

## Textos

### El pensamiento de los otros

¿olvidar a Agamben? (Presentación de Profanaciones en el seminario de filosofía de Cruce)  
Madrid, 4 de junio de 2006.  
(*Profanaciones*, Anagrama, Barcelona, 2005)

Estamos ante un libro de fuerte contenido ontológico (ontoteológico, me atrevería a decir) y, por ello mismo, un provocativo contenido político. En un orden social que se pretende inmanente, dotado de una exultante fluidez biopolítica, localizar simplemente un afuera, un registro de existencia ajeno al catolicismo de la socialización, sea con la ideología que sea, ya es algo potencialmente subversivo. Por lo demás, también en este libro, ese *apriori* agambiano se desarrolla en múltiples campos: el genio impersonal que está bajo el carácter, Walser y los ayudantes del "otro lado", Foucault y la ausencia como autor, Benjamin y la religión capitalista, la fotografía como testigo del último día, la parodia en Pasolini-Morante... Se podría decir, más o menos, lo que Žižek ha dicho de Deleuze: es una sola idea la que se despliega, es un solo prejuicio el que ha de ser en cada caso *único*, abriéndose en múltiples terrenos. Todo ello digamos que converge implícitamente en una pregunta de cuño foucaultiano: ¿qué es lo excluido para que nosotros los modernos nos constituyamos como *epistémé*, como campo?

A veces se echa un poco de menos (pero no sé si soy justo ahora, precisamente con este libro) cierta simplicidad deleuziana. ¿Por qué Agamben no cita a Deleuze? Qué curioso. Pero ésta es una duda de segundo grado. En primer plano, la potencia de un pensamiento propio, de un sistema que hace filosofía abordando directamente el exterior no filosófico. En otras palabras, muy lejos de lo que Lacan llamaría filosofía universitaria, un pensamiento que hace ontología poniendo en crisis lo óntico. Aunque *Profanaciones* tiene la virtud de casi regalarnos una traducción clásica para cada hallazgo que consideramos "moderno" (por ejemplo, el equivalente teológico cristiano, el de la angelología iraní: p. 19), no por eso deja de exhibir en cada momento un pensamiento que no se refugia en lo dicho por otros. No se trata de repetir lo que los clásicos dijeron, recordaba Deleuze, sino de hacer lo que ellos *hicieron*, escarbando en problemas que hacen temblar el presente. Agamben, en esta línea, realiza un abordaje constante del sentido real que brota de lo imposible. Nada de "cortar y pegar", pues la erudición está al servicio de algo central no sabido, un delirante sentido común que siempre ha sido el suelo de la filosofía. Lo único, por lo demás, que le da un lugar al otro.

Si hay un hilo conductor que recorre los distintos textos de este libro, una obsesión que atraviese artículos tan diferentes entre sí, tiene que ver con el coraje de no retroceder ante lo peor, con el reto, que Agamben hereda de Benjamin, de afirmar el pensamiento en el temblor mismo de la finitud, en ese demonio de la modernidad donde todas las categorías metafísicas fallan y el hombre se enfrenta al estupor de lo irreparable. Y esto, digámoslo de paso, no tiene nada que ver con el retiro de lo político, con una estrategia solipsista, sino con una *epojé* del actual estruendo histórico que permite recuperar lo político de otro modo, libre de las

determinaciones mundiales que lo constriñen. Estamos hablando de un exterior sin narración del que, pongamos por caso, un Rorty no entiende absolutamente nada, al precio de concebir la filosofía como la elegante conversación que acompaña al imperio social en marcha (aunque distanciarse aquí de Bush sea siempre la coartada). Por contra, esta filosofía impolítica del tiempo-ahora (*Jetztzeit*) mantiene con lo ahistórico, con la posibilidad ontológica de pararse, una relación políticamente crucial para pensar por fuera la movilización total en la que estamos inmersos. En este punto, no lejos de dos pensadores tan distintos como Badiou y Baudrillard, Agamben es políticamente afirmativo, como si creyera que persiste todavía algo, fuera de la cultura múltiple del consumo, desde lo cual es posible reiniciar las cosas. Es un poco lo que Deleuze denominaba *zona ártica*, una región imperceptible de indeterminación, una suerte de "absoluto local" desde donde el hombre puede pensar de otro modo, vivir de otro modo.

