

La naturaleza anfibia de la *energeia*. Notas sobre las nociones de “acto” y “potencia” en Giorgio Agamben

The Amphibious Nature of *Energeia*. Notes on the Concepts of “Act” and “Potency” in Giorgio Agamben

GERMÁN PRÓSPERI*

Universidad Nacional de La Plata

RESUMEN. En este artículo nos proponemos mostrar que la teoría de la potencia desarrollada por Giorgio Agamben adolece de una insuficiencia fundamental. Si bien el filósofo italiano ha señalado la condición anfibiológica de la potencia (potencia-de y a la vez potencia-de-no), no ha extendido su análisis al acto y, en consecuencia, no ha sido capaz de detectar la condición también anfibiológica del mismo. Mostraremos que este descuido es la raíz común de la que se desprenden varios de los problemas (ontológicos, políticos, estéticos, éticos, etc.) del pensamiento agambeniano.

Palabras clave: potencia; acto; impotencia; anfibiología; política; ontología.

Introducción

Una de las enseñanzas metodológicas que nos ha legado Henri Bergson consiste en detectar – y correlativamente desarticular – falsos problemas y mixtos mal analizados. Un problema es falso y un mixto es

ABSTRACT. This article aims at demonstrating that the theory of potency developed by Giorgio Agamben lacks a fundamental aspect. The Italian philosopher has pointed out the amphibious nature of potency (the potential to- and the potential not to). However, his analysis does not cover the act, thus failing to observe its amphibious nature. We will demonstrate that this insufficiency lies at the root of several problems –whether ontological, political, aesthetic, ethical, etc.– found in Agamben’s thinking.

Key words: Potency; Act; Impotency; Amphibology; Politics; Ontology.

mal analizado cuando se supone una diferencia de naturaleza allí donde existe una diferencia de grado y, de manera recíproca, cuando se supone una diferencia de grado allí donde existe una diferencia de naturaleza. Uno de los casos emblemáticos de este procedimiento metodológico

* gerprosperti@hotmail.com / ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3874-5871>.

es la distinción bergsoniana entre materia y memoria o, lo que viene a ser lo mismo, entre percepción y recuerdo. En lugar de sostener que entre la percepción y las cosas materiales existe una diferencia de naturaleza y que entre el recuerdo y la percepción existe una diferencia de grado, Bergson defiende la sorprendente tesis de que entre la percepción y las cosas materiales existe una diferencia de grado y que entre el recuerdo y la percepción existe “una diferencia radical de naturaleza” (1939: 141).¹

Ahora bien, en este artículo no nos ocuparemos de Bergson, sino de Giorgio Agamben, y en particular de uno de los conceptos claves de su filosofía: el concepto de *potencia*. La referencia a Bergson nos interesa porque creemos que algunos de los análisis de Agamben acerca de la relación acto-potencia, y más en concreto acerca de la categoría de potencia-de-no o impotencia, se basan en un falso problema o en un mixto mal analizado. Nuestro objetivo, por lo tanto, consistirá en señalar este mixto y a la vez indicar unas leves rectificaciones. Para esto procederemos en tres momentos:

1. Explicaremos a grandes trazos las nociones de potencia e impotencia en Agamben.
2. Nos detendremos en la figura de Bartleby, el personaje de Herman Melville, para mostrar la insuficiencia del análisis de Agamben relativo a la potencia.
3. Mostraremos que esta insuficiencia –causa y a la vez efecto de un mixto mal analizado y de un falso problema– se reproduce en diferentes registros de la obra agambeniana.

1. *Potencia e impotencia*

Varios autores han identificado en la noción de potencia el eje alrededor del cual se estructura gran parte del pensamiento de Agamben.² En efecto, en varios textos el filósofo italiano ha aludido, directa o indirectamente, a dicha categoría: *La comunità che viene* (cfr. 1990: 25-27), *Mezzi senza fine. Note sulla politica* (cfr. 1996: 11-14), *Homo sacer I. Il potere sovrano e la nuda vita* (cfr. 1998a: 62-67), *Idea della prosa* (cfr. 1998b: 53-54), *L'aperto. L'uomo e l'animale* (cfr. 2002: 66-74), *Nudità* (cfr. 2011: 5-16, 63-65), *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio* (cfr. 2012: 106-113), *L'uso dei corpi* (cfr. 2014: 333-351), *Karman. Breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto* (cfr. 2017: 73-99), entre otros libros fundamentales. Por cuestiones de extensión, en este apartado nos concentraremos en un ensayo puntual que sintetiza de algún modo la concepción agambeniana de la potencia. Nos referimos a “La potenza del pensiero”.³

Agamben comienza, como es de esperar, remitiéndose a la “oposición” aristotélica entre acto (*energeia*)⁴ y potencia (*dynamis*) con el objetivo de pensar, con las dificultades inherentes a tal empresa, “la experiencia de la potencia” (2005: 274).⁵ En principio, Agamben define a la potencia, siguiendo al Estagirita, como la disposición, el hábito o la facultad de una privación, como la *hexis* de una *stēresis*.⁶ En este sentido, “tener una potencia, tener una facultad significa: tener una privación” (2005: 276) y, en consecuencia, significa también que la noción de potencia es inherentemente anfibológica: todo poder actuar es por necesidad un poder-no actuar,

todo poder es a la vez poder-no.⁷ Este poder-no es lo que Agamben llama, con Aristóteles, impotencia (*adynamia*): “*Adynamia*, ‘impotencia’, no significa ausencia de toda potencia, sino potencia de no (pasar al acto)” (2005: 281). Por eso Agamben puede decir que el hombre, en tanto se mantiene siempre en relación con su propio no-ser y no-hacer, “es el animal que puede la propia impotencia” (2005: 282; el subrayado es de Agamben).

Pero las cosas se ponen interesantes cuando Agamben intenta pensar – con justa razón, desde luego – el acto de la potencia-de-no o, también, la potencia-de-no que se conserva en el acto. Permítasenos citar un pasaje ya más extenso:

¿Cómo podemos pensar el acto de la potencia-de-no? Puesto que el acto de la potencia de tocar el piano es ciertamente, para el pianista, la ejecución de un fragmento en el piano; pero ¿cuál será, para él, el acto de su potencia de no tocar? Y ¿qué sucede con esta potencia de no tocar en el momento en que comienza a tocar? (2005: 283).

La respuesta que Agamben encuentra en Aristóteles, y que considera una de las prestaciones más notables de su genio filosófico, es que la potencia-de-no no se anula al pasar al acto sino que, volviéndose sobre sí, se conserva como tal y asume la forma de un poder no-no ser. Sostiene Agamben: “El pasaje al acto no anula ni agota la potencia, sino que esta se conserva en el acto como tal y, preponderantemente, en su forma eminente de potencia de no (ser o hacer)” (2005: 285). Agamben es consciente de que esta interpretación de

Aristóteles, cuyos pormenores no discutiremos aquí, supone un replanteamiento radical de la relación entre potencia y acto y, más allá pero a partir de ella, una reconsideración de la estética, la política y la ética, por no mencionar a la ontología.

