

La izquierda agambeniana y el retorno de la ontología política

The Agambenian Left and the Return of Political Ontology

*Ángel Octavio Álvarez Solís**

* Doctor en Filosofía Moral y Política por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa (UAM-I). Profesor-investigador de tiempo completo del Departamento de Filosofía, Universidad Iberoamericana, Ciudad de México. Contacto: angel.alvarez@ibero.mx.

Resumen

El artículo tiene el objetivo de enmarcar la obra de Agamben en las discusiones sobre la ontología política contemporánea y del impacto de su obra en la izquierda académica. Por consiguiente, el artículo está dividido en dos partes. La primera parte describe el retorno de la ontología política como una de las modalidades más destacadas de la filosofía política contemporánea. Particularmente, enmarca y genera las condiciones hermenéuticas para comprender la obra de Giorgio Agamben como una ontología política del uso. La segunda parte postula la noción de “izquierda agambeniana”, especialmente de las apropiaciones de la obra y del estilo inspirado en Agamben por parte del colectivo francés TIQQUN. Con la introducción de esta noción, el artículo argumenta la capacidad explicativa de la ontología política del uso para dividir posiciones políticas, estéticas y ontológicas. La conclusión del artículo es que, finalmente, la obra de Agamben tiene un impacto epistemológico y político capaz de agrupar o generar varios estilos filosóficos, opuestos y complementarios entre sí: una división epistémica entre “agambenianos de derecha” y “agambenianos de izquierda”.

Palabras clave: Ontología política, principios, Tiquun, estilo, izquierda especulativa.

Abstract

The essay aims to frame Agamben’s work in discussions on contemporary political ontology and the impact of such work on the academic left. Therefore, the essay is divided into two parts. The first part describes the return of political ontology as one of the most prominent modalities of contemporary political philosophy. In particular, this section of the essay frames and generates the hermeneutic conditions to understand Giorgio Agamben’s work as a political ontology of use. The second part postulates the notion of “Agambenian Left”, especially the reception of the work and the style inspired by Agamben by the French collective TIQQUN. With the introduction of this notion, the essay argues the explanatory capacity of the political ontology of use to divide political, aesthetic and ontological positions. The conclusion of the text is that, finally, Agamben’s work has an epistemological and political impact capable of grouping or generating various philosophical, opposite and complementary styles: an epistemic divide between “agambenian right” and “agambenian left”.

Keywords: Political ontology, principals, Tiquun, style, speculative left.

El 25 de octubre de 2018 la editorial italiana Quodlibet publicó en un solo volumen el proyecto *homo sacer* de Giorgio Agamben. Un proyecto de nueve volúmenes, convertido en obra, que concluye un trabajo de más veinte años. En algunas entrevistas sobre esta edición integral, Agamben confirma que una obra filosófica nunca puede ser terminada, acaso abandonada y que, por esta misma razón, una genealogía de la política puede no tener fin. Sin embargo, por las razones aducidas anteriormente, con la publicación del *homo sacer* como una unidad conceptual, existen las condiciones para medir el rendimiento explicativo de la arqueología de lo político elaborado durante estos años. Por lo anterior, cabe preguntarse si la obra de Agamben constituye una de las condiciones fundamentales para pensar el tiempo presente o si, por el contrario, la obra del filósofo italiano inaugura un estilo de pensamiento que requiere ser completado por otros autores, problemas o investigaciones afines.

El artículo tiene el objetivo de enmarcar la obra de Agamben en las discusiones sobre ontología política contemporánea y del impacto de tal obra en la izquierda académica. Por consiguiente, el artículo está dividido en dos partes. La primera parte describe el retorno de la ontología política como una de las modalidades más destacadas de la filosofía política contemporánea. Particularmente, esta sección del artículo enmarca y genera las condiciones hermenéuticas para comprender la obra de Giorgio Agamben como una ontología política del uso. La segunda parte postula la noción de “izquierda agambeniana”, especialmente de las apropiaciones de la obra y del estilo inspirado en Agamben por parte del colectivo francés TIQQUN. Con la introducción de esta noción, el artículo argumenta la capacidad explicativa de la ontología política del uso para dividir posiciones políticas, estéticas y ontológicas. La conclusión del artículo es que, finalmente, la obra de Agamben tiene un impacto epistemológico y político capaz de agrupar o generar varios estilos filosóficos, opuestos y complementarios entre sí: una división epistémica entre “agambenianos de derecha” y “agambenianos de izquierda”.

