

Ponencia preparada para el XIV Congreso Nacional de Ciencia Política “La política en incertidumbre. Reordenamientos globales, realineamientos domésticos y la cuestión de la transparencia”, organizado por la Sociedad Argentina de Análisis Político y la Universidad Nacional de San Martín, 17 al 20 de julio de 2019

Título: “Categorías agambenianas: hacer filosofía en la propia lengua”

Autora: Mercedes Ruvituso (mercedesruvituso@gmail.com, UNSAM, UNIPE)

Área temática: Filosofía Política contemporánea

Panel: “Tendencias actuales del pensamiento político: *Italian Thought*”

Coordinador: Daniel Malcolm

1. Paradigmas del *Pensiero italiano*

Como señala Roberto Esposito, el pensamiento italiano contemporáneo parece compartir una “tonalidad común”. No se trata –vale aclarar– de una localización geográfica nacional ni del culto a un “nacionalismo filosófico” sino de un “conjunto de características ambientales, lingüísticas, tonales que remiten a una modalidad específica e inconfundible respecto a otros estilos de pensamiento” (cf. Esposito 21-23).¹ Se trata de una tonalidad que podría remitir al surgimiento del pensamiento italiano en el Renacimiento y, antes, a Dante. Tonalidad que se configura precisamente tomando distancia y poniendo en cuestión su propio rol nacional. Por ello, la filosofía italiana (desde Dante, Maquiavelo, Vico, Bruno, Campanella, Galileo, etc.) se forjó al menos hasta mitad del siglo XIX en una situación de descentramiento y fragmentación política que forjó un pensamiento más libre y menos consumado en relación a los referentes Estatales y centralizados de otros territorios de Europa (como Francia, Inglaterra y España). En este sentido, la “tonalidad común” de la filosofía italiana, según Esposito, podría identificarse en tres paradigmas fundamentales:

(1) un paradigma que piensa la política como un plano inherentemente conflictivo que no es posible ni desea ser superado para dar lugar al orden político (este aspecto sería el de la “inmanentización del conflicto”, cf. Esposito, 24-27); (2) un paradigma que piensa la historia como una tensión irreducible entre el inicio y el desarrollo (lo que denomina la “historización de lo no histórico”, cf. Esposito, 28-29) y, finalmente, (3) un paradigma que piensa la subjetividad como una tensión irreducible entre el individuo y la comunidad, donde ya no se trata de individuos aislados y propietarios de sí mismos.²

Estos tres paradigmas propiamente italianos del hacer filosófico han sido “alternativas” a la Modernidad europea dominante y en parte explicarían el gran impulso que en la actualidad representan ciertos filósofos italianos para la corriente de estudios sobre la “biopolítica”, iniciada por Michel Foucault en Francia en la década de 1970: el mismo Esposito, Toni Negri y Giorgio Agamben.

¹ En todos los casos, las referencias bibliográficas remiten a los textos en su lengua original, y para el presente trabajo incluimos una traducción propia al castellano.

² Esto supondría una gran diferencia con los paradigmas modernos de Descartes y Kant, donde el sujeto se construye por una “lógica de presuposición” que funda su unidad en una separación entre sí y el propio sustrato biológico, entre el alma y el cuerpo animal sometido.

En relación a Agamben en particular, en *Italian Theory. Dall'operaismo alla biopolitica*, Dario Gentili, ha señalado que el aporte más influyente de la obra de Agamben a la Filosofía Italiana sin duda se da a partir de la publicación de *Homo sacer I*, donde comienza su lectura de la “biopolítica”. Gentili, señala en particular, el sentido que le da a una serie de conceptos que se vuelven centrales en los debates sobre la filosofía política contemporánea: “estado de excepción”, “vida desnuda”, las figuras paradigmáticas del “campo” y del “homo sacer”, que aparecen en los primeros tres volúmenes en publicarse de la serie (cf. Gentili, pp. 176-188). Y analiza también, el aporte de Agamben al pensamiento de la “comunidad” con su publicación en 1990 de *La comunità che viene* (libro que, con el concepto de “singularidad cualquiera”, bien podría inscribirse en el tercer paradigma que menciona Esposito).

Ahora bien, dado que el aporte agambeniano a la corriente de la biopolítica ya fue extensamente comentado en este mismo panel, mi trabajo intentará responder en qué otros sentidos podrían pensarse los aportes de Agamben a los paradigmas del *Pensiero italiano*. Retomando las observaciones de Esposito en *Pensiero vivente*, podríamos señalar en principio que en la obra de Agamben aparece frecuentemente esa matriz renascimental de la filosofía italiana³ y, específicamente, de la filosofía de Dante y de los poetas stilnovistas, fuertemente influenciados por el averroísmo latino. Este aspecto será fundamental para el desarrollo de su “filosofía de la potencia”. Pero en este trabajo, quisiera ahora centrarme en algunos de los rasgos particulares del método de pensamiento propio de Agamben, definido en varias ocasiones como una “arqueología filosófica”.

