, pero que bajo esta idea se muestra más esencial. Por esto Agamben (2006b, 83) menciona al respecto de la exterioridad pura de la existencia que “sólo en este sentido se puede decir que la esencia envuelve —*involvit*— la existencia”. Esta envoltura, que es la aureola de la existencia, es parte del proceso de individuación de la singularidad, la determinación o la definición de la existencia mediante la aparente indeterminación de ella por lo que la circunda.

Siguiendo lo dicho Agamben (2006b, 49) apunta que “la singularidad [...] es [...] un indeterminarse de sus límites: un *paradójico individuarse por indeterminación*”. La aureola o la gloria que se suspende sobre la existencia individualizada, es el espacio vacío en el que se suplementan las posibilidades de la singularidad. Sobre esto Agamben (2006b, 49) apunta que la aureola es “una zona en la que posibilidad y realidad, potencia y acto llegan a ser indistinguibles”. De este modo, la forma y la materia de la existencia indeterminan su bordes para autotranscenderse en el espacio vacío donde se abren sus posibilidades. Al respecto Agamben (2006b, 49) apunta que “la forma

[...] se disuelve [...] en un [...] temblor de lo finito, que indetermina sus límites [...] [la] materia [...] ya no permanece bajo la forma sino que la circunda y la aureola”.

En este punto hay que recordar que dicha «disolución» de la forma y de la materia de la existencia y de sus límites es la intención de ella misma, de la existencia que se muestra a su lado, y que nos da la idea de la singularidad. Por esto Agamben (2006b, 57) dice que “la singularidad cualsea es determinada a través de su relación con una idea”. Es decir, la idea que la aureola de la existencia, hace confinar a la singularidad con el espacio vacío de las posibilidades que la determinan. Dicho espacio de posibilidades pone en cuestión a la singularidad cualsea, y entre estos dos tiene lugar un umbral que funciona como la escisión de la diferencia ontológica, y determina la manera del ser singular cualsea. Sobre esto Agamben (2006b, 57) menciona que “en este confinar se cuestiona [...] un umbral [...] un punto de contacto con un espacio externo”.

En este sentido es que Agamben(2006b, 57-58) define la singularidad cualsea como “una singularidad *finita* y, sin embargo, indeterminable [...] *el suceso de un afuera* [...] la experiencia absolutamente no-cósica de una pura exterioridad [...] su rostro, su *eidos*”. Por esto, cuando Agamben define la propiedad de las modalidades del ser humano frente a las cosas, como una evacuación del encuentro y la entrega a ellas y como una apertura a lo no-cósico, se está refiriendo a la experiencia del límite en un umbral. Tal experiencia es el acontecimiento espiritual que abre el

mundo al ser humano más allá de coseidad, para que pueda arribarse desde afuera a la exterioridad y al tener lugar del mundo. Por ello Agamben (2006b, 18) dice que “No-coseidad (espiritualidad) significa: perderse [...] en la experiencia de la irremediable coseidad del mundo, toparse con un límite, tocarlo (Éste es el sentido de la palabra: exposición)”.

En este punto de inflexión de lo cósmico a lo espiritual tiene lugar la ética, y tiene lugar precisamente como desocultamiento del mundo. Al respecto Agamben (2006b, 18) dice que “el bien [...] es el tener lugar de los entes, su íntima exterioridad [...] Que el mundo sea, que cualquier cosa pueda aparecer y tener rostro, que existan la exterioridad, y el desocultamiento [...] esto es el bien”.

Siguiendo lo anteriormente dicho podemos decir que: la ética llega a clarificarse más cuando este desocultamiento del mundo, cuando este tener lugar del rostro se comprende bajo la óptica de la aureola, que la singularidad desprende como una intención paradigmática. Es por medio del uso correcto de dicha intención, como la singularidad llega a hacerse ejemplar en el libre espacio común dentro de la comunidad, llegando a establecer una relación justa en la proximidad. Sobre esto Agamben (2006b, 26) dice que “el tener-lugar de todo ser singular es ya siempre común, espacio vacío ofrecido a la [...] hospitalidad”. De esta forma podemos decir que la ética es el desocultamiento, el tener lugar del rostro de las singularidades bajo el paradigma o la ejemplaridad que ellas

muestran como la relación justa de hospitalidad, en la proximidad con otras existencias dentro del espacio común, que por dicha relación se hace libre. El ser humano, cada una de las existencias singulares tendrían que buscar y encontrar que su manera de ser impropia se relacionara justamente con el espacio común, para transformarla en propia. De este modo es que lo excepcional de cada existencia singular se transfigura en lo ejemplar de ellas, en lo paradigmático que, mostrando su rostro, les da acceso a una comunicación más común, así como a una comunidad más comunicativa. Sobre esto Agamben (2006b, 55) comenta que “si los hombres pudiesen [...] ser [...] su exterioridad singular y su rostro, entonces la humanidad accedería por primera vez a una comunidad sin presupuestos [...] a una comunicación que no conocería más lo incomunicable”.

Es esta comunicación abierta a la exterioridad de los rostros, que se muestran en el espacio común, la potencia con la que la humanidad ejerce la práctica social en el mundo real; es la esencia del lenguaje del ser humano desde la que se fundamenta un conocimiento de lo común y una comunidad como tal. Tal vez sólo en este sentido pueda hablarse de un objetivo común para la humanidad. Tal objetivo sería que la comunicación humana vivificara la costumbre por habitar en su esencia comunicativa; la realización de dicho hábito es la ética posible para el ser humano, sólo por medio de las experiencias que experimenta en el lenguaje. Respecto a esto Agamben (2006b, 68) dice que “aquellos que alcancen a cumplir ese experimento hasta el fondo, sin dejar

que lo revelador permanezca velado [...] sino llevando el lenguaje al lenguaje mismo, serán los [...] ciudadanos de una comunidad sin presupuestos”.

Las existencias singulares, al apropiarse de su manera de ser en el lenguaje, logren revelarse —es decir, desocultarse a sí mismas— como la posibilidad de identificarse e incluirse en una comunidad abierta. Por esto Agamben (2006b, 71) dice “que las singularidades hagan comunidad [...] que los hombres se co-pertenezcan [...] Allí donde estas singularidades manifiesten pacíficamente su ser común”.

II. Manera manantial

Según el análisis arqueológico que desarrolla Agamben (2006b) sobre la lógica medieval, el significado del término *manieres*, atribuido a Roscelino, es atribuido a los géneros y a los universales. El significado de *manieres*, nos sugiere Agamben (2006b, 29), siguiendo a Ugución, es el de “manera”; ésta se encontraba entre el género y la especie, es “una singularidad ejemplar o un múltiple singular”. La manera se refiere a un ejemplar de una especie, siendo así una singularidad cualsea; es decir, un particular de un particular. Agamben encuentra su etimología en la palabra latina *manare* que hace referencia al “ser en surgimiento”. En este punto es lícito preguntarse ¿Por qué la manera nos habla del ser surgente? Si seguimos la lectura nos damos cuenta que se debe a una partición

fundamental de la ontología que se encuentra entre lo esente y lo existente. El ser mana como un manantial, brota desde su modalidad propia. Así, aunque se mantiene en su singularidad y diferencia —podríamos decir contingente— al retomar su modo más propio pasa a ser precisamente ejemplar de la especie a la que pertenece, vale por todas las singularidades de la especie, y por ello también es múltiple.

Nos recuerda Agamben (2006b, 30) que precisamente “la idea de esta modalidad surgente, de esta manera original de ser, permite encontrar un pasaje común entre la ontología y la ética”. Esto es así pues el ser que emana desde su modo propio —es decir, desde su propia manera— es aquel que se dinamiza sobre sí, que muestra en su existencia las cualidades de su propia esencia, que afirma su ser así, su ser de tal modo. De este modo, un ser así, sobre todo accidente y azar, sobre todo destino o necesidad “es continuamente generado según su propia manera” (Agamben, 2006b, 30); es decir, según su propio hábito, según su propio haber, según su propio tener en el sentido de su ser tal.

Un ser que surge de esta manera es por su modo propio, pone en uso la modalidad a la que pertenece, y al hacer esto se dona lo mejor de sí. Esta ejemplar manera de usarse por parte del ser libera la voluntad en su haber, lo dispone a ser libre desde su hábito —es decir desde su *êthos*— pues lo acostumbra a generarse desde su más esencial propiedad. Esta feliz costumbre es la segunda

naturaleza de la que hablaban los griegos: la ética, “la única felicidad verdaderamente posible para los hombres” (Agamben, 2006b, 30).

Al final de apartado, Agamben parece dar un giro a la definición de la manera manantial¹², sobre todo en lo que respecta a la polaridad propiedad/impropiedad. Hasta este punto la idea de la manera manantial se había entendido desde la propiedad. Es decir, desde el modo propio del que brota el ser cualsea. Sin embargo, en el último párrafo el filósofo italiano hace notar que la manera manantial se puede entender mejor desde la idea de impropiedad. Precisamente lo que hace ejemplar al ser emergente es que asume su singularidad cualsea, su impropiedad en cuestión. Dicho habitar en la particularidad es el *principium individuationis* del ejemplar en cuestión. El ser propio del ejemplar es el ser común a la especie, género o conjunto al que pertenece su impropiedad; al ser expuesta, al mostrarse como su manera particular, la usa como su generador propio. Es su naturaleza a la segunda potencia: en otras palabras, su felicidad¹³.

¹²Hablando de la manera manantial o del principio de individuación de la singularidad cualsea Agamben dice que “Para el ser que es la propia manera, ésta no es, de hecho, una propiedad que lo determine e identifique como una esencia, sino más bien una impropiedad” (Agamben, 2006b, 30-31).

¹³Aquí la felicidad es entendida desde la idea de facticidad que desarrolla Martín Heidegger. En *La pasión de la facticidad. Heidegger y el amor* Agamben apunta sobre la *Urfaktizität* estructural al *Dasein* que “el ser que ha de ser sus maneras de ser existe fácticamente [...] sus *Weisen* [...] pertenecen desde el principio a su existencia y constituyen originariamente su *êthos*” (Agamben, 2008d, 320). El *êthos* es entendido aquí en el sentido en que Heidegger se interroga “sobre la unidad ontológica de existencia y facticidad, es decir, sobre la copertenencia esencial de ésta con aquella” (Agamben, 2008d, 320). Por esto Agamben dice más adelante, precisamente al respecto de la dialéctica de *eigentlich* (propio o *spontaneus*) y *uneigentlich* (impropio o *facticius*), que “A través de su facticidad, la apertura del *Dasein* está signada por una impropiedad original [...] La existencia auténtica no tiene otro contenido que la existencia inauténtica, lo propio no es otra cosa que una aprehensión de lo impropio” (Agamben, 2008d, 321). En este sentido es que Agamben responde la pregunta que plantea sobre la posibilidad de una ética heideggeriana fundamentada en la *Weise*, sobre esta agrega: “Es como si el ser-tal de un ente [...] sus maneras, se separaran de él en forma de [...] autotranscendencia” (Agamben, 2008d, 319). Es dicha autotranscendencia lo que lleva a Agamben a decir que “la manera, que *usamos* [...] es nuestra segunda y más feliz naturaleza” (Agamben 2006:31).

En el escrito que lleva por título *Acerca de la imposibilidad de decir yo*, publicado originalmente en 1999, Agamben (2008a) desarrolla la idea de la manera manantial desde el trabajo mitológico de Karl Kerényi y Furio Jesi, así como el trabajo poético de Rilke. En lo que respecta a la mitología, Jesi —basándose en una idea de Kerényi que hace referencia a Hölderlin— concibe una “autobiografía mítica” en la que los misterios propios de un individuo —que surgen de las experiencias de su existencia— tienen su correlato y su cifra en las figuras arquetípicas de los rituales de los pueblos arcaicos nacidos de los mitos. En esta dialéctica entre los contenidos del análisis mitológico y la identidad del científico que los analiza donde surge la manera manantial: “una figura-del-yo fluida, plástica, cargada de vida” (Agamben, 2008a, 115) que el investigador habita y que constituye su principio de individuación.

Según el discurso que desarrolla Agamben sobre el pensamiento de Jesi, la idea de manera se relaciona estrechamente con la de composición, en el sentido de que las dos se refieren a la “técnica de la escritura de sí” que se vale de diversas escisiones que tienen como fin la singularidad cualsea, y que asimismo se vale de la distancia, que funge igual como partición entre las imágenes, los personajes, la pluralidad mítica —es decir todo el bagaje antropológico arcaico propio del investigador— y el individuo que vive en sus experiencias existenciales particulares, impropias. Esta particular técnica de escribirse, de reconocerse en la autoconstitución —es decir, en la hechura de sí— es la manera manantial del ser, es el hábito y el *êthos* desde la mitología.

Siguiendo el análisis de la obra de Jesi, Agamben 2008a define la manera propia del mitólogo de acuerdo con un verso de Rilke en el que la imagen del manantial está referida a un individuo en expansión que, dinamizándose, llega al conocimiento. Agamben enmarca la manera de Jesi al tiempo, que desarrolla la idea de la manera manantial dentro de una teoría del sujeto de la que —según el juicio del autor— debería ser su cifra definitiva. En esta modalidad de la idea de la manera manantial que tiene como directriz principal el pensamiento poético y mitológico, Agamben (2008a) encuentra en el pensamiento de Jesi la escisión que divide el tiempo del ser humano en histórico y mítico. Dicha división temporal se borra para unir los dos tiempos en el individuo que deconstruye su yo, llegando así a expandirse a modo de un manantial.