El camino especulativo o el “giro ontológico” de la filosofía política contemporánea

Sociológicamente, la filosofía profesional, la filosofía más académica, tuvo un desgaste institucional, un agotamiento epistémico, debido a que los problemas tradicionales en los que estaba interesados —el lenguaje, la realidad o el ser humano— fueron diseminados a varios de los campos del saber. *La filosofía sin filosofía*. Este agotamiento vital de la filosofía académica condicionó que, desde varios lugares y en cada vez más ocasiones, la filosofía contemporánea haya comenzado a discutir, nuevamente, el problema del mundo como el problema filosófico central: el retorno político de la ontología. Este retorno generó el volver a pensar el problema del mundo una vez agotadas las explicaciones metafísicas de la democracia liberal, recuperar la pregunta filosófica acerca de lo existente sin ceder a las nociones sustantivas de la existencia. Por tal motivo, el retorno de la ontología permitió vincular el problema del mundo con la pregunta esencial “¿qué es lo que hay?” y, por extensión, por sus variantes fenoménicas: ¿por qué existen en el mundo, nuestro mundo, populistas, fascistas, feministas?, ¿qué propiedades o qué clases constituyen el cognitariado, el proletariado, el digitariado?, ¿qué tipo de política sirve para pensar políticamente estos objetos con los cuales nombramos lo existente? Precisamente, esta sección postula un dato filosófico, una situación filosófica, una signature política para pensar la correlación entre pensamiento y ontología y, de esta manera, estar en condiciones para medir el impacto filosófico de la obra de Giorgio Agamben.

La ontología, una vez más en la historia filosófica de Occidente. Algunos investigadores estarían tentados a nombrar este proceso como el “giro ontológico” de la filosofía contemporánea o, para decirlo de manera menos programática, como el retorno de la ontología en la discusión filosófica académica. No es que la filosofía política haya dejado de hacer preguntas ontológicas o que la ontología haya desaparecido como objeto de investigación en las universidades; por el contrario, lo que está en discusión es el abandono de las formulaciones ontológicas generales para dar lugar al despliegue de las ontologías políticas regionales,

las ontologías especiales. Ya sea el realismo especulativo, la ontología orientada a objetos, la infrapolítica o el pensamiento impolítico, cada una de estas variantes de la filosofía contemporánea hace frente, directa o indirectamente, al retorno político de la ontología.

Una de las razones de lo anterior es que con el agotamiento del giro lingüístico, el campo de las preguntas ontológicas fue cedido al territorio de las ciencias experimentales. La ciencia cognitiva devino en filosofía primera. Por lo tanto, la pregunta “qué es lo que existe en el mundo” o “por qué el mundo es tal y como acontece” ya no es una pregunta que responda directamente la filosofía, ya no es una pregunta para la cual los profesores de filosofía entrenen a los alumnos para que la respondan de forma autónoma, valiente y creativa.