Ahora bien, lo que quisiéramos mostrar es que este análisis que propone Agamben de la potencia, someramente reconstruido aquí, resulta insuficiente para comprender lo que está en juego. Creemos que Agamben ha dado un paso importante al sacar a la luz la “vocación anfibia de la potencia” (2005: 280), es decir el hecho de que toda potencia es siempre “potencia de y potencia de no” (1998a: 65), según la fórmula que emplea en *Homo sacer I* para pensar la ardua cuestión de la relación entre el poder constituyente y el poder constituido. Pero, además, siendo consciente de que “acto y potencia no son más que los dos aspectos del proceso de autofundación soberana del ser” (1998a: 65),⁸ Agamben ha indicado incluso la necesidad de “pensar la existencia de la potencia sin ninguna relación con el ser en acto”, lo cual “supondría pensar la ontología y la política más allá de toda figura de la relación” (1998a: 66). Esta es la razón por la cual la noción de *uso*, íntimamente ligada a la de *forma-de-vida*, designaría un “*tertium* respecto al derecho y a la vida, a la potencia y al acto” (Agamben 2011: 172). Estos pasajes indican un intento por superar la polaridad acto-potencia y por pensar, consecuentemente, un *tertium* irreductible a ambos términos. Sin embargo, la insuficiencia del planteo agambeniano que quisiéramos notar aquí tiene que ver con que este *tertium* termina confundiendo siempre, a causa de abordar de manera desba-

lanceada la relación acto-potencia, con la noción de potencia. Es como si, a diferencia de Aristóteles, quien confería una preeminencia al acto sobre la potencia,⁹ Agamben confiriese, aun siendo consciente de la necesidad de ir más allá de la polaridad aristotélica, una preeminencia a la potencia. Esta preeminencia se expresa en el concepto de im-potencia o potencia-de-no (*adynamia*), es decir en una potencia que se conserva como tal (como potencia-de-no) en el pasaje al acto. La insuficiencia de este análisis, y de inclinar la balanza hacia el lado de la potencia, se manifiesta en el hecho de que en Agamben no hay ninguna noción que, en el plano de la actualidad, mantenga la simetría con la noción de potencia.¹⁰ Nos explicamos: Agamben muestra la “vocación anfibológica de la potencia”, es cierto, pero justamente por pensar una ontología de la *potencia* y una política de la *inoperosidad*, descuida lo que podríamos llamar la “vocación anfibológica del acto”. Así como es posible distinguir, al interior de la potencia, una potencia-de y una potencia-de-no, asimismo es posible – y necesario para respetar la simetría entre lo potencial y lo actual – distinguir, al interior del acto, una actualización (de la potencia) y lo que podríamos llamar una in-actualización (de la potencia-de-no). A la primera forma de actualización la denominamos, con Aristóteles, *energeia* (es decir, acto *tout court*); a la segunda, introduciendo una ligera modificación en el griego, *anenergeia* (in-acto o in-actualidad).¹¹ Los límites del planteo agambeniano, y la parcialidad explícita que lo lleva a pronunciarse en favor de la potencia, se muestran en la carencia de esta condición anfibológica del acto, perfectamente co-

relativa a la condición anfibológica de la potencia.¹² Esta condición significa sencillamente que cada vez que una potencia-de-no pasa al acto y se conserva en cuanto tal, otra potencia-de-sí (para distinguirla de la anterior) resulta actualizada, y cada vez que una potencia-de-sí pasa al acto, una potencia-de-no se conserva en cuanto tal. Ambos procesos son correlativos y simultáneos. Digámoslo con una paráfrasis de Aristóteles: así como toda potencia es impotencia de lo mismo y respecto a lo mismo, así también *toda actualización es in-actualización de lo mismo y respecto a lo mismo*. Este es el punto que, a nuestro juicio, ha pasado por alto Agamben. Veamos cómo se manifiesta esta insuficiencia en un caso paradigmático: *Bartleby*.

2. *Bartleby*

En *Homo sacer I*, Agamben indica cierto camino abierto por algunos autores que se han arriesgado a pensar una potencia-de-no más allá del principio de soberanía: Schelling, Nietzsche, Bataille, Heidegger. Entre ellos, la figura literaria de *Bartleby* ocupa un lugar eminente: “quizás la objeción más fuerte contra el principio de la soberanía es la contenida en un personaje de Melville, el escribiente *Bartleby*” (1998a: 67). El *I would prefer not to* de *Bartleby*, en efecto, designa para Agamben, según leemos en un ensayo dedicado exclusivamente a esta figura literaria, “la fórmula de la potencia” (1993: 62). Y en la medida en que, como sostiene Aristóteles en el libro “Theta” de la *Metafísica*, “toda potencia es impotencia de lo mismo y respecto a lo mismo” (1046a29-31), revelando así el carácter esencialmente con-

tingente de la potencia, el experimento de Bartleby no es sino, para Agamben, “un experimento *de contingentia absoluta*” (1993: 70; el subrayado es de Agamben). Ahora bien, veamos cómo se manifiesta la insuficiencia indicada en el apartado previo cuando leemos con atención el relato de Melville. Consideremos tres escenas.

El abogado le solicita a Bartleby que lo ayude a examinar un documento, a lo cual el escribiente le responde: “Preferiría no hacerlo” (Melville 1856: 48). El punto importante para nosotros es la aclaración que introduce Melville poco después a través del personaje del abogado: “Me quedé mirándolo un rato largo mientras él seguía escribiendo [*as he went on with his own writing*] y luego volví a mi escritorio” (1856: 49).

El abogado vuelve a solicitarle a Bartleby que lo ayude, junto con Turkey, Nippers y Ginger Nut, a revisar cuatro extensos documentos. Bartleby repite la misma frase. Pero notemos el pasaje de Melville: “Preferiría no hacerlo — dijo, y desapareció despacio detrás del biombo [*and gently disappeared behind the screen*]” (1856: 51).

El abogado, entre desconcertado y un poco paternal, intenta entablar una conversación con Bartleby. Reproducimos parte de la escena:

—¿Quiere contarme lo que sea sobre usted?

—Preferiría no hacerlo.

—¿Pero qué objeción razonable puede tener usted para no hablar conmigo? Le estoy ofreciendo mi amistad.

Él no me miró mientras yo hablaba, sino que mantuvo la mirada fija en mi busto

de Cicerón [*kept his glance fixed upon my bust of Cicero*] que, tal como yo estaba sentado entonces, se encontraba justamente detrás de mí, a unos quince centímetros sobre mi cabeza.

—¿Cuál es su respuesta, Bartleby? — le dije, después de esperar por un buen tiempo, durante el cual su rostro permaneció inmóvil, excepto por un temblor apenas visible de su pálida boca.

—Por ahora, prefiero no responder —dijo, y se retiró a su ermita [*and retired into his hermitage*] (1856: 70-71).

