

ANOTACIONES  
*sobre literatura e filosofía*

nº 4, marzo de 2014

*Giorgio Agamben*

*“Elementos para unha teoría  
da potencia destituínte”*

Euseino?



## Anotacións 4



*Anotacións sobre literatura e filosofía*

*nº 4, marzo de 2014*

Elementos para unha teoría  
da potencia destituínte



# ANOTACIONES

sobre literatura e filosofía

nº 4, marzo de 2014

Giorgio Agamben

“Elementos para unha teoría  
da potencia destituínte”

Traducido do italiano  
por Carlos Lema

Notas de  
Stephanie Wakefield

Euseino?

Euseino? Editores agradece a Giorgio Agamben que nos permitise acceder ao texto italiano orixinal, inédito, para realizar esta tradución galega; tamén aos editores da versión inglesa, Pion Ltd., por cedernos os dereitos de publicación para o galego. Agradecemos especialmente a Stephanie Wakefield, tradutora deste ensaio para o inglés e profesora da Universidade da Cidade de Nova York (CUNY), a súa colaboración, sen a cal sería imposible a publicación deste texto en galego.

*Titulo orixinal*

Elementi per una teoria  
della potenza destituente

*publicado como*

What is a destituent power?

*Environment and Planning D: Society and Space,*  
volume 32, issue 1, páxinas 65-74, 2014

Pion Ltd, Londres  
[www.pion.co.uk](http://www.pion.co.uk)  
[www.envplan.com](http://www.envplan.com)

Primeira edición en PDF, marzo de 2014

ISSN 2340-8537

PUBLICACIÓN NON VENAL

*Edición*

Beatriz Fraga Cameán

Euseino? Editores

Vigo, Galicia

<http://euseinoeditores.wordpress.com>



O seguinte ensaio de Giorgio Agamben está baseado nunha conferencia pronunciada en Francia no verán de 2013. Respondendo directamente aos daquela recentes movementos insurreccionais –desde O Cairo e Istambul ata Londres e Nova York–, Agamben desenvolve e clarifica a súa concepción da política e, en particular, a noción de potencia destituínte. En contraste cos intentos de defender un poder constituínte independente da súa relación co poder constituído, posición que para Agamben reproduce a estrutura governamental da excepción á vez que representa o ápex da metafísica, a potencia destituínte perfila un pensamento que desactiva o paradigma insituído da exclusión inclusiva, o arkhé fundacional do pensamento occidental moderno. Para Agamben, a elaboración sensible e inseparable de vida e de forma, de ser e acción, será a que deixe atrás o impasse actual. Ao cabo, xa non se con-

*forma con apuntar cara a un Ingobernable utópico senón que elabora unha nova teoría do suxeito e, consecuentemente, unha nova teoría da acción: a dunha inoperatividade que non é inercia senón abertura ao posible, a dun ser humano vivente liberado de todo destino biolóxico ou social e de todo obxectivo predeterminado, un ser humano dispoñible para a particular ausencia de obra que estamos habituados a chamar «política» e «arte».\**

\*Esta noticia preliminar é tradución, ampliada e modificada nalgúns puntos, da que acompaña a publicación da versión inglesa deste ensaio. Do mesmo xeito, as notas ao pé de páxina, agás cando se indica o contrario, reproducen as da tradución inglesa de Stephanie Wakefield. (N. da ed.)

¿Que intentei facer cando iniciiei a arqueoloxía da política que colleu forma no proxecto *Homo sacer*? Non se trataba, ao meu ver, de criticar ou de corrixir este ou aquel concepto, esta ou aquela institución da política occidental. Tratábase, máis ben e ante todo, de desprazar o lugar mesmo da política. (A política permanecera durante séculos no mesmo lugar no que a situaran Aristóteles e despois Hobbes e Marx.)

A identificación da vida núa como primeiro referente e como posta en xogo da política foi, por ese motivo, o comezo da investigación. O lugar orixinario da política occidental consiste nunha *ex-ceptio*, nunha exclusión inclusiva da vida humana na

forma da vida núa. Considérese a particularidade desta operación: a vida non é en si política, por iso é ela mesma a que debe ser excluída e, ao tempo, incluída, a través da súa mesma exclusión. A vida é, abofé, o Impolítico que, a través dunha operación complexa, debe ser politizado coa estrutura da excepción. A autonomía do político fundaméntase, nese senso, nunha división, nunha articulación e nunha excepción da vida. A política occidental é, do comezo á fin, biopolítica.

## 2

A estrutura da *exceptio* defínese en *Homo sacer I* a partir de Aristóteles. A excepción é unha exclusión inclusiva. Mentres o exemplo é unha inclusión exclusiva (o exemplo é excluído do conxunto ao que se refire en tanto que pertence a el), a excepción é incluída no caso normal mediante a súa exclusión.

É esta exclusión inclusiva a que define a estrutura orixinaria do *arkhé*.<sup>\*</sup> Non se pode comprender

<sup>\*</sup>Agamben non usa o termo *arkhé* (principio, fundación) para indicar un punto concreto localizable no pasado senón para identificar unha

a dialéctica do fundamento, que define a ontoloxía occidental de Aristóteles en diante, se non se comprende esa función como unha excepción no senso que se acaba de ver. A estratexia sempre é a mesma: algo é dividido, excluído e rexeitado ao fondo e, precisamente a través desa exclusión, inclúese como fundamento. Isto vale para a vida, que se di de moitos xeitos —vida vexetativa, vida sensitiva, vida intelectual, a primeira das cales queda excluída para servir de fundamento ás outras—, tamén para o ser, que se di igualmente de moitas maneiras (*to on legetai pollakos*), unha das cales vai actuar de fundamento.

