

## El modelo agambeano de *estancia* y su desafío al hiato sujeto/objeto

---

### The Agambean Model of “Stanza” and Its Challenge to the Subject/Object Hiatus

*Edgar Morales Flores\** y *María Fernanda Miranda González\*\**

---

\* Licenciado en Filosofía por la UNAM. Profesor en la Facultad de Filosofía y Letras de la misma universidad y en la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos. Contacto: edgar.unam@gmail.com.

\*\* Licenciada en Filosofía por la UNAM, y maestrante del Posgrado en Filosofía de la misma universidad. Contacto: fernanda.miranda.unam@gmail.com

## Resumen

¿En qué sentido la noción agambiana de “estancia” escapa, si es que es el caso, al fuero tradicional de los problemas ontológicos y epistémicos basados en el hiato sujeto/objeto? Tal es la pregunta que pretende responder el presente artículo a través del análisis de algunas ideas de la etapa warburgiana de Giorgio Agamben (con incidencia en obras posteriores). El interés es explorar la posibilidad de revertir cuatro supuestos onto-epistémicos: a) Entre sujetos y objetos debe establecerse un hiato que garantice la objetividad del juego cognitivo; b) el ejercicio puramente intelectual es la única vía de acceso a lo real; c) la mera experiencia de lo real está desprovista de inteligibilidad; y d) la donación de significado a la experiencia sólo es posible a condición de la renuncia a la misma.

**Palabras clave:** Estancia, fantasma, ontología, epistemología, dualismo, uso.

## Abstract

In what sense does the Agambean notion of “stanza” escape, if at all, from the traditional jurisdiction of ontological and epistemic problems based on the hiatus subject/object? This is the question that this article seeks to answer through the analysis of some ideas from the Warburgian period of Giorgio Agamben (with incidence in later works). The article aims to explore the possibility of reverting four onto-epistemic assumptions: a) Between subjects and objects a hiatus must be established that guarantees the objectivity of the cognitive game; b) the purely intellectual exercise is the only way to access the real; c) the mere experience of the real is devoid of intelligibility; and d) the donation of meaning to experience is only possible on condition that the later is renounced.

**Keywords:** Stanza, phantasm, ontology, epistemology, dualism, use.

## Introducción

El presente artículo se inscribe, en primera instancia, en el conjunto de las investigaciones filosóficas, en particular ontológicas y epistemológicas, sobre la estructura del dualismo sujeto/objeto; en segunda instancia, se restringe al análisis que del mismo asunto puede llevarse a cabo en la obra del filósofo italiano Giorgio Agamben, en particular en su temprana obra *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale* (Agamben, 2011). La razón por la cual hemos elegido investigar un tema clásico de la filosofía en un autor contemporáneo consiste en la certeza de que sus planteamientos ya representan un hito, no sólo por la marcada importancia que su filosofía ha cobrado en los últimos años (especialmente en el área de filosofía política), sino porque sus aportaciones ontológicas y epistemológicas, siempre basadas en referencias eruditas y novedosas, han mostrado capacidad heurística y de reestructuración de diversos problemas filosóficos.

Ahora bien, abordar un tema como el que gira en torno a la naturaleza de lo real y a la posibilidad humana de aprehenderlo ha sido signada por una dicotomía consistente en varios supuestos, los que nos interesa hacer notar:

1. El más elemental de los supuestos radica en la creencia de que, en la relación entre sujetos y objetos, debe establecerse un hiato que garantice la objetividad del juego cognitivo.
2. Tal supuesto se coordina con aquel que dictamina al ejercicio puramente intelectual como la vía regia de acceso a la naturaleza auténtica de lo real.
3. En consecuencia, la mera experiencia de lo real queda desprovista de cognoscibilidad, en tanto el sujeto quiera mantener dicho juego en el plano de “lo real”.
4. Por su parte, la dotación de significado a la experiencia sólo se torna posible a condición de la renuncia a la misma, esto es, en cuanto régimen de objetos silentes.

De esta forma, en distintos grados, las discusiones en el seno de la filosofía occidental han oscilado entre las posturas que privilegian uno u otro extremo del hiato. Al respecto Giorgio Agamben (2006: 11-12), en una de sus obras más tempranas, se lamenta por reconocer que se ha caído en “el olvido de una escisión que se produjo desde el origen en nuestra cultura y que suele aceptarse como la cosa más natural y que cae, por así decir, por su propio peso, cuando es en realidad la única cosa que merecería verdaderamente interrogarse”.

La intención del presente artículo es tomar en serio la provocación agambeana, interrogarnos por el origen, naturaleza y estructura de la *Spaltung* condicionante de la subjetividad occidental y, por ende, de todas sus relaciones posibles (con el trabajo, el amor, la ley, la ciencia, etcétera). El problema no es minúsculo y, como será explicado adelante, ante la condición onto-epistémica que hemos señalado, Giorgio Agamben explora las posibilidades que abre el uso de una noción tomada de la poética del *dolce stil novo*: “estancia”, cuya genealogía estructural remonta hasta la propuesta aristotélica de los φαντάσματα (*phantasmata*). Ahora bien, debemos preguntarnos ¿en qué sentido la noción agambeana de “estancia” escapa, si es que es el caso, al fuero tradicional de los problemas ontológicos y epistémicos basados en el hiato sujeto/objeto?

## Las estancias y el hiato

Durante los primeros años de la década de los setenta, Agamben publicó artículos relativos a diversos temas, entre ellos el dandismo del siglo XIX, el carácter fetichista en psicoanálisis, la erótica medieval, la relación entre poesía y mística, y en torno a ciertos aspectos de la literatura kafkiana. Tal conjunto temático ofrece una imagen más bien distante de lo que un lector poco documentado podría esperar del filósofo italiano (más acostumbrado, quizá, a encontrar en él el tratamiento de asuntos de filosofía política); con todo, como pretendemos hacer ver, el pensamiento agambeano ya se encuentra *in nuce* en este periodo, marcado por la atmósfera generada por su estancia en el prestigioso Warburg Institute, a donde Agamben había accedido gracias a la recomendación hecha

por su amigo Italo Calvino a Francis Yates (lo cual habla muy bien, sin duda, de las visas académicas portadas por el entonces joven italiano).