Según la reflexión de Jesi sobre el “yo” que desarrolla en su obra *Spartakos*, Agamben (2008a) caracteriza esta particular deconstrucción que nos habla de la manera manantial. En ella Jesi nos dice que el yo al tiempo que permanece en sí destruye su sí mismo; al tiempo que vive su tiempo histórico, de algún modo influye en su vida el tiempo mítico, el tiempo muerto. El “yo” es el lugar donde se unen tiempo de existencia y tiempo histórico (en el caso de esta pareja, tiempo mítico). El yo padece esta intersección temporal, y al hacerlo comienza a expandirse como manantial, en el sentido de su individuación, la dinamiza para deconstruir su existencia (Agamben, 2008a).

III. Inmanencia

En el ensayo que lleva por título *La inmanencia absoluta*, publicado originalmente en 1999, Agamben (2008a), a propósito de la idea de vida en las últimas reflexiones de Gilles Deleuze, retoma la idea de inmanencia que éste pide prestada a Spinoza, autor central en el desarrollo de su pensamiento. Agamben (2008a) bien nos hace notar cómo la idea de inmanencia, según el análisis deleuziano, tiene como causa la afirmación de que el ser es unívoco, de que en el plano ontológico la univocidad es la inclusión del ser: es decir, la inmanencia. Con la idea de una causa inmanente, el mismo agente es paciente; de este modo, el ser queda liberado de la inmovilidad. Es decir, el mismo agenciamiento produce su padecimiento —y viceversa— de un sí mismo estático. De lo que nos habla la causa inmanente es de una producción de padecimientos en el ser que solo tienen efectos sobre el ser que los produce.

Al explicar la idea de inmanencia Deleuze cambia la raíz etimológica que deriva de *manera*, replanteando una manera dinámica y viva Agamben (2008c). Cambiando inteligentemente la raíz etimológica de la inmanencia, derivada del término latino *manere*, Deleuze replantea el tema de la manera o del modo en el ser. Al hablarnos de *manere* —es decir, brotar— en vez de simplemente *manere* —es decir, manera— el filósofo le imprime movilidad y vida al ser. En una cita que retoma Agamben (2008c), Deleuze nos explica, cómo en la causa inmanente los efectos que esta produce

permanecen dentro del plano de la misma causalidad. Así, podemos decir que la inmanencia es un flujo continuo entre causa y efecto; es decir, un flujo que rápidamente se vierte sobre sí mismo.

Partiendo de los últimos escritos de Gilles Deleuze y de Michel Foucault, Agamben diagnostica que el tema de la filosofía que viene es la vida, una vida que reubica al sujeto en su relación con la verdad, desde una experiencia nueva del plano de inmanencia. Dicha experimentación nueva de la vida linda con la ontología y con la epistemología (Agamben, 2008c).

La primera aproximación a la noción del plano de inmanencia que proporciona Agamben la une precisamente con la vida, más específicamente con la expresión "una vida" que se puede leer en el título del texto testamentario deleuziano. Ya que es en la vida donde el plano de inmanencia introduce en la existencia un agenciamiento absoluto de las vivencias de la vida (singular) en cuestión —es decir, una aparente apertura con un afuera— que sin embargo permanece dentro de las vivencias propias de la existencia. Por esto Agamben se refiere al plano de inmanencia como "la dislocación de la inmanencia en sí misma, la apertura a un otro que permanece, en cambio, absolutamente inmanente. Es decir, aquel movimiento que Deleuze [...] llama *inmanación*" (Agamben, 2008c, 393). La inmanación define la singularidad propia de cada existente, el espacio que circunda la vida del individuo y que Agamben nombra como "plano trascendental", siguiendo la noción, decididamente paradójica, de "empirismo trascendental" que Deleuze parece extraer

de las ideas heideggerianas de *Dasein* (ser-ahí), *in-der-Welt-sein* (ser-en-el-Mundo) y de la idea de *alétheia* (descubrimiento), así como de la afirmación de la univocidad del ser en Spinoza, en la que el Ser se define por la sustancia en sí misma, y, en el mismo sentido, por las distintas maneras en que la sustancia es otra cosa. Aquí, la idea de causa inmanente funciona en y libera la univocidad del ser de la neutralidad y de la indiferencia.

Sobre este principio inmanente Agamben agrega que “el agente es su propio paciente, el ser se libera del riesgo de inercia y de inmovilidad” (Agamben, 2008c, 398), lo que lo hace producir efectos que siguen estando dentro del agenciamiento. En este punto el principio de inmanencia se cruza con la idea de la manera manantial, de la que Agamben saca la idea de *uso* y de *êthos*, desde la diferencia ontológica. Sobre este cruce de ideas Agamben comenta un giro etimológico y decisivo que Deleuze realiza respecto a la idea de inmanencia: “Con una aguda figura etimológica, que desplaza el origen del término inmanencia de *manere* a *manare* (“brotar”), Deleuze restituye a la inmanencia la movilidad y la vida” (Agamben, 2008c, 398). El plano de inmanencia, propio de la singularidad que pone a funcionar su manera manantial, hace manar efectos que quedan restituidos en el agenciamiento de la singularidad misma.

El plano de inmanencia funciona como aquel dispositivo de las fuentes que hace fluir continuamente el agua dentro del espacio de la fuente. De este modo, la idea de *uso* o la idea de *êthos*,

o incluso la idea de manera manantial, los cuales se definen de acuerdo al paso entre lo universal y lo singular, entre la potencia y el acto, o entre el Ser y sus modalidades, es preciso pensarla de acuerdo con la idea del plano de inmanencia, es decir, de acuerdo con el flujo de inmanación que circula entre lo Universal y las singularidades en el mundo, modificándolas recíprocamente, y actualizando lo trascendente a cada momento. En este sentido es que Agamben piensa la trascendencia, junto con Deleuze, ya no como una conciencia sintética propia de un sujeto trascendental, sino como el mismo tener lugar de las singularidades en el mundo. Para la singularidad inmanente, lo trascendental es la experiencia del desocultamiento del mundo en la misma apertura de su tener lugar.

Es precisamente en el punto de inflexión de lo Universal a lo singular —en el umbral donde la manera de ser, propia de la singularidad, accede a la apertura del afuera— donde Deleuze ve una suerte de vida afectiva que modifica y constituye la existencia de modo afirmativo y plástico, para que alcance su actualización, su forma presente (Agamben, 2008c). Este umbral afectivo que modifica la vida singular es el uso de sí que Agamben remite a Hölderlin, es el *êthos* que sigue el principio de individuación, es el modo de ser propio de la analítica existencial, pero que bajo esta perspectiva pone énfasis en el afecto.

Agamben explica cómo en este umbral que abre el mundo del afuera, Deleuze piensa “la vida como inmediatez absoluta” (Agamben, 2008c, 409) en la que la contemplación o la potencia pasan a formar parte de lo hábitos del viviente, llegando a constituir de este modo, una “inmanencia absoluta” en la que la potencia se indiferencia del acto, y la meditación se une con la acción. Agamben explica cómo este movimiento inmanente del viviente llega a ser explicado por Spinoza por medio del análisis lingüístico del ladino, su lengua materna. Spinoza explica la idea de causa inmanente recurriendo al sentido del verbo reflexivo activo *pasearse* (pasear) en el que la acción recae sobre el agente que la realiza¹⁴. Si seguimos la idea de la manera manantial como *êthos* —es decir, como hábito que genera o que posibilita la felicidad— es comprensible que Agamben se refiera al verbo ladino como “particularmente feliz”. Para el objeto que nos compete aquí —la ética— tal vez sería más conveniente pensar en otros verbos reflexivos activos más afines, como acostumbrarse o habituarse. ¿A qué? Todavía alguien podría preguntar, a lo que se respondería, principalmente a la manera de ser propia, al proceso de individuación, a usar adecuadamente de

¹⁴En *La inmanencia absoluta* Agamben analiza el sentido verdaderamente ejemplar del verbo ladino *pasearse*, ahí podemos leer que “En las obras de Spinoza que han sido conservadas, hay un solo pasaje en el que se sirve de la lengua materna de los hebreos sefarditas, el ladino. Es un pasaje del *Compendium grammatices linguae hebraeae* [...] en el que el filósofo está explicando el sentido del verbo reflexivo activo, como expresión de una causa inmanente[...] Pasear, en ladino (es decir, en el español que los sefarditas hablaban en el momento de su expulsión de España), se dice *pasearse*[...] Como equivalente a una causa inmanente, es decir a una acción referida al agente mismo, el término ladino es particularmente feliz [...] la causa inmanente pone en cuestión una constelación semántica que el filósofo-gramático trata de aferrar...cuya importancia para la comprensión del problema de la inmanencia no debe ser despreciada. El *pasearse* es una acción en la que no sólo es imposible distinguir el agente del paciente [...] y donde, por tanto, las categorías gramaticales de voz activa y pasiva, sujeto y objeto, transitivo e intransitivo pierden su sentido, sino también en la que medio y fin, potencia y acto, facultad y ejercicio entran en una zona de absoluta indeterminación [...] la inmanencia [...] describe el movimiento infinito de la autoconstitución y la autopresentación del ser: el ser como *pasearse*” (Agamben, 2008c, 410-412).

sí mismo. Sobre esto Agamben apunta que “la inmanencia [...] describe el movimiento infinito de la autoconstitución y la autopresentación del ser” (Agamben, 2008c, 412) por medio del cual, podríamos agregar, las singularidades descubren, modifican y actualizan su vida.

Esta vida que se modifica desde el umbral afectivo de su *êthos*, de su hábito, activa sobre sí misma un plano de inmanencia del propio deseo. En otras palabras, la vida se define o queda determinada por el deseo inmanente de conservar el propio ser, por parte de la singularidad. Lo que Spinoza denominó el *conatus* —es decir, este esfuerzo que con ímpetu y decisión persevera en el ser mismo— está íntimamente relacionado con la idea de causa inmanente. Sobre esto Agamben dice que

Todo ser no sólo persevera en su propio ser (*vis inertiae*), sino que *desea* perseverar en él (*vis immanentiae*) [...] desear perseverar en el propio ser significa desear el propio deseo, constituirse como deseante. *Es decir, en el conatus, desear y ser coinciden sin residuos* (Agamben, 2008c, 213).

Aquí lo esencial se encuentra en el deseo, y en cómo éste funciona en relación con la formación del ser, ya que —como bien menciona Deleuze en su definición de vida— la variabilidad del deseo determina o define la manera y los acontecimientos que modificaron las vivencias de las singularidades. A pesar de que Deleuze rechaza la función nutritiva aristotélica como parte de la vida inmanente, Agamben explica con claridad cómo estas dos están íntimamente relacionadas, al punto de coincidir. Aquí el deseo deleuziano coincide con la potencia Aristotélica, desde la cual el

ser singular se nutre desde el alma. Sobre este punto Agamben cede la palabra a Aristóteles: “La *trophé*, escribe, «conserva la existencia» [...] Este principio del alma es una potencia capaz de conservar tal como es aquel que la posee” (Aristóteles en Agamben, 2008c, 414). En este sentido podemos decir que la función más esencial de la facultad nutritiva reside en autoconservar el ser, en la perseverancia propia de la singularidad que se determina o se define gracias a la potencia inmanente de la vida en cuestión.

Siguiendo una meditación de Benveniste que intenta unificar los diversos sentidos del verbo griego *trephein* (nutrir), Agamben determina que el sentido original de *trepheo* (nutrirse) vendría siendo algo como “Dejar que un ser alcance el estado al que tiende, dejarse ser” (Agamben, 2008c, 415). Es por esta tendencia natural de los seres por realizar o llevar a término todas sus posibilidades inherentes, que Agamben no se sorprende que Deleuze pueda decir que una vida es pura potencia o incluso beatitud, es decir, felicidad. Aquí se llega a comprender mejor la idea o lo que piensa Agamben como ética, cuando dice que ésta reside en una existencia que es su potencia o su posibilidad. Sólo realizando su potencial natural a la que tiende, la existencia puede alcanzar su propio estado de plenitud, su beatitud o su felicidad verdadera. Sobre eso Agamben dice que “La vida [...] es pura potencia que coincide spinozianamente con el ser, y la potencia... por cuanto es

constituirse deseante del deseo, es inmediatamente beata [...] todo dejarse ser es beato, goza de sí”¹⁵(Agamben, 2008c, 415).

El ser humano o el existente alcanza su felicidad cuando llega a formarse por la pura potencia de su deseo, cuando, de esta manera, goza de sí y deja que la potencia de su ser se realice y se actualice convenientemente. Sobre esta beatitud en la formación propia por medio del deseo Agamben hace notar que para Spinoza “la idea de beatitud coincide con la experiencia de sí como causa inmanente, que llama *acquiescentia in se ipso* y define, precisamente, como «*laetitia, concomitante idea sui tanquam causa*»” (Agamben, 2008c, 413). Es decir, la felicidad se define por cierto reposo del ser sobre sí mismo, por cierta idea que el ser tiene de sí mismo y pone como su causa, y que está acompañada de alegría, gracia o belleza. La felicidad tiene como fundamento un estado de ánimo o un deseo descansado, que realiza el movimiento absoluto de la inmanencia.