Na excepción soberana que é a base do ordenamento xurídico-administrativo do occidente, isto que se inclúe mediante a súa exclusión é a vida núa. É importante non confundir a vida núa coa vida natural. Mediante a súa división e a súa captura no dispositivo da excepción, a vida asume a forma da

«dobre articulación» de goberno como creación e ao tempo como administración, conservando dese xeito o creado [Cfr. Agamben G., «What is a commandment?» Conferencia pronunciada en Kingston University, o 28 de marzo de 2011, <http://waltendegewalt.wordpress.com/2011/04/01/>. Véxase tamén Agamben, G., *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer II*, 2, Vicenza: Neri Pozza, 2007 (nova ed. Turin: Bollati Boringhieri, 2009)].

vida núa, isto é, dunha vida que é escindida e separada da súa forma. Neste senso se debe entender, no final de *Homo sacer I*, a tese segundo a cal «a actividade fundamental do poder soberano é a produción da vida núa como elemento político orixinario». E é esta vida núa (ou vida «sacra», se *sacer* designa sobre todo unha vida que se pode matar sen cometer homicidio) a que, na máquina xurídico-política do occidente, funciona como soleira da articulación entre *zoé* e *bios*, vida natural e vida politicamente cualificada. E non será posible pensar outra dimensión da vida se antes non somos quen de desactivar o dispositivo da excepción da vida núa.

(Se relacionamos o dispositivo de excepción coa antropoxénese, é posible que este se clarifique a través da estrutura orixinaria do acontecemento de linguaxe. A linguaxe, no comezo, asemade separa de si e inclúe en si a vida e o mundo. É, en palabras de Mallarmé, un principio que se funda sobre a negación de todo principio, sobre a propia situación no *arkhé*. *A exceptio*, a exclusión inclusiva do real desde o *lógos* e no *lógos*, é, polo tanto, a estrutura orixinaria do acontecemento de linguaxe.)

## 3

Unha investigación posterior sobre a función da guerra civil na Grecia clásica permitiu precisar o mecanismo mediante o cal a vida é «politizada».

Christian Meier amosou como na Grecia do século V comeza unha transformación da conceptualidade constitucional que se realiza a través do que el chama unha «politización» (*Politisierung*) da cidadanía. Onde, primeiro, se definía a pertenza social sobre todo pola condición e *status* de varios tipos (nobres e membros da comunidade cultural, labregos e comerciantes, pais de familia e parentes, habitantes da cidade e do campo, señores e servos) e, só nun segundo momento, pola cidadanía cos dereitos e deberes que implicaba, agora a cidadanía convértese, como tal, no criterio político da identidade social. «Nace así», escribe, «unha identidade política da cidadanía especificamente grega. A expectativa de que os cidadáns se han comportar 'como cidadáns' (*bürgerlich*), isto é, en senso grego, 'politicamente', atopou unha forma institucional. Esa identidade

non tiña rivais dignos de mención, por exemplo na pertenza a grupos constituídos a partir da comunidade económica, profesionais, de oficio, de relixión ou de calquera outro tipo... Na medida en que na democracia os cidadáns se dedicaban á vida política, estes entendíanse primariamente a si mesmos como partícipes da *pólis*; e a *pólis* constituíase a partir diso no que eles eran esencialmente solidarios, isto é, dos intereses orixinariamente compartidos de orde e xustiza... *Pólis* e *politeia*, nese senso, definíanse mutuamente. Para un grupo relativamente moi amplo de cidadáns, a política convértese así nun contido vital (*Lebensinhalt*) e nun interese propio... A *pólis* transfórmase para os cidadáns nun ámbito claramente distinto da casa e a política nunha esfera distinta do 'reino da necesidade' (*anankaia*)».\*

Segundo Meier, este proceso de politización da cidadanía é especificamente grego e desde Grecia transmitiuse, con alteracións e traizóns de xénero diverso, á política occidental. Na perspectiva que aquí interesa, cómpre precisar que a politización da

\*C. Meier, «Der Wandel der politisch-sozialen Begriffswelt im V Jahrhundert v. Chr.», in *Historische Semantik und Begriffsgeschichte*, ed. de R. Koselleck, Stuttgart: Klett-Cotta, 1979, páx. 204.



que fala Meier está situada no campo de tensións entre *oikos* e *pólis*, definido por procesos polarmente opostos de politización e despolitización.

## 4

A partir da investigación de N. Loraux sobre «La Guerre dans la famille» e sobre *La Cité divisée*\*, é posible comprender con esa perspectiva a función da guerra civil en Grecia. A política preséntase aquí como un campo de tensións que van do *oikos* á *pólis*, da casa impolítica como morada da *zoé* á cidade como lugar único da acción política. A idea da Loreaux é que a *stásis* tiña o seu lugar orixinario na familia, ou sexa, como unha guerra entre membros dunha mesma familia, dun mesmo *oikos*. Pola contra, eu cheguei á conclusión de que o lugar da *stásis* estaba na soleira entre *oikos* e *pólis*, familia e cidade. A *stásis*, a guerra civil, constitúe unha soleira, pasando a través dela a pertenza doméstica politízase como

\*Loraux, Nicole, «La guerre dans la famille», *Clio* 5, 21-62, 1997; Loraux, Nicole, *La Cité divisée: L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris: Payot, 1997.

ciudadanía e, inversamente, a ciudadanía despolitízase como solidariedade familiar.