Para empezar, en lo más íntimo y personal. A pesar del odioso y ya inevitable estribillo anglosajón (p. 9), en el cumpleaños conmemoramos la potencia engendradora que nos mantiene, a la vez desde lo más adentro de nosotros mismos y en las afueras de nuestro dominio. Genius es quien rompe la pretensión del yo de bastarse a sí mismo. Algo tal vez cercano al inconsciente de Lacan, que "se pierde en la medida en que se encuentra", que "no cesa de no escribirse". Se trata de la potencia no orgánica ni corporal que habita el cuerpo. Genius es quien presentimos oscuramente en la intimidad de nuestra vida fisiológica; si no nos abandonáramos a Genius, ni siquiera podríamos orinar. Agamben habla de formas de individuación no subjetivas, no personales, que conectan al hombre con el material pululante del universo. El yo sería un campo de tensiones entre Genius y lo individual. El carácter, algo así como un pacto con Genius, una energía para huir de él, una fuerza para apartarse (p. 20). En todo caso, en la emoción entramos en relación con lo preindividual (p. 17). Con umbrales de indeterminación, vacuolas de desconexión, de no comunicación, desde las cuales se puede aún decir algo. En efecto, frente a esta fiebre religiosa por *el acceso al acceso*, por estar todo el día conectados a la conexión, Agamben defiende la necesidad de mantener una vía de acceso a lo desconectado, a lo no social de la identidad y de lo real.

En cualquier caso, con Genius tiene que ver el deseo de Benjamin de no ser reconocido; el de Deleuze, el de Blanchot. Precisamente, se escribe (no esto o aquello, sino lo que se dice escribir) para volverse *impersonal*, genial (p. 15). Pero, ante todo, y esto es una constante rilkeana en *Profanaciones*, dan testimonio de Genius los niños y su pasión por esconderse (p. 17). "Ninguna atención puede ser comparada con la que el niño pone en su juego" (p. 99). La infancia de Genius es para Agamben no una etapa cronológica que hemos dejado atrás (pp. 12 y 53), sino una lógica que acompaña a todas las edades, como una sombra que precediera al cuerpo. Una parte para siempre inmadura, infinitamente adolescente, que duda en el umbral de cada individuación (p. 18). Una constante que conecta el pensamiento de Agamben con diversos estratos heréticos del pasado reside la idea de encontrar la salvación en el punto en que sabemos que no podemos ser salvados (pp. 21 y 26). Una vez más, es en *La comunidad que viene* donde encontraríamos las claves de esta suerte de religión de la perdición, de teología negativa donde "la ausencia de Dios nos ayuda" (p. 17). También en ciertos momentos finales de *Lo abierto*, esa la "noche salvada", ese "no-ver-la alondra-lo-abierto", en las que el hombre se hace cargo de lo indesvelable de su condición, batiendo a nuestra animalidad en su propio

terreno[1].

La paradoja consiste en que siempre hemos de responder de algo de lo que no somos responsables (p. 19), descifrar una decisión que nos precede. Como en el *amor fati* estoico, debemos convertir lo acaecido en tarea, poner el pensamiento a la altura de lo no decidido. Constantemente, Agamben apuesta por la potencia política de lo impersonal y preindividual, el punto de fuga de este aurático sujeto-estrella, un individualismo que ha llegado a ser global. ¿El dispositivo de la comunicación es algo más que la fuerza expansiva de lo reprimido en el narcisismo? En efecto, lo hemos deconstruido todo excepto la empresa del nombre propio. Frente a esta y otras reificaciones, Agamben mantiene una especie de comunismo negativo, sin teleología. Ciertamente, en medio del catolicismo de los medios es urgente el protestantismo de la existencia cualsea, conservar la potencia de ruptura de lo abierto. Pasolini lo decía a su manera: "Soy comunista porque soy conservador".

