

En primer lugar, quiero agradecer a María Teresa De Meza –directora de la Unipe: Editorial Universitaria– quien muy gentilmente me invitó a participar de esta presentación. Para mí es un orgullo poder estar aquí, junto a Rodrigo Karmy Bolton, por dos motivos. En primer lugar, porque he encontrado que en este libro el pensamiento de Rodrigo ha llegado a un punto muy alto. Puedo decir esto porque conocí a Rodrigo allí por el año 2008 cuando compartimos una mesa de trabajo en unas Jornadas sobre Nietzsche. En ese entonces, Rodrigo estaba iniciando su trabajo de investigación sobre estos temas. Trabajo que concluye en el año 2010 con la presentación de su tesis doctoral.

Si bien este libro que tenemos entre manos es el resultado de esa tesis, hay que decir también que es un resultado muy mejorado. Y no me refiero al aspecto conceptual, ya que el autor tiene acostumbrados a sus lectores a análisis finos, precisos y, al mismo tiempo, originales y creativos. Me refiero a que este texto no es la simple publicación de una tesis, sino de un texto elaborado para ser publicado. Esta última característica es destacable porque hace al libro en sí mismo en lo que refiere a su claridad expositiva. Se trata de un libro absolutamente claro desde la estructura hasta la escritura, pero que, no obstante ello, no pierde calidad conceptual.

En segundo lugar, es un orgullo para mí ser parte de esta presentación por la calidad con la que Rodrigo aborda los temas presentes en el texto y por las hipótesis de trabajo que aquí arriesga.

Pero, veamos de qué se trata el texto. Lo primero que hay que decir es que está estructurado en dos partes. Una primera parte dedicada al análisis de lo que el autor llama *Double bind*, en la que los esfuerzos están puestos en demostrar que las dos formas en las que se ha presentado el poder en la Modernidad corresponden a dos conceptualizaciones de cristianismo. A propósito de esta hipótesis, el autor retoma –por un lado– el planteo del jurista alemán Carl Schmitt, para quien el cristianismo está en relación con el «paradigma político estatal»; por otro lado, Rodrigo retoma el pensamiento de Michel Foucault, para quien el cristianismo está asociado con un «paradigma económico gestional». En lo que refiere al paradigma schmittiano, el autor sostiene que el cristianismo funciona como una estructura fuerte a partir de la cual se ordena una jerarquía universal. En relación con el paradigma foucaulteano, Rodrigo retoma la idea de salvación de las almas de los fieles por parte del pastor cristiano. De este modo, desde Schmitt y desde Foucault, Rodrigo encuentra dos paradigmas distanciados teóricamente pero que, paradójicamente, se articulan entre sí siendo uno el envés teórico del otro.

En este texto, Karmy recurre al pensamiento del jurista alemán porque encuentra allí una de las reflexiones más fuertes en torno al pensamiento de la soberanía. Sin embargo, sostiene que a partir de Schmitt queda abierta una cuestión de fondo que refiere a la articulación entre política y derecho y a su deriva despolitizante. Como sabemos, para el alemán el liberalismo moderno es una forma de despolitización.

En lo que refiere a las consideraciones sobre el poder en Foucault, nuestro autor hace especial hincapié en las consideraciones sobre la «biopolítica» de las que el pensador francés se ocupa a partir de 1974 en una conferencia que dicta en Brasil. Sobre este concepto foucaulteano mucho se ha dicho en los últimos años. Sabemos que desde su primera enunciación en esta conferencia, desde la publicación en 1976 del primer volumen de *Historia de la sexualidad* y, especialmente, desde la publicación de los últimos cursos, la «biopolítica» se ha constituido en uno de los puntos de máximo interés de la filosofía política contemporánea. Como sabemos, la «biopolítica» es el dispositivo que hace entrar a la vida en los cálculos del poder. En este sentido, Karmy –siguiendo a Foucault– encuentra que el cristianismo cumple una función preponderante en la estrategia de captura de la vida ya que a través de la confesión –obligatoria y permanente– el individuo entra en una relación de dependencia con el confesor. En este sentido, el sujeto moderno se constituye en un «animal de confesión» que tiene que ejercer permanentemente un examen sobre sí mismo y ponerse en manos del pastor.