De tal periodo data *Stanze* (publicada en 1977), obra que, ciertamente, se coordina con temas típicamente warburgianos, pero con una peculiaridad; Agamben se resiste a la tradición asertiva de la iconología de Panofsky y Saxl para deslizarse hacia una postura más cercana a la “ciencia sin nombre” de Aby Warburg, prelación que permea dicha obra y le da su halo fragmentario, erudito e irresoluble. Enunciar lo anterior es importante puesto que empata bien con, y sirve de marco para, la crítica que su autor despliega en el terreno onto-epistémico.

En la obra invocada, el problema del hiato es escenificado en diversos rubros (economía política, psicoanálisis, lingüística, medicina antigua, erótica, etcétera) en los que Agamben exhibe hasta qué punto resultan del todo inviables las estructuras dicotómicas para su cabal comprensión, para lo cual se hace valer de una noción que retoma de la poética italiana de los siglos XIII y XIV: *stanze*. En su tratado *De vulgari eloquentia*, trabajo que ha sido considerado el primer ensayo de filología italiana, Dante intentó ofrecer una teoría unificada del arte poético de frente a las variantes lingüísticas de la península itálica. Para el poeta florentino, el máximo logro de las posibilidades de la lengua radicaba en el *ars cantionis*, arte que, en su conjunto, trascendía los *locis* regionales específicos (fonéticos y estilísticos) e inauguraba una nueva locatividad, la *stantia*, que era presentada como “mansio capax sive receptaculum totius artis” —*mansión capaz o receptáculo de todo arte*— (Dante, *De vulgari eloquentia*, II, IX), esto es, como mansión, receptáculo, habitación (no espacial), en la que se ofrece el arte poético. Y si bien la “estancia” de la que continúa hablando Dante en su tratado es acotada con cierta métrica y disposición de partes en el arte de la “canción”,<sup>1</sup> el acento semántico que le da Agamben va más allá de su concreción morfológica, y atiende en su lugar la definición que ofrece el mismo Dante (II, IX): “Et circa hoc sciendum est quod hoc vocabulum

---

<sup>1</sup> Con el paso del tiempo, la poética de Dante se coaguló en figuras estilísticas muy concretas, fue así que la noción de “stanza”, vista en términos estrictamente morfológicos, se definió como una estrofa formada por versos heptasílabos y endecasílabos, con rima consonante, con el mismo patrón de rimas. Las *stanze* fueron

[stantia] per solius artis respectum inventum est, videlicet ut in quo tota cantionis ars esset contenta” —*A este respecto es necesario recordar que este vocablo [estancia] se formó solamente con relación al arte, es decir, para albergar todo el arte de la canción*—. La noción de estancia radica en la sabia disposición de partes en un conjunto que hace las veces de *locus*, en ello radica “*totius artis*” —*todo arte*.

Ahora bien, el tratado dantesco asume que la *joi d’amor* (“alegría del amor”) es el valioso objeto que resguarda el *ars cantionis* (“arte de la canción”); de esto resulta un entramado peculiar entre experiencia (*joi d’amor*), arte (*ars cantionis*) y crítica (el tratado mismo), entramado resuelto en la noción de “estancia”, no-lugar de la experiencia amorosa, del arte y del pensamiento.

La estrategia agambeana para remontar el dualismo estructural, que se para lo real de su interpretación, encuentra en la noción dantesca una inspiración *crítica* (de la propia “crítica” como noción que se sitúa más allá de la experiencia y de la representación, como mero saber de ésta), una forma de lidiar con la cesura, típicamente occidental, que se tiende entre experiencia (inconsciente) y saber (sin objeto). Las *stanze* agambeanas pretenden desmontar la confianza que suele tener la crítica, como guardiana de una verdad desustanciada; no erigir una verdad sucedánea sino sólo aspirar al silencio (como se cuenta del deseo de Félix Fénéon sobre el conjunto de su literatura, indica Agamben), ofrecer una “nada autoanonadante” (Agamben, 2006: 10) y desembonar el hiato en el filo de una “infinita negatividad absoluta” (expresión con la que Hegel pretendía descalificar las obras de Schlegel, Solger o Novalis), “negatividad absoluta y sin rescate” (Agamben, 2006: 10-11), noción que, dicho de paso, hace resonancia del pensamiento de Georges Bataille.

El objetivo del deseado clinamen del dualismo ancestral es dar pie a la comunicación entre los polos que se suponen separados esencialmente, que la palabra poética sea seguida por la curiosidad indagante de la inteligencia y que la palabra filosófica se preñe de la *gioia che mai nonfina* (“alegría que no termina”) de la experiencia (Agamben, 2006:

---

requeridas para definir, a su vez, las partes constitutivas de las odas, las églogas y las “canciones”; en éstas, las estancias se distribuyen de manera variable en estrofas iguales.

14). La noción agambeana de “estancia” camina contra la “esquizofrenia” del hombre occidental diagnosticada por Aby Warburg (la escisión entre lo estático-inspirado y lo racional-consciente); se resiste a servir de pivote para una ciencia positiva y, en su lugar, desea suscitar una “ciencia sin objeto” (Agamben, 2006: 11), una “espectrología” capaz de rehacer la unidad de las palabras. No hiato sino unidad, este es el *quid* que atraviesa los diversos ensayos que componen las *stanze* agambeanas: el proyecto de Agamben es la intuición de la *unidad* a partir de la analítica del desmembramiento, la estrategia es la concentración en los brotes atípicos en la piel de la cultura occidental, aquellos en lo que se afirma el objeto del deseo en medio de su ausencia, de su negación, consiguiendo con esto relacionarse de alguna forma con aquello que la fractura le había velado (Morales, 2011: 46).

## Acedia, melancolía y fetichismo

Sin pretender escrutar cada uno de los expedientes que aborda Agamben en sus *Estancias*, atenderemos sólo a algunos de ellos, con el fin de mostrar los mecanismos de operación de los regímenes onto-epistémicos dualistas y los mecanismos de oposición posibles basados en estrategias estanciales.