Para ello, mi propósito será definir algunos de los rasgos centrales de la propia concepción de la “arqueología” en Agamben, a partir de una serie de diálogos e influencias de intelectuales italianos en sus investigaciones. En particular, aquellos que el autor mantiene con Enzo Melandri, Giovanni Urbani y Gianni Carchia. Este recorrido, espero, me permitirá mostrar cómo estos “diálogos en italiano” ilustran no sólo la reflexión agambeniana sobre la posibilidad de hacer filosofía “entre amigos” y utilizando la “lengua materna”, sino también una crítica a la tradición política que relaciona los conceptos de “pueblo”, “nación” e “idioma”.

³ Poco valorados en cuanto a la especificidad de sus alcances filosóficos, Esposito de hecho critica cierto prejuicio que bien entrado el siglo XX parece recorrer la lectura de los “humanistas” italianos (en autores como Heidegger, Maritain, Sartre y Cassirer; cf. Esposito, pp. 34-46).

2. Giorgio Agamben: signaturas italianas

Uno de los rasgos que, según Esposito, definen al *Pensiero italiano* es la relación particular que este mantiene con su “origen”, con su tradición pasada. Si en la Modernidad de Descartes y Hobbes, se reconoce un fuerte gesto de ruptura con la tradición precedente –sus discursos se fundan separándose tajantemente de una experiencia común y natural, de algo originario “no dominable por la razón” y que en cierto sentido es “amenazante” (una “dimensión animal”, un “estado de naturaleza”, etc.)–, en la filosofía italiana, en cambio, aparece el motivo de buscar en la sabiduría de los antiguos la clave de interpretación de lo que está más próximo. Una relación diversa con el “origen” que, sin embargo, está muy lejos de significar una actitud conservadora. Aunque no lo analizaremos en detalle, Esposito refiere aquí a Maquiavelo, Vico, Bruno y Leopardi, pero también a Croce con su principio de la “contemporaneidad de la historia pasada” leída como “actualidad de lo originario” (cf. Esposito, p. 24). Y finalmente, identifica este mismo motivo (podríamos decir, típicamente humanista de “imitación de los clásicos”), en el recurso a las categorías de “imperio” de Toni Negri, la “sacertà” de Agamben y la “persona” de él mismo (Esposito). Se trata de una línea de pensamiento que prueba la “vocación genealógica” o “arqueológica” (podríamos decir nosotros) de entrar en sintonía con las características presentes interrogando el pasado. Aunque –vale aclararlo– ello no implica una “mitología del origen”, es decir, la identificación como tal de un momento originario al que retornar, sino la afirmación radical de una “in-originariedad constitutiva de la historia” (cf. Esposito, p. 25). La relación con el “origen”, por ello, en realidad lo vuelve contemporáneo como “recurso energético”, más que como “retorno espectral”. Y, entonces, esta vocación genealógica nunca se vuelve la “restauración” de una experiencia pasada, sino la convicción de que el pasado es irreproducible como tal, pero también, algo con lo que hay que aprender a convivir.

Como intentaremos mostrar, Agamben ha reflexionado sobre esta “vocación genealógica” en varias oportunidades; quizás de manera más profunda en su breve escrito dedicado a cuestiones metodológicas, *Signatura rerum* (2007).

En primer lugar, podría decirse que, no casualmente, el mismo título de este libro reenvía el método arqueológico a la “matriz renascimental” que Esposito señalaba antes. Agamben, de hecho, parte de una referencia a la “episteme renacentista” en *Les Mots et*

les choses de Foucault, en la que hallamos el mismo concepto de “signatura”. De hecho, la teoría renacentista de las signaturas se sitúa en una “episteme” donde los signos son un sistema de marcas (*signaturae*) organizadas según las diferentes figuras de la semejanza (conveniencia, analogía, emulación, imitación). A partir de aquí, Agamben llevará a cabo una precisa genealogía del concepto –partiendo de la obra del renacentista Paracelso, *De signatura rerum naturalium*⁴– cuyo espectro rastrea en diversos ámbitos y autores para delinear una verdadera “teoría de la signatura”, que no podré referir aquí en todos sus detalles.⁵

Quisiera, en cambio, señalar algunos puntos que creo sirven para pensar el paradigma italiano que Esposito denomina la “historización de lo no histórico”. En efecto, el propósito de Agamben es mostrar que “la teoría de las signaturas” que define sus arqueologías, permite pensar una esfera que se desplaza más allá de los significados, hacia “una nueva red de relaciones pragmáticas y hermenéuticas” (Agamben 2008: 42-43), es decir, la esfera pragmático-política del “acto eficaz”. En los términos de la “arqueología” de Foucault (*L’Archéologie du savoir*), una de las cuestiones era precisamente definir un método de análisis de los discursos que no fuera ni del orden de la formalización ni del orden de la interpretación. Las categorías foucaultianas de “enunciado” y “formaciones discursivas” apuntaban justamente a este nivel donde