Como muestra Karmy, tanto la «soberanía» schmittiana como la «biopolítica» foucaulteanas son dos formas de concebir el poder en Occidente basadas en el modelo del cristianismo. En los dos casos se trata de distintas perspectivas acerca de una misma «política de la encarnación» que se apoya en el dogma del evangelio según San Juan, donde se afirma: «Y la palabra se hizo carne».

Con una gran claridad, Karmy expone la perspectiva teológica de la «encarnación», haciendo un repaso muy preciso sobre las declaraciones de la enunciación joánica en distintos Concilios, especialmente en el de Calcedonia (451). Pero lo más interesante son las consideraciones filosóficas que el autor emprende. En primer lugar, sortea el desafío de proponer la «encarnación» como un paradigma. En segundo lugar, emprende un recorrido a través de distintos filósofos para pensar en políticas de la «encarnación».

## 2.

Nosotros nos detenemos en este punto y proponemos pensar a la luz de dos autores que están muy presentes en el desarrollo de Karmy: Agamben y Esposito. Las reflexiones que de aquí en adelante seguiremos se desprenden de la siguiente afirmación de Karmy a propósito de Inmanencia: una vida... de Deleuze, en la que sostiene que la carne abre a la dimensión protética, a lo otro de sí:

«Es allí donde la carne no designa una simple pasividad, sino más bien el intermezzo de una vida... cuyos puntos suspensivos interrumpen la clásica distinción entre pasividad (potencia) y actividad (acto), situándola en la forma de la «pura potencia» que abre la vida a su más propia excarnación, a la carne como su ser radicalmente protésico».

Como se ve, Karmy insinúa que el problema del que debemos ocuparnos es el de la «potencia». Si bien no se ocupa extensamente en este texto, la «pura potencia» es una de las maneras que encuentra para llamar a la «excarnación».

En este sentido y a partir del señalamiento de Karmy, emprenderemos un recorrido sobre el concepto de «potencia» en algunas obras de Agamben y Esposito.

## 2.1.

En el año 2005, Giorgio Agamben publica una compilación de textos que desde 1980 habían salido a la luz en forma de artículos en revistas o que aún permanecían inéditos. El nombre de esta obra es *La potencia del pensiero*. Resulta importante para nuestro trabajo el artículo «L'opera dell'uomo», del año 2004 (publicado por primera vez en *Forme di vita*, n.º I, ed. Deriveapprodi), porque aborda las cuestiones de la operosidad y la inoperosidad.

Desde el punto de vista de este trabajo, es importante poner en relación las formulaciones de Agamben con las de Esposito. En efecto, el concepto de «inoperosidad» ocupa un lugar central en la producción de ambos autores y consideramos que es una de las cuestiones de mayor interés en la filosofía contemporánea.

En «L'opera dell'uomo» Agamben presenta diferentes cuestiones en relación con la lectura de ciertos pasajes de la *Ética a Nicómaco*. Entre ellas, podemos señalar la cuestión de la potencia y el acto, la cuestión del bíos y la zoé y la de la bío-política y lo impolítico.

La pregunta por la obra resulta pertinente y relevante porque implica, en primer lugar, pensar acerca de la posibilidad de asignarle al hombre una naturaleza o esencia propia. También, y desde la perspectiva contemporánea, implica la posibilidad de pensar al individuo inoperoso como figura post-histórica, es decir, el hombre como viviente sin obra, privado de una naturaleza y vocación específica.

El texto de Agamben está articulado en dos partes históricas y en otras dos referidas a la recepción del texto de Aristóteles. Es decir, hay dos preguntas por la obra, realizadas en dos períodos históricos diversos (en la época clásica a través de Aristóteles y en la Edad Moderna), y dos interpretaciones disruptivas del texto aristotélico que ponen en crisis el paradigma de obra (Monarchia de Dante y las llevadas a cabo en el período que sigue a la Primera Guerra Mundial).

Así, pues, entendemos que los argumentos agambenianos tienen como objetivo alejarse del concepto de Estado biopolítico, sugiriendo la posibilidad de una comunidad de rasgos impolíticos. En otros términos, se refiere esencialmente la ausencia de obra.