Nos bastan estos tres episodios, aunque podrían por cierto multiplicarse, para demostrar nuestro punto. Agamben se detiene en la potencia-de-no que Bartleby hace pasar al acto cada vez que se le da una orden, pero descuida por eso mismo la actualización de la potencia(de-sí) que el escribiente inexorablemente efectúa. Tanto en la primera como en la segunda escena, Bartleby actualiza la potencia-de-no examinar los documentos. Pero esa actualización de la potencia-de-no, esa in-actualización (*anenergeia*), es inseparable de la actualización (*energeia*) de “seguir escribiendo” en el primer caso (en esta parte del relato Bartleby aún no ha dejado de escribir) y de “desaparecer detrás del biombo” en el segundo. Lo mismo sucede – en dos ocasiones – en el tercer episodio: en un primer momento Bartleby actualiza su potencia-de-no contarle nada de sí mismo al abogado, pero esa in-actualización es simultánea a la actualización de “fijar su mirada en el busto de Cicerón”; en un segundo momento Bartleby actualiza (o, según nuestra sugerencia, in-actualiza) su potencia-de-no responderle al abogado, la cual se conserva como poten-

cia en el acto, pero al hacerlo actualiza inexorablemente su potencia de “retirarse a su ermita”. En síntesis, cada vez que Bartleby prefiere *no hacer x*, *hace* inexorablemente *y*. Lo cual significa dos cosas: 1) que la potencia-de-no es inseparable de lo que hemos llamado una potencia-de-sí; 2) que la distinción decisiva no pasa entre el acto y la potencia –y por eso se trata de un falso problema y de un mixto mal analizado– sino entre dos tipos de actos (y, correlativamente, dos tipos de potencia). Los dos tipos de actos, como hemos dicho, son la *energeia* (actualización de una potencia) y la *anenergeia* (actualización de una impotencia o in-actualización).¹³ Esto quiere decir que cada vez que Bartleby actualiza su potencia-de-no escribir, es decir cada vez que su impotencia se conserva absolutamente en el acto, actualiza también una potencia positiva (desplazarse detrás del biombo, mirar el busto de Cicerón, permanecer en silencio, retirarse a su ermita, etc.). No es posible pensar una actualización de una potencia-de-no, un no-no pasar al acto, que no sea a la vez la actualización de otra potencia-de-sí, un pasar al acto. Como hemos indicado, Agamben da un paso importante al (re)descubrir y desarrollar originalmente la idea aristotélica de impotencia y al plantear la posibilidad de una actualización de la potencia que se conserva como tal. Pero este paso, también dijimos, es insuficiente puesto que no indica la necesidad correlativa de distinguir entre dos actualizaciones: la actualización de la potencia (*energeia*) y la actualización de la impotencia (*anenergeia*). Por eso creemos que la fórmula de Bartleby es tanto una *fórmula de la potencia* cuanto una *fórmula del acto*. Ambas fórmulas son inseparables.

Esto significa que es preciso tener siempre en cuenta, además de la condición anfibiológica o anfibia de la potencia, la condición también anfibiológica o anfibia del acto.¹⁴ Esta doble lectura del acto se impone con la misma necesidad que la lectura doble de la potencia. Para volver al relato de Melville, lo que resulta inadmisible por el poder no es solo que Bartleby *pueda-no* hacer lo que se le ordena, sino que *pueda hacer* otra cosa que lo que se le ordena. La molestia que experimenta el abogado cuando le solicita a Bartleby que lo ayude a examinar un documento se debe tanto a la potencia-de-no examinar el documento cuanto a la potencia de desaparecer detrás del biombo que Bartleby actualiza en el mismo momento en que debería haberlo ayudado. Ambas actualizaciones –de la potencia-de-no (in-actualización - *anenergeia*) y de la potencia-de (actualización - *energeia*)– son inseparables, al igual que las dos formas de la potencia. Si toda *dynamis*, según Aristóteles, es *adynamia* de lo mismo y respecto a lo mismo, toda *energeia* es también, necesariamente, *anenergeia* de lo mismo y respecto a lo mismo. Nuestra tesis es que varios de los problemas ontológico-políticos que han sido detectados en la filosofía de Agamben encuentran en este desconocimiento de la condición anfibiológica del acto su raíz común. Veamos al menos dos ejemplos.

3. Ramificaciones de una insuficiencia

3.1 Vida desnuda y/o forma-de-vida

En *Mezzi senza fine*, Agamben contrapone la noción de vida desnuda a la de forma-

de-vida: “Con el término forma-de-vida entendemos una vida que no puede nunca ser separada de su forma, una vida en la cual no es posible aislar algo así como una vida desnuda” (1996: 11).¹⁵ No sorprende, además, que la forma-de-vida designe precisamente “un ser de potencia, que puede hacer y no hacer, tener éxito o fracasar, perderse o encontrarse” (1996: 11).¹⁶ La distinción pasa entonces entre una vida vaciada de toda forma y de toda cualificación (la vida desnuda) y una vida inseparable de su forma (la forma-de-vida). Pero además Agamben establece una distinción más sutil: entre una vida que se da su forma desde el exterior a partir de la obediencia a un código normativo, y una vida que, en su vivir, se hace ella misma forma. Solo este último caso designa propiamente una forma-de-vida. En *Altissima povertà*, un texto dedicado sobre todo a la forma de vida franciscana, esta distinción se expresa entre “vivir según la forma de la santa Iglesia romana” y “vivir según la forma del santo Evangelio” (cfr. 2011: 146-149).

Ahora bien, Agamben considera, siguiendo en esto a Foucault, que los dispositivos producen formas de subjetividad, pero que en las sociedades actuales la prestación más generalizada del poder consiste sobre todo en desubjetivar. Lejos de producir formas-de-vida, los dispositivos “no dan lugar a la recomposición de un nuevo sujeto, si no es en forma larval y, por así decir, espectral” (2006: 31). Permítasenos citar un largo pasaje:

Quien se deja capturar en el dispositivo “teléfono celular”, cualquiera que sea la intensidad del deseo que lo ha impul-

sado, no adquiere, por eso, una nueva subjetividad, sino solo un número a través del cual puede ser, eventualmente, controlado; el espectador que pasa sus tardes frente al televisor no recibe a cambio de su desubjetivación más que la máscara frustrante del *zappeur* o la inclusión en el cálculo de un índice de audiencia (2006: 31).

De tal manera que existirían por un lado formas-de-vida, es decir de vidas inseparables de su forma, y por otro lado sujetos larvales o espectrales, vidas desnudas que pasan sus días como zombis, vacíos de toda cualificación. El error de este análisis, creemos, radica en que se piensa a la vida del usuario del teléfono celular o a la vida del *zappeur* como una suerte de vida desnuda, larval o espectral, carente de subjetividad. Sin embargo, este punto es altamente cuestionable y se debe, en su raíz, a la imposibilidad de reconocer la condición anfibia del acto. Así como todo acto es a la vez actualización de una potencia-de y de una potencia-de-no, asimismo toda vida es siempre inseparable de algún tipo de forma, por más criticable que sea. ¿Por qué el usuario del teléfono celular no cualificaría su vida a partir del uso del teléfono? Que se trate de una forma impuesta desde el exterior no quiere decir que no sea una forma. Por otra parte, ¿qué forma no es impuesta desde el exterior? (En efecto, no se ve por qué el Evangelio no sería un código prescriptivo: “amarás al prójimo como a ti mismo”, “darás la otra mejilla”, etc.). Lo mismo respecto al televidente. ¿Por qué el potencial *zappeur* no conformaría su vida a partir de los programas de televisión? ¿Por qué no podría hacer del “mirar televisión”