El primer territorio en el que se puede calibrar la apuesta por la peculiar “unidad” agambeana es el que lleva hasta a los monjes cristianos de la Antigüedad tardía. Entre ellos latía con fuerza el deseo de alcanzar la unión con Dios. Sin embargo, para conseguirla había que superar diversos obstáculos, de los cuales el más temido era el demonio meridiano, esto es, la consunción del ánimo que los monjes sufrían a mitad del día; se trataba de la experiencia de la *acedia* acompañada de la conciencia de maldad, rencor, cobardía, torpeza y tedio (Agamben, 2006: 27).

Nótese que el objeto de deseo, en este caso “Dios”, supone la más dramática escisión entre él y la subjetividad deseante (el monje). De entrada, si somos consecuentes con lo expresado en la sección anterior, el dualismo mítico se traduce aquí como inapropiabilidad del desiderátum; la separación onto-epistémica en este caso adquiere todo el dramatismo

posible. ¿Qué sentido tiene toda una vida consagrada a la consecución de una unidad que jamás podrá ser posible? El tormento del monje no es motivado por el pecado o por la carencia de virtud, todo lo contrario, ha sido justo el camino de la santidad el que ha conducido al acidioso hasta el lugar en el que se emplaza permanentemente la unión con el deseado.

Agamben hace notar que basta con cambiar un poco la perspectiva del problema para que éste justo se deshaga. Si lo que el acidioso demanda es la unión entre él, como singularidad contingente, y Él, como entidad absoluta, lo único que podremos testimoniar es la irresolución del deseo, la imposibilidad de narrar la unidad en términos de *gaudium* (“alegría”). Por el contrario, si la unidad anhelada es dislocada del hiato en que se le ha inscrito, en realidad ésta se ofrece en el momento del *recessus a bono divino* (“retirada del bien divino”) es decir, en el momento mismo del distanciamiento del proyecto escindido. El acidioso cumple su unión cuando descubre en el anverso del desiderátum, como náusea y desabrimento, la única forma de realización del gozo, que pertenece al mismo régimen que su objeto de deseo. La acidia se enarbola como una cierta “levadura dialéctica” que comunica al deseante “con su objeto bajo la forma de negación y de carencia” (Agamben, 2006: 34).

De tal clinamen se desprende la reestructuración hermenéutica de la realización unitaria. Obviamente, no puede enunciarse en términos sustantivos y esquizoides sino bajo el manto de los oxímoron.<sup>2</sup> La consunción del mediodía adquiere, así, dos sentidos: la *tristitia mortifera* (“tristeza mortal”) y la *tristitia salutifera* (“tristeza saludable”) (Agamben, 2006: 33-34). Con Giovanni Climaco, afirma Agamben, se puede hablar aquí de un “luto que crea alegría”, genuino dinamograma warburgiano que desafía los principios de identidad y de tercero excluido para dar paso a un “principio de incongruencia” (nombrado así sólo en el contexto de la mentalidad banal).

La misma crítica al hiato onto-epistémico se extiende a la noción de melancolía, heredera secularizada de la acedia cristiana. La historia

---

<sup>2</sup> Es muy probable que Agamben haya tenido presente, en este punto, la peculiar lógica con la que se desarrollan los lenguajes místicos. En este sentido, hay que notar que él ofreció una nueva traducción de los poemas de San Juan de la Cruz en italiano a principios de los setenta (Juan de la Cruz, 1974).



conceptual remonta hasta el problema xxx, atribuido tradicionalmente a Aristóteles, en el que se intenta dar respuesta a la interrogante de por qué los hombres ilustres son melancólicos y sufren desarreglos de carácter erótico. Esto dispone a Agamben a presentar su crítica a las interpretaciones realizadas por Erwin Panofsky y Fritz Saxl respecto al cuadro de Durero titulado *Melancolía 1*, quienes no comprendieron, o no quisieron problematizar, la presencia de un pequeño *eros* en el centro del cuadro.

Una vez más, Agamben se enfrenta contra las teorías sistemáticas de significantes (en este caso relativos a la iconología) y trata de hacer paso a elementos atópicos que desanudan la lógica ramplona, basada en el hiato. Primeramente, se pone en relieve la deliberada presencia del niño alado en el cuadro de Durero: “El niño puede identificarse convenientemente con *Spiritus phantasticus* [“Espíritu fantástico”], representado en el acto de imprimir en la fantasía el fantasma. Esto explica por qué el niño dureriano pertenece indudablemente al tipo iconográfico de los ἕρως: *spiritus phantasticus* es en efecto, como hemos visto, el vehículo mágico del amor y pertenece a la misma familia que los ‘spiritelli d’amore’ de la lírica stilnovista” (Agamben, 2006: 65).

La atención a los *erotes*, en el discurso agambeano, cumple la función de introducir la descomposición propia de la suspensión del hiato. En el cuadro de Durero, el ángel sufre una *inmoderata cogitatio* (“reflexión desmedida”) debida al comercio con los fantasmas, de lo que resulta la transmutación de lo *real dado* en lo *real fantástico*, y a través de ella, todos los objetos de la vida cotidiana ilustrados en el cuadro se preñan de extrañeza puesto que, siendo ellos lo que son, han sufrido una dislocación ontológica. Esto concuerda con el dictamen de Freud en su célebre ensayo “Duelo y melancolía” en el que se presenta la estrategia caníbal del carácter melancólico (Freud, 1992). Relacionarse con lo que se ha perdido sólo es posible asumiendo sin fisuras su ausencia, la anulación del otro (lo otro). Frente a la imposibilidad de denotar un objeto con el cual pudiera establecerse una relación de posesión, esto es, un objeto distinto del Yo, se erige la capacidad fantasmática del melancólico de “hacer aparecer como perdido un objeto inapropiable” (Agamben, 2006: 53), de dotar de realidad y de posibilitar la relación del Yo con algo que de otro modo no habría nunca tomado un sitio en el mundo. No a través de la “saludable” conciencia de

agotamiento de la relación posible con lo ahora ausente, conciencia basada en la fisura ancestral.