La filosofía política contemporánea no es ajena a este proceso. Frente al hipernormativismo de la teoría política anglosajona o junto con la cada vez más anquilosada teoría del sujeto de la filosofía francesa, parece ser que algunas formas teóricas de la izquierda provenientes de Italia, América del Sur o de universidades ajenas de nuestro radar como la Universidad del Cairo, han comenzado un proceso de renovación de la ontología en clave política. Sin esta renovación de la ontología, aseguran algunos, la izquierda no estará en condiciones de combatir la normalización epocal del neoliberalismo. Sin el coraje de invertir epistémicamente en una izquierda especulativa, la biopolítica será la forma de confirmación definitiva del principio de equivalencia entre democracia, neoliberalismo y populismo. Por consiguiente, si la ontología es una apuesta por la descripción definitiva del mundo, la politización ontológica será una forma de volver a describir el mundo para transformarlo, de convertir la vista y la escucha, en una máquina de enunciados contingentes para instalar a la contingencia como el principio del orden del mundo. El objetivo de esta apuesta teórica es, finalmente, evitar que el neoliberalismo administre nuestras más profundas pulsiones apocalípticas. Suspender la idea del fin del mundo como objeto político compensatorio.

Por lo anterior, cabe preguntarse si es posible una ontología de izquierda o si las ontologías son formas neutras para ordenar el mundo. La tesis que intento sostener en estas líneas es que las ontologías políticas contemporáneas no son políticamente neutrales y que son,

inevitablemente, ontologías deudoras de la crítica onto-teológica heideggeriana; esto es, de un filósofo que en una primera impresión podría ser catalogado como un “pensador de derechas”. La inevitabilidad es aquí una necesidad filosófica. Sin el programa de la destrucción de la metafísica, las ontologías políticas no hubiesen podido articular sus programas como filosofía de lo político, como metapolíticas entendidas como pensamiento político posfundacional (Marchart, 2009).

No es casual, por lo tanto, que el comienzo del siglo XXI trajo consigo una división entre “heideggerianos de derecha” y “heideggerianos de izquierda” (Royo, 2019). Una división artificial, pero útil, que sirve como indicador de lo que acontece entre la renovación política del pensamiento y los melancólicos de la pérdida del fundamento, pues ambos “heideggerianos” comparten el supuesto acerca del agotamiento del vocabulario político moderno para comprender los problemas políticos del presente. Ni la ciencia política ni la psicología cognitiva han conseguido explicar lo que los lectores políticos de Heidegger comenzaron a vislumbrar hace ya tiempo: la época actual, eso que nombramos como “presente”, logró legitimarse a partir de fundamentos metafísicos que difícilmente pueden seguir siendo el *arjé* o el principio del orden social. El presente es así una invención *metafísica* acerca de la posibilidad de que no exista más presente, una coronación política en la que el neoliberalismo se postula como la época histórica definitiva. Por esta razón, la ontología política no es únicamente una ontología del presente, como animosamente anticipó Michel Foucault, sino que esta ontología es una crítica destructiva a todo intento de clausura metafísica del presente; esto es, la apuesta por recuperar el sentido político del mundo en un tiempo “ahora”; en un espacio identificable, el “aquí”. El problema es que la política no tiene sentido ni es el sentido. La política es la confirmación del carácter efímero y artificial del sentido. La ontología política es destrucción de la política como base sólida, como fundamento último, como espacio de concertación parlamentaria, como el lugar de resolución de los conflictos humanos, como temporalidad sin espacio para la formación de estructuras de larga duración. La destrucción ontológica es, por lo tanto, ontología destructiva (Thayer, 2010).

Las ontologías destructivas no son patrimonio de la izquierda ni de la derecha. Anticipando muchos de los dramas ontológicos de nuestro

tiempo, el profético Walter Benjamin estableció una equivalencia entre destrucción y crítica, entre régimen político y mobiliario ontológico, en el que la crítica deviene en una *escritura del barreno*: “el carácter destructivo no percibe nada duradero. Justamente por esto va encontrando caminos por doquier. Allí donde otros chocan con enormes murallas o montañas, él descubre un camino” (Benjamin, 2005: 347). Esta cita de Benjamin, si no fuese porque confiamos en la autoría como un valor político, podría haber sido escrita o pronunciada por Martin Heidegger, pues el filósofo de la finitud argumentó algo similar: la destrucción es una operación crítica para desmontar las preguntas originarias que ha ocultado la tradición (*Destruktion*), una táctica para *barrenar* los restos de las primeras modelación del ser como un ente (*Seinfrage*) y combatirlos como una crítica del pasado. En las primeras secciones de *Ser y tiempo* aparece anunciado: “la destrucción no se comporta negativamente con respecto al pasado, sino que su crítica afecta al ‘hoy’ y al modo corriente de tratar la historia de la ontología, tanto el modo doxográfico como el que se orienta por la historia del espíritu o la historia de los problemas. La destrucción no pretende sepultar el pasado en la nada; tiene un propósito positivo; su función negativa es sólo implícita e indirecta” (Heidegger, 2002: 46).