Agamben insiste en este texto, pero especialmente en *Homo Sacer I*. El *potere sovrano* e la *nuda vita* y en *Mezzi senza fine*, en que toda la política occidental (la pasada y la actual) se define a partir de la concepción metafísica que supone el alejamiento y la exclusión de la vida nutritiva y de la sensitiva, haciéndose solamente cargo de la vida práctico-racional. De modo que lo que se lee en este texto es la advertencia de que una política que no quiera repetir el bando, debe hacer del propio cuerpo un *bíos* que sea sólo su *zoé*, una esencia que sea sólo su existencia, y que aferre ese *haplós*. El esfuerzo por trascender los argumentos de la teología política exige una política más allá de toda negación o exclusión, es decir, más allá de toda acción. Esta otra política está pensada desde «*L'opera dell'uomo*» como el abandono del énfasis en el trabajo, en la operosidad, para pensar en una figura de la multitud que en su obrar realice el propio *shabbat* y que en cada obra sea capaz de exponer la propia inoperosidad y potencia. Éstas son las circunstancias que llevarán a pensar ciertos rasgos impolíticos del pensamiento agambeniano.

El texto de Agamben se abre con la propuesta de un pasaje de la *Ética* a Nicómaco en el que se plantea el problema de la definición de la «obra del hombre». Aristóteles puede afirmar rápidamente que los hombres particulares que asumen figuras sociales concretas tienen una obra (el *citarista* toca la *cítara*) y un objetivo (tocarla bien). Pero el problema toma otra dimensión cuando la pregunta no refiere a tal o cual hombre, sino al hombre en general, a la determinación de su obra, y a la determinación del bien supremo.

En relación con la determinación del bien supremo, Aristóteles no duda de que éste es el de la felicidad y que la *episteme politiké* (ciencia política) debe ocuparse de ella. Así, luego de un análisis que reposa en los términos griegos mismos, Agamben nos señala que para Aristóteles lo propio del hombre es el *ser-en-acto*, la obra. Sin embargo, se trata de un *ser-en-acto* en el que se articulan los conceptos de vida y política: los griegos –en este caso Aristóteles– piensan la *pólis* como la obra del hombre en tanto que una «cierta forma de vida». Es por ello que, para individualizar el *érgon* del hombre, Aristóteles piensa el continuum de la vida a partir de una serie de cesuras y, aunque no la define de ningún modo, la descompone gracias a la separación de la función nutritiva y la sensitiva, caracterizando al hombre como el viviente que tiene *lógos*.

De este modo, la primera pregunta por la obra del hombre concluye en que ésta es la vida según el *lógos*, en tanto único «resto» de la segregación de las vidas sensitiva y nutritiva.

Podemos comprender que esta vida según el *lógos* puede ser una potencia. Sin embargo, en esta lectura agambeniana, el *érgon* es una «cierta vida» que está en acto según el *lógos* y cuyo bien supremo depende de la política. Esto es, de la diferencia entre el vivir y el vivir bien. Así, la política es siempre una operosidad y la obra es siempre una «cierta vida» que se define por la exclusión de la *zoé*, de la *nuda vita*.

Agamben propone una segunda lectura del pasaje aristotélico, representada en *Monarchia* de Dante y en el comentario a la República de Averroes. El autor encuentra en Dante la idea del momento de la potencia como lo específico del hombre.

Desde esta perspectiva, retomando la posición aristotélica, para Dante hay una preeminencia del acto sobre la potencia y también una oposición entre los hombres y las plantas y animales (a lo que agrega la distinción con respecto a los ángeles). Sin embargo, lo que caracteriza específicamente al *lógos* humano es que no está siempre en acto y su perfección consiste en la actualización de la potencia racional. Dante afirma, por lo tanto, que «Dios y la naturaleza no hacen nada inoperoso, sino que toda cosa llega al ser para alguna operación», pero agrega: «hay una operación propia de todo género humano, en función de la cual éste se ordena en una gran multitud».

Es decir, la determinación de la obra del género humano implica necesariamente la introducción de la figura de la multitud en tanto actualización de la *operatio humanae universitatis* que trasciende los límites de los hombres particulares. Para Dante «(...) es necesario que haya una multitud en el género humano, a través de la cual se realice toda la potencia». El carácter que define la racionalidad es, por lo tanto, potencial, contingente y discontinuo. Siguiendo el razonamiento aristotélico, Agamben señala que en Dante hay también una distinción entre la inteligencia en acto perpetuo de los ángeles y la de los animales que está inscrita en cada individuo. En el caso del pensamiento humano, lo que lo define en cuanto tal es que se expone constitutivamente a su inoperosidad en cuanto a que es esencialmente potencia que puede estar en acto sólo en el modo de una interpolación.