De ahí la magia del nombre secreto de las cosas, por la que cada criatura es restituida a lo inexpresado. Como los niños, que pugnan por deshacerse del nombre que les ha sido impuesto (p. 28). Es preciso pronunciar algo innominado que acabe con la babel de los nombres (p. 27). Algo tal vez pequeño en magnitud, decía Aristóteles de la *theoria*, pero grande en dignidad. No se trata de suicidarse en una experiencia "desnuda", sino de rozarla apenas, darle la voz en momentos cruciales. A la vez, mantener el compromiso con la nave social mayoritaria, en la que siempre estamos, y lograr en ella zonas de crisis. Como se ha dicho en otro lugar, la historia es el conjunto de condiciones, prácticamente negativas, necesarias para que ocurra algo extraño a la historia. De ahí la rememoración del texto crítico de Foucault sobre el autor. Él es lo ilegible que hace posible la lectura (p. 89). El gesto del autor garantiza la vida de la obra a través de la presencia irreductible de un margen inexpresivo (p. 90). Es cierto que la deconstrucción habitual del autor ha endiosado el nombre propio de los que sólo tienen imagen, el más tonto "cuidado de sí" de un sujeto narcisista que solamente resguarda su elegante vacío. Sin embargo, siguiendo a Foucault, a Agamben le preocupa de qué modo puede ser singular una ausencia (p. 82), esa *individuación por indeterminación* que ya era un tema clave en *La comunidad que viene*[2]. "Di tu palabra y hazte pedazos", le dice en un momento clave *la vida* a Zaratustra: en consecuencia con este imperativo, el autor no es tanto la expresión de un sujeto que escribe cuanto la apertura de un espacio en el que el sujeto que escribe no cesa de desaparecer: "La huella del autor está sólo en la singularidad de su ausencia" (p. 78). Una subjetividad se produce donde lo viviente, encontrándose con el lenguaje y poniéndose en juego en él sin reservas, exhibe en un gesto su propio carácter irreductible a él. El resto es psicología (p. 93).

Ibn Arabi habla de los ayudantes del Mesías como de hombres que, en el tiempo profano, poseen las características del tiempo mesiánico, pues pertenecen ya al último día (p. 42). En la sombra, el ayudante deletrea el texto de lo inolvidable para traducirlo al lenguaje de los sordomudos, haciendo tartamudear el lenguaje mismo (p. 45). Nos rozan ahora criaturas crepusculares, incompletas: ayudantes de un amo sin poder, siempre por venir. Los asistentes de Walser, ocupados en elaborar su propia desaparición, su desobra, su estúpida existencia de imberbes (pp. 40-41). Jorobados y necios (Kafka) son representantes de lo olvidado. Pero, ante todo, la imagen del niño como una incompletud fundacional (p. 39). Que la vergüenza tenga una

secreta relación con la gloria es un profundo tema mesiánico (p. 44). Estamos en aguas que ya había sido surcadas en *La comunidad que viene*: la perfección es un halo de lo imperfecto. La necesidad, un aliento de la contingencia, su intensidad. Lo necesariamente contingente, lo contingentemente necesario: es preciso fugarse de la oposición necesidad/contingencia, esas dos cruces del pensamiento occidental[3].

¿Vivir cada minuto como si fuera el último? Esto es agotador, pero nos "salva" de cualquier catástrofe, pues se *adelanta* a ella, convierte el accidente en monumento. Y al final, todo es un accidente. Tal vez se trate precisamente de aprovechar el determinismo mundial para *extraer*, liberar de una vez el sentido de la contingencia. *Flânerie*, pasear sin rumbo y fotografiar todo lo que aparece (p. 29). La fotografía es otro testimonio de la presencia de una ausencia, de esa doblez, esa ambivalencia de bien (necesidad) y mal (contingencia). Como en el Juicio Universal, la masa de los humanos está presente en esa fotografía primera, pero no se ve, porque el juicio concierne a una sola persona, a una sola vida. Es *eleidos* lo que resucita en la fotografía, una profecía del cuerpo glorioso (p. 34). Como el libro de la vida que el nuevo ángel apocalíptico -el ángel de la fotografía- tiene entre las manos al final de los días, es decir todos los días (p. 35). En el gesto de los humanos retratados se hace patente otro tiempo, más actual y urgente que cualquier tiempo cronológico (p. 32). Desde él, lo que miras, puede mirarte (p. 33): se trata de una cuestión política clave que tiraría por tierra toda la política preventiva de la visualización.