La cultura occidental se basa, ciertamente, en el hiato onto-epistémico, pero también ha sabido dar cabida a “estancias” en las que se anula la hendidura para dar paso a la apropiación unitaria de lo real, cumplimiento que acaece en un territorio inesperado, en un *topos outopos* —“lugar sin lugar”— (Agamben, 2006: 112). Tal estrategia puede ser constatada en otro de los órdenes temáticos que despliega Agamben: el fetichismo (de acuerdo con el ensayo de Freud “Fetichismus”, citado en Agamben, 2006: 69). La explicación de este fenómeno psíquico radica en la negación (*Verleugnung*) del infante a aceptar la ausencia de pene en el cuerpo materno, pues hacerlo implicaría dar cabida a la amenaza de su castración. El asunto suscita un fabuloso problema en la psique: ¿cómo podría el fetichista saciar su deseo de completar el rompecabezas del cuerpo materno con un falo *real*?

El modelo basado en el hiato, por supuesto, pretendería “restituir” *realmente* un falo en el cuerpo materno, lo cual es absurdo. En sentido opuesto, la estrategia estancial del fetichista es la celebración del artificio sustituto, la colección de simulacros que no pueden ser vicarios del “original” sino fines ellos mismos. Así, como lo sucedido con la *tristitia salutifera*, o la afirmación de la ausencia para lograr la comunicación con lo perdido, la orgía de simulaciones fetichistas lleva a cumplimiento la unidad deseada en la tierra de una negatividad desobrada.

La fiebre fetichista es análoga a la mercantil, por doquier explota el pandemónium de lo ilusorio. Agamben rememora las ferias industriales del siglo XIX en la que se exhibían las mercancías más novedosas que atrapaban la imaginación deseante de los ciudadanos europeos, hasta llegar al punto álgido en el que el *Champ de Mars* marcó la centralidad de toda mercancía con la Torre Eiffel en 1889. Se trató de un punto de inflexión en el que el imaginario fetichista se trasladó del eje de la mercancía hacia la ciudad que la alberga. Ante tal fetichización del mundo, Marx abogó por un retorno a la fuerza de trabajo expresada en el valor de uso como fuente de valor *real*. El valor de cambio, cifra de intercambiabilidad de una mercancía en tanto producto del trabajo humano (sustancia social), es precisamente lo que dota de cierta aura fetichista

a la mercancía, que no podría más que ser acumulada e intercambiada. Frente a ello, Marx habla de una relación con las cosas basada en el valor de uso. Toda producción debería estar dirigida bajo este principio de utilidad y no bajo el de intercambiabilidad, como sopesando un uso natural contra uno artificial de las cosas. Con todo, Agamben hace ver su apuesta por la estrategia contraria para desdibujar la línea que dividiría los objetos neutrales de sus usos fetichistas, aquella que puede hallarse en el dandismo de Baudelaire, estrategia seguida por los artistas de su generación —la artificialización del mundo y la fetichización de la obra de arte misma—, expuesta a una indiferenciación entre valor de uso y valor de cambio, con lo cual burlaban el juego mercantil en el momento mismo de su participación en él.

De nuevo, la oposición al hiato, que presentaría lo real como el punto extremo opuesto de la cuerda del deseo, da pie a reestructuraciones heurísticas de los problemas filosóficos, pero habrá que saber transitar hacia una nueva forma de hacer filosofía en la que nada tiene garantizada su identidad, ni siquiera el hombre mismo.

## Lo humano como operación estancial

Lo humano, asesta Giorgio Agamben, es la producción que resulta de la exclusión estratégica de lo “animal” en la vida de los hombres. En nuestra tradición discursiva, *humanitas* y *animalitas* se han consolidado como enveses ontológicos que consisten no más que en su negación mutua. La vida humana se habría separado, de acuerdo con Agamben, en un elemento natural y otro intelectual o espiritual, en el que residiría la humanidad de los vivientes; la antropogénesis, el devenir humano del hombre, quedaría confiada a un operador metafísico decisivo: el lenguaje, la razón o el alma. De este modo, la conquista de cierta humanidad podría asignarse como tarea histórica eternamente aplazada en la realización de una especie que se ha concebido como todavía no humana. Se trata de una operación actualizada sin cesar, inscrita en una “máquina antropológica” que, en cada caso, ha permitido asir la vida humana sólo desde su confrontación y diferencia con lo animal.

Con todo, no habría que procurar una demarcación más adecuada entre lo humano y lo animal, entre un sujeto consciente y la experiencia de su cuerpo, cada nuevo intento de definición estaría aún articulado de acuerdo a la lógica que opera en la máquina. Estamos habituados a pensar al hombre bajo la lógica que escinde sujetos y objetos, escribe Agamben (2005a: 35): “como la articulación y la conjunción de un cuerpo y de un alma, de un viviente y de un *lógos*, de un elemento natural (o animal) y de un elemento sobrenatural, social o divino. Tenemos que aprender, en cambio, a pensar el hombre como lo que resulta de la desconexión de estos dos elementos y no investigar el misterio metafísico de la conjunción, sino el misterio práctico y político de la separación”.

La propuesta agambeana esbozada en *Lo abierto*, el texto que indaga la configuración que históricamente ha tenido la máquina antropológica, consiste en “exhibir el vacío central, el hiato que separa —en el hombre— el hombre y el animal, arriesgarse en este vacío: suspensión de la suspensión, *shabbat* tanto del animal como del hombre” (Agamben, 2005a: 166).

En el expediente que cierra su obra, Agamben refiere la condición del mundo en el Último Día propuesta por el gnóstico Basílides; de acuerdo a éste, una vez que todo elemento espiritual haya abandonado a la materia, imposible de ser salvada, ésta regresará “como un gran aborto” a su existencia no divina. Dios extendería entonces sobre el mundo *la gran ignorancia*, que volvería incapaces a las criaturas de desear contra natura, o de conocer algo mejor o superior que la condición en la que se encuentren. En efecto, la carne habría sido abandonada y clausurada en sus posibilidades propiamente humanas, y, sin embargo, sería perfectamente beata, por la gracia divina que le habría sido otorgada. El planteamiento del gnóstico le permite al filósofo italiano atinar un escenario, en los discursos occidentales, en el que la materia, sin ser redimida, fuera objeto del favorecimiento de Dios. La carne, ni salvada ni condenada, se resuelve, en el último de los días, en la figura de lo insalvable, ajena al Juicio y a cualquier sentencia. En la zona de *áгноia*, de no-conocimiento, que inaugura la gran ignorancia, los vivientes pueden mantenerse fuera de toda pretensión de pertenecer a uno de los extremos del hiato; su condición, escribe Agamben (2005a: 165): “ya no es más humana, porque ha olvidado perfectamente todo

elemento racional, todo proyecto de dominar su vida animal; pero tampoco puede ser llamada animal, en la medida en que la animalidad era precisamente definida por su pobreza de mundo y por su oscura espera de una revelación y de una salvación”.