una forma de vida? Pasar las tardes mirando televisión es, de hecho, una forma de vida. El análisis de Agamben pareciera basarse, en última instancia, en una cuestión de gusto más que en una distinción seria. Pero el problema es el mismo que respecto a la distinción acto-potencia. Si bien Agamben ha sugerido la posibilidad – acaso la necesidad – de pensar una ontología y una política más allá del acto y la potencia, ha terminado cayendo irremediabilmente en una exaltación de uno de los polos: la potencia. De la misma manera, si bien ha reconocido que los dispositivos poseen un doble funcionamiento, de subjetivación y de desubjetivación, ha terminado afirmando que “lo que define a los dispositivos en la fase actual del capitalismo es que no actúan tanto a través de la producción de un sujeto, cuanto a través de procesos que podemos llamar de desubjetivación” (2006: 30). Así como la balanza, por desconocer la condición anfibológica del acto, se inclina hacia el lado de la potencia, así también se inclina, por las mismas razones, hacia el lado de la desubjetivación. De tal manera que la distinción primordial – que en Agamben es consecuencia de un mixto mal analizado y de un falso problema – no pasa para nosotros entre vida desnuda y forma-de-vida o entre vidas espectrales y vidas inseparables de su forma, sino entre formas de vida diversas.

3.2 Estado y/o no-Estado

El otro ejemplo que quisiéramos mencionar tiene que ver con la concepción del poder soberano y la noción de Estado.¹⁷ Como se sabe, una de las tesis que defiende Agamben en *Homo sacer I* es que

“la aportación fundamental del poder soberano es la producción de la nuda vida como elemento político originario” (1998a: 230). Según el filósofo italiano, es inherente al poder soberano la producción de vida desnuda y en consecuencia su tendencia intrínseca al totalitarismo.¹⁸ De tal manera que la comunidad que viene, la comunidad de las singularidades cualesquiera, supone por necesidad el “irreversible éxodo de toda soberanía” (1996: 13). Por tal motivo, la forma-de-vida solo se vuelve pensable en una política no estatal: “La pregunta sobre la posibilidad de una política no estatal tiene por tanto necesariamente la forma: ¿es posible hoy, se da hoy algo así como una forma-de-vida, [...] una *vida de la potencia*? (1996: 13; el subrayado es de Agamben). La forma-de-vida, equiparada aquí con la potencia, se opone a la política estatal, equiparada con el acto o, más bien, con las diversas actualizaciones que la máquina política realiza para funcionar. Esto debe entenderse de la siguiente manera: Agamben llama máquina gubernamental (cfr. Agamben 2007) al dispositivo que funciona articulando un polo soberano-trascendente y un polo económico-inmanente, y a la vez ocultando en su centro la radical inoperosidad de lo humano, la vida de la potencia.¹⁹ Y es precisamente porque el hombre es un ser inoperoso y potencial, es decir contingente, que la máquina puede funcionar y actualizar formas diversas de gobierno. Lo mismo en lo que respecta a la máquina antropológica (cfr. Agamben 2002): en la medida en que el hombre no posee una esencia ni una naturaleza propia, la máquina puede funcionar actualizando imágenes de lo humano y presen-

tándolas como su verdadera esencia.²⁰ Para mostrar el problema que detectamos aquí, en sincronía con lo que venimos planteando, resulta útil atender a las críticas que Ernesto Laclau²¹ le ha formulado a Agamben, sobre todo a algunas de las tesis contenidas en *Homo sacer I*.

Según Agamben, la figura del *homo sacer* es el producto específico de la exclusión efectuada por el poder soberano. Tal exclusión, que no es una simple sanción sino que implica el abandono – o, mejor aún, la relación de *bando* –,²² supone que el excluido quede “fuera del sistema de diferencias que constituyen el orden jurídico” (Laclau 2008: 111). Sin embargo, argumenta Laclau, el excluido no está nunca absolutamente fuera de la ley *tout court*, sino solo “fuera de la ley *de la ciudad*” (2008; 111; el subrayado es de Laclau); lo cual significa que dicha exterioridad es solo el punto de partida para una nueva identificación colectiva en oposición con la ley de la ciudad. Por eso Laclau puede concluir: “No hay aquí ilegalidad en oposición a la ley, sino dos órdenes jurídicos que no se reconocen entre sí” (2008: 112). De allí la valoración radicalmente diversa a la de Agamben que propone Laclau del estado de excepción devenido norma en las sociedades contemporáneas: “En tanto para él el devenir regla de la excepción representa el avance inevitable hacia la sociedad totalitaria, lo que yo intento es determinar la presencia, en esta generalización de lo ‘excepcional’, de tendencias contrarias que permitan pensar acerca del futuro en términos más optimistas” (2008: 115).

Ahora bien, quisiéramos citar dos pasajes que a nuestro juicio resumen las crí-

ticas de Laclau. Como se verá, lo que se pone en evidencia en ellos es precisamente que el planteo de Agamben oculta un falso problema y un mixto mal analizado:

El problema, sin embargo, es el siguiente: ¿agota la articulación de dimensiones mediante las que Agamben piensa la estructura de la exclusión el sistema de posibilidades abierto por dicha estructura? En otras palabras: ¿no ha elegido Agamben solo una de estas posibilidades y la hipostatiza de modo tal que asuma un carácter único? (2008: 111).

Agamben ha confundido el problema, ya que ha presentado como momento político algo que en realidad equivale a una eliminación radical de lo político: un poder soberano que reduce el lazo social a la nuda vida (2008: 114).

El problema que detecta aquí Laclau es que Agamben pierde de vista el carácter *anfibilógico* de las instituciones políticas. El estado soberano, argumenta Laclau, no es *esencial* y *únicamente* totalitario, no es *esencial* y *únicamente* dictatorial. Al inscribirlo en el mismo espacio bipolar de la máquina gubernamental, Agamben le sustrae el doble aspecto que lo define desde un punto de vista político (en el sentido laclausiano). Es por eso que el poder soberano, sostiene Laclau, identificado por Agamben con una de las fuentes de todo mal, en el capitalismo globalizado actual puede llegar a constituirse en un foco de resistencia (sin ir más lejos al mercado neoliberal).²³ Si no se es sensible a esta posibilidad, anfibilógica, de la soberanía, se oblitera para Laclau uno de

sus aspectos fundamentales, cuando no el fundamental.

La soberanía, finalmente, puede ser totalitaria en el caso extremo en que implica una concentración total del poder; *pero también*, profundamente democrática, si implica un poder articulador y no determinante, esto es, cuando ‘otorga poder’ a los desvalidos. En ese caso, como ya hemos señalado, la soberanía debería concebirse como hegemonía (2008: 121; el subrayado es nuestro).