Por lo tanto, la destrucción no consiste en la aniquilación de toda forma de metafísica ni de la cancelación de la política como guardiana de la tradición; por el contrario, la destrucción supone poner atención a las estrategias de la tradición para establecer el fundamento como el soporte de la relación equivalencial entre el mundo y la época, entre los principios teóricos y las prácticas políticas. La destrucción únicamente des-ontologiza los principios epocales. La destrucción, por consiguiente, es una práctica an-arqueológica para indicar el grado cero, político, polemológico, de la política como división, como antagonismo, como daño irreparable. Si la ontología bajo el paradigma destructivo heideggeriano obliga a olvidar la noción de sustancia, de fundamento o de esencia, una ontología política obliga a rechazar la noción de sujeto, de orden social y de identidad como los únicos principios que soportan la estructura metafísica de la política. Esto implica que la ontología política contemporánea es necesariamente una política sin sujeto, una teoría posfundacional y una práctica anti-identitaria cercana a la política ejer-

cida por las prácticas teóricas próximas al *heideggerianismo de izquierdas* como la deconstrucción (Derrida, 2012), la infrapolítica (Alvarez, 2018) y el lacanismo político (Alemán, 2018). Análogamente, el *heideggerianismo de derechas* participa de estas condiciones ontológicas como el extincionismo de David Benatar (2006), el realismo pesimista de Eugene Thacker (2018) o la derecha intelectual rusa representada por Alexander Dugin (2012). No obstante, existe un caso anómalo de recepción política de la destrucción heideggeriana: el pensamiento político italiano. Deudora de la alta tradición del marxismo italiano y de la continuación de la genealogía de Foucault, la impolítica considera que aún es posible una política con sujeto, con fundamento y esencia, sólo que se trata de un sujeto escindido en una constante disputa por su afirmación antropológica, un fundamento contingente como base movilizadora de lo social sin reducción totalizadora y la identidad como artefacto político capaz de articularse como un esencialismo estratégico (Galindo, 2015). Si el pensamiento político italiano tiene compulsiones onto-teológicas es porque, en el fondo, considera que la política aún es posible, que la política es una disputa por los fundamentos, un combate por el sujeto, una lucha por la identidad.

El pensamiento político italiano asume, en última instancia, que la política es antagonismo, división y conflicto, o que su rechazo metafísico y su desactivación ontológica no es más que una extensión de la derecha por medios filosóficos (Marchesi, 2017). La razón de esta seña identitaria radica en que para el pensamiento político italiano —un tipo de pensamiento que como expresó Roberto Esposito (2010) está más cercano a la poesía que a la metafísica, una forma filosófica más preocupada por la historia que por la ciencia— hunde sus preocupaciones en la vida como objeto político. La filosofía política italiana es, necesariamente, una ontología política de la vida, un *pensiero vivente* o vitalismo radical, anclado en la inmanencia de los procesos orgánicos, pues ya sea como una ontología de la vida desnuda (Agamben, 2018), como ontología de la vida sensible (Coccia, 2011), como un nuevo realismo (Ferraris, 2013) o como una teoría política de los dispositivos (Chignola, 2018), la filosofía italiana no duda en anteponer la vida a la existencia, la poesía a la metafísica, la historia a la ontología. Sin embargo, el elemento más destacado de la ontología política italiana

radica en que, en lugar de anclar su reflexión únicamente en Martin Heidegger, Walter Benjamin y Michel Foucault, parte de las discusiones de otro importante reaccionario moderno: Carl Schmitt, un autor que recorre la sangre de la cultura política y jurídica italiana durante el siglo xx (Galli, 1996).