La referencia al modelo de Dante le permite a Agamben introducir el problema de la inoperosidad en relación con la potencia y la multitud del siguiente modo: «La potencia del pensamiento, pudiendo padecer incluso “interpolaciones” con respecto al pensamiento en acto, no está por ello completamente separada y la multitud es esta existencia de la potencia sub actu, en proximidad al acto».

En el texto «Sobre la potencia», Agamben retoma la oposición que mencionamos al comienzo del texto entre *dynamis* y *energeia* y se propone comprender que el significado del verbo «poder», en la forma del «yo puedo», es la más dura y desgarradora de las experiencias.

En el mismo texto, Agamben señala el parentesco entre la experiencia de la potencia y su problema originario del siguiente modo: ¿En qué sentido una «facultad» puede existir? Se refiere específicamente a las facultades del alma tal como las enuncia Aristóteles en el *De anima*.

La potencia no refiere simplemente a lo que no es, a la privación, sino a la existencia del No-Ser, a la presencia de una ausencia. Llamamos «facultad» o «poder» al modo de existir de la privación.

Si bien Aristóteles diferencia en el texto entre la potencia genérica (que es a la que nos referimos cuando decimos que alguien puede potencialmente convertirse en tal o cual cosa) y la potencia existente (que refiere al potencial que alguien tiene de no realizar una determinada cosa), Agamben sostiene que lo que interesa es la segunda modalidad de la misma. De esta manera, lo que quiere poner de relieve es que los seres humanos tenemos el potencial de la privación: tenemos la potencia para hacer una cosa u otra, pero también para no hacer, para no pasar al acto.

En este mismo ensayo, Agamben retoma un pasaje en particular de la *De Anima*. En el mismo, Aristóteles se ocupa del problema de la visión y dice que el objeto de la vista es aquello que llamamos color, pero también aquello que se llama *diaphanès*, traducido mayormente como transparencia. Este *diaphanès* es lo que hace a todos los cuerpos visibles, siendo la luz la actualidad de esta naturaleza y su potencia la oscuridad. Lo inquietante de este pasaje es que, en la naturaleza, lo que a veces es oscuro otras veces es claro; de modo que la ambivalencia de la potencia humana nos pone al mismo tiempo frente al abismo y a su grandeza. En «*L'opera dell'uomo*», al abordar el texto dantesco, Agamben propone pensar que el poder humano, cualquiera que éste sea, es impotencia ya que toda potencia, toda operosidad, está puesta en relación con su propia privación, su inoperosidad. Siguiendo a Dante, también afirma que los seres humanos somos los únicos animales capaces de nuestra propia impotencia: «Los otros vivientes pueden sólo su potencia específica, pueden sólo éste o aquel comportamiento inscripto en su vocación biológica; el hombre es el animal que puede la propia impotencia. La grandeza de su potencia se mide por el abismo de su impotencia».

Sin embargo, en el texto de Agamben nos enfrentamos a una potencia contraria de la que se entiende tradicionalmente. Aquí la potencia no es lo que descansa detrás del acto, sino lo que pasa completamente en él. Se trata de una potencia que no desaparece en el acto, sino que se preserva a sí misma en éste. Es una potencia que, sobreviviendo al acto, se da a sí misma y para sí misma.

Desde esta perspectiva, la profundización de Agamben en la categoría de potencia (entendida en tensión con el acto, pero no como lo otro del acto) pretende un replanteamiento de la ontología que permita dejar sin apoyatura la soberanía del Estado. Dicho de otro modo, el esfuerzo por superar el vínculo originario entre poder y vida va acompañado de las sugerencias de apertura en tanto que posibilidades sobre la política adecuada a nuestro tiempo. Desde los textos de Agamben, la relación política originaria es una de bando sobre la vida, ya que produce la *nuda vita* como elemento político original y se vuelve umbral de indeterminación entre naturaleza y cultura (entre *bíos* y *zoé*). Es por ello que semejante relación posee el rango de «tarea metafísica» y se la comprende desde una ontología que separa el acto de la potencia. Es por esto también que se cree que la deconstrucción de la lógica acto-potencia es la que desbarata la lógica de la acción soberana.

La «posibilidad de» constituye la verdad más propia del hombre en tanto que toda determinación es ya una negación. De este modo, los actos y las maneras de vivir no son nunca hechos, sino posibilidades de vivir que hacen que la mera vida natural sea en sí misma política.