⁴ Paracelso buscaba elaborar una teoría terapéutica donde el valor curativo se podía descifrar a partir de una marca situada en la cosa misma. Así, por ejemplo, la imagen de una serpiente en las hojas de la *syderica* indicaba que era un antídoto del envenenamiento; la forma de la nuez, una conexión con el cerebro y, la de las avellanas, con los ojos. Paracelso muestra claramente cómo opera la signatura. Las signaturas son las insignias de los mensajeros, las banderas de los soldados, las marcas o firmas que los artesanos y artistas agregan a sus trabajos, los cuños de las monedas, etc. etc. ¿Qué sucede cuando vemos estas signaturas? la insignia del mensajero y las banderas de los soldados nos indican de dónde vienen, quién los envía y cómo debemos tratarlos; la firma de los artesanos o artistas no cambia en nada su materialidad y sentido pero determina por completo nuestro modo de ver las obras y puede implicar incluso consecuencias jurídicas (como los derechos de autor); en la moneda la signatura determina su valor y nos permite intercambiarlo, etc. Es decir, en todos estos casos no se trata sólo de un significado sino de establecer “una nueva red de relaciones pragmáticas y hermenéuticas” (Agamben 2008: 42-43). La signatura excede el significado y lo desplaza hacia la esfera pragmático-política del acto eficaz.

⁵ Muchas de estas referencias, remiten a temas y autores que ya habían sido tratados en su obra. Recordemos algunas de ellas: en el ámbito teológico, la signatura aparece en la elaboración de la doctrina sacramental con el concepto de “carácter sacramental”, desde Agustín de Hipona hasta Tomás de Aquino (problema central también en *Opus Dei*, 62-63); pero a su vez es posible rastrear su origen en lo que se considera como la primera fundamentación filosófica de la magia y la teúrgia (en Jámblico y luego en Marcilio Ficino. cf. Agamben 2008: 52-53), hasta la tradición de la astrología en tratados como *Picatrix* y el *Introductorium Maius* (cf. *ibid.*: 55-58). En estas fuentes, la signatura aparece repetidamente como una “imagen eficaz”. Desde esta perspectiva, remite también a las imágenes que conforman el Atlas *Mnemosyne* de Warburg. Ellas no son reproducciones de las obras u objetos fotografiados, sino que valen en sí mismas como las *ymagines* de *Picatrix* donde se ha fijado la signatura de los objetos que parecen reproducir. Las imágenes del Atlas *Mnemosyne* son entonces signaturas que el artista o estudioso debe aprender a conocer en “la riesgosa operación que está en cuestión en la tradición de la memoria histórica de Occidente”; por ello Warburg las considera como “engramas” o “dinamogramas” que en las distintas épocas vuelven a adquirir su eficacia en el encuentro con el artista o el estudioso (cf. *ibid.*: 58-59).

Agamben ahora sitúa a las firmas: “en el límite” entre el régimen de la semántica y de la semiótica. En este umbral donde los enunciados “deciden siempre pragmáticamente un destino y una vida de los signos que ni la semiología ni la hermenéutica logran agotar” (Agamben 2008: 65). Se trata en pocas palabras –decía Foucault en 1969– de “mostrar que hablar es hacer algo y no simplemente expresar un pensamiento” (Foucault, 1969: 272).

Ahora bien, más allá de Foucault –que podría verse como una “referencia externa” hacia la filosofía francesa– existe también un contexto propiamente italiano de discusión de la “arqueología”. Donde la “matriz renacentista de la firma” se inserta en una discusión sobre el método arqueológico que se da a principios de la década de 1970, también en Italia. Según refiere en “Archeologia di una archeologia” (2004) –la introducción a una reedición del libro de Enzo Melandri *La linea e il circolo* (1968)– entre 1970 y 1972, la arqueología se convierte en la idea guía del proyecto de una revista donde participan Melandri y otros intelectuales: Gianni Celati, Italo Calvino, Carlo Ginzburg y Guido Neri. Y es interesante que, si bien *L’Archéologie du savoir* con las reflexiones metodológicas de Foucault se había publicado en 1969, el modelo de referencia de este proyecto era más bien el método arqueológico de Melandri. En los textos programáticos de esta revista, se ve claramente la originalidad de un concepto propiamente “italiano” de arqueología que Agamben refiere en sus líneas generales esta introducción, y que vuelve a retomarse en *Signatura rerum*.