¿Qué es lo que está señalando aquí Laclau? Ni más ni menos que la condición anfibológica – condensada en el sintagma “pero también” del pasaje recién citado – de la actualización soberana, de la operosidad estatal. Al ignorar la condición anfibológica del acto, simétrica a la vocación anfibia de la potencia, Agamben no es capaz de pensar – incapacidad que se debe, aclaramos, a razones filosófico-conceptuales – un Estado soberano emancipador. Por eso la distinción política fundamental no pasa para Agamben, como sí para Laclau, entre un Estado totalitario y un Estado democrático, sino entre los seres vivos y los dispositivos o entre el Estado y el no-Estado. La política que viene, nos dice Agamben en *Mezzi senza fine*, “no será más la lucha por la conquista del Estado por parte de nuevos o viejos sujetos sociales, sino lucha entre el Estado y el no-Estado (la humanidad), disyunción insalvable de las singularidades cualesquiera y de la organización estatal” (1996: 41-42).²⁴ De nuevo consideramos preciso, para desarticular este mixto mal analizado, desplazar

la “insalvable” disyunción hacia un registro diferente. Lo cual no significa afirmar que la forma estatal es la única política posible, pero sí afirmar que el poder, como el acto, es siempre anfibológico: por eso un Estado puede ser totalitario pero puede-no-serlo, puede ser emancipador pero puede-no-serlo. No solo la vida humana es contingente, el poder también lo es (cuestión que el mismo Agamben reconoce, por otro lado).²⁵ Para volver al caso de *Bartleby*: es como si Agamben intentase pensar una política de la inoperosidad, es decir de la potencia-de-no escribir, de la potencia-de-no examinar los documentos, de la potencia-de-no responder al abogado, etc. Pero justamente por eso olvida la otra cara del acto: la actualización simultánea y correlativa de mirar el busto de Cicerón, de retirarse a su ermita, de desplazarse detrás del biombo, etc.

Conclusión

A lo largo de este artículo hemos mostrado una cierta insuficiencia en los análisis agambenianos concernientes a la potencia. Si bien Agamben indica el doble aspecto que define a la potencia en cuanto tal: potencia-de y a la vez potencia-de-no, no logra ver el doble aspecto, perfectamente simétrico en relación con la potencia, que define al acto. Así como es posible hablar de *dynamis* y de *adynamia*, también es posible – y necesario – hablar de *energeia* y *anenergeia*. Este descuido se vuelve absolutamente evidente en la interpretación de *Bartleby*, el relato de Melville. Agamben se detiene siempre en la potencia-de-no, pero deja de lado el otro costado de la actualización. Esta insufi-

ciencia se traslada además a diversos ámbitos de su filosofía. Nosotros hemos mencionado al menos dos: la distinción vida desnuda/forma-de-vida y la distinción Estado/no-Estado (humanidad, comunidad). Estas particiones se deben al hecho de no reconocer la anfibiología inherente al acto. Pero además este desconocimiento conduce a tesis difíciles de sostener por su connotación metafísica. Por ejemplo, si bien la filosofía de Agamben es una filosofía de la contingencia y por ende no esencialista, termina cayendo en definiciones esencialistas por no reconocer la condición anfibia del acto. Así, el Estado o el poder soberano es *esencialmente* productor de vida desnuda. Lo cual significa que no existe *ninguna posibilidad* de pensar en un Estado emancipador puesto que la prestación *originaria* de todo Estado, por el hecho de ser soberano, es la producción de vida desnuda. Es casi irónico: la *contingencia* de la vida inoperosa es inversamente proporcional a la *necesidad* del funcionamiento totalitario de la máquina estatal. *Homo* no posee esencia, pero pareciera ser que los dispositivos – y, más en concreto, el Estado soberano – sí la poseen.

Nuestro objetivo ha sido señalar lo que creemos constituye un límite o una insuficiencia en la concepción agambeniana de la potencia, complementándola con la noción de in-actualidad (*anenergeia*), simétrica a la de im-potencia (*adynamia*). Solo a partir de un reconocimiento de la condición anfibiológica del acto es posible sopesar los fenómenos políticos y culturales en general sin caer en posiciones difíciles de sostener.

Como hemos indicado en la introduc-

ción, se ha tratado de aplicar el método propuesto por Bergson a la teoría de la potencia desarrollada por Agamben. El resultado es que se trata de un mixto mal analizado o de un falso problema. Por eso hemos intentado recuperar las disquisiciones sutiles que avanza Agamben en relación con la potencia pero aplicándolas también al acto. Lo cual nos lleva a concluir que, así como puede hablarse de una potencia-de y de una potencia-de-no, asimismo puede hablarse de un acto-de (actualización o *energeia*) y de un acto-de-no (in-actualización o *anenergeia*). Esta distinción interna al acto, en apariencia menor, nos obliga a distribuir las distinciones efectuadas por Agamben de otro modo. La disyunción insalvable no pasa entre la vida desnuda y la forma-de-vida sino entre diversas formas de vida; no pasa entre el Estado y el no-Estado sino entre un Estado totalitario y un Estado emancipador (y/o, consecuentemente, entre un no-Estado totalitario y un no-Estado emancipador). En suma, y volviendo al relato de Melville, Agamben ha creído que la política que viene pasa exclusivamente por la potencia-de-no obedecer las órdenes del abogado; si hubiera tenido presente que todo acto, como toda potencia, supone una anfibiología constitutiva, habría quizás concluido que “mirar el busto de Cicerón”, “desplazarse detrás del biombo”, “permanecer en silencio” designan una *praxis* tan peligrosa y profana como la potencia-de-no (escribir); en suma, habría terminado por reconocer que “no escribir” y “desplazarse detrás del biombo” eran las dos caras de una misma *praxis*, de un mismo acto (internamente desdoblado, como toda potencia).

Bibliografía

- Agamben, G. (1990), *La comunità che viene*, Torino, Einaudi.
- Agamben, G. (1996), *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Agamben, G. (1998a), *Homo sacer I. El poder soberano y la vida desnuda*, Valencia, Pre-Textos.
- Agamben, G. (1998b), *Idea de la prosa*, Barcelona, Península.
- Agamben, G. (2000), *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Agamben, G. (2002), *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Agamben, G. (2005), *La potenza del pensiero. Saggi e conferenza*, Vicenza, Neri Pozza.
- Agamben, G. (2006), *Che cos'è un dispositivo?*, Roma, Nottetempo.
- Agamben, G. (2007), *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Vicenza, Neri Pozza.
- Agamben, G. (2011), *Desnudez*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora.
- Agamben, G. (2012), *Opus Dei. Archeologia dell'ufficetto. Homo sacer; II, 5*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Agamben, G. (2014), *L'uso dei corpi*, Vicenza, Neri Pozza.
- Agamben, G. (2017), *Karman. Breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Agamben, G. y Deleuze, G. (1993), *Bartleby. La formula della creazione*, Macerata, Quodlibet.
- Aristóteles (1978), *Metafísica*, Buenos Aires, Sudamericana, trad. Hernán Zucchi.
- Backman, J. (2017), "Aristotle", en A. Kotsko y C. Salzani (eds.), *Agamben's philosophical Lineage*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 15-26.
- Beere, J. (2009), *Doing and Being. An Interpretation of Aristotle's Metaphysics Theta*, Oxford, Oxford University Press.
- Bergson, H. (1939), *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, Paris, P.U.F.
- Calarco, M. (2008), *Zoographies. The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*, New York, Columbia University Press.
- Calarco, M. y DeCaroli, S. (eds), (2007), *Giorgio Agamben. Sovereignty and Life*, California, Stanford University Press.
- Castro, E. (2008). *Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia*. Buenos Aires, UNSAM Edita.
- Chantraine, P. (1968), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, tome I, Paris, Éditions Klincksieck.
- Colebrook, C. (2008), "Agamben: Aesthetics, Potentiality, and Life". *South Atlantic Quarterly* 107:1, 107-120.
- De La Durantaye, L. (2009), *Giorgio Agamben. A Critical Introduction*, California, Stanford University Press.
- Deleuze, G. (1966), *Le bergsonisme*, Paris, P.U.F.
- Fleisner, P. (2015), *La vida que viene. Estética y filosofía política en el pensamiento de Giorgio Agamben*, Buenos Aires, Eudeba.
- Hartmann, N. (1938), *Ontologie II: Möglichkeit und Wirklichkeit*, Berlin, De Gruyter.
- Jennings, R. C. (2011), "Sovereignty and political modernity: A genealogy of Agam-