¹⁵En su meditación sobre la inmanencia en *La inmanencia absoluta* Agamben relaciona la idea de vida inmanente de Deleuze con la del conatus de Spinoza, sobre ello apunta: “Por lo que sabemos de la inmanencia deleuziana [...] el término *vida* designa [...] *la inmanencia del deseo a sí mismo* [...] pero ¿cómo pensar un deseo que, como tal, permanece inmanente a sí mismo [...] cómo pensar la inmanencia absoluta en la forma del deseo [...] En términos del *Compendium* spinoziano: ¿cómo pensar un movimiento del deseo que no salga fuera de sí, es decir, sólo como causa inmanente, como pasarse, como constituirse deseante del deseo? [...] La teoría spinoziana del *conatus* como deseo de perseverar en el propio ser, sobre cuya importancia Deleuze insiste muchas veces, contiene una posible respuesta a estas preguntas [...] Todo ser no sólo persevera en su propio ser (*vis inertiae*), sino que *desea* perseverar en él (*vis immanentiae*). Es decir, el movimiento del *conatus* coincide con el de causa inmanente, cuyo agente y paciente se indeterminan [...] desear perseverar en el propio ser significa desear el propio deseo, constituirse como deseante. *Es decir, en el conatus, deseo y ser coinciden sin residuos* [...] En Spinoza, la idea de beatitud coincide con la experiencia de sí como causa inmanente, que llama *acquiescentia in se ipso* [ser-reposado en sí mismo] y define, precisamente, como «*laetitia, concomitante idea sui tanquam causa*» [gracia, acompañada idea de sí mismo como causa] [...] Wolfson ha observado que en Spinoza el uso del término *acquiescentia* referido a *mens* o a *animus* puede reflejar el uso, en Uriel Acosta, de *alma* y *espíritu* acompañados con *descansada* [...] Precisamente en este sentido Deleuze usa el término *beatitud... beatitudo* es el movimiento de la inmanencia absoluta” (Agamben, 2008c, 412-416).

IV. Infancia

A propósito de la vida afectiva, casi impersonal, de la que habla Deleuze, este mismo la refiere a través del caso ejemplar de la primera infancia o de la infancia temprana. En esta etapa los infantes viven acontecimientos presubjetivos, “tienen singularidades [...] están atravesados por una vida inmanente que es pura potencia e incluso beatitud” (Deleuze en Agamben, 2008c, 404). La vida afectiva con la que Deleuze describe la inmanencia de las vivencias infantiles, le sirve a Agamben para emprender una filosofía de la infancia en la que las ideas de la existencia, como potencia, la misma idea de inmanencia, la idea de subjetividad y la idea clave de forma-de-vida, entre otras, llegaran a converger, en lo que parece uno de los puntos más fuertes de la filosofía de Agamben.

Describiendo la condición infantil, Agamben expone las claves de su filosofía. Hablando sobre la condición en la que viven los infantes Agamben describe esta vida afectiva, singular, pero al mismo tiempo inmanente, como aquella vida en apariencia presubjetiva, en la tienen su origen la subjetividad y la felicidad. El infante, al no ser capaz de proyectar algún destino específico, carece de la facultad de focalización y de determinación propia, pero por esta misma falta de orientación y especificidad en su vida, él posee de algún modo una “totipotencia”; vive la totalidad de la potencia de su vida, la indeterminación de su individuación abierta: por esta potencia abierta, el infante es “capaz de prestar atención a aquello que no está escrito” (Agamben, 2012, 29). En otras palabras,

el infante enfoca su atención en lo que se le presenta, en lo que llega o aparece en su presencia. De este modo su atención estaría enfocada en lo exosomático. De igual modo el infante o la infancia se encuentra a sí misma en la epigénesis, que es definida por las potencialidades endosomáticas modificadas o acaecidas por las afecciones y los acontecimientos exosomáticos. Estas afecciones y acontecimientos exosomáticos tienen lugar por la apertura a la totalidad de posibilidades que el infante tiene. De esta manera, el infante

estaría arrojado fuera de sí, [...] por primera vez, en un *mundo* [...] el infante estaría verdaderamente a la escucha del ser y de la posibilidad [...] con su voz libre [...] podría, nombrar las cosas en su lenguaje y, de este modo, abrirse ante sí mismo una infinidad de mundo posibles (Agamben, 2012, 29).

Esta apertura exosomática al mundo, esta escritura potente de la epigénesis que se mantiene abierta a los acontecimientos y a las afecciones que el infante vive en el umbral, es lo que en otros escritos Agamben refiere con el término griego *alétheia* (desocultamiento); es decir, la observación clara de la naturaleza o esencia del ente o ser que llega a la presencia. En una continuación de esta apertura al descubrimiento del mundo, de los entes y de los seres, el infante podría vivenciar el acontecimiento de la antropogénesis en el lenguaje; en otras palabras, podría dar lugar al momento inaugural del lenguaje, aventurando dar nombres a los entes, seres y al mundo, desde la claridad de su observación. Sobre esta potencial apertura al mundo que el infante vivencia (Agamben, 2012).

La inauguración del acontecimiento lingüístico —es decir, su infancia como el reiterado intento de tomar el lenguaje— como su asimiento y su conservación en cuanto tal, son las condiciones del acto nominativo y de la apertura de mundo potenciales desde las posibilidades que abren los afectos y los acontecimientos, en las vivencias inmanentes y epigenéticas del infante. Por esto Agamben hace notar que “la infancia es [...] la preeminente composición de lo posible y de lo potencial [...] lo que caracteriza al infante es que él es su propia potencia, él *vive* su propia posibilidad” (Agamben, 2012, 29). Aquí Agamben pone el énfasis en la vida del infante en cuanto tal como vida abierta a la potencia de las modificaciones epigenéticas en el proceso de individuación que comienza. Por eso Agamben comenta que este carácter potencial de la vida del infante “es algo parecido a un experimento [...] que vuelve a lo posible en la vida en sí misma” (Agamben, 2012, 29-30).

Como el juego es algo propio de la infancia, en lo que se podría denominar *experimentum potentiae* el infante juega poéticamente consigo mismo, y en dicha inmanencia poética de la vida parece tener lugar una ética. Sobre este punto en el que el infante se aventura a su vida que comienza, Agamben menciona que “los juegos son la autopista a la experiencia infantil [...] ellos triunfan al lograr que el niño adquiriera ciertas costumbres y hábitos [...] jugando adquiere su forma de vida” (Agamben, 2012, 30). Aquí es donde tiene lugar la teoría ética de Agamben, aquel *êthos* que completa la idea primera de la ética como un existencia que es sólo su potencia o su posibilidad;

así como también la idea de beatitud, es decir, felicidad como el *conatus* del ser. Estas dos ideas están íntimamente ligadas a la idea que tiene Agamben de la analítica existencial, en la que el paso o la transformación del simple viviente en *Dasein* tiene como paradigma al infante que es como la imagen de la antropogénesis y de la vida misma. Al respecto de este juego fisiobiológico que el infante realiza desde su inmanencia, para adquirir ciertos hábitos y constituir su forma-de-vida, Agamben hace notar que en este sentido “el niño es el paradigma de una vida que es absolutamente inseparable de su propia forma, una absoluta forma-de-vida sin resto [...] nunca es posible de aislar en un niño algo, como una nuda vida o la vida biológica” (Agamben, 2012, 31). De esta manera, el infante es el ejemplo a seguir de una vida que permanece adherida, o en íntima cercanía con una poética de la vida: es en esta indiferenciación de la vida propia donde el niño realiza la experimentación de su potencia, así como también el infante encuentra su trascendencia en el afuera del mundo.

Historia y ética

I. El movimiento reflexivo y lo Absoluto

Así como se abordó la ética en el segundo capítulo desde el concepto deleuziano de inmanencia y más específicamente desde los verbos reflexivos que dan la clave de la idea de beatitud, de manera similar, este tercer capítulo comenzará reflexionando sobre la partícula lingüística indoeuropea **se*, que indica, precisamente, el movimiento reflexivo en el lenguaje y que servirá para describir el movimiento del Absoluto y el lugar de la ética (Agamben, 2008g). Para el objetivo del presente capítulo este análisis será el punto de conexión con la filosofía de la historia y con las ideas de ética que Agamben extrae de ella, sobretodo en lo que respecta a las meditaciones históricas de Walter Benjamin.

Ya en las indicaciones que Agamben expone acerca del sufijo **se* se puede encontrar la acepción griega *êthos* —es decir, hábito, o morada habitual— la cual como ya se ha indicado con

anterioridad es la raíz etimológica de ética. Es precisamente en esta etimología del sufijo **se* donde hay ciertas acepciones que ayudan a comprender de mejor manera el *êthos* griego y la ética de Agamben en un sentido general. En el despliegue de étimos destacan para nuestro propósito el *suus* latino que hace referencia a “lo que es propio [...] y existe de modo autónomo [...] lo que está consigo, separado, aparte” (Agamben, 2008g, 171). En este significado originario ya se prefigura el Absoluto y instancia común y universal. La palabra latina está emparentada, a su vez, con la partícula reflexiva y griega *he*, que en la palabra griega *heautón* está inserta como primera. Esta palabra significa *sí mismo*, que en alemán se dice *selbst*. Aquí se hace una referencia directa a la instancia trascendental. Agamben hace notar que el *heautón* griego se encuentra contenido en la expresión igualmente griega *Kath'heautó*; esta expresión significa *absolutamente*. Es un adverbio que Agamben refiere a una particular manera de meditación o de pensamiento que tenían los filósofos griegos respecto a algo. Ellos pensaban la cosa en cuestión, podríamos decir, según su propiedad, según su sí mismo; esto es, absolutamente.

Este recorrido por las etimologías lingüísticas del sufijo reflexivo **se*, en el ensayo de 1982 **Se. Lo Absoluto y el «Ereignis»* ha abierto el camino para meditar sobre el pensamiento de lo absoluto y sobre la relación que este tiene con la ética. Será bueno recordar al final del camino la acepción particular de *êthos*, aquella que se refiere a lo propio de un grupo, al sí mismo de una comunidad.

Siguiendo la indagación sobre el sufijo **se*, Agamben hace notar cómo la acepción griega que “indica una relación consigo misma” (Agamben, 2008g, 174), igualmente se refiere a un movimiento reflexivo por parte de un nombre. Dicho movimiento, dicha reflexión propia que efectúa la palabra, se puede describir como “un salir de sí y un regresar a sí” (Agamben, 2008g, 174), precisamente como el movimiento que efectúa el Absoluto. Este singular movimiento de los nombres es más claro en la gramática latina, donde las declinaciones de los sustantivos son la principal manera como se construyen las oraciones: las declinaciones son los movimientos de escisión que efectúan los nombres en la lengua latina, esa salida y regreso, de sí a sí mismo. Esta escisión singular de los sustantivos también es descrita por Agamben como “una «caída» [...] del nombre en las instancias del discurso” (Agamben, 2008g, 175).

En este punto es importante apuntar que esta «caída» de los nombres latinos dentro del discurso está vinculada directamente con la idea del *êthos*, que resulta de la «caída» de la metafísica en la ética, ya abordada en el primer capítulo. Las consecuencias de esta “caída” en este sentido son claras. El Absoluto, para liberarse de la herencia de la tradición metafísica a lo largo de la historia, tiene que declinarse en el tiempo, tiene que “caer” en las figuras y en las épocas para que romper los misterios de las tradiciones. De esta manera podrá advenir, podrá tener lugar el lenguaje o la Voz en una inmediatez re-presentada. Esta “caída” es la escisión o el movimiento reflexivo que el espíritu tiene que realizar para llegar a ser Absoluto;

Agamben dirige el análisis del sufijo **se* a la categoría lingüística de los pronombres personales, los cuales sólo adquieren sentido dentro de un discurso que profiere el agente lingüístico. De esta manera es que Agamben hace referencia al *Yo*, que sólo llega a constituirse cuando se pone en acto un discurso, que, como ya se ha visto en el primer capítulo, es la instancia que hace emerger lo trascendental. Sobre este punto Agamben comenta que el *Yo* “sólo es identificable a través de su pura referencia a la instancia de discurso en acto. *Yo* tiene necesariamente una estructura temporal [...] siempre trascendente [...] respecto de toda individuación psicofísica” (Agamben, 2008g, 177). Es precisamente esta estructura trascendental del *yo*, nos recuerda Agamben, a lo que se refiere Hegel cuando habla del *Yo* como una conciencia de sí mismo que acompaña, paradigmáticamente, sus reflexiones y sus conceptos. Por esto, el pronombre personal *yo*, como agente lingüístico de un discurso, implica la reflexión sobre sí mismo, es decir, implica el pensamiento de lo propio. Como ya hemos dicho, Agamben se vale de las declinaciones para ejemplificar el movimiento reflexivo o de escisión propio de los nombres latinos, pero también para explicar el movimiento de la conciencia del *Yo* o del Absoluto. Sobre esto Agamben apunta que “Lo propio del pensamiento [...] es [...] el nombre que sale de sí para proferirse y «declinarse» en proposiciones y precisamente a través de este devenir-otro se vuelve igual a sí; hace, finalmente retorno a sí” (Agamben, 2008g, 179). Esto es decir que, la conciencia del *Yo* o del Absoluto llega a fundamentarse a sí misma como tal, llega a su verdad, sólo después de que se ha declinado en el movimiento

de las diferidas modalidades de discurso, sólo a la llegada final de su regreso del proceso dialéctico que ha emprendido desde su partición originaria.

La reflexión sobre el sufijo **se* o sobre el *Yo* es en parte la lectura que hace Agamben (2008g) del proceso dialéctico y de lo Absoluto Hegeliano; en el sentido de que, en la idea de la división originaria de los nombres en un tema primero que simplemente presupone una cosa, o un sujeto gramatical, y las diversas maneras en las que este tema puede caer en la instancia discursiva, se encuentra ejemplificado lo Absoluto. Este vendría a ser, como bellamente queda ejemplificado en el texto agambeniano (2008g) , la completud del nombre, ya como concepto, en la unión del tema esencial como centro con todas su modalidades de declinación que lo rodean; tal como se dibuja el ejemplo clásico del tema en la declinación de la palabra *rosa* de la gramática latina, es decir, como una círculo que poéticamente representa la declinación completa.