Indecible es la vida que no está efectivamente capturada por los códigos del dualismo; redimida sólo como insalvable, es dejada ser serenamente, perdonada por no poder ser interpelada. En su estado de *ignocencia* (proveniente del verbo latino *ignosco* que, indica el filósofo italiano, no significa “ignorar” sino “perdonar”), se encuentra “más allá tanto del conocer como del no conocer, tanto del develar como del velar, tanto del ser como de la nada. Pero lo que es así dejado ser fuera del ser no es, por esto, negado o removido, no es, por esto, inexistente” (Agamben, 2005a: 167).

Antes bien, permanece como el resto que ni el simulacro de lo humano, ni el de lo animal, habrían podido colmar.

La conciencia de inaprensibilidad del objeto de conocimiento, que el afán humano intenta aferrar a través del discurso, opera plenamente en *Estancias*, como ya hemos visto. En ella, el filósofo italiano se propone “la imposible tarea de apropiarse de lo que debe, en cada caso, permanecer inapropiable” (Agamben, 2006: 14), es decir, de abordar el problema del conocimiento atendiendo no ya al objeto que eludiría todo intento de captura, sino a aquello que, sin encontrarse propiamente en las cosas, las visibiliza y las vuelve asibles, a saber, la palabra en cuanto *potencia de significar*.

La estrategia agambeano consiste en entregar las empresas humanas a la nulificación que supone el orden del lenguaje. Frente a una posesión que jamás podría ser ejecutada —la del sujeto que se empeña en captar la esencia pura de las cosas—, el filósofo italiano propone el develamiento de la negatividad que dispone los modos de aparición de la materia; estrategia espectral de unificación. Se trata de una negatividad que “no es la provisional de la dialéctica, que la varita mágica de la *Aufhebung* está ya siempre en el acto de transformar en algo positivo, sino sólo una negatividad absoluta y sin rescate, la cual sin embargo no renuncia por ello al conocimiento” (Agamben, 2006: 10).

De acuerdo con Agamben, es la estancialidad de los signos, en sus respectivas relaciones y diferencias, la que en cada caso delimita los

confines de la positividad de lo presente. La imposibilidad de rescate y de salvación consistiría precisamente en la imposibilidad de anclar el sentido en el mundo; aquél debería ser demandado en cada caso a la palabra que gobierna la sintaxis de los cuerpos. No se trata, por ende, de la dimisión de los proyectos humanos, sino de su emprendimiento con la conciencia de que son imágenes discursivas, fantasmas, los que yerguen objetos significativos. Desde esta perspectiva no habría dos órdenes radicalmente separados que luego precisarían vincularse de algún modo, lo sensible y lo inteligible, los objetos y el afán intelectual del sujeto, se volverían indistinguibles uno del otro desde las estancias que inaugura la palabra.

## Espectrología y uso

Para acceder a lo que no puede ser apresado, afirma el filósofo italiano, sólo resta el *uso*. La tensión polar entre lo que es más propio y al tiempo lo que es más ajeno —la propia vida, el propio cuerpo, la lengua materna—, entre la desapropiación y la apropiación, es vivible a través del uso; “usar —de aquí la amplitud semántica del término, que indica tanto el uso en un sentido estricto como la costumbre— significa incesantemente oscilar entre una patria y un exilio: habitar” (Agamben, 2017: 172).

La lengua es eso que, de acuerdo con Agamben, para el hablante constituye lo más íntimo y propio y, no obstante, lo que lo condiciona “desde afuera, a través de un proceso de transmisión y de aprendizaje que puede ser arduo y penoso y es sobre todo impuesto al infante antes que querido por él” (Agamben, 2017: 169). Aun cuando dicho proceso llega a un punto, si no de culminación sí de suficiencia mínima, la lengua materna, que determina de modo fundamental las operaciones psíquicas del hablante, se mantiene todavía extranjera; de ello dan fe, indica el filósofo italiano, los balbuceos, las afasias y los olvidos repentinos.

En el marco de este conflicto que no se resuelve, sino que oscila tenso entre sus polos, el dominio y la apropiación de la lengua, propios del poeta, se instituyen como uso. Aquél debe, dice Agamben (2017: 170):

Abandonar las convenciones y el uso común y volver, por decirlo así extranjera la lengua que deben dominar, inscribiéndola en un sistema de reglas tan arbitrarias como inexorables, extranjera hasta tal punto, que, conforme a una tenaz tradición, no son ellos quienes hablan, sino un principio distinto y divino (la musa) que profiere el poema al cual el poeta se limita a prestar la voz. La apropiación de la lengua que los poetas procuran es, pues, en la misma medida una expropiación, de modo que el acto poético se presenta como un gesto bipolar, que en cada ocasión se torna ajeno a lo que debe ser puntualmente apropiado.

Uso y propiedad, es claro, se contraponen y se excluyen; el uso siempre es de lo común, de aquello que no puede constituirse como propiedad. El que usa, por ello, renuncia a la posibilidad de poseer el objeto con el que trata, y al tiempo, renuncia a dotarse de una identidad a través de esa posesión. El uso coincide con un cierto habitar si se mantiene “una relación de uso tan intensa con algo, al punto de poder perderse y olvidarse en ella, de constituirla como inapropiable” (Agamben, 2017: 172). Y si es verdad que, como expresó Hölderlin, la vida humana es una vida habitante, ella consiste sólo en el uso, en el trato con las cosas que no esté apresado en una lógica de apropiación decididamente jurídica:

El uso es, en este sentido, un principio interno a la potencia, que impide que esta se agote simplemente en el acto y la empuja a trastocarse a sí misma, a hacerse potencia de la potencia, a poder la propia potencia (y por ende, la propia impotencia). La obra inoperosa, que resulta de esta suspensión de la potencia, expone en el acto la potencia que la ha llevado a ser: si es una poesía, expondrá en la poesía la potencia de la lengua, si es una pintura, expondrá en el lienzo la potencia de pintar (de la mirada), si es una acción, expondrá en el acto la potencia de obrar. Sólo en este sentido puede decirse que la inoperosidad es poesía de la poesía, pintura de la pintura, praxis de la praxis. Volviendo inoperosas las obras de la lengua, de las artes, de la política y de la economía, ella muestra qué puede el cuerpo humano, lo abre a un nuevo uso posible (Agamben, 2017: 182).