Pero, y como lo sugerimos anteriormente, no se trata sólo de la «potencia de ser», sino también de «la potencia de no ser», esto es, no se trata sólo de la potencia que tiene por objeto un acto, sino de la potencia que se tiene a sí misma por objeto. Esta «potencia suprema» es la que permite caracterizar al existente como aquello que «puede no ser», aquello que hubo de ejercitar su poder sobre su poder de no ser transportándolo al acto.

El punto decisivo aquí es que sólo por esta inoperosidad esencial de los hombres hay política, y ésta depende del carácter de argós que Aristóteles predica del hombre en la *Ética* a Nicómaco.

De este modo, muy sumariamente, se ha querido mostrar que también en Agamben es lo impolítico lo que permite romper la secuencia violenta mito-teología-derecho (como se vio también en relación con el análisis dedicado a Benjamin) a partir de la sustracción del tránsito que va de «lo que puede ser» y pasa al «acto».

Podemos afirmar que tanto Agamben en *La potencia del pensiero* (2005) como Esposito en *Categorie dell'impolitico* (1988) y *Nove pensieri sulla politica* (1993) están inmersos en el discurso de lo impolítico. Los dos autores entienden bajo este término una perspectiva oblicua que les permite reconocerse dentro del discurso político pero con la mirada atenta al vacío que le es constitutivo. No se identifican con la perspectiva identitaria, totalitaria, mítica e idolátrica de la «metafísica occidental» –en términos de Agamben– o de la «filosofía política tradicional» –en términos de Esposito–, sino con una modalidad de reflexión que los lleva a cuestionar los conceptos más fuertemente constituidos por el pensamiento filosófico y a abrirlos. En ese movimiento de problematización y apertura de los conceptos, los dos autores se encuentran frente al problema de la obra, de la acción que tiende a un fin, de la productividad. En función de la resolución de este problema, los dos dirigen su mirada al concepto de inoperosidad y la definen.

Como hemos dicho, Agamben piensa la inoperosidad a partir de la figura de la potencia de Aristóteles y la distingue de la privación. Sostiene Castro que Agamben se apoya en la distinción aristotélica entre el sentido genérico y el específico del concepto de potencia o, en términos negativos, en la distinción entre la ausencia de la potencia y la potencia-de-no. La tesis de fondo de la formulación agambeniana es que toda potencia es al mismo tiempo potencia e impotencia. Esta relación puede traducirse en términos de libertad, esto es, en los términos de un poder de hacer y un poder de no hacer. Por lo tanto, como ya dijimos, la inoperosidad en Agamben está estrechamente relacionada con la cuestión de la potencia. Agamben entiende por inoperosidad la existencia de la potencia que no se agota en el tránsito de la potencia al acto. Desde esta perspectiva, Agamben sostiene que la inoperosidad es el paradigma de la política que viene.

## 2.2.

En lo que respecta a la posición de Roberto Esposito en relación con la cuestión de la potencia y la inoperosidad, consideramos que el trabajo que emprende en 1993 en *Nove pensieri sulla politica* a través de la deconstrucción del concepto de «obra» desde el análisis del Segundo Comentario a la Carta a los romanos de Barth, se completa con el trabajo que le dedica a Giordano Bruno y Niccolò Machiavelli en *Pensiero vivente*.

Desde nuestro punto de vista, a partir de Karl Barth, Esposito responde desde una perspectiva negativa a la cuestión de la inoperosidad. En el texto de 1993, la inoperosidad es entendida como el retirarse de la acción que no implica la renuncia a ninguna responsabilidad (dijimos que no se trata de una inacción porque está inmersa en el ámbito de la acción). La inoperosidad no es, entonces, lo contrario de la acción, sino lo que está en el corazón de la acción misma.

Consideramos que en el interior del pensamiento de Esposito hay una declinación diferente en relación con la inoperosidad. Hemos visto en los capítulos precedentes, que refieren al análisis de los textos de Machiavelli, que Esposito se acerca a la cuestión de la potencia desde una perspectiva afirmativa. No debemos perder de vista que lo que nuestro autor declina de manera diferente es la perspectiva en relación con la política y no la política misma. Tanto en los textos referidos a los italianos como en el período impolítico, Esposito sostiene que la política es el marco de lo real. Por lo tanto, en ambas perspectivas todo lo que hay es política. Lo impolítico pone el acento en el corazón vacío de la política y entiende que la materia de la política es la vida. Esta vida descompleta, sustrae y no substancializa. Como hemos visto, desde el punto de vista de Esposito, la inoperosidad es un gesto impolítico.