En tal ejemplo de unión entera del sujeto gramatical, que tiene y al mismo tiempo está más allá de sus declinaciones, es que Agamben explica lo Absoluto hegeliano. Por ello podemos leer que: “En lo Absoluto Hegel [...] piensa esta escisión como absoluta [...] piensa el ser igual a sí en el ser otro, la escisión en su unidad como fenómeno [...] de lo Absoluto” (Agamben, 2008g, 179-180). Lo Absoluto, como concepto y como resultado final del devenir histórico, llega a clarificarse y a definirse como tal, llega a ser un saber efectivo de sí mismo, sólo después de que ha efectuado

sobre sí el movimiento redondo de su retorno. En el inicio del proceso simplemente se presupone el resultado final.

Como resultado final del proceso histórico, lo Absoluto es en lo que ha devenido el yo o el sujeto presupuesto en la instancia temporal que ha recorrido la historia universal. A la llegada del cumplimiento histórico, el Absoluto, ya como Sí mismo, toma completa conciencia de sí, es decir, toma el puro movimiento de su ser sin la caída en el tiempo. Tiene, por vez primera, el perdón o la absolución de su declinación en el tiempo. La superación de las formas históricas es lo absoluto trascendental que da paso al redescubrimiento de la inmediatez, donde se encuentra la morada habitual o el *êthos* que reivindica al ser humano.

Como ya se ha dicho con anterioridad, el camino hacia lo Absoluto comienza con una división negativa originaria, con una partición que da inicio al filosofar. Por esto Agamben apunta que “lo propio, el **se*, es para el hombre principio y lugar de una escisión: éste es, según Hegel, el punto de partida de la filosofía” (Agamben, 2008g, 178-179). En dicha partición, inherente a la morada habitual del ser humano, entra en juego aquello que los filósofos de Grecia antigua denominaban con el término *daímon*. Sobre esta división en el centro mismo del *êthos* Agamben apunta que “el **se* no es simple, sino que siempre implica ya la escisión [...] es [...] él mismo el *daímon*” (Agamben, 2008g, 179). En su morada habitual, en el *êthos*, el ser humano alcanza a

realizarse como espíritu Absoluto sólo absolviendo la división que produce el *daímon*. ¿De dónde viene esta idea? y ¿Qué significa e implica esta palabra tan antigua para la ética?

II. El *daímon* o el ángel

Es en una renombrada frase de la tradición filosófica antigua donde Agamben percibe la dificultad del análisis del sufijo **se*, asimismo como la dificultad para definir el *êthos*, sobre todo por su relación estrecha con el *daímon*. La frase es de Heráclito y dice «*êthos anthrópo daímon*» en el fragmento número 119, Estobeo, *Ant.* IV 40, 23, que se podría traducir como “la morada habitual es lo que escinde al ser humano” (Heráclito en Agamben, 2008g, 173). Como es de esperarse, Agamben analiza la frase desde las etimologías. Al respecto de *êthos* nos recuerda que hace referencia precisamente a la morada habitual, al hábito o la costumbre, mientras que para *daímon* lo remite a la etimología del verbo *daíomai* que significa dividir, quedando sustantivado como el divisor o el partidor. Ya que *daíomai* significa también asignar, el *daímon* alcanzó la significación de “figura divina [...] que asigna un destino” (Agamben, 2008g, 173). Restituido lo aquí pensado podemos decir que el *êthos*, la morada habitual propia del ser humano, esta dividida originariamente y destinada por la figura divina del *daímon*. Sobre este primer acercamiento a la idea de *daímon* sigamos reflexionando.

Sobre la raíz etimológica de *daímon* Agamben nos dice que es compartida con la palabra *démos*, que significa «pueblo». Así como en *daímon* están presentes las acepciones originarias referidas a «dividir y asignar», en *demos* estas acepciones tienen los sentidos de «división de un territorio» y de «parte asignada». Tomando esto en cuenta podemos decir que, en la raíz etimológica de *démos* y *daímon* se encuentra presente la idea de un lugar para la comunidad, lo que explicaría por qué Heráclito en algún momento llegó a relacionar el *daímon* con el *êthos*. Agamben hace notar, en la glosa posterior al punto donde retoma la renombrada frase de Heráclito, que un verso de Hölderlin parecería repetir literalmente el pensamiento del filósofo griego. Las líneas del poeta alemán evocan el pensamiento de que *La patria lacera el espíritu*. Las correlaciones de cada idea son claras: la patria vendría a ser la morada habitual o el *êthos*; el espíritu, el ser humano o el *anthropos*; y la laceración, el mismo *daímon*. En la misma glosa Agamben retoma la idea de “la morada de lo absoluto en sí mismo” Agamben (2008g) de Schelling, que el filósofo alemán compara con cierta pureza de un ser humano incapaz de ser partido por cierta espada igualmente pura, pero terrible en el caso de ser alcanzado por ella por impureza. Retomando las ideas con las que Agamben juega en esta glosa podemos decir que, en el caso de Schelling, la morada de lo absoluto en sí mismo, es decir, el *êthos* propio del espíritu Absoluto (o del ser humano, del *anthropos*), precisa de cierta “pureza” para no ser partido, o para estar en paz, con la espada terrible, que en este caso representa el *daímon*. Relacionando esto con el verso de Hölderlin, y con la idea de un lugar para la comunidad

implícita en la raíz etimológica de *daímon*, podemos decir que, para evitar ser lastimado, o para estar en paz en el lugar común, es necesario hacer una depuración de las intenciones propias desde el espíritu. Sobre todo si estas son intenciones por dividir, por lastimar o por asignar un destino a la comunidad. En tal proceso depurativo de lo propio, en la comunidad, se encuentra la constitución de una ética profanatoria.

La idea de *daímon* es analizada ampliamente por Agamben en otro ensayo de 1982 (Agamben, 2008h). Este texto versa sobre las ideas claves de felicidad y redención en la filosofía de la historia de filósofo crítico Walter Benjamin. Alrededor de ellas se define, según el análisis del filósofo italiano, una teoría ética, en el sentido clásico de «doctrina de la felicidad». El vínculo entre el *daímon* y la felicidad sale a la luz, una vez más, por las etimologías. Haciendo referencia de cómo los filósofos griegos antiguos nombraban la felicidad, Agamben apunta que “ellos designaban la felicidad: *eudaimonía*” (Agamben, 2008h, 216). Si recordamos la acepción etimológica de *daímon* (aquella figura divina que asigna un destino) se hace comprensible que Benjamin retome la figura angélica, en su novena tesis de la historia, para hablar de aquel gesto de asombro y claridad que voltea fijamente hacia el pasado. Precisamente como si a Benjamin se le revelara, en la figura angélica, el destino histórico por reconstruir el pasado, que se pierde con el fuerte viento del progreso. Benjamin se hizo de la imagen de esta figura a lo largo de los años. Ayudado en gran medida por su entrañable amigo Gershom Scholem y por una pintura de Paul Klee (que Benjamin

adquirió en su momento) titulada *Angelus Novus*¹⁶. En una ya renombrada cita de Benjamin que Agamben reproduce en su ensayo, las ideas de felicidad y redención son puestas en relación con la figura del ángel. La cita dice: “Él [el ángel] quiere la felicidad [...] la única vez [...] lo nuevo [...] lo todavía no experimentado, se une a la beatitud del todavía una vez más, de la recuperación, de lo vivido” (Agamben, 2008h, 216). A pesar de que la idea de redención no se menciona explícitamente, se encuentra implícita en el paso que va de la recuperación de las experiencias vividas a la beatitud de las vivencias todavía no experimentadas o nuevas. En ese gran paso se encuentra la figura salvadora del ángel de la historia.

Siguiendo de cerca el estudio que Gershom Scholem hizo sobre la figura angélica de Benjamin, Agamben presta atención a la idea de “la imagen del ángel personal” (Agamben, 2008h, 226) que Scholem menciona a propósito de la pintura *Angelus Novus* de Paul Klee. En efecto, Benjamin inspiró, en un primer momento, la imagen de su ángel de la pintura que llegaba a fascinarlo. Tal imagen era, apunta Scholem, “la imagen del propio ángel en cuanto realidad [...] de sí mismo” (Scholem en Agamben, 2008h, 224). Al final de la vida de Benjamin, lo que en un principio fue una simple figura ideal y personal se transfiguraría en el ángel de la historia de la novena tesis, es

¹⁶La novena tesis sobre el concepto de historia comienza con un fragmento del poema de Gershom Scholem titulado *Saludo del Angelus* como epígrafe, este dice: “Mi ala está dispuesta a dar impulso, *me volvería muy gustoso atrás*” (Scholem en Benjamin, 2012, 310). Luego Benjamin, en la misma tesis, hace la referencia al cuadro de Klee y desarrolla la imagen del ángel de la historia. Ahí podemos leer: “Hay un cuadro de Paul Klee llamado *Angelus Novus* [...] En ese cuadro se representa a un ángel que parece a punto de alejarse de algo a lo que mira fijamente [...] este aspecto deberá tener el ángel de la historia. Él ha vuelto el rostro hacia el pasado [...] Bien le gustaría detenerse [...] Pero [...] una tempestad se enreda en sus alas. Esta tempestad lo empuja incontenible hacia el futuro, al cual vuelve la espalda” Benjamin (2012, 310).

decir, en una forma al mismo tiempo trascendental e inmanente, compleja y común, que buscaba revolucionar el plano temporal histórico.¹⁷ Con la intención de esclarecer y dar un punto de inflexión a la interpretación negativa que Scholem hace de la figura angélica de Benjamin, Agamben desarrolla, a la vez, su propia teoría de la imagen del ángel con el fin de fundamentar una ética de la felicidad, una *eudaimonía*, desde Benjamin. La imagen del ángel que Agamben va esbozando en su análisis define su dibujo por una potencia deconstructiva del pasado. Potencia que termina por liberar al ser humano de sus ataduras históricas, para redimirlo en un nuevo génesis, en un presente eterno que es “la dimensión propia de la felicidad” (Agamben, 2008h, 224). La transformación de la figura angélica al plano histórico trajo para Benjamin la necesidad de plantear cierto regreso a un pasado originario, de proponer una suerte de recorrido inverso en la inmanencia histórica, con la finalidad de hacer emerger una nueva humanidad y la felicidad en el orden profano. Sobre esto Agamben apunta que “el ángel [...] es [...] la figura [...] luminosa, en la cual, en la estrecha solidaridad de felicidad y redención histórica, se cumple aquella relación del orden profano con el mesiánico” (Agamben, 2008h, 226)

¹⁷Gershom Scholem apunta, para el final de su conferencia de 1972 *Walter Benjamin y su ángel*, su última interpretación de la imagen del ángel: “La forma final que el ángel asumió para Benjamin surgió de una nueva conexión [...] del boceto autobiográfico de 1933. Entre febrero y marzo de 1940 [...] Benjamin escribió aquellas tesis «Sobre el concepto de historia» [...] En la novena de estas tesis [...] aludiendo al citado verso de mi poema de 1921 [...] el ángel personal de Benjamin, que permanece entre el pasado y el futuro [...] se ha convertido en el ángel de la historia, en una nueva interpretación del cuadro de Klee [...] aquí se halla el hombre como esencia general, como portador del proceso histórico [...] Benjamin está pensando en el concepto cabalístico del *tikkun*, la restauración y la reparación mesiánica, que enmienda y repone el ser original de las cosas, y también de la historia” (Scholem, 2004, 96, 98, 100).

En diversas tradiciones místicas Agamben descubre los inicios del imaginario angélico. En la antigüedad se creía que los ángeles eran seres celestiales e invisibles que acompañaban a las personas durante toda su vida, encomendados para su guía y salvación. En realidad eran representaciones de cierta trascendencia humana. En este punto se muestra claramente la equivalencia entre el ángel y el *daímon*. Precisamente sobre la equivalencia en estas representaciones universalmente proyectadas en diversas culturas Agamben comenta: “como *ídios daímon* [...] encontramos aquí [...] la originaria forma angélica” (Agamben, 2008h, 226-227). Ya que esta figura universal hace referencia al origen o a la creación de cada ser humano es posible hablar, retomando en cierto sentido la idea del primer capítulo, de una *antropogénesis ideal*. Aquí, la imagen originaria propia, como *alter-ego*, genera o hace emerger la singularidad del existente. Siguiendo esta explicación, dicha imagen yacería, por decirlo de cierta manera, al lado del existente, como otro yo; funcionaría como una suerte de ejemplo a seguir para el existente. Sobre esto Agamben comenta: “así sucede [...] en la doctrina neoplatónica del *ídios daímon* que, en palabras de Jámblico [...] existe como paradigma” (Agamben, 2008h, 228). La imagen trascendental que constituye a cada existente es, en realidad, su ejemplar o su ideal; “coincide [...] con el conocimiento supremo” (Agamben, 2008h, 228), es decir, con la potencia de lo que Aristóteles denominó intelecto agente. Es la posibilidad de comprensión con la que el existente se orienta en el mundo.

Se puede comprender ahora como es que el ideal histórico de Benjamin fue representado por la visión del ángel. Parecería que esta, aparente epifanía inducida por un delirio febril de malaria, orientó todas las meditaciones históricas del filósofo. Aquí se entiende que, en el paso que Benjamin hace desde la imagen de su ángel personal hasta la representación del ángel de la historia en la novena tesis, se efectúa una profanación de la figura angélica que la restituye al plano mundano. La figura angélica, ahora en cuanto paradigma histórico, busca recorrer la historia universal para llevarla a su cumplimiento. Es precisamente dicho cumplimiento histórico, guiado por la figura de este nuevo ángel, lo que abriría la posibilidad de otro humanismo. En la imagen de la novena tesis de la historia este nuevo ángel voltea asombrado al pasado para reconstruirlo; lo que busca el ángel de la historia con tal retorno es abrir la posibilidad a un presente y a un futuro auténticos, es decir, ya sin la influencia y el peso del pasado. En el futuro que profetiza este nuevo ángel se abre un umbral que deja ver con claridad el *uso* de la historia, el *êthos* en la historia.