Uno de los puntos fundamentales es cómo Melandri concibe la “regresión arqueológica” del método de investigación.⁶ La “regresión arqueológica” melandriana no se propone *ir hacia el pasado* para alcanzar algo así como el inconsciente o lo que ha sido reprimido, sino ir más allá de la distinción entre (consciente e inconsciente) historiografía e historia. Tal arqueología es entonces “subliminal” (de *limen*, “umbral”), se funda sobre el principio de analogía y se coloca en el umbral de las típicas oposiciones dicotómicas en que se plantea un problema para neutralizarlas. El mismo uso del concepto de “umbral” y/o “zona de indistinción” en Agamben remite a esta idea (y aunque no podremos analizarlo en detalle aquí, en cierta medida, entonces no de manera directa al concepto de “umbral” de Derrida).⁷

⁶ En cierto sentido de manera paralela a Foucault, ya que remite a la idea nietzscheana de una “historia crítica”, pero conjugándola también con el concepto freudiano de “regresión”.

⁷ No podremos ocuparnos aquí de analizar en detalle, las críticas de Agamben a la deconstrucción derrideana que encontramos desde obras tempranas como *Stanze* (1979). Pero la referencia a Melandri, nos

Ahora bien, el punto que nos interesa aquí es que la arqueología en Melandri como en Agamben, no remite a un “pasado” que precede *cronológicamente al investigador* (y que implicaría una representación o “imagen espacial” del tiempo), sino *al presente como medio analógico entre los extremos*. Por ello, dirá Agamben, la regresión de Melandri bien puede representarse como una “imagen inversa del ángel benjamineano”: “Si éste avanza hacia el futuro teniendo la mirada fija en el pasado, el ángel de Melandri retrocede hacia el pasado mirando el futuro” (Agamben 2004: XXI).

Más adelante, Agamben señalará: “La *arché* que la arqueología alcanza es una totalidad des-homogénea, en la cual la humanidad se presenta como ‘una imagen móvil de su complemento infinito’” (*ibid.*: XXX). Este “complemento infinito”, explica Agamben, no es una especie de “incognoscible místico” ni un ideal, sino *un principio activo inseparable del objeto conocido y a la vez, aquello que impide al conocimiento cerrarse sobre sí mismo*. En este sentido las infinitas analogías en las que se sostiene el método arqueológico, pueden ser buenas o malas, pero se trata de que sean “revolucionarias”, es decir, políticas (*idem*).⁸

En este punto, podemos advertir que en esta concepción de la arqueología, es decisiva también una precisa recepción del pensamiento de Benjamin (junto con la de Foucault) que por esos años se daba en Italia.⁹

permite al menos entrever que se trata de una discusión donde la “influencia” de Derrida no aparece como una única línea de fuga, sino en un contexto italiano más amplio y menos difundido.

⁸ Según Agamben, para Melandri la “arqueología” es una dialéctica que quiere remontarse más allá de la oposición entre la línea y el círculo. Si tradicionalmente “dialéctica” se entiende como la lógica de la contradicción o como una lógica de la complementariedad, Melandri integra estas definiciones a partir de un uso especial de la negación: la negación de una alternativa (ni una línea, ni un círculo). Lo especial aquí es que la antítesis no implica contradicción, “la oposición no es dicotómica ni sustancial, sino bipolar y tensiva”. Los dos términos no son ni removidos ni se componen en una unidad superior, sino mantenidos en una coexistencia cargada de tensiones. En este punto, según Agamben, la analogía revela su sentido político.

⁹ Ya que finalmente, en Melandri la lectura que hace de la arqueología de Foucault que, define como una “ciencia de las firmas”, se conjuga con una interpretación benjamineana. “La firma –escribe Melandri– es una especie de signo en el signo; es como el índice que, en el contexto de una semiología dada, remite unívocamente a una interpretación dada. La firma adhiere al signo, en el sentido que indica el modo en que éste está hecho, el código con el que hay que descifrarlo. (Una firma es, en este sentido, “el índice secreto” que, según Benjamin, constituye el objeto histórico como “imagen dialéctica”). [...] La arqueología es, en este sentido, la ciencia de la “firma” (Agamben 2004: XXXII-XXXIII). Pero además, esta concepción de la firma como una imagen eficaz que remite al concepto benjamineano de “imagen dialéctica”, podría rastrearse en el propio desarrollo de la obra de Agamben. Sólo para nombrar algunos de los momentos más relevantes: la “imagen dialéctica” como objeto histórico aparece analizada fundamentalmente en *Il tempo che resta* (2000), pero también en el concepto de una “imagen perversa” en el último ensayo de *Stanze* (1977), cuando se discute un nuevo modelo de la significación más allá de la teoría del signo, y en *L'uomo senza contenuto* (1970), ese primer libro donde se cita por primera vez la famosa imagen del *Angelus novus* de Klee, el ángel benjaminiano de la historia (cf. Agamben 1994: 165).