Exponer en el acto “la potencia que lo ha llevado a ser” implica volcar el trabajo no sobre las obras y los productos, sino sobre aquello que los ha posibilitado y les ha dado forma. Pensar una ontología inoperosa consiste, a este respecto, en la desapropiación de las cosas y el uso de las potencias. Una tarea de tal naturaleza se destina, empero, al lenguaje que ya no intenta la denotación precisa, ni la adecuación entre los conceptos y las cosas, sino que se erige como pura potencia de volver significativo al mundo.

Siguiendo esta intuición, el filósofo italiano estima lo escrito en *Estancias* como *crítica*, si por ella se entiende no ya el dictamen sobre el adecuado proceder y la ejecución certera para “reencontrar su propio objeto, sino en asegurarse de las condiciones de su inaccesibilidad” (Agamben, 2006: 11). Por cierto, la deliberación *crítica* precisa una separación entre lo juzgado y la instancia ante la que comparece; cualquier veredicto resultante lo sería siempre sobre los parámetros y las normas a partir de las cuales se decide la condición de la cosa que se ha dictaminado. Juzgado, el objeto se vuelve inasible. Lo que se aprehende es el código en el que se juega. La crítica consistiría en un ejercicio de irónica autonegación por medio del cual se acierta al déficit fundamental de los significantes que vuelven vivible el mundo.

Las dificultades intrincadas en estos planteamientos, apuesta Agamben, se resuelven “fantásticamente”. No son sólo las cosas las que adquieren visibilidad y realidad a través de un espectro semántico, también el propio sujeto del saber, deseoso de conocer el mundo, es producido en su relación con los signos. Así, todo desear consiste en un ejercicio que no podría ser satisfecho más que por un fantasma. El cuerpo de los deseos, indica el filósofo italiano, consiste en “solamente imágenes, como un libro de figuritas para chicos que no saben todavía leer, como las *images d’Epinal* de un pueblo analfabeto” (Agamben, 2005b: 67). Aquél que buscara llevar a cumplimiento sus deseos en el comercio llano con los objetos se encontraría extraviado desde el inicio. El sujeto de deseo y su objeto son ambos artificios erguidos desde una ausencia primordial. En ese sentido, la apropiación de un mundo que, se sabe, no se encuentra en un orden distinto del orden fantástico del deseo, se completa cediendo a la lógica de la negatividad y de lo sintáctico-semántico.



co. “Aquello que hemos imaginado lo hemos obtenido ya” (Agamben, 2005b: 68).

Como hemos visto, en nuestra cultura, la palabra, el *topos outopos* en el que se produce el conocimiento —“puesto que el problema del conocimiento es un problema de posesión y un problema de goce, es decir de lenguaje” (Agamben, 2006: 12)— se encuentra originariamente escindida entre poesía y filosofía. Esta división, olvidada pero operante en los discursos occidentales:

Se interpreta en el sentido de que la poesía posee su objeto sin conocerlo y la filosofía lo conoce sin poseerlo. La palabra occidental está dividida así entre una palabra inconsciente y como caída del cielo, que goza del objeto del conocimiento representándolo en la forma bella, y una palabra que tiene para sí toda la seriedad y toda la conciencia, pero que no goza de su objeto porque no sabe representarlo (Agamben, 2006: 12).

Lo que revela la palabra despedazada, escribe Agamben, es la incapacidad de Occidente para poseer plenamente sus referencias onto-epistémicas. En oposición al discurso lógico y normado, la poesía habría sido imposibilitada para producir conocimiento sobre el mundo. Y, por su parte, la palabra capaz de dar razón de su saber habría sido finalmente rehuida por los asuntos que “conoce”. La contingencia del sentido del poema podría revelar, a este respecto, la contingencia del sentido del mundo; al no haberse dado “ni un método ni una conciencia de sí”, la poesía no se habría todavía asumido como potencia poética de significar, frente a la cual, la palabra que piensa seriamente al mundo tendría que reconocer a su producción específica como otra narración fantástica, regulada por restricciones metodológicas. Toda filosofía debería partir, de acuerdo con Agamben, del reconocimiento de que no existe “una ‘vía regia’ a la verdad —*uno de los supuestos que este texto se proponía revertir desde el inicio*— que prescinda del problema de su representación” (Agamben, 2006: 12), y de la consiguiente elaboración de un lenguaje que le sea propio. Se trata, entonces, no de procurar más la objetividad del juego cognitivo, por lo demás impracticable, sino de atender los fantasmas discursivos, estancias de lo real.

## Contra el hiato, *fantásmata*

El estatus onto-epistémico de las imágenes —*phantasmas*— que el discurso construye, indecible entre los polos del dualismo, es patente en nuestra tradición desde Aristóteles, cuya teoría sobre el fantasma es retomada en los expedientes de *Estancias*. Para el filósofo griego los fantasmas son imágenes producidas por la imaginación —*phantasía*— que funcionan tendiendo un puente entre las actividades anímicas de la percepción y la intelección. Forjado a partir de las impresiones sensibles, pero receptáculo sólo de la *forma* del objeto percibido, el fantasma es el elemento con el que operan la facultad del enjuiciar y del inteligir: “sin un fantasma, la actividad intelectual es imposible” (Aristóteles, *De memoria et reminiscentia*, 449 b 30). La imagen fantástica acude al pensamiento en la ausencia del objeto —por cierto, los datos sensibles por sí mismos no podrían ser aprehendidos por el entendimiento— y rige los movimientos del sueño y la memoria.