Agamben hace referencia a la representación ideal del ángel Daëna iraní como paradigma de una “ética interior”. El ejemplo de este caso de ángel da claridad sobre la particularidad de la emergencia que acontece en la relación planteada entre la imagen ideal angélica y el existente singular. Sobre esto el autor comenta que, para el existente el ángel “es su imagen arquetípica y, al mismo tiempo, el resultado de las acciones que él ha cometido [...] origen y redención [...] se conjugan en la idea de un nuevo nacimiento [...] en el cual generador y generado se identifican

y se producen recíprocamente” (Agamben, 2008h, 229). Con esto se comprende que, la imagen arquetípica o ideal del ángel no está fija ni tampoco es inmutable, sino que va cambiando plásticamente de forma, de acuerdo y en la justa medida en que los pensamientos, el lenguaje y los actos del existente se van actualizando en su vida. El nuevo nacimiento sucede precisamente en la innovadora comprensión que el existente tiene de su simultánea generación. Cierta *antropogénesis paradigmática* o ejemplar acontece en tal doble emergencia. Entonces ocurre, en este manar humano, en esta infancia singular, un *êthos*. Aquí, Agamben recurre a los estudios de Henry Corbin para explicar dicha morada habitual.

Corbin deja claro en qué consiste dicha ética cuando, en los relatos iraníes, se evoca el misterio incontestable del origen del ser humano. Esta ética se encuentra en la reconstrucción del vínculo con el ángel: “se propone [...] como norma de una ética interior [...] el encuentro y el reconocimiento [...] del hombre y su ángel” (Corbin en Agamben, 2008h, 230). La ética interior consiste en la regeneración de una relación amable con la forma arquetípica por parte del existente. Tal regeneración trae consigo la reconstitución de la historia singular, en la que se conjugan experiencia de futuro y experiencia de salvación, las cuales se constituyen en cada momento de la historia de vida del existente.

Es en el sentido del arquetipo trascendental aquí presentado que se tiene que comprender la imagen angélica de la que se valió Benjamin para sus meditaciones. En el pensamiento de Benjamin la epifanía numérica del ángel significa la clave a la que se “le confía la tarea histórica más ardua y la más acabada experiencia de felicidad con que un hombre pueda medirse” (Agamben, 2008h, 230). Ya que el encuentro con el ángel se le presenta a Benjamin como la revelación extraordinaria y cumplida de la más profunda morada interior, es que hace valer la imagen angélica como guía para la reconstrucción histórica. Aquí se deja entrever la relación de la figura angélica, como imagen de la morada interior, con la idea de la inmanencia histórica implícita en el viraje que hace el ángel de la historia en la novena tesis. Es en la apertura a la inmanencia histórica, que muestra la mirada del ángel, donde se encuentra la potencia de la historia y donde se puede efectuar un *experimentum historiae*, un experimento de historia en el que emerja un sujeto trascendental.

Dentro del marco de las categorías históricas de la filosofía de Benjamin se puede decir que el ángel de la historia busca liberar a la humanidad del estadio primitivo, anterior a la historia y a la ética, dominado por el instinto de supervivencia, las cosmovisiones míticas y la culpa. Quiere redimir a la humanidad por medio del cumplimiento histórico y su consecuente eterno presente en el tiempo mesiánico. Este nuevo ángel piensa llegar a su meta usando la potencia del experimento histórico, es decir, efectuando una deconstrucción histórica de la tradición escrita, con la finalidad de actualizar un estado de transformación en el ser humano. Sobre esta nueva figura

redentora Agamben comenta: “El ángel nuevo [...] es [...] «el mensajero de un humanismo más real»” (Agamben, 2008h, 235).

El “encuentro salvífico” con el ángel propio, al que se refiere Corbin, lo retoma Agamben en relación con las meditaciones heideggerianas sobre el movimiento de lo Absoluto en las que se “distinguía en el saber absoluto un elemento absolvente [...] como [...] la esencia de lo Absoluto” (Agamben, 2008g, 186). Lo que Corbin reflexiona aquí es precisamente la relación del ángel —el *absolvens*, o el *absconditum*— con lo absoluto —el *absolutum*—, donde el ángel se absuelve, en un primer momento, de su ocultamiento, luego absuelve al absoluto de su potencia negativa; es decir, finalmente, el absoluto queda absuelto de la misma escisión del ángel. En palabras de Corbin, “el *absolutum* [...] presupone un *absolvens*, que lo absuelve del no-ser y del escondimiento” (Agamben, 2008g, 186). En otras palabras, el ángel se descubre como lo propio negativo, como la potencia que orientaba a la singularidad a cumplir el saber y el espíritu absoluto, a convertirse en conciencia absoluta. Lo absuelto, a final de cuentas, es la misma figura del ángel. En sentido hegeliano, Agamben reconoce que para que lo Absoluto tenga lugar es necesaria una absolución de las figuras históricas de la caída temporal. Al respecto apunta que “La absolución consiste en «poner la escisión en el absoluto como su apariencia» [...] en reconocer el fenómeno *de lo Absoluto*” (Agamben, 2008g, 186). Es decir, la última escisión del proceso dialéctico de la historia ocurre justo antes de que el absoluto aparezca, lo que absuelve es el reconocimiento del fenómeno

Absoluto. La resolución es completa cuando la escisión angélica es absolutamente restituida a lo propio, en cierta unidad Absoluta que realiza el cumplimiento de la historia. En este momento, finalizar la tarea que, según la visión de Benjamin, ha encomendado al ángel de la historia. Así, el cumplimiento de la historia, es decir, lo Absoluto absuelve del proceso dialéctico: se desata y se libera de las figuras históricas cuando, retornando a ellas, las actualiza y les da término.

Para que pueda comprenderse mejor el movimiento de lo Absoluto es preciso ponerlo en relación con el tiempo. Este, en un sentido general, así como el dibujo que representa la completa declinación latina, es esencialmente recursivo, sobre sí mismo. En el procedimiento dialéctico de devenir y advenir sobre las figuras históricas se da un movimiento de continuo regreso, que sólo a la llegada del tiempo presente cesa. Sobre esta idea Agamben apunta que

lo Absoluto implica siempre un proceso y un devenir, una alienación y un hacer retorno [...] es necesariamente temporal e histórico [...] Aún así, en cuanto *resultado*, no puede identificarse [...] con el decurso temporal infinito, sino que debe necesariamente cumplir el tiempo, *finalizarlo* (Agamben, 2008g, 181).

De esta forma, lo Absoluto, para llegar a ser tal, ha tenido que presuponerse en su salida de sí, es decir, en el decurso histórico, que, como escisión temporal, se ha dado en la apariencia previa a su realización como tal. Así, mientras el tiempo transcurre en el movimiento dialéctico de la historia, el espíritu va surgiendo en sus figuraciones hasta que se alcanza en el presente, y regresa finalmente a sí mismo como conciencia de lo propio. En este movimiento de retorno a la historia,

con la finalidad de llevarla a su cumplimiento, tiene lugar una potencia de *êthos*, una dinámica ética.

Al respecto del movimiento del espíritu al ocaso del movimiento dialéctico Agamben apunta que

“El espíritu puede asir-se como absoluto sólo *al final del tiempo*” (Agamben, 2008g, 182).

En la escala de la historia universal el espíritu llega a ser tal sólo como conciencia del mundo. Por ello, haciendo referencia a la exposición de la obra figurativa del pasado histórico, que el espíritu llega a contemplar como museógrafo, Agamben dice que “Cumplido sólo es el pasado, y aquello que el espíritu humano debe reconocer como propio, en el punto en el cual extingue el tiempo, es su haber sido, su historia, que ahora le está de frente reunida como en un espacio” (Agamben, 2008g, 183). Es precisamente dicho reconocimiento de lo propio por parte del espíritu, dicha entrada del ser humano a su morada habitual, lo que lo reivindica y libera en su existencia absoluta. A propósito de este fin de la temporalidad Agamben dice que “la eternidad [...] es [...] esencialmente, tiempo *cumplido* [...] el momento del fin de la historia [...] piensa la condición de la humanidad que ha salido del «Reino de la necesidad» para entrar en su propio lugar, es decir, en el «Reino de la libertad»” (Agamben, 2008g, 182-184). En ese momento que finaliza el tiempo histórico, en el espíritu absoluto, llega a darse un “nuevo nacimiento” en el ser humano. Tal parece que dicha novedad en la humanidad es lo que presiente o presupone Benjamin cuando el ángel de la historia lo orienta a regresar a la historia para redimirla.

III. Tiempo e historia

En este punto es necesario clarificar la concepción del tiempo y de la historia que tiene Agamben, y que lugar tienen dentro de ellas las concepciones propias de Benjamin al respecto. Dicha tarea puede precisarse revisando el apartado de *Infancia e historia* (2007) que lleva por título *Tiempo e historia, Crítica del instante y del continuo*. Ahí Agamben se propone cambiar la representación vulgar del tiempo por una experiencia temporal adecuada a las *Tesis sobre la filosofía de la historia* de Walter Benjamin.

Agamben (2007) analiza minuciosamente las distintas concepciones del tiempo y de la historia en las épocas antigua, medieval y moderna, hasta llegar a la época contemporánea, donde se detiene a estudiar las concepciones de diferentes filósofos y a incluir dentro de su investigación el estudio de algunas concepciones antiguas del tiempo, con la finalidad de alcanzar la experiencia temporal que se alcanza a entrever en la filosofía de Benjamin. La primera concepción contemporánea del tiempo y de la historia que Agamben expone es la del filósofo romántico Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

Según la exposición de Agamben (2007) Hegel sintetiza las diversas concepciones del tiempo de las épocas anteriores. De la concepción aristotélica toma el instante puntual que lo hace corresponder con el “ahora”, de la concepción cristiana retoma la medida del tiempo como intui-

ción interior del espíritu humano (que posibilitó en principio la experiencia de la historia), y de la concepción moderna sustrae la estructura continua del proceso del mundo. En dicha síntesis, el tiempo hegeliano se apropia de los instantes puntuales del proceso del mundo por medio de la intuición interior del espíritu. La intuición es el devenir dialéctico que oscila entre el ser y la nada y como tal, anula la experiencia del tiempo en tanto que lo hace formalmente inasible. Para Hegel la evolución histórica se produce cuando el espíritu humano no realizado *cae* necesariamente en el tiempo. De esta forma, la historia se presenta como el tiempo por el cual el espíritu humano avanza de manera dialéctica por el proceso del mundo, con la finalidad de alcanzar el espíritu absoluto como verdad, en la conservación-superación (*Aufhebung*) de la historia universal (Agamben, 2007). La unidad histórica es posible sólo gracias a la recolección y a la apropiación de las intuiciones que el espíritu va teniendo en los instantes fugaces del tiempo. En sentido estricto, la historia sólo se capta como tal al finalizar el devenir dialéctico del proceso temporal del mundo. El alma del mundo se encarna en la oscura figura de la individualidad histórica, pero ésta permanece ajena a la felicidad que la singularidad busca en la experiencia de su existencia. Sobre esto Agamben apunta, siguiendo la misma meditación hegeliana, que “Los “grandes hombres” no son más que un instrumento en la marcha progresiva del Espíritu universal. Como individuos en sí mismos, “no son lo que comúnmente se dice felices”” (Agamben, 2007, 144).

A diferencia de Hegel, para el filósofo materialista Karl Marx la historia no es una dimensión en la que el ser humano cae para producirse como una generalidad abstracta; antes bien, ésta reside en la capacidad primaria que el ser humano tiene consigo mismo para producirse como género (*Gattungswesen*), es decir, en su naturaleza (Agamben, 2007). Sólo por que la historia radica en la naturaleza misma del ser humano es que éste puede temporizarse. De esta forma, la historia y el tiempo comienzan a partir de la actividad concreta del ser humano como género, es decir, a partir de su *praxis* primaria que tendrá que recobrar al arrebatado que le ha hecho la alienación mercantil. Por esto, para Marx la historia se realiza cuando el ser humano cumple a su verdad, entendida ésta como la apropiación concreta de su práctica originaria.

El filósofo crítico Walter Benjamin piensa el tiempo y la historia desde el materialismo histórico y la mística judía. Partiendo de ésta última Benjamin esbozó una concepción del tiempo que estuvo guiada por la intuición mesiánica. Dicha intuición concibe y experimenta todo momento como el potencial instante de la llegada del mesías; ésta intuición se convirtió en el modelo de la concepción histórica de Benjamin (Agamben, 2007). Así, Benjamin retomó la “imagen paradójica” del “estado de la historia” del escritor judío Franz Kafka, en la cual la meta histórica fundamental queda definida por la aparición repentina de un acontecimiento que se capta en el umbral inmóvil del tiempo presente. Bajo esta perspectiva histórica Benjamin acuñó el concepto de “tiempo-ahora” (*Jetzt-Zeit*), que debe comprenderse como una “detención mesiánica del acaecer” en la que toda

la historia está comprimida en una mónada. En el “tiempo-ahora” como “tiempo pleno” se capta el momento adecuado para la decisión histórica auténtica, que se corresponde con la constatación del “estado de emergencia” como regla del acontecimiento que interrumpe el continuo temporal (Agamben, 2007).

Agamben (2007) sigue de cerca la concepción temporal e histórica de Benjamin. Aclara que busca cambiar la experiencia vulgar del tiempo continuo e inasible por aquella experiencia temporal implícita en la concepción histórica del materialismo. Agamben busca acceder a la “historia auténtica” desde la elaboración de un tiempo originario, ya que en la experiencia de la época contemporánea se encuentra irresuelta una contradicción fundamental: la escisión entre la experiencia del tiempo fugaz e inasible, tiempo ideológico y de sometimiento de la realidad diacrónica y la dimensión estructural sincrónica de la historia como capacidad de apropiación concreta de la *praxis*. Para Agamben es preciso resolver dicha contradicción por medio de la intersección de estos dos planos originarios. Agamben (2007) encuentra los elementos que definen una concepción y una experiencia del tiempo originario en la antigua religión de la Gnosis, en la antigua escuela filosófica de la Stoa, en las filosofías contemporáneas de Martín Heidegger y Walter Benjamin y en la idea de placer de Aristóteles.

