

“Los modos están en Dios”: Entrevista a Giorgio Agamben

Gerardo Muñoz *

* Universidad de
Lehigh

Gerardo Muñoz: Estimado Giorgio Agamben, antes de todo, déjeme agradecerle por asentir a esta conversación sobre su obra que acompañará un número especial en la revista *Papel Máquina*. Para quienes hemos seguido de cerca su proyecto *Homo Sacer*, queda muy claro que una de sus estrategias conceptuales centrales es haber podido pensar el nudo entre los fundamentos de la soberanía junto a los de la biopolítica como las dos caras de una misma máquina del gobierno. Es algo que aparece elaborado con precisión desde *Homo Sacer I* hasta *El Reino y la Gloria*, donde usted se ocupa de llevar a cabo una arqueología de la *oikonomia*. No es menos cierto que su proyecto sea también una arqueología del concepto de la potencia y de la inoperosidad. ¿Hasta qué punto podríamos decir que ambas estrategias preparan un nuevo comienzo para la exigencia del pensamiento político del presente?

109 |

Giorgio Agamben: Uno de los resultados de mis investigaciones es que la máquina de la política occidental tiene una estructura bipolar, en la cual ambos polos siempre están presentes. Es decir, cuando la biopolítica pareciera excederse y suspender a la soberanía, la soberanía nunca desaparece del todo, ya que de hacerlo la máquina política dejaría de funcionar. Lo mismo se puede decir del gobierno (*oikonomia*) y del Reino. El rey debe estar ahí aun cuando no gobierne. La arqueología tal y como yo la he pensado, no busca llevarnos a un punto anterior de esta dualidad; más bien intenta situarnos en la fractura que produce esta dicotomía. El *arche* no es el Uno antes de la fisura, sino el espacio del No-Dos que se abre una vez que hemos desactivado y vuelto inoperante este dualismo. Es por eso que, para mí, la arqueología de la política occidental está ligada estratégicamente a una teoría de la inoperosidad.

Gerardo Muñoz: Me gustaría retomar la cuestión de la inoperosidad que aparece desarrollada en *L'uso dei corpi* (2014) y antes en *Il tempo che resta* (2000) a partir de la figura paulina del *katargein*, que apunta a la desactivación y a la posibilidad de abrir otros usos de la ley. Quisiera preguntarle sobre el estatuto de la teología política a partir de la noción de *katargein*. ¿Es posible retirarse de la teología política? ¿Hasta qué punto la *katargein* de Pablo es una destitución de la teología política desde su interior, aunque sin llegar a producir del todo un afuera?

Giorgio Agamben: La teología política no es una sustancia o un cuerpo de doctrinas o conceptos, sino un modo de actuar dentro de la historia del pensamiento de Occidente. Por lo tanto, es una máquina o una *signatura* que tiene efectos en las más diversas esferas de la praxis humana. El problema no es tanto estar fuera, como entrar en relación con ella de la manera correcta. En este sentido, como he tratado de mostrar en *Il Regno e la Gloria*, la inoperosidad ha sido capturada por la máquina política de occidente en la forma de la gloria. De lo que se trata, por lo tanto, es de desactivar la máquina y devolver la inoperosidad a su uso político.

Gerardo Muñoz: En *Il tempo che resta* (2000), vinculaste la *katargein* a la traducción que hace Lutero como *aufheben*, y que obviamente luego tendrá consecuencias decisivas en la elaboración de la *Filosofía de la Historia* de Hegel. Aquí me gustaría preguntarte sobre el protestantismo, que a su vez es un rasgo un poco fantasmal en tu proyecto, algo así como un lugar “impesado” en tu obra. Me gustaría que elaborases un poco más

el papel del protestantismo moderno como contraste con la comunidad paulina del catolicismo mediterráneo.