Só desde esta perspectiva se fai comprensible aquel documento singular que é a lei de Solón que castigaba coa *atimia* (isto é, coa perda dos dereitos civís) o cidadán que nunha guerra civil non combatese a favor dunha das dúas partes (como di Aristóteles con crueza: «aquel que, cando a cidade está en guerra civil (*stasiazouses tes poleos*), non colle as armas (*thetai ta hopla*, literalmente «non leva escudo») que por algunha das dúas partes sexa castigado coa infamia (*atimos éinai*) e sexa excluído da política (*tes poleos me metechein*)»). (Cicerón —*Epist. Ad Att.*, X,1,2— ao traducir *capite sanxit*, evoca oportunamente a *capitis diminutio* que corresponde á *atimia* grega.) Esta lei semella confirmar, alén de toda dúbida, a posición da guerra civil como soleira da politización/despolitización na cidade grega. Malia que este documento sexa mencionado non soamente por Plutarco, por Aulo Gelio e por Cicerón, senón mesmo con precisión especial por Aristóteles (*Ath. Const.*, VIII, 5), a apreciación da *stásis* que iso implica parécelles tan desconcertante aos historiadores modernos da política que decote o deixan de lado (así e todo, a

Loraux, malia citalo no libro, non o menciona no artigo).

Non tomar parte na guerra civil equivale a ser expulsado da *pólis* e confinado no *oikos*, equivale a deixar a cidadanía para ser reducido á condición impolítica do privado. Iso non significa, obviamente, que os gregos considerasen a guerra civil como un ben: mais a *stásis* funciona como un reactivo que revela o elemento político no caso extremo, coma unha soleira da politización que determina de seu o carácter político ou impolítico dun ser en particular.

Xa que as tensións (político/impolítico, *pólis/oikos*) son, como acabamos de ver, contemporáneas, resulta decisiva a soleira na que se transforman e se inverten, se xuntan ou se separan.

## 5

No decurso da miña investigación, comprobei que os conceptos fundamentais da política xa non son a produción e a praxe senón a *inoperatividade* e o *uso*. Falta unha reflexión filosófica sobre o concep-

to de uso. «Uso» e «usar» son termos que a modernidade investiu dun forte significado «utilitario», transformando o seu senso orixinario. Un exame do significado do verbo grego que nós traducimos como «usar» – *khresthai*– demostra que ese non é o seu significado preciso, senón que adopta o significado do termo que o segue, que se atopa quer en dativo quer en xenitivo, e ademais, como aquí esperabamos, do acusativo.

*khresthai theoi*, literalmente «facer uso de deus»=  
= consultar un oráculo

*khresthai nostou*, literalmente «usar o retorno»=  
=sentir morriña

*khresthai logoi*, literalmente «usar a linguaxe»=  
=falar

*khresthai symphorai*, literalmente «usar a desgraza»=  
=ser infeliz

*khresthai gynaikei*, literalmente «usar unha muller»=  
=ter relacións sexuais cunha muller

*khresthai te polei*, literalmente «usar a cidade» =  
=participar na vida política

*khresthai keiri*, literalmente «usar a man»=bater  
co puño

O verbo *khresthai* é un verbo que os gramáticos clasifican como «medio», é dicir, nin como activo nin como pasivo senón como as dúas cousas ao tempo. A investigación de Benveniste sobre a voz media amosa que, mentres na voz activa os verbos denotan un proceso que se realiza a partir do suxeito e fóra del, «na voz media... o verbo indica un proceso que ten lugar no suxeito: o suxeito está no interior do proceso» (vol. 1, páx. 168, trad. it. 204). Os exemplos dos verbos que teñen unha diátese media (*media tantum*) ilustran ben esta situación peculiar do suxeito no interior do proceso do que é axente:

*gignomai*, lat. *nascor*, nacer;

lat. *morior*, morrer;

*penomai*, lat. *patior*, sufrir;

*keimai*, xacer;

*phato*, lat. *loquor*, falar;

*fungor*, *fruor*, *godere* etc.

En todos estes casos, «o suxeito é lugar dun proceso, aínda que este proceso, coma no caso do latín *fruor* ou do sánscrito *manyate*, require un obxecto; o suxeito é centro e ao mesmo tempo actor dun proceso: realiza algo que se realiza nel».

A oposición co activo é evidente naqueles verbos medios que admiten incluso unha diátese activa: *koimatai*, el dorme, no cal o suxeito está no interior do proceso, transfórmase daquela en *koima*, «el fai durmir, adormece (a algo ou a alguén)», no cal o proceso, non tendo xa lugar no suxeito, é transferido transitivamente a outro termo que se transforma no obxecto. Aquí o suxeito «situado fóra do proceso, abrángueo en diante como actor» e a acción debe coller consecuentemente como fin un obxecto externo. Poucas liñas despois, Benveniste fai unha precisión derradeira respecto do activo, a da relación particular que o verbo medio presupón entre o suxeito e o proceso do que é axente e lugar ao mesmo tempo: «trátase sempre de situar o suxeito en relación co proceso, en función de que sexa externo ou interno, e de cualificalo en tanto que axente, ou en función de que efectúe unha acción, no verbo activo, ou de que, ao efectuala, reciba por iso unha afección (*il effectue en s' affectant*), no medio».