De la experiencia gnóstica toma el momento que bruscamente interrumpe el continuo temporal, momento que transforma la experiencia y la naturaleza del tiempo y que es cuando se constata la verdad del tiempo como discontinuo. De la experiencia estoica retoma la decisión y la acción que cumple y libera la vida, cuando en ésta última se presenta una repentina y favorable coincidencia (*cairós*) en la que se concentra toda la temporalidad (Agamben, 2007). Tal experiencia, delimita, hace emerger y actualiza el tiempo en cada ocasión oportuna que tiene lugar en la existencia. En estas dos experiencias Agamben (2007) cifra la historia auténtica: aquella que detiene y quiebra el tiempo cronológico y continuo para vivir la experiencia de un acontecimiento que prometa dar cumplimiento y liberar la vida del ser humano.

De la analítica existencial de Heidegger toma la experiencia temporal que repite-destruye, es decir, deconstruye la metafísica; la decisión auténtica que el *Dasein* toma para experimentar su propia finitud temporal, el cuidado por el que el *Dasein* anticipa su caída en el tiempo para experimentar libremente su temporalidad originaria como destino histórico y el acontecimiento (*Ereignis*) como nueva dimensión de la historicidad que funda originariamente el espacio-tiempo (Agamben, 2007). De la filosofía crítica de Walter Benjamin se vale del concepto de tiempo-ahora que detiene el acaecer y que abrevia la historia, de la intuición mesiánica del judaísmo para experimentar el tiempo como la dimensión potencial en la que se capta la meta histórica fundamental en un fenómeno originario (*Urphanömen*) (que remite, metódica y necesariamente, a la discontinui-

dad histórica del archivo historiográfico, como bien señala el antropólogo Claude Lévi-Strauss) y de la imagen del ángel de la historia que busca reconstruir las ruinas del pasado (Agamben, 2007). De la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles saca la forma (*eîdos*) de la experiencia placentera, en cuanto entera y perfecta en todo momento. Por ello, en vista a asir el tiempo, Agamben menciona que “el lugar propio del placer, como dimensión original del hombre [...] es [...] la historia. Contrariamente a lo que afirmaba Hegel, sólo como lugar original de la felicidad puede la historia tener un sentido para el hombre” (Agamben, 2007, 154).

IV. Redención histórica, fenómeno originario y felicidad

La figura angélica que acompañó las meditaciones de Benjamin fue igualmente reflexionada por su amigo Scholem, quien contribuyó a la significación y a la transformación final de esta; como lo señala Agamben en una cita que reproduce de él. Al respecto Scholem apuntó, a propósito de un debate sobre la imagen angélica que concibió Benjamin: “el ángel personal de Benjamin, que está entre el pasado y el futuro y lo induce a volver “al lugar de donde ha venido” [...] ha devenido el ángel de la historia” (Scholem en Agamben, 2008h, 224). Es precisamente en la figura del ángel de la historia donde el pasado y el futuro se encuentran en una regresión temporal que aparentemente rechaza el futuro. Agamben explicita esta temporalidad singular cuando habla del

método arqueológico en la filosofía. Recuerda la imagen del ángel que Benjamin esboza en su novena tesis de la historia: “el ángel de la historia, cuyas alas se han enredado en la tempestad del progreso, avanza hacia el futuro *á reculons* [...] teniendo la mirada fija en el pasado” (Agamben, 2010b, 133-134). El ángel de la historia de Benjamin solamente aparenta revirar la meta temporal que normalmente se proyecta hacia el futuro; en realidad busca reconstruir el temporal que ha pasado y que lo hace volcar, para comprender el presente, y hacer posible sólo así el futuro. Aquí, la meta en el proceso temporal es el acceso a las fuentes del pasado, el reconocimiento de lo que ha sucedido originalmente. Por esto Benjamin hizo suya aquella frase de Kraus que dictaba “el origen es la meta” (Agamben, 2008h, 230).

En este movimiento histórico se abre la temporalidad para posibilitar la emergencia del sujeto del conocimiento en el momento presente, gracias a cierto *experimentum historiae*, a cierto experimento histórico o de historia que busca dar cumplimiento al llamado del ángel de la historia sobre la reconstrucción del pasado. Sobre dicho movimiento temporal Agamben apunta que “la emergencia, la *arché* [...] es lo que advendrá, lo que llegará a ser accesible y presente, sólo cuando la indagación [...] haya cumplido su operación” (Agamben, 2010b, 142-143). Sobre esta misma meditación temporal Agamben habla del recuerdo a propósito de una reflexión de Benjamin sobre este mismo tema, donde la experiencia del recuerdo “modifica [...] el pasado, transformando lo incumplido en cumplido [...] el recuerdo es, en este sentido, la fuerza que restituye la posibilidad

a lo que ha sido” (Agamben, 2010b, 143). La fuerza que, igualmente, en dicha restitución de la potencia del pasado, lo actualiza para cumplirlo. Dicho recuerdo inmemorial que le adviene en la figura ángel a Benjamin, dicho origen olvidado que se le presenta como destino, pronostica la redención y la emergencia del sujeto del conocimiento en una temporalidad plenamente presente. Sobre dicha apertura de la temporalidad que hace posible una nueva vida y una nueva forma de pensar, Agamben apunta: “no hay otra cosa que la imprevista y luminosa apertura de la emergencia, el revelarse del presente como lo que no hemos podido vivir ni pensar” (Agamben, 2010b, 134-135).

En tal desocultamiento de lo no vivido ni pensado, en tal apertura temporal al presente pleno, se encuentra latente la imagen del ángel de la historia de Benjamin, sobre la cual se forjó la idea de que el momento de redención histórica debería coincidir con la felicidad. Es por esta doble referencia a los ordenes de conocimiento en Benjamin, por esta final caída o reintegración del orden mesiánico en el profano, que Agamben comenta acerca de la doble figura del ángel de Benjamin: “es [...] la figura [...] luminosa, en la cual, en la estrecha solidaridad de felicidad y redención histórica, se cumple aquella relación del orden profano con el mesiánico” (Agamben, 2008h, 226). El primer orden, representado por la historia, potencializa la llegada del segundo y, junto con este, la felicidad completa. Por esto Agamben recuerda una meditación de Scholem, a propósito de Benjamin, en la que las dos dimensiones parecen moverse sincrónicamente en favor de

la felicidad. Scholem menciona que “A la *restitutio in integrum* [...] espiritual [...] corresponde una restitución mundana que conduce a la felicidad” (Scholem en Agamben, 2008h, 225-226). En estas meditaciones sobre el pensamiento de Benjamin se nota la viva intención de éste por dinamizar sus reflexiones en el juego de estos dos estratos de su pensamiento. Sobre la singular manera en que Benjamin expresamente filosofaba Agamben recuerda que: “sólo donde [...] lo místico y lo profano, las categorías teológicas y las categorías materialistas se identifican sin residuos, el conocimiento está verdaderamente a la altura de sus tareas” (Agamben, 2008h, 231).

Una vez más, dentro del marco metodológico de la arqueología filosófica se clarifica el movimiento temporal e histórico en el que tiene lugar este potencial destructor del origen. En este punto Agamben recurre al concepto de “historia crítica” de Nietzsche, “aquella historia que critica y destruye el pasado, para hacer posible la vida” (Agamben, 2010b, 131). Esta historia se encarga de poner en cuestión las modalidades o maneras en que el pasado ha sido fijado en la tradición y ha encubierto las fuentes originales, en las que se hallan los significados históricos auténticos. Aquí Agamben recurre a las meditaciones de Heidegger. Al respecto dice que “la «destrucción de la tradición» debe enfrentarse precisamente con este endurecimiento de la tradición para hacer posible ese «regreso al pasado» [...] que coincide con el nuevo acceso a las fuentes” (Agamben, 2010b, 119).

Dicho endurecimiento de la tradición, que oculta las fuentes e imposibilita su redescubrimiento, Agamben lo llega a explicar también por la vía del psicoanálisis freudiano. Explica como la aplicación del análisis del mecanismo de represión funciona igualmente para la vida psíquica de un pueblo, en la cual, la tradición opera como el recuerdo inconsciente e inmemorial, es decir, olvidado, de un trauma del pasado. Sobre este trauma pasado que toma forma como tradición de un pueblo Agamben apunta: “la tradición funciona [...] como un periodo de latencia, en el cual el evento traumático es conservado y, a la vez [...] reprimido” (Agamben, 2010b, 136). En la búsqueda de las fuentes, en ese retorno al pasado, la tradición opera como un acontecimiento traumático que ha padecido un pueblo; dicho evento insoportable se ha reprimido por su carácter y por ello ha quedado en el olvido; pero sigue presente, al mismo tiempo que latente, como una experiencia que en su repetición o recurrencia sujeta la apertura de la temporalidad y de la vida de la comunidad. Es dicha repetición traumática que oculta las fuentes lo que precisa ser deconstruido. Es por esta falta de experiencia de vida que Agamben comenta:

todo presente contiene en este sentido, una parte de no-vivido; esto es [...] lo que resta [...] en toda vida; aquello que, por su carácter traumático o por su excesiva proximidad, permanece no experimentado en toda experiencia [...] quien no ha vivido algo [...] hace siempre la misma experiencia (Agamben, 2010b, 137).

Esto es lo que caracteriza a la tradición, la latencia o el ocultamiento que coexiste o que se instala con el tiempo presente como paradigma patológico en la historia de una cultura. Como

bien apunta Agamben, es aquello que resta en la vida, aquello que sobra, aquello que disminuye o hace menos la vida, pero también por ello mismo, en un sentido afirmativo, aquello que abre la posibilidad de tener nuevas experiencias por vivir. Sobre este aspecto de la tradición, que detiene la apertura de la experiencia histórica, Agamben señala que “es lo que da forma y consistencia a la trama de [...] la tradición histórica, lo que asegura su continuidad. Y lo hace en la forma de los fantasmas, los deseos y las pulsiones obsesivas que apremian sin cesar en el umbral de la conciencia [...] colectiva” (Agamben, 2010b, 137).

Es la concepción del tiempo histórico que se da a la tarea de quitarse de encima el pasado, retomándolo como origen. Benjamin la pensaba justamente dentro de la problemática de la tradición: el darle prioridad a la transmisión del ocultamiento de la verdad en vez de a la verdad misma. Benjamin nombraba esta «paradoja» de la historia como “enfermedad de la tradición”. Sobre esta idea de historicidad, que no olvidemos, es el camino que se traza para llegar a la felicidad.

Agamben dice, explicando a Benjamin, que

la tradición no está aquí llamada a perpetuar y a repetir el pasado, sino a conducirlo a su ocaso, en una perspectiva en la cual el pasado y el presente, la cosa a transmitir y el acto de la transmisión, lo que es único y lo que es repetible, se identifican integralmente (Agamben, 2008h, 239).

Se puede decir que, el pasado, como tradición, es primeramente interrumpido, y luego finalizado, redimido mediante una mirada que lo repite, lo transmite y por ello lo actualiza y lo

cumple completamente en el presente. Esto significa también que “se trata de acceder a un pasado que no ha sido vivido y que [...] ha permanecido de algún modo como presente” (Agamben, 2010b, 138). Es decir, que el pasado se ha perpetuado, transmitido y ocultado hasta el presente, en su modalidad de tradición; y no como fuente de la verdad, como pasado propiamente dicho. El acontecimiento traumático, que se oculta y que opera latentemente en la reiteración de lo tradicional, hace que surjan en la conciencia de un pueblo impulsos obsesivos y espectros arcaicos que reclaman insistentemente su autoridad como origen. En este sentido es que Agamben habla de una deconstrucción de los fantasmas de las tradiciones, dentro de la metodología arqueológica, camino de la deconstrucción histórica que lleva a la felicidad. Sobre esta vía dice que “se trata [...] de evocar al fantasma, pero a la vez trabajarlo, deconstruirlo, detallarlo hasta erosionarlo progresivamente y hacerle perder su condición originaria” (Agamben, 2010b, 138-139).

Nombrar o aludir, actualizar o hacer, de algún modo, presentes los fantasmas y los deseos pasados con la finalidad de analizarlos y signarlos, demarcarlos y deshacerlos en la progresión de su apariencia primigenia. Lo importante de esta regresión histórica al estadio fundador de la tradición es que, al retornar “a las modalidades, a las circunstancias y a los momentos” (Agamben, 2010b, 139) que han escindido los significados de verdad en su encubrimiento tradicional, el origen pierde su poder fundador, ya que ha quedado plenamente descubierto y definido en su actualización

presente. Así, el tiempo histórico y la vida experimentan una potente apertura en el presente al quedar deconstruido y desoculto el origen primigenio de la tradición.

Por esto es que Agamben hace la crítica de la temporalidad circular de Nietzsche: aclara que la regresión histórica que se efectúa en el caso del método arqueológico y de la redención benjaminiana “es el exacto inverso del eterno retorno: no quiere repetir el pasado [...] Quiere, por el contrario, dejarlo ir, librarse de él, para acceder [...] a lo que nunca ha sido” (Agamben, 2010b, 139), para dejar entrar una nueva historia al mundo. En esto consiste la redención histórica, en la recuperación del pasado en cuanto tal; es decir, como fuente de donde brota la presencia auténtica o el paradigma ideal del espíritu del mundo. Por ello, Agamben dice, a propósito de la teoría de la cita de Benjamin que se relaciona estrechamente con este movimiento temporal, que “la redención histórica aparecería como inseparable de la capacidad de arrancar a la fuerza el pasado de su contexto, destruyéndolo, para restituirlo, transfigurado, al origen” (Agamben, 2008h, 237).