Ética no es la vida que sencillamente se somete a las leyes morales, sino que acepta ponerse en juego en sus gestos (p. 89). La felicidad sólo puede existir de forma paródica: como limbo, no como elísea (p. 56). Creo que Agamben busca combatir lo biopolítico en su terreno, de ahí la parodia, la idea de confundir y hacer definitivamente indiscernible el umbral que separa lo sagrado de lo profano, el amor de la sexualidad, lo sublime de lo ínfimo (p. 56). En este sentido, el *Salò* de Pasolini es una parodia de la historia. El capitalismo es la religión, un único, multiforme, incesante proceso de separación que todo lo inviste. Cada actividad humana, dividida, es exhibida en su separación de sí misma (pp. 104-107). Bajo esto, Agamben nos propone empuñar la irreparable separación. Profanar significa: abrir la posibilidad de una forma especial de negligencia, que ignora la separación o, mejor dicho, que hace de ella un uso insólito (p. 98).

Si hoy los consumidores en la sociedad de masas son infelices no es sólo porque consumen objetos que llevan incorporados en sí su propia imposibilidad de uso; sino también, y sobre todo, porque creen ejercer su derecho de propiedad sobre ellos, porque se han vuelto incapaces de profanarlos (p. 109). En su forma extrema, la religión capitalista realiza la pura forma de la separación, sin que quede ya nada por separar. Una profanación absoluta y sin residuos coincide con una consagración en igual grado vacua e integral. Como sucede con las mercancías, donde la separación es inherente a la forma misma del objeto, que se escinde en valor de uso y valor de cambio, y se transforma en un fetiche inaprensible; así, todo aquello que es actuado, producido y vivido -incluso el cuerpo humano, incluso la sexualidad, incluso el lenguaje- es dividido de sí mismo y dislocado en una esfera separada, que no define ya ninguna división sustancial y en la que todo uso se vuelve duraderamente imposible. Esta esfera es el consumo. Si como se ha sugerido, llamamos espectáculo a la fase extrema del capitalismo que

estamos viviendo, en la que todo es exhibido en su separación de sí mismo, entonces espectáculo y consumo son las dos caras de una misma imposibilidad de uso. Aquello que no puede ser usado es, como tal, consignado al consumo o a la exhibición espectacular. Lo cual significa que la profanación se ha vuelto prácticamente imposible. La religión capitalista en su fase extrema apunta a la creación de un Improfanable absoluto (p. 107). De nuevo bajo esta prohibición Agamben mantiene la apuesta por un "uso libre de lo propio" (Hörderlin) que supone dos cosas. Por un lado, una relación afirmativa con la muerte, con lo inconsumible. Por otro, una esquivación del "cara a cara" con el poder que es parte ya de este poder mundial que no tiene afuera. Frente a la impotencia general Agamben propone, pues, empuñar de frente la imposibilidad. Basta con dar un paso a un lado de esta enorme movilización. Basta, como diría Houellebecq, con afrontar el vértigo de la existencia y suspender instantáneamente toda la participación social. Suspender el consenso para recuperar el mundo de otro modo, libre de este mandato múltiple cuyo eje único es la indiferencia hacia el ser mudo de las cosas.

1. Giorgio Agamben, *Lo abierto. El hombre y el animal*, Pre-Textos, Valencia, 2005, p. 89.
2. Giorgio Agamben, *La comunidad que viene*, Pre-Textos, Valencia, 1996, p. 38.
3. Giorgio Agamben, *La comunidad que viene, op. cit.*, pp. 29-30.