Cómpre reflexionarmos sobre a fórmula singular a través da cal Benveniste tenta expresar o significado da diátese media: *il effectue en s' affectant*. Por unha banda, o suxeito que realiza a acción, polo

feito mesmo de a realizar, non actúa transitivamente sobre un obxecto senón que se implica e se afecta ante todo a si mesmo no proceso; pola outra, precisamente debido a iso mesmo, o proceso supón unha topoloxía singular, na que o suxeito non está por riba da acción senón que é el mesmo o lugar no que acontece. Como está implícito na denominación *mesotes*, o verbo medio sitúase, así, nunha zona de indeterminación entre suxeito e obxecto (o axente é dalgún xeito tamén obxecto e lugar da acción) e entre activo e pasivo (o axente é afectado polo seu propio actuar).

Claréxase tamén, desde esta perspectiva «medial», por que o obxecto do verbo *khresthai* non pode estar en acusativo senón sempre en dativo ou en xenitivo. O proceso non vai dun suxeito activo cara ao obxecto separado da súa acción, senón que abrangue en si o suxeito, na medida mesma na que este se implica no obxecto e «dándose» a el.

Podemos probar a definir, entón, o significado de *khresthai*: *expresa a relación que un ten consigo mesmo, a afección que se recibe en tanto se está en relación cun determinado ente*. O que *synphorai khresthai*, experiénciase a si mesmo como infeliz, constitúese e amósase

a si mesmo como infeliz; o que *utitur honore*, próbase e defínese a si mesmo en tanto cumpre unha obriga; o que *nosthoi khresthai*, experiénciase a si mesmo en tanto é afectado polo desexo do retorno.

O resultado disto é unha transformación radical tanto da ontoloxía (unha ontoloxía da voz media) coma do concepto de «suxeito». Non un suxeito que utiliza un obxecto senón un suxeito que se constitúe soamente a través de usar, de ser en relación con outro. Ético e político é o suxeito que se constitúe nese uso, o suxeito que testemuña a afección que recibe mentres está relacionado con outro que non é el mesmo, con outro corpo. *O uso é, nese senso, a afección que un corpo recibe en tanto se relaciona con outro corpo (ou co propio corpo como outro).*

## 6

### SOBRE O CONCEPTO DE INOPERATIVIDADE

Inoperatividade non significa inercia senón que denomina unha operación que desactiva e volve inoperante a obra (da economía, da relixión, da lin-



guaxe etc.). Trátase, dese xeito, de retomar o problema que Aristóteles formulara fugazmente na *Ética nicomaquea* (1097 b, 22 sqq.) cando, no contexto da definición do obxecto da *episteme politiké*, da ciencia política, se interrogaba se, coma para o auleta, o escultor, o carpinteiro e calquera artesán existe unha obra (*ergon*) propia, tamén para o ser humano hai unha cousa semellante ao *ergon* ou se o ser humano, pola contra, é *argos*, sen obra, inoperante.

*Ergon* do ser humano non significa neste contexto simplemente «obra», senón aquilo que define a *energeia*, a actividade, o ser-en-acto propio de quen é humano. A pregunta sobre a obra ou sobre a ausencia de obra do ser humano ten daquela unha importancia estratéxica decisiva xa que dela depende non só a posibilidade de asignarlle unha natureza e unha esencia propia, mais tamén, como vimos, a de definir a súa felicidade e a súa política. O problema ten, así, un significado máis amplo e abrangue a posibilidade mesma de identificar a *energeia*, o ser-en-obra do ser humano en tanto ser humano, independentemente e alén da figura social concreta que poida asumir.

Aristóteles abandona de súpeto a idea dun *argia*, dunha inoperatividade esencial do ser humano. Eu

intentei o contrario, retomar unha tradición antiga, que aparece en Averroes e en Dante, de pensar o ser humano como o vivente sen obra, isto é, privado dunha natureza e dunha vocación específica: como un ser de potencia pura, que ningunha identidade nin ningunha obra vai poder esgotar. Esa inoperatividade esencial do ser humano non se debe entender como a cesación de toda actividade senón como unha actividade que consiste en facer imoperativa a obra e a produción humana para abrila a un novo uso posible. Cómpre discutir o primado que a tradición da esquerda atribuíu á produción e ao traballo e preguntarse se un intento de definir a actividade verdadeiramente humana non implica ante todo unha crítica destas nocións.

A Idade Moderna, a partir do cristianismo —cuxo Deus creador definiuse de principio a fin en oposición ao *deus otiosus* dos pagáns— é constitutivamente incapaz de pensar a inoperatividade se non é na forma negativa da suspensión do traballo. Así, un dos modos nos que a inoperatividade foi pensada é a festa, que, no seu modelo do *shabbat* hebreo, concibiuse esencialmente como unha suspensión provisoria da actividade produtiva, da *melacha*.

Mais a festa non é definida soamente polo que nela non se fai, senón, ante todo e máis ben, polo feito de que o que nela se fai —que en si non é diferente do que se realiza cada día— acaba desfeito, vólvese inoperante, é liberado, suspéndese a súa «economía», das razóns e dos obxectivos que o definían nos días normais (o non facer é, nese senso, só un caso extremo desa suspensión). \* Se se come, non se fai para alimentarse, se se viste, non se fai para taparse ou para protexerse do frío, se se vela, non se fai para traballar, se se anda, non é para ir algures, se se fala, non é para comunicarse información ningunha, se se trocan obxectos, non é para vender nin para mercar.