En el proceso de redención del pasado, —es decir, en su plena restitución al presente— se efectúa la surgencia simultánea del pasado en cuanto tal —como fuente— y del presente en tanto fenómeno. De acuerdo con esto es que Agamben apunta, de manera aparentemente paradójica, que “el acceso al pasado [...] se vuelve posible sólo [...] por la mirada atenta de la emergencia” (Agamben, 2010b, 138) al referirse a la meditación arqueológica. Aquí, el surgimiento del pasador y del presente auténticos es un proceso sincrónico, en medio del cual se encuentra el sujeto histó-

rico. Por esto Agamben dice, respondiendo la cuestión de la fuente a la que llega el investigador que retorna en el tiempo para realizar su crítica, que la potencia de la investigación histórica se encuentra en “acceder de modo nuevo, más allá de la tradición, a las fuentes [...] poner en cuestión el mismo sujeto histórico que debe acceder a ellos” (Agamben, 2010b, 120). Es precisamente por la surgencia de los fenómenos, en la presencia del investigado historiográfico, que la subjetividad de la *epísteme* contemporánea, giran en una inflexión decisiva hacia una *epísteme* pasada que le apela como fuente. Por ello la reflexión arqueológica e histórica “determina, en último análisis, el estatuto mismo del sujeto” (Agamben, 2010b, 121). Asimismo, también define el verdadero estado del objeto del conocimiento sobre el que se medita, “la emergencia es aquí del hecho [y] a la vez [...] del propio sujeto cognoscente: la operación sobre el origen es, al mismo tiempo, una operación sobre el sujeto” (Agamben, 2010b, 121).

Agamben nos recuerda que dentro de la concepción histórica y de significación de Benjamin estaba aquella crítica a la transmisión infinita de la cultura en las tradiciones. Por ello Benjamin dice que es preciso redimir el pasado “de su tradición [...] el modo en que él es estimado como una herencia es más funesto que lo que podría ser su desaparición” (Benjamin en Agamben, 2008f, 56). Dicha liberación y salvación del pasado no puede darse sin antes poner en cuestión las tradiciones, que son los grandes tesoros culturales que las generaciones de la humanidad llevan a cuesta. A este respecto Benjamin apuntó que “la historia de la cultura acrecienta el peso de los tesoros que

la humanidad carga sobre sus hombros. Pero no le da las fuerzas suficientes para sacudírselos de encima y tomarlos en sus manos” (Benjamin en Agamben, 2008f, 56).

Es en esta concepción histórica, que proyecta una intuición simultánea del pasado y del futuro desde el presente, donde tanto Benjamin como Agamben localizan su ética, que al desarrollo presente de la investigación se clarifica como el devenir sujeto trascendental del individuo. Sobre esta idea de historia que intuye cierta inmanencia de la misma y la ética Agamben señala que “la interpretación de la dialéctica de lo único y lo repetible, a la cual Benjamin confía su filosofía de la historia y su ética, tiene que medirse necesariamente con las categorías de origen, de idea y de fenómeno” (Agamben, 2008h, 241). En esta dialéctica de la imagen histórica los elementos primarios del movimiento son el origen y lo único, que son puestos de manifiesto, que son expuestos en algunos fenómenos singulares que trascienden la homogeneidad de la realidad. Sobre esta base fenoménica originaria y única el sujeto del conocimiento genera una idea que tiene que constatar y validar en la historia; es en este punto de confrontación con los acontecimientos históricos registrados en la fuentes donde tiene lugar lo repetible, en el sentido de la repetición de lo ya sucedido en el tiempo. En la restitución de los acontecimientos históricos, que reclaman los fenómenos singulares y únicos, al tiempo presente, por instancia de las ideas, se encuentra la ética que redime y hace posible la felicidad.

Es en la “Premisa gnoseológica” donde Benjamin explica este proceso dialéctico de la investigación histórica, y donde clarifica la idea de origen, central para la idea de ética en el pensamiento de Agamben. En dicha idea, que Benjamin elevó a categoría histórica, confluye la idea de salvar los fenómenos de Platón por medio de la ideación que ellos provocan al sujeto del conocimiento. Por esto Benjamin apunta que “La exposición de los fenómenos es al mismo tiempo la de las ideas, y solamente así lo que ellos tienen de único es salvado” (Benjamin en Agamben, 2008f, 53). Antes de dicha exposición simultánea de fenómeno e idea tiene lugar la manifestación de la categoría histórica del origen (*Ursprung*), que no responde a la idea que habitualmente nos hacemos de esta palabra en el tiempo, sino a cierta emergencia que se descubre en una facticidad singular. Por esto Benjamin aclara que “Cuando se habla de origen no se entiende un devenir de lo que ha surgido, sino más bien un emergente del devenir y de la fugacidad” (Agamben, 2008h, 242).

Lo originario se revela como una surgencia fenoménica singular, en el devenir de la presencia, que solamente se hace manifiesta a la mirada atenta que la capta y que recoge de ella la remisión histórica de donde viene. Agamben relaciona y clarifica la idea de origen de Benjamin con un concepto que el filósofo romántico Goethe plasmó en sus meditaciones sobre la naturaleza. Este concepto es el de *Urphanömen*, “fenómeno original”, que en sí mismo recibe un desarrollo ulterior reciente en las meditaciones que el filósofo italiano realiza sobre la idea de paradigma. Sobre este

concepto, esencial para la comprensión de la idea de origen de Benjamin, Agamben apunta que “el origen no es aquí una proveniencia (*Entstehung*), sino sobre todo algo así como un *Urphanömenon* en sentido goethiano, un «fenómeno de origen» en el que «se determina la figura en la cual una idea se confronta siempre de nuevo con el mundo histórico»” (Benjamin en Agamben, 2008f, 54).

Por ello, ciertos fenómenos singulares funcionan como ejemplares para la formación de imágenes arquetípicas. Estos fenómenos, en su relación y en la reiteración de su aparición, esbozan algo así como un símbolo ideal, que propiamente es un “fenómeno puro”, un *Urphanömenon* o el origen histórico. Por esto Agamben aclara que “la idea de origen [...] cercana al *Urphanömenon* goethiano [...] no se deja aprehender de modo alguno sobre el plano de los hechos como un determinado acontecimiento comprobable, sin por esto, presentarse como un arquetipo mítico” (Agamben, 2008h, 243). Recordemos que el “fenómeno original” es la idea regidora en el proceso dialéctico entre lo único y lo repetible, proceso histórico necesario para que se realice la salvación del pasado y la ética. Por ello Agamben apunta que “en el origen [...] mora una dialéctica que muestra todo «fenómeno de origen» como un recíproco condicionarse de *Einmaligkeit*, de *unavencidad* [...] y de repetición” (Agamben, 2008h, 243). En el fenómeno originario sale a la luz aquella imagen “arcaica” en la que se encuentran mezcladas la *primavoltità* o la característica de vez primera, y la reiteración. En dicha imagen se intuye aquella idea que se dispone a la constatación historiográfica, con la finalidad de completar la historia del fenómeno en cuestión.

La proveniencia (*Enstehung*) histórica del contenido que se da a conocer por la recurrencia de los fenómenos singulares “quiere ser conocido, por una parte, como restauración, como restablecimiento y, por la otra, precisamente por esto, como un Incompleto y un No-concluido” (Agamben, 2008h, 242). El contenido histórico, la significación histórica singular, busca, valiéndose del mundo fenoménico, su reparación, su restitución mediante la actualización histórica. Ésta última es la que completará la historia singular en cuestión y la que la dará por concluida al momento. La imagen histórica que se devela en el fenómeno originario remite a un plano histórico-temporal indeterminado. Por ello Benjamin aclara que “el origen no emerge de la esfera de los hechos, sino que se refiere a su prehistoria y a su poshistoria” (Agamben, 2008h, 242). El fenómeno originario emerge en la aproximación historiográfica, hacia aquel pasado impenetrable en el que sólo es posible percibir un estrato histórico heterogéneo e indefinido. Ahí se localiza la historia de la emergencia del *Urphanömen*. Solo en dicha infinitesimal aproximación al y definición del fenómeno originario se abre el acceso a la post-historia, al tiempo de la eternidad o al lugar donde el tiempo ha cesado. Tal es la característica del origen histórico. Por ello Agamben recuerda que para Benjamin “en la estructura monadológica del objeto histórico están contenidos tanto la «prehistoria» como su «post-historia»” (Agamben, 2010b, 128).

De esta forma es que podemos entender el descubrimiento histórico del fenómeno originario, esencial objeto histórico, asimismo como una finalización histórica que hace efectiva la

redención temporal y cultural y que abre la posibilidad a la felicidad. Por ello Benjamin ve en la redención histórica del pasado una obra a la vez crítica y profética. Sobre esto apunta que “crítica y profecía, deben ser las dos categorías que se encuentran en la salvación del pasado” (Agamben, 2008h, 244). En el momento que se realiza el recuerdo histórico tiene lugar aquella memoria que hace posible la crítica auténtica; sólo por medio de dicha crítica del pasado se posibilita la profecía de un futuro, este en cuanto un tiempo y un presente renovado, ya sin pasado.

La redención del pasado histórico llega a ser posible, tanto para Benjamin como para Agamben, gracias a las potencias inscritas en las citas. El descubrimiento de aquellas que, dentro de la trama histórica, dan la salvación temporal es propiamente el trabajo de redención. Sobre esto Benjamin apuntó que “hay [...] una cita secreta entre las generaciones que han sido y la nuestra [...] a nosotros [...] nos ha sido concedida una *déjà vu* fuerza mesiánica, sobre la cual el pasado tiene un derecho” Agamben (2006a, 235-236). Las citas son para Benjamin los ecos de las voces de los antepasados, que llegan a ser escuchados por el ser humano contemporáneo gracias a la brisa histórico-espiritual que sopla hasta el tiempo presente. El pasado que es salvado, en la citación de los acontecimientos del devenir histórico, es aquel que realmente se posee y que salva a la humanidad de su recurrencia cultural. En este punto Agamben nos recuerda que para Benjamin la cita es “un procedimiento eminentemente destructivo, al cual le compete la fuerza [...] de arrancar del contexto, de destruir” (Agamben, 2008h, 236).

La cita actualiza el pasado trayéndolo al presente, al tiempo que lo deconstruye en su nueva significación. La cita interrumpe el contexto de lo dicho, para ubicarlo en uno nuevo. Es en esta fuerza deconstructora de la cita donde Benjamin vislumbró la intersección entre origen y fin, transformación y justicia. Por esto Agamben (2008h, 236) dice sobre la cita que “su fuerza destructora es, no obstante, la de la justicia”. Ya que la cita es llamada de nueva cuenta al origen, es decir, a lo fenoménico y a la realidad actual. En esta medida es que la fuerza destructora de la cita hace justicia a lo acontecido y dicho, en el pasado reviviéndolo en el tiempo presente. Es en dicho renacimiento del pasado cuando tiene lugar la transformación del individuo como sujeto de un conocimiento realmente nuevo, ya que dicho pasado es puesto en relación y salvado en la realidad fenoménica. Lo que hace posible dicha relación y salvación del pasado y del presente es la idea. Por ello Agamben apunta que “la exposición de las ideas y la salvación de los fenómenos van parejos y se compenetran en un único gesto” (2008h, 243).

Se entiende que, en dicha exposición está presupuesta la fuente historiográfica pasada, que al ser presentada y puesta en relación con el fenómeno de origen, la redime al tiempo que consuma su historia. En dicha consumación el fenómeno también experimenta una transfiguración: “el fenómeno salvado en la idea «deviene lo que no era: totalidad»” (Benjamin en 2008h, 243). Es en el sentido de dicha consumación histórica, de dicha totalidad temporal y advenimiento de la historia universal, que puede ser leída la teoría de la felicidad tanto de Benjamin como de Agam-

ben. Siguiendo a Benjamin, en palabras de Agamben (2008h, 240), la felicidad es “la *restitutio in integrum* mundana, que es la redención específicamente histórica”. Dicha redención, es decir, dicha salvación de la humanidad o restitución integral del pasado y de las ideas al mundo, hace que el sujeto del conocimiento histórico, o ya al caso el sujeto de la felicidad, advenga al mundo y al tiempo como un punto de fuga con un ritmo a la vez eterno e impermanente; es decir, que advenga como una humanidad plenamente renovada que se apropie del movimiento efímero y fresco del mundo. En otras palabras, el sujeto de la felicidad es un punto de fuga y, el tiempo poshistórico es un ritmo eterno e impermanente, en cuando los dos habita lo novísimo del mundo; un mundo y una individuación ya sin pasado, sin historia ni tiempo.

De este modo es como la teoría de la felicidad de Benjamin y Agamben llega a su fin y a su punto cúspide. La beatitud tiene lugar en el proceso que repite el origen, y que en tal reiteración encuentra la novedad “en un nuevo nacimiento”. Benjamin expresó esta idea en *Después de la realización*:

El origen de la gran obra a menudo ha sido pensado a partir de la imagen del nacimiento [...] La creación, en efecto, en su cumplimiento, pare de nuevo al creador [...] Colmado de felicidad, él supera la naturaleza [...] él viene al mundo [...] de la obra que alguna vez concibió (Benjamin en Agamben, 2008h, 246-247).

La máxima beatitud o felicidad tiene lugar en el renacimiento de la humanidad que cumple con su historia y creación, y que así, de este modo, habita un mundo superior y nueva al natural.