Y aquí, podríamos referirnos brevemente a la obra de Gianni Carchia, una referencia evidente y declarada en la obra de Agamben (las lecturas que en *L'amore del pensiero* y *Nome e Immagine*). En relación con el concepto de “arqueología”, Gianni Carchia es una referencia fundamental para pensar precisamente la relación entre el pasado y el presente, en el contexto del mesianismo benjamineano. Específicamente, en la lectura de la relación entre las *Cartas* paulinas y las tesis benjamineanas, en *Il tempo che resta* (2000). De hecho, aunque no podremos analizarlo en detalle, la “imagen dialéctica” es para Agamben una “signatura” que permite entender el esfuerzo del método arqueológico por reinteriorizar como recuerdo y recuperar otras imágenes del pasado, por fuera de la tradición misma, precisamente allí donde la historia cancela el pasado y rompe el *continuum* de la tradición. De Carchia Agamben retomará de hecho la idea de un “tiempo del fin” –opuesta a la del “fin del tiempo”, es decir, un mesianismo entendido en un sentido no escatológico–, para concebir “el tiempo mesiánico” no como “otro tiempo”, más allá del tiempo cronológico, sino como una transformación del propio tiempo profano, donde es posible “ahora”, la propia “salvación” del pasado.

Esta formulación extrema del mesianismo se vuelve un principio hermenéutico propio de las arqueologías agambenianas (y a esta altura podríamos decir, “italianas”). La idea de que todas las obras contienen una especie de “índice histórico” que no indica tanto su pertenencia a una determinada época, sino el momento en que se vuelven legibles. El célebre “ahora de la cognoscibilidad” o “legibilidad”, ese “momento crítico y peligroso que está a la base de toda lectura” que Benjamin refería en los *Pasajes*,¹⁰ y que Agamben reconocerá en su propio método de investigación para explicar la red de relaciones conceptuales presentes en sus obras (“imágenes eficaces”, “signaturas”).

En este punto, Agamben aclarará en varias oportunidades que la *arché* de sus arqueologías no es un “dato” que puede ser situado en una cronología, sino una “fuerza que opera en la historia” (Agamben 2008: 110). Por ello, al exponer uno al lado del otro los diferentes ámbitos a los que perteneció un concepto (por ejemplo, en el caso de *Il Regno e la Gloria*, el concepto de gobierno), no se intenta “restituir” su sentido, sino más bien *hacer posible un nuevo uso*, una re-utilización que explota una posibilidad diferente. La regresión arqueológica, afirma Agamben, no quiere repetir el pasado para aprobar “lo que ha sido” pero tampoco simplemente determinar historiográficamente “lo que ha sido”, sino todo lo contrario:

¹⁰ cf. BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften*, Band VI, *Das Passagen-Werk*, Suhrkamp, Frankfurt, 1991, p. 578.

“librarse de él, para acceder, más allá o más acá de él, a lo que nunca ha sido, a lo que nunca se ha querido. Sólo entonces el pasado no vivido se revela por lo que era: contemporáneo al presente; y se vuelve de este modo por primera vez accesible, se presenta como “fuente”. Por esto la contemporaneidad, la co-presencia del propio presente, en cuanto implica la experiencia de un no-vivido y el recuerdo de un olvido, es rara y difícil; por esto la arqueología, que se remonta más acá del recuerdo y del olvido, es la única vía de acceso al presente” (Agamben 2008: 103).

En este punto, para terminar de definir la tonalidad del concepto de arqueología que se discutía en Italia por aquellos años, podríamos mencionar también al crítico e historiador de arte Giovanni Urbani (a quien, en 1970, Agamben le dedica su primer libro, *L'uomo senza contenuto*).¹¹

Este historiador y crítico de arte italiano –discípulo del teórico de la restauración Cesare Brandi (1906-1988) y director del Istituto centrale del restauro (de 1973 a 1983)– se hace célebre en Italia por su empeño en reformar las normas de tutela de los bienes culturales. Propone modelos innovadores no sólo en materia de restauración sino sobre todo de tutela programada y preventiva para la justa conservación de estos bienes. Pero además, por aquellos años (como señala Travaglini) es el exponente de una reflexión sobre la conservación y más en general sobre la experiencia del arte que se desarrolla a través de una continua confrontación con la filosofía de Heidegger. De hecho, su lectura de la cuestión de la técnica se reinterpreta, sustituyendo la visión escatológica de la historia del ser, por la idea de encontrar en la propia ciencia y técnica las condiciones para repensar un nuevo modelo de racionalidad moderna y de “restauración” (cf. Travaglini, 2012).