Giorgio Agamben: El protestantismo recoge la idea agustiniana de la irrevocable corrupción de la naturaleza humana. El libro que acabo de terminar contiene una arqueológica crítica de la idea agustiniana del pecado original como algo que corrompe no solo al individuo, sino a la naturaleza humana misma. Igualmente es extraña la distinción exacerbada entre la naturaleza y la gracia, tan característica del protestantismo. Lutero, que era un monje agustiniano, lleva estas cuestiones al límite. En términos del libro que acabo de terminar, yo diría que el protestantismo se basó en la eliminación del paraíso terrenal como morada originaria de la humanidad y como único paradigma político posible, tal y como lo fue para Dante. En cualquier caso, las ideas de Benjamin sobre el capitalismo como religión adquieren todo su significado si las ponemos en relación con esto. Una operación similar a la que Max Weber hizo con la esfera protestante.

Gerardo Muñoz: Al final de *L'uso dei corpi* (2014) dices que las consecuencias del proyecto Homo Sacer se situarían más allá de la arqueología (Foucault), la deconstrucción y la destrucción (Derrida y Heidegger), o las estructuras epocales de los fantasmas hegemónicos (Schürmann). Podríamos decir que, frente a la diferencia ontológica o una ontología fundamental heideggeriana, ofreces una “forma de vida” que en el libro es puesta en relación con la ontología modal de Leibniz y Marius Victorinus, entre otros pensadores. ¿Pero no es la ontología modal como substrato de la forma de vida, una vuelta a una ontología primaria?

111 |

Giorgio Agamben: Mi ontología es esencialmente panteísta. Es importante volver a repensar el problema filosófico del panteísmo de David de Dinant con su maravillosa triada “Mens Hyle Deus” a la relación entre modos y sustancia en Spinoza. El panteísmo no es una identidad inerte entre Dios y la naturaleza, entre el ser y sus modos, sino en el hacer y las modificaciones de dios en las cosas y las cosas en dios. Al crearse a sí mismo, Dios crea al mundo y al crear el mundo, se crea a sí mismo en un mismo movimiento indiferenciado entre naturante y naturato. Por lo tanto, si Dios son sus modos y si se pierden en ellos, y los modos están en Dios y se pierden en Dios, entonces lo verdaderamente divino es solo este recuerdo y olvido de los otros en el uno, y de lo uno en los otros.

Gerardo Muñoz: Es sugerente que menciones a Spinoza, ya que mi próxima pregunta iba por esta línea. Me parece curioso que Heidegger, por ejemplo, nunca se haya tomado en serio a Spinoza. Y en un diálogo con Jean Luc Nancy y Phillipe Lacou-Labarthe, Derrida confiesa que él nunca ha entendido a Spinoza, y que todo su proyecto le causa extrañeza. ¿A qué responde esta denegación de Spinoza en la tradición heideggeriana?

Giorgio Agamben: Los filósofos se dividen en dos grandes familias: aquellos que sitúan su pensamiento bajo el signo de Spinoza y los demás. Yo, ciertamente, pertenezco a la primera familia.

Gerardo Muñoz: Tu primera investigación académica (primer trabajo académico) fue sobre el pensamiento de Simone Weil, que a la vez es un nombre poco recurrente en tu obra. ¿Podrías elaborar un poco más qué papel juega Weil en tu pensamiento?

Giorgio Agamben: En mi libro más reciente, *L'autoritratto nello studio* (2017), he intentado escribir lo que significó para mí el encuentro con Simone Weil. Mi tesis estuvo ligada a la crítica de la persona que Weil desarrolla en *La persona y lo sagrado*. Fue a partir de esta crítica que leí el ensayo de Mauss sobre la noción de persona, y comencé a investigar sobre la conexión entre la persona jurídica y la máscara teatral y teológica del individuo moderno. Es posible que la crítica del derecho, que nunca he abandonado desde el primer volumen de *Homo Sacer*, tenga su raíz inicial en este trabajo sobre Weil.

112 |

Gerardo Muñoz: Para poner en relación con la inoperosidad del derecho, has mencionado una figura que es el “Consejo Nocturno” (*nykterinos syllogos*) de *Las Leyes* de Platón, aunque no llegas a desarrollar sus consecuencias. ¿Sería el Consejo Nocturno una nueva institución legal que liberaría el nudo inoperoso de lo humano? ¿Se trataría de un modo instituyente capaz de acoger al singular más allá de la eficacia de la persona y del sujeto?