Non hai festa que non supoña, nalgunha medida, este elemento destitutivo, que non comece, así, a facer ante todo inoperante as obras dos seres humanos. Nas festas sicilianas dos mortos descritas por Pitré (mais cousas semellantes acontecen en todas as festas que implican agasallos, coma Halloween, na que os mortos son personificados polos cativos), os mortos (ou unha vella chamada Strina, de *strena*, nome latino dos regalos que se trocaban

\*Este e o parágrafo seguinte aparecen en Agamben G., *Nudità*, Roma: Nottetempo, 2009, páxs. 156 e 157.

na festividade do inicio de ano) rouban aos xastres, aos comerciantes e aos panadeiros os seus artigos para dállelos aos cativos. Presentes, agasallos e xoguetes son obxectos de uso e de cambio que se volven imoperantes, ripados á súa economía. En todas as festas de tipo carnavalesco, coma as Saturnais romanas, as relacións sociais existentes suspéndense e invértense: non só os escravos mandan nos seus patróns senón que a soberanía queda en mans dun rei-bufón (*saturnalicius princeps*) que substitúe o rei lexítimo, de xeito que a festa se manifesta ante todo como unha desactivación dos valores e dos poderes vixentes. «Non hai festa antiga sen baile», escribe Luciano; mais, ¿que é o baile se non a liberación do corpo dos seus movementos utilitarios, unha exhibición dos xestos na súa imoperatividade pura? E, ¿que son as máscaras, que interveñen de maneira diferente nas festas de moitos pobos, se non, o primeiro de todo, unha neutralización da cara?

Só se se pensa desde esta perspectiva, a festa pode fornecer un paradigma para pensar a inoperatividade como modelo da política.

Un exemplo ha permitir clarificar como se debe entender esta «operación inoperativa». ¿Que é, de

feito, unha poesía se non unha operación que ten lugar na lingua e que consiste en facela inoperativa, en desactivar as súas funcións comunicativas e informativas para abrila a un novo uso posible? Iso que a poesía realiza pola súa potencia de dicir, a política e a filosofía débena realizar pola súa potencia de actuar. Volvendo inoperativas as operacións biolóxicas, económicas e sociais, estas amosan o que pode facer o corpo humano, ábrenos a un novo uso posible.

## 7

DO PODER CONSTITUÍNTE Á POTENCIA  
DESTITUÍNTE

Se o problema ontolóxico fundamental non é hoxe a obra senón a inoperatividade e se esta, aínda, só se pode testemuñar a través dunha obra, daquela o concepto político correspondente xa non pode ser o dun «poder constituínte» senón algo que se podería denominar «potencia destituínte». E se ao poder constituínte correspóndenlle revolucións e insurrec-

cións, é dicir, unha violencia que establece e constitúe o novo dereito, para a potencia destituínte cómpre pensar outras estratexias completamente diferentes cuxa definición é tarefa da política por vir. Un poder que soamente puido ser derrotado coa violencia, rexurdirá doutra forma na incesante, inesgotable, desolada dialéctica entre poder constituínte e poder constituído; violencia que establece o dereito e violencia o conserva.

Trátase dun concepto que apenas comeza a aparecer na reflexión política contemporánea. Tronti refírese así nunha entrevista á idea dun «poder destituínte» sen chegar a definilo de xeito ningún.\* Partidario dunha tradición na que a identificación dunha subxectividade era o elemento político esencial, el parece vinculalo ao solpor da subxectividade política. Para nós, que partimos do solpor e do cuestionamento do concepto mesmo de subxectividade, o problema fórmulase en termos diferentes.

É nunha «destitución» dese tipo na que pensaba Benjamin no ensaio «Sobre a crítica da violencia»,

\*Tronti M., «Sul potere destituente: discussione con Mario Tronti», in *Pouvoir Destituant: Les Révoltes Métropolitaines/Potere Destituente: Le Rivolte Metropolitane*, Udine: Mimesis, 2008, páxs. 23-32.

buscando definir unha forma de violencia que escapase a esa dialéctica: «Na interrupción dese ciclo que se desenvolve no ámbito da forma mítica do dereito, na destitución (*Entsetzung*) do dereito conxuntamente co poder no que se apoia (igual ca este nel), isto é, na destitución da violencia estatal, alicézzase unha época histórica nova» (Benjamin, GS, II,1, 1977 páx. 202). ¿Que significa aquí «destituír o dereito»? ¿Que vén ser unha violencia destitutiva e non soamente constitutiva?

Só un poder que permaneceu inoperativo e deposto está neutralizado integramente. Benjamin identificaba ese «poder destituínte» coa folga xeral proletaria que Sorel opoñía ao simplemente político. Mentres a suspensión do traballo na folga política é violencia «porque provoca (*veranlasst*, «ocasiona», «induce») só unha modificación extrínseca das condicións de traballo, a outra, como medio puro, está privada de violencia» (*ibid.* páx. 194). Así e todo, esta non implica a volta ao traballo «despois de concesión exteriores e algunha modificación nas condicións laborais» senón a decisión de volver a un traballo só integramente transformado e non imposto polo Estado, é dicir, unha «subversión que este tipo de folga

non provoca (*veranlasst*) como máis ben realiza (*vollzieht*)» (*ibid.*). Na diferenza entre *veranlassen*, «inducir, provocar» e *vollziehen*, «cumprir, realizar», exprésase a oposición entre poder constituínte, que destrúe e recrea sempre formas novas do dereito, sen destituílo endexamais definitivamente, e a potencia destituínte, que, en canto depón unha vez o dereito, inaugura inmediatamente unha realidade nova. «Como consecuencia, a primeira destas operacións funda dereito, a segunda é pola contra anárquica» (*ibid.*).