Por ello Agamben dice en sus reflexiones finales que “En este punto [...] llega a cumplimiento la felicidad. Nuevo ángel o nuevo hombre, adviene aquí aquel que nunca ha sido. Pero este *nunca sido* es la patria —histórica e íntegramente actual— de la humanidad” (Agamben, 2008h, 247). Es la originaria o infantil ética que se realiza en la plena actualización de la historia de la humanidad, y en el nuevo ser humano que surge de dicha salvación.

Conclusiones

Esta investigación cumplió con el objetivo de comprender el discurso ético de Agamben y con clarificar cuales son los temas y las ideas generales de éste. Asimismo, cumplió con el objetivo de generar un discurso comprensivo con las ideas éticas del autor dispersas en toda su obra. Finalmente, cumplió con el objetivo de abrir posibilidades discursivas y conceptuales tomando como punto de partida el mismo marco teórico del autor. Se ha tenido el propósito de definir la ética en la filosofía de Giorgio Agamben. Asimismo, se ha propuesto unir coherentemente los conceptos e ideas referidas a este tema, dispersos en tiempo y obra, en un sólo discurso que de una visión general de la ética del autor. La importancia de este trabajo se encuentra en la presentación y la recopilación abreviada de la ética de Giorgio Agamben, uno de los filósofos más relevantes y activos de la actualidad, actualizando el conocimiento ético a la época contemporánea. Mediante este trabajo se abren nuevas posibilidades discursivas y de conocimiento ético para resolver algunas preguntas que se plantean en el pensamiento contemporáneo .

La identificación de los puntos y apartados donde se abordan conceptos o ideas fundamentales relacionadas con la ética se cumplió revisando la bibliografía canónica del autor. Posteriormente se unieron los segmentos afines para su posterior agrupación temática preliminar. La agrupación de conceptos, ideas y discursos que definen los temas de este trabajo se realizó uniando los apartados o segmentos afines a un tema común dentro del *corpus* de la obra canónica del autor. La definición de los tres ejes temáticos principales de este trabajo se realizó retomando la tripartición temática del compendio de ensayos *La potencia del pensamiento*, después de hacer un análisis general del discurso ético del autor.

Este trabajo ha logrado definir, de forma general, la ética de Agamben. En dicha determinación se delimitaron tres ejes temáticos generales a los que recurre el autor para elaborar su discurso ético: el lenguaje, la potencia y la historia. La recopilación abreviada del discurso ético del autor ha permitido definir un discurso ético que sigue la crítica a la metafísica de la filosofía del siglo XX, crítica que hace llegar el conocimiento ético a los temas antes mencionados.

En lo referente al lenguaje esta investigación ha llegado a establecer, desde el discurso ético de Agamben, que la ética se encuentra en el acontecimiento originario de la antropogénesis, principalmente en lo tocante a la infancia del ser humano en la emergencia de su lenguaje. En este

sentido la ética consiste en tener una experiencia trascendental al hacer un experimento de lenguaje, un acto de habla que se pone en relación con los discursos y con los actos.

Respecto a la potencia, en este trabajo ha llegado a concluir que la ética radica en vivir una existencia centrada en sus posibilidades, más allá de toda culpa. En este sentido es de importancia el concepto de manera manantial, que nos habla de la diferenciación de modalidades en las que es posible que la existencia se disponga, con la finalidad de hacerla ejemplar en su singularidad. Esto nos habla de un proceso de individuación donde se llega a clarificar un uso de sí mismo y una inmanencia vital de la existencia, que llega a constituirse en una forma-de-vida que toma lugar en la comunidad de manera hospitalaria.

Al respecto de la historia esta investigación ha concluido que la ética es posible encontrarla en la recapitulación absoluta del tiempo individual y colectivo. Asimismo, la ética es posible hallarla en el encuentro salvífico con el arquetipo ideal de sí mismo —es decir, con el ángel— que orienta la historia hacia su salvación o redención, con la finalidad de alcanzar la felicidad.

¿Qué clarifica la ética de Agamben?

La ética de Agamben deja en claro que la ética, después del giro lingüístico a principios del siglo XX, cae dentro del ámbito del lenguaje: que el sujeto del conocimiento depende absolutamente

del discurso significativo, el logos, que genera cada individuo. Asimismo, aclara que el individuo queda sujeto a todo lo proferido por sus actos de habla y que tal vínculo ético lo empuja a decir el mensaje verdadero y que el ser humano nace del acontecimiento originario del lenguaje.

La ética de Agamben clarifica que la ética, después del giro existencialista en la filosofía a principios del siglo XX, se determina por la trascendencia que los existentes logran gracias a su propia potencia o a la posibilidad inmanente a su existencia en el mundo. Igualmente deja claro que la ética queda definida en la vida digna y amable que los existentes tienen en la convivencia en comunidad. E igualmente que la individuación de los existentes brota de su relación con los principios universales, y que la sustancia de la existencia se origina del experimento de potencia que efectúa el paso constante entre lo exógeno y lo endógeno al ser. Asimismo, la ética que Agamben descubre en la analítica existencial del Dasein está referida a que cada existente tiene la potencia de hacerse, de poseer la propia muerte, más allá o sobre cualquier dispositivo biopolítico. En el mismo sentido que se sigue el análisis biopolítico emprendido por Agamben, el autor genera una ética a partir de la experiencia límite del campo de concentración de Auschwitz. Esta ética está referida a la potencia y a la dignidad que el testimonio de los presos genera. A la importancia ética que implica el testimonio de tal experiencia límite, que Agamben llega a referir en algún momento como el paradigma de la biopolítica.

La ética de Agamben deja claro que es posible encontrar una ética en la historia. Esta consiste en hacer una reconstrucción crítica del tiempo histórico y de la historia efectuando una deconstrucción o un desmonte de la tradición metafísica de la filosofía. En este proceso surge el sujeto del conocimiento histórico en el trato historiográfico del saber, al remontarse hasta los significados originales de la tradición del conocimiento. En tal proceso historiográfico de investigación y de reconstrucción histórica, tanto el sujeto como el objeto del conocimiento emergen simultáneamente. Lo que el investigador busca es descubrir aquellos pasajes históricos con los que siente una afinidad natural al tiempo corriente: tal es la señal del espíritu histórico que lo llama a liquidar el pasado en el presente. En dicha señal singular para el investigador se encuentra parte de la felicidad en la historia; la otra parte se encuentra en el tiempo posterior a la restitución o a la actualización absoluta del pasado en el tiempo presente. El proceso de desmonte de la tradición metafísica de la filosofía implica la necesaria profanación de las formas ideales de la misma, es decir, la restitución de dichas formas al uso libre de los seres humanos en el mundo.

Siguiendo este camino emprendido Agamben reconoce la imagen de la que se vale Benjamín para hablar de la reconstrucción histórica, misma imagen o figura de la que se valió Heráclito para referirse al *êthos*: la figura del ángel o el *daímon* clásico. Esta figura es profanada por Agamben de diversas formas o en diversas maneras. Una de ellas es en el intelecto agente Aristotélico, es decir, en la simple potencia o posibilidad de entendimiento o de cognición del mundo que posee

el ser humano, la cual opera inmediatamente a cada momento y orienta a cada individuo singular en su vida, y que es en sí mismo inescrutable o inanalizable. Otra manera es en la imagen del ángel de la historia y en la idea de aura de Benjamin. La figura ideal del ángel queda profanada en la historia por medio de la investigación, la reconstrucción y la finalización del tiempo histórico y de la misma historia; este resulta en el resplandor que emana de y envuelve a cada individuo singular o a cada existente por vivir una vida auténtica. Por último, la profanación de la figura angélica en el ámbito del lenguaje queda plasmada en la idea que tenía la tradición árabe medieval del acto creativo de la escritura, el cual se imprimía *ipso facto*, poéticamente, en la hoja como si estuviera siendo dictado por un ángel que recibía el nombre de Pluma.

¿Qué valor tiene la ética de Agamben?

La importancia de la ética de Agamben se encuentra en su actualización del tema tomando en cuenta los acontecimientos del pensamiento y de la época contemporánea; asimismo, el autor sigue el camino y el movimiento inicial de la ética aristotélica: la caída de las formas ideales platónicas en los casos del mundo. Este movimiento clásico de la ética es aplicado por Agamben a toda la historia de la tradición metafísica de la filosofía. En lo concerniente a la actualización de la ética a la época contemporánea, Agamben genera un ética desde la teoría del lenguaje que remarca la

importancia del despliegue de un discurso significativo. Asimismo, hace emerger una ética desde la teoría de la existencia que hace frente al paradigma biopolítico. Finalmente, desarrolla una ética a partir de la teoría histórica que pone énfasis en alcanzar la felicidad mediante el estudio y la renovación de la historia.

¿Qué problemas resuelve la ética de Agamben?

La ética de Agamben emprende la tarea de resolver el problema de la negatividad de la metafísica para situarse dentro de la positividad del mundo. De igual manera se da a la tarea de resolver el problema de la negatividad de la metafísica para situarse dentro de la positividad del mundo. De igual manera se da a la tarea de situar la ética en la continuación de las investigaciones ontológicas de Heidegger, de las investigaciones críticas de Benjamin, de las investigaciones biopolíticas de Foucault y finalmente, en las investigaciones éticas de Deleuze. Se podría decir que la ética de Agamben resuelve la problemática de plantear una teoría ética actual, tomando en cuenta la misma crítica hacia los fundamentos metafísico de la tradición filosófica hecha en la época contemporánea, así como la dificultad de plantear tal ética a la sombra de los acontecimientos de la época. En lo específico, la ética de Agamben resuelve la problemática de plantear una ética desde las teorías del lenguaje, de la existencia y de la historia. Algo totalmente sin precedentes.

Nuevas posibilidades discursivas y conceptuales

Esta investigación ha potencializado la apertura de otras posibilidades discursivas y conceptuales dentro del mismo marco teórico del autor. Una de estas posibilidades discursivas está referida al concepto de infancia. Este concepto puede servir, de igual manera que el concepto de antropogénesis, para hacer una lectura del acontecimiento originario del ser humano. Esta equivalencia conceptual de infancia y antropogénesis, hasta el límite de esta investigación, no es clara dentro del discurso del autor. Otra posibilidad conceptual y discursiva es aquella referida a la idea de la sacralización del lenguaje. En realidad, profanación de la figura deídica en la infinita e inmanente potencia de la facultad lingüística del ser humano. En lo referente a la teoría histórica, esta investigación ha abierto la posibilidad conceptual de un *experimentum historiae*, es decir, de un experimento de historia, hasta ahora no tematizado como tal por el autor, sino sólo sugerido dentro de su arqueología filosófica.

Al término de esta investigación queda claro que la ética es un tema al que el filósofo Giorgio Agamben regresa continuamente en sus meditaciones. Se ha recopilado, de manera abreviada, sus meditaciones sobre el tema con el propósito de tener un corpus discursivo general sobre la ética del autor. En este sentido, este trabajo actualiza la ética al tiempo presente, abre nuevas áreas de conocimiento ético y nuevas posibilidades discursivas para la ética en los tiempos venideros.

Bibliografía

Agamben, G. (2005). *Lo que queda de Auschwitz: El archivo y el testigo. Homo sacer III*. Pre-Textos,

Agamben, G. (2006a). *El tiempo que resta*. Trotta,

Agamben, G. (2006b). *La comunidad que viene*. Pre-Textos, (Publicado originalmente en 1996).

Agamben, G. (2007). *Infancia e historia: ensayo sobre la destucción de la experiencia*. Adriana

Hidalgo Editora, (Publicado originalmente en 1978).

Agamben, G. (2008a). Acerca de la imposibilidad de decir Yo. Paradigmas epistemológicos y

paradigmas poéticos en Furio Jesi. En *La potencia del pensamiento*, pp. 109–123. Anagrama,

(Publicado originalmente en 1999).

Agamben, G. (2008b). *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*.

Pre-Textos, (Publicado originalmente en 1982).

Agamben, G. (2008c). La inmanencia absoluta. En *La potencia del pensamiento*, pp. 388–418.

Anagrama, (Publicado originalmente en 1996).

Agamben, G. (2008d). La pasión de la facticidad. Heidegger y el amor. En *La potencia del pensamiento*, pp. 300–332. Anagrama, (Publicado originalmente en 1987).

Agamben, G. (2008e). *La potencia del pensamiento*. Anagrama,

Agamben, G. (2008f). Lengua e historia. Categorías lingüísticas y categorías históricas en el pensamiento de Walter Benjamin. En *La potencia del pensamiento*, pp. 38–58. Anagrama, (Publicado originalmente en 1983).

Agamben, G. (2008g). *Se. Lo Absoluto y el Ereignis. En *La potencia del pensamiento*, pp. 171–200. Anagrama, (Publicado originalmente en 1982).

Agamben, G. (2008h). Walter Benjamin y lo demoníaco. Felicidad y redención histórica en el pensamiento de Benjamin. En *La potencia del pensamiento*, pp. 215–247. Anagrama, (Publicado originalmente en 1982).

Agamben, G. (2010a). *El sacramento del lenguaje. Arqueología del juramento. Homo sacer, II, 3*, volumen 3 de *Homo sacer*. Adriana Hidalgo Editora,

Agamben, G. (2010b). *Signatura rerum. Sobre el método*. Anagrama,

Agamben, G. (2012). Por una filosofía de la infancia. En *Teología y lenguaje. Del poder de Dios al juego de los niños*, pp. 27–32. Las cuarenta, (Publicado originalmente en 1996).

Benjamin, W. (2012). *Obras. Libro I/vol. 2*. Abada Editores, (Publicado originalmente en 1989).

Heidegger, M. (2006). *Aportes a la filosofía: acerca del evento*. Biblos, (Publicada originalmente en 1989).

Heidegger, M. (2009). *Ser y Tiempo*. Trotta, (Publicada originalmente en 1927).

Scholem, G. (2004). *Los nombres secretos de Walter Benjamin*. Trotta, (Publicada originalmente en 1983).