Giorgio Agamben: “Instituir una potencia destituyente” es una contradicción en sus términos. Platón es cuidadoso al explicar que el Consejo Nocturno no puede establecerse legalmente, que no es una figura del derecho, ya que ha sido creada a través de una extensa “synousia”, o un ‘permanecer estando juntos’. El problema que tenemos que pensar aquí es el de la relación comunitaria entre un elemento anómico o anárquico

y un elemento nómico e institucional. La posibilidad de una política justa depende de esta dialéctica musical entre estos dos elementos.

Gerardo Muñoz: Pasando ahora a un plano más práctico, ¿es posible hoy pensar algo así como un “Consejo Nocturno” a la luz de la crisis del espacio europeo? Recordaba cómo hace un par de años atrás, rescatabas el memo redactado por Alexandre Kojève sobre el “Imperio Latino” con el fin de contrarrestar la hegemonía del bloque económico del norte de Europa...

Giorgio Agamben: No tengo costumbre de hacer predicciones ni en política ni en filosofía. Como dice un escritor italiano que amo: “yo solo hago predicciones para el pasado”. Muchas personas serias, y no solo en la filosofía, están siempre haciendo planes para el futuro. Es en este sentido que yo he evocado la idea kojéviana del imperio latino o del Consejo Nocturno de Platón. Yo pienso, sin embargo, que nuestras sociedades necesitan un polo destituyente y anómico para contrarrestar la carrera ciega de la burocracia-tecnológica hacia el futuro.

Gerardo Muñoz: No quisiera concluir sin preguntarte por lo que se ha venido llamando “Italian Theory”, una etiqueta que busca agrupar el ascenso de una serie de pensadores italianos (pienso aquí en Roberto Esposito y Massimo Cacciari, Mario Tronti y Andrea Caravero y Elettra Stimilli), cuyos proyectos indicarían el recommienzo de una apuesta fuerte de pensamiento vinculada a la biopolítica y a la verdad de las cosas (*verità effettuale della cosa*) propios de la tradición italiana. Tú mismo escribiste hace muchos años atrás *Categorie italiane. Studi di poetica e di letteratura* que en realidad fue un proyecto inconcluso. Entonces, te quería preguntar, ¿qué significa para ti “Italian Theory”? ¿Piensas que podríamos hablar de una diferencia italiana en el estilo de tu pensamiento?

Giorgio Agamben: Es necesario entender el significado de la palabra “italiano” (o francés, alemán, etc.). En realidad, no hay teoría italiana como algo dado, o si existe es solo por razones tácticas de un grupo de filósofos que buscan atención, pero yo no tengo nada que ver con eso. El pensamiento no conoce nacionalidad. Sin embargo, si te refieres al lenguaje, entonces el problema se vuelve mucho más real y complejo. Maimónides no llegó a ser un filósofo árabe porque escribiera *La Guía de los Perplejos* en árabe, ni Spinoza devino un filósofo latino porque escribiera la *Ética* en esa lengua.

El problema es más bien el siguiente: ¿existe una lengua o una escritura propia de la filosofía? Este es un problema del cual siempre me he ocupado y sobre el que nunca he dejado de reflexionar. Quien pretenda escribir sobre filosofía sin plantear el problema de esta manera –un problema que es genuinamente un problema poético– no puede llamarse filósofo. Quizás es esto lo que Wittgenstein debió haber tenido en mente cuando escribió que la filosofía “debe ser solamente poesía”. Y es este el problema que Platón jamás dejó de tratar en toda su obra, y que intentó de resolver a través de una forma particular de sus diálogos, que contaminan la escritura diegética y narrativa con una forma mimética y teatral. En cualquier caso, este es también mi problema: yo me hice filósofo para medirme con la aporía poética de la cual no podía enfrentarme de otra manera.