Un exemplo dunha estratexia destituínte e non destrutiva nin constituínte é a de Paulo perante a lei. Paulo expresa a relación entre o mesías e a lei co verbo *katargein*, que significa facer inoperativo (*argos*), desactivar (o *Thesaurus* de Estienne tradúceo como *reddo aergon et inefficaem, facio cessare ab opere suo, tollo, aboleo*). Así, Paulo pode escribir que o mesías «fará inoperativo (*katargese*) todo poder, toda autoridade e toda potencia» (1 Cor. 15, 24)\* e, ao tempo, que «o mesías é o *télos* (isto é, fin e cumprimento) da lei» (Rm 10, 4)\* inoperatividade e cumprimento que

\*A Biblia galega tradúceo como: «unha vez destruído todo Principado, toda Potestade e toda Dominación.» (N. do t.)

\*Na tradución galega: «a culminación da Lei é Cristo». (N. do t.)



coinciden perfectamente. Noutra pasaxe, di dos crentes que eles se volveron inoperativos (*katargethemēn*) en relación coa lei (Rm 7, 5-6). As traducións correntes deste verbo como «destruír, anular» non son correctas (a Vulgata tradúceo máis cautamente como *evacuari*), tanto máis cando Paulo, nunha pasaxe famosa, afirma que quere «conservar firme a lei» (*nomon istanomen*, Rm 3, 31). Lutero, cunha intuición cuxa importancia non debeu pasarlle desapercibida a Hegel, traduce *katargein* como *Aufheben*, isto é, cun verbo que significa tanto «abolir» coma «conservar».

En todo caso, é certo que para Paulo non se trata de destruír a lei, que é «santa e xusta», senón de desactivar a súa acción en relación co pecado, porque os seres humanos coñecen o pecado e o desexo a través da lei: «non coñeceríades o desexo se a lei non dixese: 'non desexar': collendo pulo dese mandamento, o pecado fixo operativo (*kateirgasato*, activou) en min todo desexo» (Rm 7, 8).\*

\*Na Biblia galega vértese como: «[...] non coñecería a cobiza se a Lei non dixese «non cobizarás». O pecado, aproveitando a ocasión que lle ofrecía o mandamento, fixo inzar en nós toda clase de cobiza; fóra da Lei o pecado está morto.» (N. do t.)

É esta operatividade da lei a que a fe mesianica neutraliza e fai inoperante, sen abolir por iso a lei. A lei que se «conserva firme» é unha lei destituída do seu poder de mandato, e, polo tanto, xa non é unha lei do mandato e da obra (*nomos ton entolon* – Eph. 2,15; *ton ergon* – Rm. 3,27) senón unha lei da fe (*nomos pisteos* – *ibid.*). E a fe non é esencialmente unha obra senón unha experiencia da palabra («a fe do escoitado e do escoitado a través da palabra» – Rm. 10, 17).\*

Por outra banda, Paulo, unha pasaxe decisiva de 1 Cor 7, define a forma de vida do cristianismo mediante a fórmula *hos me* (como non): «Isto digo entón, irmáns, o tempo contraeuse: o que queda é coa finalidade de que ter unha muller sexa como non a ter, e de que chorar sexa como non chorar, e estar ledo como non estalo e mercar algo como non

\*Agamben tradúceo así, *vid.* tamén Agamben G., *Il tempo che resta. Un commento alla «Lettera ai romani»*, Turín: Bollati Boringhieri, 2000. Pola súa banda, «a fe é suscitada pola predicación, e a predicación vén pola palabra de Cristo» é a versión da Biblia galega. A cuestión da «palabra predicativa» ou apofántica (que di algo respecto de algo: unha oración ou un discurso nos que se dá forzosamente a verdade ou a falsidade) cómpre salientala aquí, pois non é unha cuestión menor na tradición filosófica da que beben o cristianismo e o pensamento moderno. (*N. do t.*)

posuílo e utilizar o mundo como non abusar del. De feito, a figura deste mundo pasa.»\*

O «como non» é unha destitución sen rexeitamento. Vivir na forma do como-non significa destituir toda propiedade xurídica e social sen que esta destitución funde unha identidade nova. Unha forma-de-vida é, nese senso, aquela que depón incessantemente as condicións sociais nas que se encontra vivindo sen negalas, senón simplemente usándoas. Se, escribe Paulo, no momento da chamada te encontras na condición de escravo, non te preocupes: aínda que despois poidas acadar a liberdade, fai uso (*khresthai*) preferentemente da túa condición de escravo (1 Cor., 7.21). «Facer uso» denomina aquí a potencia depoñente da forma de vida do cristián, que destitúe «a figura deste mundo (*to skhema tou kosmou toutou*)».