Con todo, la ausencia que revela el *phantasma* aristotélico es más bien incidental, y su valor epistemológico depende de su adecuación precisa con el original del que proviene. Aristóteles reconoce una clase de fantasmas que se originan por causas internas al cuerpo y que se manifiestan en estados alucinatorios o de enfermedad; el correcto discernimiento debería identificar las imágenes que corresponden a las cosas de la naturaleza y apartar del pensamiento los simulacros sin original. Por lo demás, en la teoría aristotélica, las imágenes no portan en sí mismas la verdad, la facultad especulativa debe aún realizar un ejercicio de abstracción sobre el fantasma para producir enunciados verdaderos.

El planteamiento agambeano, en cambio, parte del supuesto de que no existen “originales” con los cuales deberían corresponderse las imágenes discursivas. Por ende, el pensamiento occidental no habría aún de insistir en la necesidad de recuperar un objeto que, separado de sus deseos, poseería una naturaleza propia y ajena. Sólo en el no-lugar del fantasma acaece lo real, sólo a título de artificio se posee plenamente el mundo.

El pensamiento medieval desarrolla una “obsesiva y casi reverencial atención” a la constelación fantasmológica de Aristóteles. La herencia

del *phantasma* en el medioevo no se limita a sus funciones psíquicas e intelectivas, sino que “se convierte en el lugar de una extrema experiencia del alma, en la que ésta puede subir hasta el límite deslumbrante de lo divino o precipitarse en el abismo vertiginoso de la perdición y del mal” (Agamben, 2006: 139). En *De Anima*, Aristóteles vincula las imágenes con la enunciación significativa; intentando distinguir la voz de los otros sonidos de los que son capaces los seres animados, el filósofo griego especifica que “no todo sonido de un animal es voz —cabe, en efecto, producir sonidos con la lengua así como tosiendo— sino que ha de ser necesariamente un ser animado el que produzca el golpe sonoro y éste ha de estar asociado a alguna representación [*phantasma*], puesto que la voz es un sonido que posee significación y no simplemente, como la tos, el sonido del aire inspirado” (Aristóteles, *De anima* 420 b 30).

Por cierto, los filósofos medievales también retoman el nexo que alfa al *phantasma* con un significante. La imagen se concretará como un modo *especial* en el que el ser se visibiliza, es decir, se vuelve aprehensible. Siendo insustancial, la imagen no soporta forma alguna, sino una *especie* de forma, un modo de ser o un “hábito”: “No es nunca cosa, sino que es siempre y solamente una ‘especie de cosa’” (Agamben, 2005b: 72). Al derivar de una raíz que se traduce como “mirar” o “ver”, la etimología del término *species* —apariencia, aspecto, visión—, permite vincularlo con “*speculum*, espejo, *spectrum*, imagen, espectro, *perspicuus*, transparente, que se ve con claridad, *speciosus*, bello, que se da a ver, *specimen*, espécimen, ejemplo, señal, *spectaculum*, espectáculo” (Agamben, 2005b: 73).

La esencia del ser que se resuelve en una imagen consistiría precisamente en un darse a ver, en su especie. La ontología resultante no tendría por fundamento sustancias acabadas, sino imágenes, engendradas a cada instante. “La especie de cada cosa es su visibilidad, es decir su pura inteligibilidad. Especial es el ser que coincide con su hacerse visible, con su propia revelación” (Agamben, 2005b: 72).

Para denotar la tensión interior que experimenta cada ser por querer hacerse imagen, por volverse comunicable, los filósofos medievales utilizaban el término *intentio*, intención. La imagen-significante se constituye de este modo como el lugar en el que el ser y el desear, extremos opuestos del dualismo canónico, coinciden sin fisuras. El ser

especial no es al que le corresponde de modo exclusivo alguna cualidad que lo distingue; la especie, que en nuestra tradición “se ha fijado en una sustancia y en una diferencia específica para poder constituir una identidad” (Agamben, 2005b: 75) no puede ser objeto de propiedad personal.

El ser especial se corresponde, definitivamente, con el “ser común o genérico y éste es algo así como la imagen o el rostro de la humanidad” (Agamben, 2005b: 74), pero asido por fuera de lo que Agamben llama el pecado original y el dispositivo más implacable de nuestra cultura, a saber, el hacer devenir la especie en un principio de identidad y de clasificación. Aquél que se proclame dueño de la propia especie y que pretenda coincidir con ella, en tanto mismidad, habrá perdido la capacidad de usar y de gozar el ser especial. Planteada desde este contexto, la imagen puede ser pensada como el elemento primario de una ontología que revela al ser no más que como pura comunicabilidad, y en ese sentido, el caer juntos de aquello que se experimenta y el significado que porta. El ser se revela así relacionado estructuralmente con una ausencia, como reconoce el filósofo italiano cuando escribe que “el carácter semántico del lenguaje está así indisolublemente asociado a la presencia de un fantasma” (Agamben, 2006: 138).

Las *estancias* examinadas en los expedientes del texto homónimo testimonian modelos de conocimiento en los que el deseo niega a la vez que afirma su objeto, como la afirmación de la ausencia del melancólico o la *Verleugnung* del fetichista, que hemos considerado arriba. A través de esta irónica operación es posible “entrar en relación con algo que de otro modo no hubiera podido ser ni apropiado ni gozado” (Agamben, 2006: 12). Como el Dios del acidioso y el “otro” perdido del melancólico, el objeto se vuelve apresable sólo en el momento en el que se reconoce y se atiende la negatividad que lo porta, en este sentido el trabajo crítico debería garantizar su inapropiabilidad y su nulificación.

Cada uno de los ensayos de *Estancias* intenta trazar una topología del *gaudium*, de la alegría, gravitando alrededor de la potencia espectral del discurso que hace comunicable algo así como un mundo. La indagación estancial, fantástica, no se comporta respecto a su objeto, “ni como el amo que simplemente lo niega en el acto del goce ni como el esclavo

que lo elabora y lo transforma en la diferición del propio deseo: la suya es la operación soberana de un *fin'amors* que justamente goza y difiere, niega y afirma, asume y rechaza, y cuya única realidad es la irrealidad de una palabra” (Agamben, 2006: 14).