Precisamente el legado de Schmitt en la izquierda italiana es inevitable, pues fue en estos escenarios intelectuales en los que el nombre maldito de Carl Schmitt comenzó a circular como una firma académica, como un nombre pertinente para la izquierda, como un pretexto para anestesiar las pulsiones fascistas de la social democracia y el libre mercado (Galli, 2010). Schmitt el arcano, el secreto oculto, el último gran maestro que condiciona “políticamente” la ontología política italiana, ya sea en la comunión nihilista de Massimo Cacciari, Vincenzo Vitello, Giacomo Marramao o Carlo Galli hasta la biopolítica afirmativa de Giorgio Agamben, Toni Negri, Roberto Esposito y Elettra Stimilli. Sin Schmitt, la izquierda académica italiana no tendría la fuerza creativa para elaborar las genealogías de lo político que tanto la caracterizan ni recuperaría la dimensión polemológica necesaria para revertir el efecto sonámbulo de la metafísica neoliberal. Como explicó recientemente Carlo Galli —uno de los máximos especialistas mundiales de Schmitt—, la obra de Schmitt permitió preguntarse nuevamente por qué el problema de la política no está en el “origen de la política” —para nombrar el primer libro impolítico de Esposito en alusión a Arendt y Weil—, sino en asumir la indeterminación y la aporía de la política moderna entendida, una vez concluida la energía de Hobbes, en una “política del origen”. Anota Carlo Galli:

Sin embargo, Schmitt es de derecha porque para él el origen de la política —la aporía originaria de lo moderno, por la cual la política que también tiene al sujeto como fin no puede tenerlo como inicio, ya que en el inicio está la indeterminación— se juega en positivo, aún dentro (y no más allá) del horizonte de la política moderna, como “política del origen”, o bien como proyecto político que propone de nuevo indefinidamente el origen indeterminado de lo moderno, que absolutiza y perpetúa los rasgos constitutivamente no racionales del racionalismo, y que por

consiguiente excluye que el sujeto, constructor del orden político (que en cualquier caso está destinado siempre a albergar en sí el desorden, a no liberarse jamás del estado de naturaleza) pueda ser lo singular (acaso, es el poder constituyente del pueblo, o bien el partido) (Galli, 2011: 45).

Por esta razón, salvo Agamben, muy pocos de los teóricos italianos tienen como punto de partida la ontología destructiva heideggeriana, puesto que apuestan por la teología política schmittiana, más como un asunto de método que como una de las dificultades de la secularización moderna.

Finalmente, más allá de si la ontología política genera su plusvalor conceptual en la obra de Heidegger o de Schmitt, tal consideración es un asunto secundario respecto del impacto de la obra de Agamben, ya que el problema metodológico central reside en la crítica “política” de la filosofía política como paradigma de la modernidad, ya sea en el rechazo de la filosofía política como una epistemología de los saberes políticos o en la disolución onto-teológica de la filosofía política como la confusión entre el ser de lo político y los entes de la política. Heidegger y Schmitt como dos ontólogos de la destrucción. Agamben, como lector de ambos filósofos. La política como una instancia más de la época de la imagen del mundo. Por consiguiente, el hecho de que exista una distinción entre *filosofía política* y *ontología política* permite mostrar que las preguntas fundamentales del pensamiento político residen en la vuelta a las condiciones de aparición, siempre contingentes, del modo en que el pensamiento y la política ordenan lo existente. Si la filosofía política destaca la relación entre teoría y política desde una perspectiva epistemológica, la ontología política rechaza la interacción platónica entre saber y política para preocuparse fundamentalmente por las formas en las que se configura el mundo y la existencia (Biset y Farrán, 2011). En consecuencia, la correlación entre política y ontología permite postular una conjetura filosófica como prueba del agotamiento epocal de los conceptos políticos modernos y, por extensión, como una manera nueva, atenta y polemológica, de recuperar la concepción de la política como división del *arjé*. La ontología política probaría, entonces, que la filosofía política puede ser la filosofía primera única y exclusivamente

si es analizada aporéticamente: como una “política de la filosofía” y como una “política de la política” (Biset, 2015).