Esta é a potencia destituínte que tanto a tradición anarquista coma o pensamento do século XIX tentaron definir sen conseguilo nunca. A destrución da tradición en Heidegger, a deconstrución do *arkhé*

\*A nosa tradución adáptase, no posible, á que dá Agamben e, polo tanto, difire moito da versión galega da Biblia, que transforma o «como non» nunha frase condicional case hipotética e non fáctica. (N. do t.)

e a fractura das hexemonías en Schürmann, iso que, seguindo as pegadas de Foucault, chamei «arqueoloxía filosófica», son todas tentativas pertinentes, mais insuficientes, para superar un *a priori* histórico destituíndoo. Tamén boa parte da práctica da vangarda artística e dos movementos políticos do noso tempo se pode ver como unha tentativa —decote miserablemente fallida— de actuar unha destitución da obra que, en cambio, acabou por recrear poderes máis opresores en tanto privados xa de calquera lexitimidade.

A destitución do poder e das súas obras é unha tarefa ardua, porque é ante todo e soamente nunha forma-de-vida como pode ser efectuada. Só unha forma-de-vida é constitutivamente destituínte.

Os gramáticos latinos chamaban depoñentes (*depositiva* ou, tamén, *absolutiva* ou *supina*) a aqueles verbos que (semellantes nisto aos verbos medios —que Benveniste definiu como lugares nos que o axente e o paciente entran nunha zona de indiferenza, porque a acción descrita polo verbo está no interior do suxeito) non se poden denominar propiamente activos nin pasivos: *sedeo*, *sudo*, *dormio*, *iaceo*, *algeo*, *sitio*, *esurio*, *gaudeo*. ¿Que «depoñen» os verbos medios ou

depoñentes? Non expresan unha operación senón que a depoñen, neutralízana e vólvena inoperativa e, dese xeito, expóñena. O suxeito non está simplemente, en palabras de Benveniste, no interior do proceso senón que, ao depoñer a súa acción, se expón e se pon en cuestión conxuntamente con ela. Nese senso, estes verbos poden ofrecer o paradigma para pensar dunha maneira nova non soamente a acción e a praxe senón tamén a teoría do suxeito.

## 8

Benjamin escribiu unha vez que non hai nada máis anárquico ca a orde burguesa. No mesmo senso, Pasolini fai dicir a un dos xerarcas de *Saló* que a anarquía verdadeira é a do poder. Se isto é verdade, compréndese daquela por que o pensamento que busca pensar a anarquía queda preso na aporía e en contradicións sen fin. Como o poder (o *arkhé*) se constitúe mediante a exclusión inclusiva (a *exceptio*) da anarquía, a soa posibilidade de pensar unha anarquía verdadeira coincide coa exposición da anarquía interior ao poder. A anarquía é o que se volve posible só

no punto no que aprehendemos e destituímos a anarquía do poder. O mesmo vale para toda tentativa de pensar a anomía: esta vólvese accesible soamente a través da exposición e da destitución da anomía que o dereito capturou dentro de si no estado de excepción. Iso é verdade mesmo para o pensamento que busca pensar a a-demía, a ausencia de *demos* ou pobo que define a democracia. Só a exposición da ademía interior da democracia permite depoñer a ficción do pobo que esta pretende representar.

En todos estes casos, a constitución coincide, sen que nada sobre, coa destitución; a posición só ten consistencia en tanto que deposta.

Da definición do dispositivo de excepción como estrutura do *arkhé* deriva unha consecuencia importante. Como o poder funciona a través da exclusión inclusiva da anarquía, da anomía, da inoperatividade etc., non é posible acceder directamente a esas dimensións: cómpre exhibir primeiro a forma na que son capturadas no poder. Algo é «exceptuado» no Estado e, dese xeito, é «politizado». Mais, para facelo, cómpre que iso sexa reducido ao estado de «nudez» (vida núa, anarquía como guerra de todos contra todos, anomía como vixencia sen aplicación,

ademía como multitude informe). Nós, da vida, só coñecemos a vida núa (na medida en que a medicalización da vida é parte integrante do dispositivo político), da anomía non vemos máis ca o caos e o estado de excepción, da anarquía só coñecemos a guerra núa de todos contra todos etc. De aí a importancia de investigacións coma as de Illich, de Clastres e de Sigrist, que amosan que son figuras da comunidade anómica vernacular cun carácter totalmente diferente. Cando se quere recuperar a vida, a anarquía, a anomía e a ademía na súa verdade, cómpre polo tanto liberarse antes da forma que estas recibiron na *exceptio*. Isto non é, así e todo, soamente un labor teórico: só pode acontecer a través dunha forma-de-vida.

Polo termo *forma-de-vida* entendemos unha vida que nunca pode ser separada da súa forma, unha vida na que nunca é posible illar algo coma a vida núa. Unha vida que non se pode separar da súa forma é unha vida para a cal, no seu modo de vivir, está o vivir mesmo e, no seu vivir, está ante todo o seu modo de vivir.

Trátase, polo tanto, dunha vida na que os seus modos singulares, actos e procesos do vivir, nunca

son simplemente *feitos*, senón sempre e ante todo *posibilidade* de vida, sempre e ante todo potencia.

Tiqun desenvolvera esa definición en tres teses, afirmando que «1) A unidade humana non é o corpo do individuo senón a forma-de-vida», que 2) «cada corpo é afectado pola súa forma-de-vida como por un clinamen, unha atracción, un gusto» e que 3) «A miña forma-de-vida non se relaciona co que eu son senón con como son o que son».\*

Aquí é necesario substituír a ontoloxía da *substancia* por unha ontoloxía do *como*, do modo ou da modalidade. O problema decisivo xa non é «que cousa» son senón «como» son o que son. Nese senso, cómpre radicalizar a tese spinoziana segundo a cal só hai o ser (a substancia) e os seus modos ou modificacións. A substancia non é algo que preceda os modos e que exista independentemente deles. O ser non é máis ca os seus modos, a substancia non é máis ca as súas modificacións, o seu «como» (o seu *quo-modo*).