En este sentido, hay otra posibilidad en la producción de Esposito, que viene de la mano de una conceptualización afirmativa de la potencia y de la acción, y que refiere a una política de la vida que tiene en cuenta el vacío que le es constitutivo pero lo declina en los términos de una multiplicidad o diferencia.

En Esposito, la cuestión de la potencia en sentido afirmativo ocupa un lugar central porque permite mostrar de qué manera se abre la reflexión que pone en relación la filosofía con el horizonte vital, así como también permite poner el acento en su ambivalencia entre una ontología política que tiene el vacío o la ausencia en su centro y la ontología política que se encuentra en la vida entendida como fuerza.

Como hemos analizado en los primeros capítulos, a través de Niccolò Machiavelli y Giordano Bruno, Esposito problematiza la cuestión de la potencia y la ubica exactamente en el in/origen. Desde su interpretación de Machiavelli, se cuestiona el presupuesto de que exista algo anterior a la realidad efectiva. La política (las fuerzas o la potencia), entonces, ocupa el horizonte entero de la realidad y, por lo tanto, no hay ni un antes ni un después de ésta. Del mismo modo, cada presente se constituye más allá o independientemente de la obra de los sujetos singulares o de los sujetos reunidos para dar



comienzo a un pacto de fundación. En este sentido, el presente es reversible porque es el resultado del choque de las fuerzas cuya prevalencia se alterna. Se trata de la relación de fuerzas, de los fenómenos naturales, de los elementos contingentes que inscriben a un actor político en un determinado horizonte, en el que el actor puede actuar o no actuar.

De este modo, en Esposito –como en Machiavelli– no se trata de pensar una filosofía política alejada de la vida porque, como dijimos, la política es el resultado del choque de fuerzas. Por lo tanto, no hay una zona o aspecto de la vida que pueda escaparse a la política o, diciendo lo mismo con otras palabras, se trata de pensar la existencia o la vida en su inevitable dimensión contrastiva. Es decir, si la política es la forma necesaria de la vida, la vida será la materia exclusiva de la política. Así, el poder/la potencia está siempre en relación con la vida, y su «resultado» se observa a partir de la relación productiva entre ambos. De esto se desprende que para Esposito no es posible que exista un salto o una distancia radical entre vida y poder. En este sentido, no es posible que exista una vida completamente desnuda o un poder absolutamente cerrado en su propia órbita, que sólo se relacione con la vida de una manera completamente externa.

Como dijimos en reiteradas oportunidades, Esposito lee en Machiavelli la serie formada por el origen, el cambio y la vida en estrecha relación con el poder/potencia. Para el florentino, la intención de separar el binomio poder-potencia es lo que irreversiblemente lleva a la crisis del organismo político. Escindir el poder de la potencia es lo mismo que hacerlo con el hombre y el animal. En otros términos, la vida es al mismo tiempo la dimensión natural y civil, por lo tanto, pretender eliminar el carácter natural de la vida es quitarle toda fuerza regenerativa. Allí reside la fuerza de la innovación presente en el origen. Si los cuerpos no se renuevan, no dan lugar a la potencia, mueren. Por lo tanto, el pensamiento de Machiavelli –y el de Esposito–, lejos de ser una vertiente conservadora resulta, ser originalmente innovadora gracias al recurso al origen constituido por las fuerzas que permiten que la vida se renueve.

Sabemos que casi un siglo después de la muerte de Machiavelli, Giordano Bruno es perseguido, encarcelado durante ocho años y condenado a muerte en la hoguera por la Iglesia Católica. Se lo acusaba de herejía y blasfemia, y es justamente en sus declaraciones donde Esposito encuentra el eje que le permite rotar su discurso y pensarlo desde una perspectiva post-cristiana.

Escribe Bruno en su *De l'infinito, universo e mondi*: «il posser fare pone il posser essere fatto». Como vemos, hay una identificación modal entre la potencia y el acto, porque lo que existe no es el producto arbitrario de una voluntad singular, sino la totalidad de lo que podría ocurrir. Bruno rechaza la idea de la decisión soberana que sostiene la existencia de un Dios escondido que espera que la llegada de su hijo revele su existencia. Contrariamente a esto, sostiene que no existiría Dios si no existiera el mundo. Lo dijimos oportunamente, pero insistimos en ello: Dios tiene tanta necesidad del mundo como el mundo de un Dios.