Giovanni Urbani era un personaje notable de lo que recordando el film de Fellini se ha dado en llamar la “época de la *dolce vita*”: por su “capacidad profética”, el “cultísimo sarcasmo” en sus declaraciones y su fama de “dandy” (cf. De Michele, 2011). No es casual, por ello que el joven Agamben le dedicara su primer libro *L'uomo senza contenuto*, y retornara sobre la figura del *dandy* y el *snob*, extensamente en el segundo, *Stanze* (1077). Pero en todo caso, Urbani es uno de los personajes claves que definen el sentido de la concepción “arqueológica” agambeniana y, que con Esposito, parece definir

¹¹ Sobre la influencia que tiene Urbani en la concepción del arte y la historia de Agamben, véase: Ruvituso: 2016.

una de las tonalidades que definen el *Pensiero italiano*. En un breve ensayo que introduce una reciente colección de artículos de Urbani, Agamben dirá al respecto:

“Como todo verdadero esnobismo [...], el esnobismo de Giovanni era sobre todo una agudísima percepción del carácter histórico –y por ello también frívolo, es decir, friable y caduco– de todo fenómeno humano y, consecuentemente, también cierta intolerancia contra quien no sabe leer las signaturas históricas del acaecer. [...] Y siempre he pensado que no era casual que un hombre dotado de tal particular esnobismo se ocupara de los signos que el tiempo deja sobre las cosas” (Agamben 2009a).

Asimismo, Agamben señala que el “aura de ejemplaridad” que ha ido adquiriendo Urbani en estos años no se debe sólo a su empeño público o a su biografía, tampoco a la “extraordinaria mente filosófica” que sus ensayos sobre el arte contemporáneo permiten descubrir, sino sobre todo a que “era un hombre decidido a mirar con gran lucidez el tiempo [...] que le había tocado vivir” (Urbani, 2012: 11). Urbani era “intransigentemente” un hombre “contemporáneo”. Como diría Agamben en otro lugar, era alguien que quería ajustar cuentas con su época, tomar posición respecto del presente, pero no coincidiendo sino situándose en una especie de desconexión que lo volvía más capaz de percibir su tiempo; percibir entonces, no sus luces sino su oscuridad (Agamben 2009b: 20, 23). Es decir –podríamos agregar– era alguien que mantenía esta especial relación con el pasado que para Agamben define, como vimos, una “arqueología filosófica”.

En el caso de Urbani, la arqueología se refería al arte entendido como “el pasado de la humanidad” que se encuentra en la “imposibilidad de morir” (este motivo blanchotiano-heideggeriano), pero más allá de la estética y la crítica de arte, era la pregunta “arqueológica” por el modo de la presencia del pasado en el mundo de hoy.

En efecto, la concepción arqueológica de Urbani, afirma Agamben, a diferencia de un mero criterio metodológico (como en Foucault) por el cual una investigación sobre el pasado no es más que una interrogación teórica del presente, tiene un carácter “ontológico”: el pasado y el presente no sólo no son separables sino que “coinciden” según el ser y el lugar. La arqueología define así “aquél carácter de nuestra cultura por la cual ésta puede acceder a la propia verdad sólo a través de una confrontación con el

pasado”, y esto significa tanto que la única vía de acceso al pasado es el presente, como que *vivir el propio presente es saber vivir el propio pasado* (cf. Urbani, 2012: 13).

En este punto, entonces, a los paradigmas del pensamiento italiano que Esposito definía a partir de la historia, la política y la vida, Agamben aportaría –aunque no será este el lugar del discutirlo en detalle– la reflexión sobre el “arte”.

Pero en todo caso, tal como señalaba en el caso de Melandri y su idea de arqueología como una decisiva interpretación del concepto de Foucault, Urbani con su idea de una “arqueología del presente” se revela también como un foucaulteano *avant la lettre*, o en todo caso, como *otro testimonio* de la discusión acerca del método arqueológico que tiene lugar en Italia *paralelamente* a la de Foucault (cf. AA: XI-XII).

Conclusiones: la “lengua materna”

Este recorrido por ciertas ciertas influencias italianas en la obra de Agamben me ha permitido definir algunos rasgos esenciales de su reflexión sobre el método arqueológico. Y así analizar el aporte específico que haría Agamben al paradigma italiano que, en *Pensiero vivente*, Esposito define como una especial “sintonía con las características del presente” que al mismo tiempo “interroga el pasado” (en la afirmación radical de una “in-origenariedad constitutiva de la historia”, cf. Esposito, p. 25).

Para concluir quisiera reflexionar brevemente sobre el sentido que tendría para Agamben la posibilidad de hacer filosofía utilizando la propia lengua, “en italiano”. Como ya ha sido señalado en este panel, de hecho, en una reciente entrevista Agamben es reacio a pensarse bajo la etiqueta “Italian Theory” o una “diferencia italiana” en los términos de una nacionalidad, pero sí en los términos de una “lengua” y de la cuestión de “si existe una lengua o escritura propia de la filosofía” (cf. Agamben 2018, pp. 113-14).