- ben's critique of sovereignty". *Anthropological Theory*, 11(1), 23–61.
- Kalmo, H. y Skinner, Q. (eds.) (2010), *Sovereignty in Fragments. The Past, Present and Future of a Contested Concept*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Kishik, D. (2012), *The Power of Life. Agamben and the Coming Politics*, California, Stanford University Press.
- Laclau, E. (2008). “¿Vida nuda o indeterminación social?”, en *Debates y combates. Por un horizonte de la política*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, pp. 107-123.
- Marchart, O. (2007), *Post-Foundational Political Thought. Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Melville, H. (1856), *The Piazza Tales*, New York, Dix & Edwards.
- Mengue, P. (2013), *Faire l'idiote. La politique de Deleuze*, Paris, Germina.
- Prozorov, S. (2014), *Agamben and Politics. A Critical Introduction*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Rinesi, E. (2015), *Filosofía (y) Política de la Universidad*, Buenos Aires, Ediciones UNGS.
- Seshadri, K. (2014), “Agamben, the Thought of *Sterēsis*: An Introduction to Two Essays”. *Critical Inquiry*, Vol. 40, No. 2, 470-479.
- Taccetta, N. (2011), *Agamben y lo político*, Buenos Aires, Prometeo.
- Torfin, J. (1999), *New Theories of Discourse. Laclau, Mouffe and Žižek*, U.S.A., Blackwell Publishers.
- Ugilt, M. (2014), *Giorgio Agamben: Political Philosophy*, USA, Humanities-Ebooks LLP.
- Ugilt, R. (2006), “Agamben and Schelling on Potentiality”. *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory*, 7:2, 141-157.
- Watkin, W. (2014), *Agamben and Indifference: A Critical Overview*, USA, Rowman & Littlefield International.
- Whyte, J. (2013), *Catastrophe and Redemption. The Political Thought of Giorgio Agamben*. New York: State University of New York Press.

NOTAS

¹ Sobre el método de Bergson concerniente a los falsos problemas y los mixtos mal analizados, cfr. Deleuze 1966: 1-28.

² Leland de la Durantaye, por ejemplo, ha sostenido que la noción de *potenza* en Agamben es similar a la noción de “*eidos* en Platón, *energeia* en Aristóteles, *esse* en Tomás de Aquino, *cogito* en Descartes o *Ereignis* en Heidegger” (cfr. 2009: 4). De la misma opinión son Paula Fleisner (2015: 166-182) y Edgardo Castro (2008: 11-12, 138-144) entre otros. Sobre la concepción agambeniana de la potencia, cfr. Ugilt 2014: 22-38; Kishik 2012: 37-43. Sobre la noción de potencia en relación con la estética y al problema de la vida en general, cfr.

Fleisner 2015; Colebrook 2008: 107-120. Sobre la noción de potencia en Schelling y Agamben, cfr. Ugilt 2006: 141-157.

³ En verdad se trata de una conferencia dictada en Lisboa en noviembre de 1987, recopilada luego en *La potencia del pensamiento. Saggi e conferenze* (2005: 273-287).

⁴ Aclaremos que a lo largo de este escrito hemos utilizado como criterio de transliteración de los términos griegos las normas ALA-LC 2010.

⁵ Sobre las nociones de *energeia* y *dynamis* en Aristóteles existe una vastísima bibliografía. Para no saturar el texto con referencias inne-

cesarias, y porque no es nuestra intención discutir la teoría aristotélica, nos limitamos a mencionar el célebre estudio de Jonathan Beere, *Doing and Being. An Interpretation of Aristotle's Metaphysics Theta*, publicado en 2009. También es interesante consultar, para una perspectiva crítica acerca de la concepción aristotélica de la potencia, el segundo volumen de la *Ontologie* de Nicolai Hartmann, titulado precisamente *Möglichkeit und Wirklichkeit* (1938). Sobre la lectura que realiza Agamben de Aristóteles, cfr. Backman 2017: 15-26.

⁶ Sobre la noción de potencia privativa en Agamben, cfr. Seshadri 2014: 470-479.

⁷ En *Nudità*, Agamben utiliza el término *ambivalenza* para referirse a este doble aspecto de la potencia: “Y es precisamente esa ambivalencia específica de toda potencia, que siempre es potencia de ser y de no ser, de hacer y de no hacer, la que define ante todo la potencia humana” (2011: 63).

⁸ Sobre la relación entre la polaridad acto-potencia y el poder soberano en Agamben, cfr. Taccetta 2011: 66-71. Sobre la crítica a la soberanía y la Modernidad política en Agamben, cfr. Jennings 2011: 23-61. Sobre Agamben y la política en general, cfr. Prozorov 2014; Whyte 2013.

⁹ En efecto, en el ensayo “L’opera dell’uomo”, Agamben sostiene que el legado de Aristóteles a la tradición occidental consiste en el hecho, lamentable para el italiano, de que “en tanto se define en relación a un *ergon*, la política es política de la operosidad y no de la inoperosidad, del acto y no de la potencia” (2005: 370). Sobre la preeminencia del acto en relación con la potencia en Aristóteles, cfr. Beere 2009: 263-351. Para una crítica del paradigma de la operosidad que ha dominado buena parte de la tradición occidental, cfr. Agamben 2012.