La descristianización de Bruno que Esposito subraya está en directa relación con la concepción del cosmos del dominico. Se trata de la Vida como la sustancia inextinguible e inseparable de forma y contenido que recorre y vivifica todas y cada una de las partes de la realidad. Esta Vida infinita hace de la muerte el acto más vital de todos los actos. En este sentido, Bruno es un pensador que se opone profundamente al paradigma de la inmunización de la vida. La vida no es algo que debe ser conservado, no es un recurso escaso que tiene que defenderse a toda costa. La vida es una potencia de tal sobreabundancia que ni la muerte puede consumirla. Por el contrario, la muerte transmuta la vida en una forma distinta de la misma sustancia viviente.

Para concluir, lo que queremos mostrar en el recorrido final por el pensamiento de Agamben y Esposito es que los de potencia e inoperosidad son conceptos centrales en los dos pensadores y se entrelazan entre sí de un modo casi indistinguible. Los dos autores se resisten a comprender la inoperosidad como la simple oposición a la acción. En los dos casos se trata de un movimiento complejo que incluye los dos aspectos pero que no los opone directamente. Es decir, en ninguno de los casos el ser inoperoso implica un no hacer porque se está privado de la posibilidad de hacer, sino por el contrario, el «poder no hacer» es el retirarse de la potencia, nunca su privación.

Sin embargo, hay marcadas diferencias entre ambos pensadores italianos. Para Agamben la inoperosidad o potencia-de-no abre la posibilidad de una política capaz de liberar la vida apresada en el corazón de la política. Para Esposito la discusión en torno de la inoperosidad y la potencia tiene al menos dos formulaciones. La primera que indicamos está en claro registro negativo y refiere al retirarse de la acción. Esposito la piensa en *Categorie dell'impolitico* a partir de Karl Barth y la oposición entre un reaccionario y un revolucionario con las dos figuras determinantes de la política. En este punto, la inoperosidad es la potencia de no actuar cuando estamos llamados a la acción para no reproducir o renovar el mito político (una nueva constitución del derecho) que es preciso eliminar. La segunda formulación de Esposito es afirmativa y, si bien puede rastrearse con claridad en todo su pensamiento, es enunciada claramente en *Pensiero vivente* a partir de Machiavelli y Bruno. En los dos casos, la potencia está en el origen. En el caso del florentino se identifica con la Política o las Fuerzas, en el caso del napolitano se identifica con la Vida.

### 3.

Para concluir, solo me queda decir que la lectura del texto de Karmy ha sido muy iluminadora para mí por diversas cuestiones. Solo por nombrar alguna de ellas, diré que encontré en *Políticas de la excarnación* un texto muy bien escrito, con invaluable referencias y precisiones, con la reconstrucción de discusiones que hemos pasado por alto en esta presentación pero que son sumamente ricas (como la discusión entre Peterson

y Schmitt o la constante puesta en relación de Agamben con Esposito). También, y muy especialmente, he encontrado con mucha satisfacción que Karmy se ha ido desplazando hacia un espositismo.

Para concluir, solo puedo celebrar la publicación del texto por la editorial Unipe y agradecer nuevamente que me hayan convocado para estar aquí y ahora.

### **Bibliografía citada:**

Agamben, Giorgio

2000: Medios sin fin. Notas sobre política, Pre-Textos, Valencia.

2007: La potencia del pensamiento, Ed. Adriana Hidalgo, Buenos Aires.

Aristóteles

2007: Política, Editorial Gredos, Barcelona.

Alighieri, Dante:

1920: De Monarchia

2008: Giorgio Agamben: una arqueología de la potencia, UNSAM Edita, Buenos Aires.

Galindo Hervás, Alfonso

2003: La soberanía. De la teología política al comunitarismo impolítico, Res Publica, España.

Esposito, Roberto

1999: Categorie dell'impolitico, Il Mulino, Bologna.

2010: Pensiero vivente. Origine e attualita' della filosofia italiana, Einaudi.

2011: Dieci pensieri sulla politica, Il Mulino, Bologna.

CONSTANZA SERRATORE  
*Universidad de Buenos Aires*  
*constanza.serratore@gmail.com*