Quisiera recordar al respecto algunas reflexiones de finales de la década del ’80, precisamente, en el período en que en el centro de sus investigaciones aparecía el problema del lenguaje y la comunidad. Y la necesidad de llevar a cabo una crítica a la tradición política que relaciona los conceptos de “pueblo”, “nación” e “idioma”. Aparecía en *La comunità che viene*, por un lado, el concepto de “singularidad cualquiera”, que permitía concebir singularidades en comunidad que no están ligadas por ninguna identidad o pertenencia sino por la sola ambigüedad del “ser-dicho”, es decir, una condición que a la vez que permite fundar cualquier pertenencia puede a su vez ponerla radicalmente en cuestión.

Como ya ha sido señalado (cf. Leroux, 2006; Galindo, 2003), Agamben intentaba con ello resolver el riesgo de caer en la “lógica de la sustitución”. Es decir, evitar suponer que, si toda persona es un ejemplo de la humanidad en general y vale por todas, entonces la individualidad se pierde en el universal. El problema a resolver era sintéticamente: cómo pensar una comunidad cuyos sujetos sean singularidades cualquiera, “no importa cuál, indiferentemente” (Agamben 1990: 10), pero que no por ello (y aquí reside la crítica a las tentativas de Maurice Blanchot con su *Comunidad inconfesable*, Jean-Luc Nancy con su *Comunidad inoperosa*, Massima Cacciari, con su idea de los “místico en tanto “presupuesto”) permita la presuposición de la nada, la “pura destinación” que sería la simple comunidad sin presupuesto alguno (cf. Agamben, 2005, 157). Intentando desligarse del pensamiento crítico y deconstructivo, pensar pues una comunidad que sea in-sujetable a toda pertenencia. Decía nuestro autor: “una comunidad que no esté mediada por ninguna condición de pertenencia (el ser rojo, italiano, comunista) ni por la simple ausencia de condiciones (...) sino por la pertenencia misma” (Agamben [1990] 2007, p. 67). En este punto –tal como para Esposito– la cuestión era evitar esa pertenencia en el momento en que es subjetivada y sometida a un poder superior que representa la forma de soberanía típicamente estatal y territorial.

Por otro lado –y en el mismo sentido– aparecían una serie de referencias al pensamiento de Hannah Arendt sobre las figuras del “exilio” y el “refugiado”. Estas figuras referían “un hecho nuevo de la política” –decía Agamben a principios de los ’90– que ya Arendt había captado al final de la Segunda Guerra Mundial: ya no la conquista y el control del Estado, sino la “lucha entre el estado y el no-estado (o la humanidad), la disyunción insalvable de las singularidades cualesquiera y de la organización estatal” (Agamben [1990] 2007, p. 67).

En este sentido, las singularidades cualquiera tenían una posición ambigua, eran aquellas que no disponen de una identidad que hacer valer, de ningún lazo de pertenencia que hacer reconocer, pero también aquellas que como decía Arendt en “Nosotros, los refugiados” en 1947, ningún Estado tolera y, por ello, produce como “vidas desnudas”.¹²

Por esos años, en un extraño texto por su tono confesional (no muy frecuente en sus escritos) Agamben expresaba:

¹² Esas vidas que recientemente Didier Fassin expresa, se fundan sobre una “razón humanitaria”, que legitima prácticas de gobierno sobre las vidas precarias, “vidas de demandantes de empleo y de demandantes de asilo, vidas de extranjeros enfermos y de enfermos de SIDA, vidas de siniestrados por catástrofes y víctimas de conflictos, vidas amenazadas y vidas olvidadas que el gobierno humanitario hace existir protegiéndolas y revelándolas” (Fassin, 2016, p. 14).

“¿Qué es lo que se vuelve hoy insoportable de Italia? Ciertamente y sobre todo este silencio, esta situación en la que todo un pueblo se encuentra sin palabras frente a su propio destino. Recuerda, cuando intentes hablar, que no podrás recurrir a ninguna tradición, que no podrás beneficiarte con ninguna de las palabras que suenan bien, libertad. Progreso, Estado de derecho, democracia, derechos del hombre. Ni siquiera podrás hacer valer las credenciales de representante de la cultura italiana o del espíritu europeo. Deberás intentar describir lo intolerable sin tener nada que te ayude a escapar. Te mantendrás fiel a ese silencio inexplicable. Y solo podrás responder a lo insoportable con medios a él inmanentes” (Agamben, 1996, p. 96).

A casi ya treinta años de este “exilio” auto-declarado, y aunque en este escrito de 1990 Agamben no lo refiera: probablemente esos “medios inmanentes” no eran más que el propio lenguaje, ya no una lengua entendida como una “gramática”, sino como la condición en la que habita el hombre desde siempre, desde el momento en que debe hablar en una lengua que no le pertenece (porque tal pertenencia lingüística es de hecho imposible). Así, en “Las lenguas y los pueblos” se afirmaba: “Nosotros no tenemos, de hecho, la mínima idea de lo que es un pueblo ni de lo que puede ser una lengua (es cierto que los lingüistas pueden construir una gramática, es decir, ese conjunto unitario dotado de propiedades que pueden describirse y que se denomina lengua, pero sólo dando por hecho el *factum loquendi*, es decir, el puro hecho de que los hombres hablan y se entienden entre sí, algo que sigue siendo inaccesible a la ciencia), sin embargo, todavía toda nuestra cultura política se funda sobre la puesta en relación de estas dos nociones [pueblo y lengua]” (Agamben, 1995, p. 56).