La primera, la “política de la filosofía”, consiste en interrogar los supuestos normalizados de la práctica filosófica: entender que la filosofía como objeto de análisis y como práctica teórica es un concepto esencialmente impugnable. La política de la filosofía es así la desnaturalización de las instituciones filosóficas tanto del canon de los filósofos y filósofas dignos de portar el nombre como de los problemas gremiales surgidos por los “policías del pensamiento”: los sacerdotes que tipifican “x es filosofía”, “Y no es filosofía”. En cambio, la segunda, la “política de la política” es quizá, siguiendo indirectamente la recomendación de Carlo Galli o la radicalización de la provincia heideggeriana por parte de Agamben, la instalación de la ontología como la *política de los orígenes*, la disputa por los *archai* que distribuyen el mundo sensible, la política como la interrogación originaria, arcaica y profana, de la posibilidad última de lo político: una *política de lo político*.

Si la ontología política es una intervención política de las preguntas ontológico fundamentales, una conformación del carácter aporético con el que el nombre de la política está marcado desde los procesos de antropogénesis, entonces la ontología política es, en tanto la ciencia de los dispositivos, el lugar de enunciación de las disputas por el tiempo presente.

La política es aporética, es decir, al mismo tiempo que está saturada por múltiples definiciones existe una falta que imposibilita esa saturación. Lo aporético se da en el cruce entre exceso y falta que se juega en distintos niveles discursivos y términos electivos (entre ontología y política, lo político y la política, la teoría y la praxis, etcétera). Siendo así, la política comienza siempre con una lucha por la definición de la política, por la estabilización precaria de los límites que permiten considerar a algo político. Por esto mismo, la sobredeterminación de una definición de política desde el conflicto, el orden, el acuerdo, la tragedia, es secundaria respecto a su radical inestabilidad. Así, como no existe un núcleo último al cual acceder, sólo es posible moverse en una u otra sobredeterminación (Biset, 2011: 7).

Tiqqun y la izquierda agambeniana

Como demostró la historia intelectual, la recepción inmediata de la obra de Hegel inauguró dos formas o dos estilos de hegelianismo: los “hegelianos de derecha” y los “jóvenes hegelianos” (*Junghegelianer*) conocidos posteriormente como “hegelianos de izquierda” (*Llinkshegelianer*). Los filósofos agrupados bajo la sombra del último mote —la mayoría profesores jóvenes de la Universidad de Berlín— no coinciden entre sí por coincidir o co-pertenecer a una fidelidad ideológica. Los “jóvenes hegelianos” no son “de izquierda” por defender una posición política contra el Estado prusiano o por perseguir políticas liberales o socialistas contra los defensores del régimen; por el contrario, los “jóvenes hegelianos” difieren de los “hegelianos de derecha” en relación con el objetivo filosófico y el impacto político de la dialéctica hegeliana. Para los primeros, la sociedad prusiana estaba inmersa en un proceso de consolidación histórica, en una fase aun imperfecta, con la cual era necesario añadir varios cambios dialécticos, algunos abiertamente radicales. Para los segundos, Hegel probó dialécticamente que el Estado prusiano había consolidado el espíritu nacional. Lo interesante de ambos grupos es que asumen una matriz común —la dialéctica hegeliana— y ninguno de los grupos negó la importancia filosófica o el influjo espiritual generado por Hegel, pues la obra del filósofo alemán indicaba la formación de una “época”, la constitución de una equivalencia entre “modernidad filosófica” y “dialéctica filosófica”. Por lo tanto, la distinción entre “hegelianos de derecha” y “hegelianos de izquierda” constituía una oposición ontológica y una divergencia epistemológica acerca de la culminación de la dialéctica como proceso histórico y no un referente estrictamente “político” para evaluar el tipo de acciones políticas del gobierno en turno. La distinción entre hegelianos de izquierda y de derecha no fue automáticamente una distinción política.