¹⁰ Como hemos indicado, Agamben parece percibir el doble aspecto del acto, correlativo al doble aspecto de la potencia, cuando se pregunta cómo – y si – es posible pensar “el acto de la potencia-de-no”. Ya en el interrogante está implícito que el acto de la potencia-de-no

posee una especificidad que lo distingue del acto de la potencia-de. Si no fuese así, la pregunta de Agamben no tendría sentido. Ya a inicios de los años noventa, en *La comunità che viene*, Agamben formulaba con perfecta claridad este asunto, utilizando la expresión latina *potentia potentiae* para designar la potencia que, afectándose a sí misma, se conserva en el acto y que se distingue, por ende, de la potencia *tout court*: “En la potencia de ser, la potencia tiene por objeto un cierto acto, en el sentido que, para ella, *energein*, ser-en-acto, puede solo significar pasar a una determinada actividad [...]; para la potencia de no ser, en cambio, el acto no puede nunca consistir en un simple tránsito *de potentia ad actum*: ella es, más bien, una potencia que tiene por objeto la misma potencia, una *potentia potentiae*” (1990: 25-26). Como puede verse, Agamben es perfectamente consciente de que el acto de la potencia-de-no posee una especificidad que lo distingue del acto de la potencia *tout court*. Sin embargo, como intentamos mostrar, sigue pensando e identificando al acto de la potencia-de-no con el plano de lo potencial. De allí que introduzca una distinción conceptual, retomada de Aristóteles, al interior de la potencia (*dynamis* y *adynamia*) y no al interior del acto, más allá de que a veces pareciera sugerirlo. En vez de profundizar esta cuestión interna al acto, el análisis se inclina rápidamente, en una suerte de movimiento *à rebours* de Aristóteles, hacia el problema de la potencia.

¹¹ El término *anenergeia* no existe en griego, al menos que nosotros sepamos, pero sí existe el sustantivo *anenergēsia* (que el *LSJ* traduce por “want of exercise, inactivity”; el *Bailly* por “inertie, inefficacité” y el *DGE* por “inactividad, falta de ejercicio físico, serenidad, pasividad, inacción”) y los adjetivos *anenergētos* (*LSJ*: “ineffacious, inactive, not possessing an *energeia*, not actualized or realized”; *Bailly*: “inefficace”; *DGE*: “carente de actividad, inactivo, ineficaz, incapaz de llevar a cabo, no realizado”) y *anenergēs* (*LSJ*: “ineffacious”; *Bailly*: “sans force, inerte, inefficace”; *DGE*: “ineficaz”). Consideramos estos términos de una importancia fundamental, siempre y

cuando no se reduzca la noción de *anenergeia*, procedente del radical *erg-* y por tanto de la misma familia que *energeia* y *ergon* (cfr. Chantraine 1968: 364-366), a la de *dynamis* o *adynamia*. Por eso es preciso no confundir la noción de in-actualidad que proponemos aquí con la noción agambeniana de inoperosidad. Este punto es importante porque en Agamben la inoperosidad coincide siempre con la potencia (ya sea que pase al acto conservándose como potencia-de-no, ya sea que suspanda su pasaje al acto). En los dos casos, el énfasis puesto en el elemento potencial deja en las sombras el elemento actual y, a la vez, lo que es mucho más profundo e importante, no permite vislumbrar la polaridad interior a lo actual: por un lado, el acto que actualiza una potencia (la *energeia*); por el otro, el acto – a decir verdad, la *otra cara del mismo acto* – que actualiza una potencia-de-no (la *anenergeia*). En Agamben, la inoperosidad radical significa, ante todo, que el hombre no posee una obra que lo defina y que es, en este sentido, esencialmente *argos*, sin obra. Pero del hecho de que no exista una obra que defina al hombre en cuanto tal no se sigue que el hombre no esté inexorablemente consignado al acto (ya sea en su forma positiva, *energeia*, ya sea en su forma privativa, *anenergeia*). No obstante, la noción de privación, referida al acto, es siempre relativa: actualizar una potencia es siempre actualizar también una potencia-de-no, y a la inversa. La *anenergeia* designa una inactualidad *específica del acto*: el acto, precisamente, de la potencia-de-no. Pero el acto de la potencia-de-no (la *anenergeia* y no la mera *energeia*) es irreductible al plano potencial. Solo manteniendo esta condición anfibiológica en el plano del acto, sin confundirla con el plano de la potencia, es posible dar respuesta a varios de los problemas que quedan abiertos en la filosofía de Agamben.

¹² El problema que detectamos aquí, en función de lo que estamos planteando, es que, en la medida en que Agamben pone el acento en la inoperosidad y no en la operosidad, en la potencia y no en el acto o, mejor aún, en la medida en que descuida el doble aspecto que define al acto, la posibilidad de “una política que

esté a la altura de la ausencia de obra del hombre, sin recaer simplemente en una tarea biopolítica [...] debe quedar por ahora en suspenso” (2005: 376). Lo que nos interesa mostrar en este artículo es que, en tanto no se reconozca la anfibiología del acto, simétrica y correlativa a la anfibiología de la potencia, este suspenso será eterno. Se objetará, desde luego, que Agamben no plantea una supresión del acto sino del dispositivo de la operosidad y de la efectividad, y que la noción de inoperosidad designa, incluso desde un punto de vista etimológico, una dimensión actual o, por lo pronto, relativa a la actualidad. Sin embargo, como intentamos mostrar, la concepción agambeniana de la inoperosidad se expresa siempre en términos potenciales y da lugar, en consecuencia, a una “ontología de la *potencia*”, a una “experiencia de la *potencia*”, a un “pensamiento de la *potencia*” o, aún mejor, a una “*potencia del pensamiento*”. Por eso nuestra objeción no apunta a señalar una supuesta ignorancia de lo actual por parte de Agamben – cosa que sería falsa y apresurada –, sino una carencia de desarrollo conceptual relativo a la anfibiología del acto y una correlativa exacerbación de la potencia –que es, precisamente, uno de los polos de la antinomia aristotélica que el mismo Agamben intenta desarticular.

¹³ No vale la pena aclarar que esta distinción en el plano de lo actual (*energeia* y *anenergeia*) no debe ser entendida a partir de la separación *opus operatum/opus operans* que caracteriza a la liturgia sacerdotal. En efecto, según explica Agamben, la acción sacramental implica, “por un lado, el *opus operatum*, es decir, los efectos que se derivan de ella y la función que cumple en la economía divina; por el otro, el *opus operans* (u *operantis*), es decir, las disposiciones subjetivas y las modalidades a través de las cuales el agente pone en ser a la acción. La liturgia en tanto *opus Dei* es la efectividad que resulta de la articulación de estos dos elementos distintos y, sin embargo, complementarios” (2012: 37). Como quedará claro a lo largo de este escrito, la anfibiología del acto que proponemos aquí no tiene nada que ver con este doble aspecto del *opus Dei*.