No podría, de un proyecto tal, resultar ningún corolario moral o lección ontológica. La imagen, en todo caso, muestra la imposibilidad de la palabra, que da realidad al ser, de agotarse en el acto, y la inadecuación esencial entre el mundo y su narrativa. Para llegar al corazón del espacio simbólico de la cultura humana, reconoce el filósofo italiano, sólo es adecuado el desvío. En tanto lo real se atiende como un insalvable, como lo que de suyo no está dado y precisa para aprehenderse un ejercicio intelectual, sino que, en cada caso, tiene una dinámica compleja de aparición, se hará patente lo que posibilita fantásticamente toda ordenación, incluida aquella que separa sujetos y objetos de conocimiento.

Es en este sentido en el que puede decirse que las estancias agambeanas apuntan hacia una topología de lo irreal (topofesía). El *topos*, entendido no en su acepción espacial, podría ser precisamente la clave para contestar las preguntas que Aristóteles formula en la *Física*: “¿dónde está el capriciervo, dónde está la esfinge? En ningún lugar, sin duda, pero tal vez porque son ellos mismos *topoi*” (Agamben, 2006: 15), es decir *estancias*, zonas de asibilidad de un objeto inapresable. Sólo la palabra restaurada en un estatuto unitario del decir permitiría la apropiación atópica-espectral de las presencias que erige el discurso.

## Conclusiones

Al final del trayecto de este artículo, se puede afirmar que el pensamiento agambeano, en particular el expuesto en su etapa más temprana, muestra capacidad heurística y de reestructuración de diversos problemas filosóficos tradicionales, específicamente aquel en el que nos hemos centrado, el relativo a la escisión sujeto/objeto, que fue presentado a lo largo del texto como el hiato ancestral (del que afirma Agamben que nos hemos olvidado a pesar de su poderío condicionan-

te). De su etapa warburgiana resultan nociones como *phantasmata*, que permiten pensar la unidad de los órdenes subjetivo y objetivo.

En segundo término, el filósofo italiano detona los diques puramente intelectivos en que suele codificarse el problema de dicho hiato. Tal como vimos, en cada uno de los casos abordados, la unidad deseada se ofreció cuando la racionalidad que constreñía el juego de significaciones fue desanudada para dar paso a soluciones que debieron suscitar asombro puesto que retrocaron la identidad de sus elementos (como en el caso de la *tristitia salutifera*; o el artificio fetichista). La estrategia consiste en destituir las mismidades en cuanto tales para allanar la cesura.

En tercer lugar, la mera experiencia de lo real, imposibilitada en su aprehensión por el juego instaurado por el hiato, es dispuesta de forma disímil de acuerdo a los diversos escenarios posibles. No hay un patrón trascendental de experiencia que garantice su asibilidad significativa en todo caso; el ser siempre se hace inteligible desde una especie. Sin embargo, justo esto es consecuencia de la embestida agambeana contra la disposición sujeto/objeto en la que debía ser resuelta la significatividad de la experiencia y de su sustrato “real” (el caso más extremo es aquel que Agamben presenta, de la mano de Basíledes el gnóstico, en el que todo sustrato material pierde su vinculación con los significantes que lo constriñen. Para pensar la carne beata el dualismo que divide la materia de su inteligibilidad es insuficiente).

Finalmente, la intelección de la experiencia y su sustrato es resuelta de manera estancial, esto es, fuera del régimen del hiato (que valida las oposiciones de sustancias disímiles, al mundo y al sujeto). La estrategia estancial radica en la articulación del juego completo (*totius artis*) a partir de la conciencia de que el *fantasma* ejecuta, cada vez, tanto la forma de intelección requerida como de la sensación experimentada (el esquema aristotélico recuperado por Agamben).

Por lo anterior, se puede afirmar que la noción de “estancia” que recupera Agamben de la tradición stilnovista escapa ciertamente a la constricción del juego tradicional del hiato sujeto/objeto, y lo hace suscitando reestructuraciones inesperadas de los elementos que intervienen en cada caso; por ejemplo, no hay un patrón de tal reestructuración pero sí, siempre, un clinamen de la identidad de cada elemento involucrado.

A fin de cuentas, de lo que se trata no es de construir una teoría sistemática sino, en todo caso, bosquejar una ciencia innominable, de frente a negatividades sin resolución, para así hacer posible la comunicación de singularidades.

Dicho lo anterior, esta conclusión se adhiere a la conciencia con que Agamben iniciaba sus *Estancias*:

Si una convicción sostiene de hecho temáticamente esta indagación en el vacío a la que constriñe su intención crítica, es precisamente que sólo si somos capaces de entrar en relación con la irrealidad y con lo inapropiable en cuanto tal, es posible apropiarse de la realidad y de lo positivo. Así las páginas que siguen pretenden plantearse como una primera, insuficiente tentativa en la estela del proyecto que Musil había confiado a su novela inconclusa y que, unos años antes, la palabra de un poeta había expresado en la fórmula según la cual “quien aferra la máxima irrealidad, plasmará la máxima realidad” (Agamben, 2006: 15).

## Bibliografía

- Agamben, G. (2005a). *Lo abierto. El hombre y el animal*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2005b). *Profanaciones*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2006). *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2011). *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*. Turín: Einaudi.
- Agamben, G. (2017). *El uso de los cuerpos*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Aristóteles (1908). *Parva Naturalia*. Massachusetts: Clarendon Press.
- Aristóteles (1994). *Acerca del alma*. Madrid: Gredos.
- Dante (2004). *De vulgari eloquentia*. Berkeley: University of California Press.
- Freud, S. (1992). Duelo y melancolía. En S. Freud. *Obras completas*. Vol. 14 (pp. 235-255). Buenos Aires: Amorrortu editores.

*Edgar Morales Flores y María Fernanda Miranda González*

Juan de la Cruz (1974). *Poesie*. Turín: Einaudi.

Morales, E. (2011). Las estancias de lo invisible. *Metapolítica*. 15 (74), 46-50.

Recibido: 3 de junio de 2019

Aceptado: 20 de agosto de 2019