Históricamente, si la obra de Hegel marcó un “antes” y un “después” en la forma de concebir los problemas filosóficos fue porque el mundo había devenido “hegeliano”, pues discutir filosóficamente las improntas del mundo moderno implicaba necesariamente estar en condiciones de discutir con la lectura del mundo hecha por la filosofía hegeliana.

Por esta razón, más que estar en favor o en contra de los supuestos elementales del hegelianismo, la filosofía hegeliana constituía algo más que una metafísica idealista o una epistemología historizada: la apertura de un programa ontológico acerca de las propiedades últimas de la composición del mundo. Como ningún otro filósofo moderno, Hegel inauguró en el siglo XIX una asociación filosófica entre ontología y política, pues leer el mundo equivale a pensarlo políticamente (Thompson, 2018).

Sin riesgo a exagerar, el mundo en el siglo XXI, el mundo que considera que el fin del mundo es más posible que el fin del capitalismo, ha devenido “agambeniano”. Esto no implica que Giorgio Agamben sea el “Hegel del siglo XXI” ni que la obra de Agamben sea capaz de generar una época. Es más, quizá ya no existan las condiciones para que una singularidad, aislada o monádica, represente la complejidad del mundo. Con esta sugerencia, lo que está en juego es advertir que la obra de Agamben, y más ahora con la culminación del proyecto del *homo sacer*, está en condiciones para ofrecer una explicación total de la máquina ontológica occidental. En efecto, la lectura de Agamben muestra en qué medida la única forma de crítica de la política contemporánea requiere, necesariamente, de una intervención de la ontología que la soporta históricamente, pues si algo prueba la arqueología agambeniana es que la filosofía política es inevitablemente la filosofía primera. La crítica política es, por lo tanto, crítica ontológica: “el dispositivo ontológico, en la medida en que es ‘cronogenético’, es también ‘historiogenético’, produce y mantiene en movimiento la historia y sólo de este modo puede mantenerse. Política y ontología, dispositivos ontológicos y dispositivos políticos son solidarios, porque tienen necesidad unos de otros para realizarse” (Agamben, 2014: 247).

Como con Leo Strauss, si la obra de Agamben confirma que la filosofía política es la filosofía primera es porque la ontología en tanto ciencia de los entes es necesariamente política y, a su vez, si la política tiene como problema originario a la ontología, oculta y velada por la ontificación institucional de la política, es porque no existe mayor acto político que nombrar lo existente. Las disputas políticas son disputas ontológicas, enfrentamientos entre las formas de nombrar y organizar el mundo. De manera que con la obra de Agamben no sólo estamos fren-

te a uno de los programas metodológicos más fuertes para re-instalar a la ontología política como el modo de discusión “por venir” sino, como han advertido sus críticos y lectores más recientes, una oscilación permanente (*oscillazione*) entre las categorías ontológicas y los dispositivos políticos con el fin de dismantelar la unidad entre biopolítica y modernidad (Bonnaci, 2019).

Por lo anterior, no resulta aventurado considerar que al reinstalar la querrela ontológica, la firma o el nombre, “Agamben” genere — como en el caso de Hegel— dos estilos o dos formas de comprender la co-per tenencia entre ontología y política: los “agambenianos de derecha” y los “agambenianos de izquierda”. Los primeros, más proclives a denunciar la captura política de la ontología, estarían representados por filósofos como Emanuele Coccia y Elettra Stimilli cuyo interés filosófico está en problemas derivados de la misma obra de Agamben. Los segundos, tendientes a la dimensión an-arquica e indeterminada del *uso* realizado en el *homo sacer*, asumen la tarea política de radicalizar la obra de Agamben para abrir el camino para una ontología otra, para inaugurar un proceso de crítica de los dispositivos como modos de (des)subjeti vación. Los primeros son, todavía, profesores universitarios interesados en producir una obra singular. Los segundos, colectivos o asociaciones inscritas al margen de la universidad y muy atentos a las prácticas políticas del presente como Tiqqun o el Comité Invisible, detonan la ontología política agambeniana para instrumentarla como una forma política.