Y no es sorprendente tampoco que en la matriz de otro paradigma para pensar más allá de la identidad estatal y de la gramática, Agamben recurra al pensamiento de Dante, que en *De vulgari eloquentia*, con el llamado “vulgar ilustre” expresa una transformación de la experiencia misma de la palabra. Un lenguaje que permitía un acercamiento (no gramatical) sino poético-político de los propios dialectos. Agamben decía entonces que así como todos los pueblos son de algún modo “gitanos”, todas las lenguas no son más que “jergas” o “dialectos”.

En algunos de sus más recientes escritos, Agamben vuelve sobre la cuestión dantesca de la “lengua materna” o “lengua vulgar” y su reivindicación (por sobre la lengua gramatical). Y advierte sobre lo peligroso que es la creciente informatización del lenguaje humano en códigos comunicativos que recuerdan el lenguaje animal (cf. Agamben, 2016, 44-45).

En todo caso, si existe algo así como un *Pensiero in italiano*, este será para Agamben el de un lenguaje poético-político, ese que –como testimonia en su reciente *Autorretrato en el estudio*– interroga el pasado cultural como una reescritura de sí en los otros, es decir, como una verdadera auto-hetero-biografía. Una obra que no solo da testimonio de una especie de “museo personal”, sino de un presente común: algo así como los modos y las formas de habitar la potencia de la propia lengua, sin cesar y sin identificación alguna.

Bibliografia

AGAMBEN, Giorgio. “Archeologia di un’archeologia” en Melandri, Enzo, *La linea e il circolo*, Quodlibet, Macerata, pp. XI-XXXV.

_____. *Che cos’è la filosofia?*, Quodlibet, Macerata, 2016.

_____. *Il tempo che resta. Un commento alla “Lettera ai Romani”*. Bollati Boringhieri. Torino. 2000.

_____. *La comunità che viene*, Torino, Bollati Boringhieri, 2007.

_____. “Los modos están en Dios: Entrevista a Giorgio Agamben”, en: *Papel Máquina*, Año 10, n°12, Santiago de Chile, 2018, pp. 109 – 114.

_____. *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Torino, Bollati Boringhieri, 1996.

_____. “Principia Hermeneutica”, *Critique*, n° 836-837, pp. 3-13.

_____. *Signatura rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Torino. 2008

_____. “Tradizione dell’inmemorabile” en: *La potenza del pensiero*, Vicenza, Neri Pozza, 2005.

BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften, Band VI, Das Passagen-Werk*, Suhrkamp, Frankfurt, 1991.

BIANCHI, Massimo Luigi. *Signatura rerum: segni, magia e conoscenza da Paracelso a Leibniz*, Ed. dell’Ateneo, Roma, 1987.

CARCHIA, Gianni. *L’amore del pensiero*. Quodlibet, Macerata, 2000.

_____. *Nome e immagine. Saggio su Walter Benjamin*, Quodlibet, Macerata. 2009.

DE MICHELE, 2011

ESPOSITO, Roberto. *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino, 2010.

FASSIN, D. *La razón humanitaria: una historia moral del tiempo presente*. Buenos Aires, Prometeo Libros, 2016.

FOUCAULT, Michel. *L’Archéologie du savoir*, Gallimard, Paris, 1969.

GALINDO HERVÁS, Alfonso. *La soberanía. De la teología política al comunitarismo impolítico*, Leserwelt, Valencia, 2003.

LEROUX, Georges, “Marginales sur la communauté. Fragments d’un commentaire de *La communauté qui vient*”, en Asselin, Guillaume; Bourgeault, Jean-François, *La littérature en puissance. Autour de Giorgio Agamben*, VLB, Montréal, 2006.

GENTILI, Dario. *Italian Theory. Dall’operaismo alla biopolitica*, Il Mulino, Bologna, 2012.

RUVITUSO, Mercedes. “Giorgio Agamben y la destrucción de la estética”, *Boletín de estética*, nº 34, Año XII, pp. 7-43, 2016.

TRAVAGLINI, Graziella. “Giovanni Urbani lettore di Heidegger: la salvaguardia dell’arte e l’ideale di una nuova scienza”, *Isonomia. Rivista online di Filosofia*, 1-23, 2012.

URBANI, Giovanni. *Per una archeologia del presente. Scritti sul arte contemporanea*, Skira, Milano, 2012.