A ontoloxía modal permite ir alén da diferenza ontolóxica que dominou a concepción occidental

\*Tiqun, *Introduction à la guerre civil*, éditions VLCP, 2016.



do ser. Entre ser e modos, a relación non é de identidade nin de diferenza, porque o modo é simultaneamente idéntico e diverso —ou, máis ben, implica a coincidencia, isto é, o caer xuntos, dos dous termos. Nese senso, o problema do risco panteísta está mal formulado: o sintagma spinoziano *Deus sive* (ou) *natura* non significa «Deus=natureza»: o *sive* (tanto que derive do *si* condicional coma do *sic* anafórico) expresa a modalización, é dicir, o neutralizarse e o vir a menos tanto da identidade coma da diferenza. Divino non é o ser en si senón o seu *sive*, o seu xa sempre modificarse e «naturalizarse» —nacer— nos modos.

A ontoloxía modal implica que se volva pensar desde o principio o problema da relación entre potencia e acto. O naturalizarse ou modificarse do ser non é unha operación na que algo pasa da potencia ao acto, na que se realiza e esgota. O que, nunha forma-de-vida, desactiva a operatividade é unha experiencia da potencia, ou daquel hábito, daquel uso habitual dunha potencia que se manifesta como potencia de non [Aristóteles chámala *adynamía*, impotencia, formulando o axioma segundo o cal «toda potencia é, segundo o mesmo e respecto do

mesmo, potencia de non» (*Met.* 1046<sup>o</sup>, 30-31). A destrución do ser-en-obra da obra (da súa *energeia*) non pode ser actuada desde outra obra senón soamente desde unha potencia que permaneza e se amose como tal. Aristóteles (*De an.* 429 b 9-10) escribiu que o pensamento, cando pensa en acto cada un dos intelixibles, permanece dalgún xeito en potencia e pode daquela pensarse a si mesmo. É só ese irreducible resto de potencia o que permite a destitución da obra. Destituír a obra significa, nese senso, restituírla á potencia da que provén, exhibir nela esa impotencia que reina e permanece.

Todos os seres viventes sono *en* unha forma de vida, mais non todos *son* (ou non sempre o son) unha forma-de-vida. No punto no que a forma-de-vida se constitúe, esta destitúe e fai inoperativa non só toda singular forma de vida senón ante todo o dispositivo que separa da vida a vida núa. Soamente vivindo unha vida, unha forma-de-vida pódese constituír como inoperatividade inmanente a toda vida. Dese xeito, a constitución dunha forma-de-vida coincide integramente coa destitución das condicións sociais e biolóxicas nas que esta se atopa devorcada. A forma-de-vida é, nese senso, a revocación de todas

as vocacións fácticas, depoñéndoas e tensionándoas no interior do xesto mesmo polo que se mantén e demora nelas. Non se trata de pensar unha forma de vida mellor ou máis auténtica, un principio superior ou un algures que sobreveña fóra das formas de vida e das vocacións fácticas para revocalas e volvelas inoperativas. A inoperatividade non é outra obra que sobrevén as obras para desactivalas e depoñelas: coincide íntegra e constitutivamente coa súa destitución, con *vivir unha vida*. E esa destitución é a política que vén.

Compréndese, entón, a función esencial que a tradición da filosofía occidental asignou á vida contemplativa (á *theoria*) e á inoperatividade: a praxe, a vida propiamente humana, é aquela que, facendo inoperativas as obras e as funcións específicas do vivente, fainas, por así dicir, xirar no baleiro para, dese modo, abrilas á posibilidade. Contemplación e inoperatividade son, nese senso, os operadores metafísicos da antropoxénese, os que, ao liberar o ser humano vivente de todo destino biolóxico ou social e de todo obxectivo predeterminado, déixano dispoñible para aquela particular ausencia de obra que estamos habituados a chamar «política» e «arte». Polí-

tica e arte non son tarefas nin simplemente «obras»: denominan, máis ben, a dimensión na que as operacións lingüísticas e corporais, materiais e inmateriais, biolóxicas e sociais se converten en inoperativas e se contemplan como tales.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Benjamin, Walter

«Zur Kritik die Gewalt», in *Gesammelte Schriften* II, 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.

Benveniste, Émile

*Problemi di Linguistica Generale*, Milán: Saggiatore, 1971. [*Problèmes de linguistique générale*, 1 e 2, Paris: Gallimard, 1966 e 1974.]

Meier, Christian

«Der Wandel der politisch-sozialen Begriffswelt im 5. Jahrhundert v. Chr», in *Historische Semantik und Begriffsgeschichte*, ed. de R. Koselleck, Stuttgart: Klett-Cotta, 1979, páxs. 193- 227. [Para unha versión revisada e ampliada deste artigo véxase Meier C., 1990, «Changing political-social concepts in the fifth century B.C.», in *The Greek Discovery of Politics*, Cambridge, MA: Harvard University Press, páxs. 157-185].





EDICIÓN NON VENAL

ISSN 2340-8537