¹⁴ En cierto sentido, se trata de aplicar el mismo procedimiento que Agamben encuentra en Pablo de Tarso en relación a la distinción Hebreos/no-Hebreos: “Desde un punto de vista epistemológico, se trata de cortar la partición bipolar Hebreos/no-Hebreos para pasar de este modo a otra lógica [...] en la cual la oposición A/no-A admite un tercero, que tiene la forma de una doble negación: no no-A” (2000: 53). La estrategia de Pablo, sostiene Agamben, consiste en cortar o subdividir cada uno de los términos (Hebreos y no-Hebreos) implicados en la polaridad, de tal manera que habrá Hebreos según la carne y Hebreos según el espíritu, así como no-Hebreos según la carne y no-Hebreos según el espíritu. Esta “división de la división” deja un resto “que no es posible definir ni como hebreo ni como no-hebreo: el no no-hebreo, quien es en la ley del mesías” (2000: 53). Como dijimos, creemos que se trata de aplicar esta misma estrategia respecto a la partición acto/potencia. En cierto sentido, Agamben lo ha hecho, subdividiendo la potencia en potencia-de y potencia-de-no, pero le ha faltado subdividir también al acto, falta que nosotros intentamos suplir con los términos *energeia* y *anenergeia*. Hay que decir, no obstante, que Agamben ha intentado pensar este resto en relación con la polaridad acto/potencia: la *potencia de no-no* (ser o hacer). Nótese que, como el no no-hebreo, la potencia de no no tiene la forma de la doble negación que caracteriza a la lógica de tipo intuitiva que evoca Agamben en *Il tempo che resta*. En un pasaje de “La potencia del pensiero” podemos sopesar cómo el filósofo italiano aplica esta lógica a la polaridad aristotélica: “Si una potencia de no ser pertenece originariamente a toda potencia, será verdaderamente potente solo quien, en el momento del pasaje al acto, no anulará simplemente la propia potencia de no, ni la dejará detrás respecto al acto, sino que la hará pasar integralmente en él como tal, podrá, pues, no no pasar al acto” (2005: 285). Esta negación privativa de la potencia-de-no es quizá la prestación más sutil – y por lo mismo el límite – del pensamiento agambeniano. La subdivisión que nosotros proponemos al interior del acto, *ener-*

geia y a la vez *anenergeia*, permite balancear la polaridad acto/potencia y dar lugar a un *tertium* que no es ni potencia-de-no ni acto-de-no, pero tampoco potencia-de-no-no ni acto-de-no-no, sino un extra-Ser, un *aliquid* ni potencial ni actual. Resulta evidente que en el marco acotado del presente artículo no podemos desarrollar como sería preciso todas las implicaciones de este *tertium* extra-ontológico. Hay que decir, como ya indicamos, que el mismo Agamben ha hecho referencia a esta dimensión extra-ontológica, a este “afuera” del ser, aunque sin adentrarse en esa vía ni sacar todas sus consecuencias: “Cualquiera es, en este sentido, el acontecimiento de un afuera [*fuori*]. Lo que es pensado en el architrascendental *quodlibet* es, por lo tanto, lo más difícil de pensar: la experiencia, absolutamente no-cosal, de una pura exterioridad” (Agamben 1990: 46); o también, cuando explica la vida profana que se mantiene en la *notte salva* a partir de la “figura de la ‘gran ignorancia’ que deja ser uno y otro [el animal y el hombre] fuera del ser [*fuori dall’essere*], salvados en su ser propiamente insalvables” (2002: 94). De todas formas, lo que nos interesa por el momento es que Agamben tiende siempre a identificar este *tertium* – este “real que ha ido más allá de la diferencia entre ser y ente” (cfr. 2002: 94) – con la potencia *tout court* o, en el mejor de los casos, con la potencia que se conserva en el acto o que directamente suspende su actualización.

¹⁵ Las páginas que Agamben dedica a la noción de forma-de-vida en este texto de 1996 son retomadas prácticamente sin cambios en *L’uso dei corpi* (2014: 264-272).

¹⁶ Como ratifica Agamben en *L’uso dei corpi*, la forma-de-vida no se define por una *energeia* sino por una *dynamis*: “Lo que llamamos forma-de-vida no es definido por la relación con una praxis (*energeia*) o con una obra (*ergon*), sino por una potencia (*dynamis*) y por una inoperosidad” (2014: 313). En cierto sentido, el término *inoperosità* sería una traducción justa del neologismo *anenergeia*. Sin embargo, dado que, como dijimos, Agamben concibe siempre la inoperosidad *sub specie*

potentiae, sustrayéndole así su especificidad actual o *energética*, ambos términos, *inoperosità* y *anenergeia*, deben ser semánticamente distinguidos, a pesar de su coincidencia etimológica.

¹⁷ Para una perspectiva general acerca de la noción de soberanía, cfr. Kalmo y Skinner 2010.

¹⁸ Sobre el problema de la soberanía en Agamben, cfr. los estudios críticos recopilados en Calarco y DeCaroli 2007: 11-108.

¹⁹ Sobre el concepto de máquina gubernamental en Agamben, cfr. Watkin 2014: 209-243.

²⁰ Sobre el concepto de máquina antropológica en Agamben, cfr. Calarco 2008: 88-102.

²¹ Sobre el pensamiento político-filosófico de Laclau, cfr. Torfing 1999; Marchart 2007: 134-153.

²² Sobre la noción de bando, cfr. Agamben 1998a: 135-143.

²³ Es la tesis que sostiene lúcidamente Philippe Mengue en *Faire l'idiot. La politique de Deleuze*: “El poder capitalista, llevando hoy sus fuerzas de desterritorialización hasta el extremo y extendiéndose por todo el planeta (la ‘globalización’) encuentra al Estado tradicional no como su instrumento o su ‘*chargé d'affaires*’, como Marx lo teoriza en el *Manifiesto*, sino como su *antagonismo*. El nuevo modo de poder, que caracteriza al capitalismo globalizado, se sustrae entonces por necesidad a la existencia de los Estados soberanos que están constitutivamente ligados a la existencia de territorios y de fronteras de toda clase” (2013: 37). La misma idea defiende Eduardo Rinesi en el invaluable *Filosofía (y) Política de la Universidad*: “Es verdad que el Estado sirve [...]

para garantizar el dominio de unas clases de hombres sobre otras, vistiendo con guirrnaldas de flores –según la bella fórmula de Rousseau– las cadenas de hierro de la sujeción y sirviendo a los intereses particulares de los menos en nombre del abstracto ‘bien común’ de todos. Pero ya hemos dicho que el hecho de que las cosas sean así no debe llevarnos a imaginar, ingenuamente, que es fuera y lejos del Estado, o contra él, que habremos de alcanzar la libertad, la autonomía o la realización. De hecho, en la Argentina y en otros países de nuestra región hemos aprendido amargamente que lo que con más seguridad nos espera fuera y lejos del Estado es la inclemencia de un mundo salvaje y despiadado gobernado por las puras leyes del mercado” (2015: 113).

²⁴ Ya en *La comunità che viene*, a decir verdad, Agamben había expresado, en términos idénticos, esta distinción entre el Estado y el no-Estado (cfr. 1990: 58).

²⁵ Agamben ha aludido en varias ocasiones al aspecto necesariamente *anárquico* del poder, aunque más no sea en el sentido etimológico del término (sin origen, sin principio, sin fundamento). La política de Occidente, según Agamben, ha podido funcionar presuponiendo, como su condición de posibilidad, una radical contingencia, una anarquía. El poder es, originariamente, an-árquico, es decir in-originario: “La anarquía es lo que el gobierno debe presuponer y asumir sobre sí como el origen del cual proviene y, a la vez, como la meta hacia la cual se mantiene en viaje” (Agamben 2007: 80). Pero si esto es así, si el poder es originariamente anárquico, es decir contingente, entonces el Estado o la soberanía, como hemos dicho, *pueden-ser* totalitarios pero *pueden-no* serlo, *pueden-producir* vida desnuda pero *pueden-no* producirla.