Insisto, con la distinción entre “agambenianos de derecha” y “agambenianos de izquierda” no quiero sugerir que Emanuele Coccia sea un autor de derechas o que el Comité Invisible derive, automáticamente, en una política emancipatoria o libertaria. No es el caso. Como ocurrió con los jóvenes hegelianos y los defensores del Estado prusiano, con tal distinción estamos frente a una oposición ontológica y no de una diferencia ideológica. Una diferencia de estilos y una elección de objetos filosóficos distintos, pues ninguno de estos grupos “niega” la oscilación entre ontología y política. Para los primeros, el estilo oscila de la ontología a la política; para los segundos, la oscilación transita de la política a la ontología. La oscilación, más que una variación estilística o una operación epistemológica, constituye el grado cero de la forma política como ontología.

Cabe advertir que la circunscripción “ontológica” de la distinción “izquierda-derecha” no es novedosa, aunque sí problemática para los detractores de la ontología política. Como explicó Dalmacio Negro Pavón (1999), la distinción “izquierda-derecha” es ontológica y no directamente política. Por un lado, el origen de la distinción está enraizada en el seno del hegelianismo, en la división establecida por David Strauss entre el Jesús histórico y el Jesús filosófico; es decir, la diferencia entre izquierda y derecha procede más por razones teológicas que por razones políticas. Por el otro, la distinción es ontológica porque trasciende la política y encubre en el fondo una toma de posición respecto del problema teológico-político: la *izquierda* —asociada a lo siniestro, *sinester*, torcido— tendrá una compulsión anti-teológica asumiendo la necesidad de separar, ontológica o epistemológicamente, la política y la religión como dos esferas autónomas; la *derecha* —vinculada a la noción de orden, derecho y teología— será abiertamente religiosa, de manera que asumirá que los conceptos políticos son deudores de los conceptos teológicos, ya sea por traducción, analogía, imitación o afinidad electiva. La distinción “izquierda-derecha” es así una de las máximas invenciones de la metafísica occidental, una de las formas originarias de la maquina ontológica: “La relación derecha-izquierda es una relación metafísica de dimensiones cosmológicas, antropológicas, históricas, teológicas, etcétera, cuya expresión lingüística sólo ha pasado a formar parte del vocabulario político en la época moderna” (Pavón, 1999: 449).

Por lo anterior, cabe preguntarse qué significa o qué implica que, con la aparición del mundo moderno, la distinción “izquierda-derecha” forme parte del vocabulario político. ¿Supone que la distinción fue previamente ontológica o que servía para distinguir dos tipos de ontologías?, ¿en un mundo teologizado como el medieval la oposición es entre política y religión o entre dos tipos de teologías? Para responder recuérdese la importante, aunque olvidada, investigación de Ernest Bloch acerca de la “izquierda aristotélica” medieval: *Avicenna und die aristoteliche Linke* (1952). En este libro Bloch planteó una interpretación “ontológico-política” acerca de la recepción y la crítica del aristotelismo medieval: un “aristotelismo de derecha” que desemboca en Tomás de Aquino y un “aristotelismo de izquierda”, defendido por

Avicena y Averroes, que culmina con Giordano Bruno. El primero, una lectura médica del estagirita. El segundo, una interpretación teológica del filósofo. Dos teologías que, en el fondo, son dos ontologías opuestas, divergentes y contradictorias, porque cada una culmina y elimina a la otra: una vía naturalista que convierte innecesaria la divinidad antropomórfica; otra teológica que adviene irrelevante la singularidad humana como cuerpo material. Una antropología que escinde radicalmente el cuerpo y el alma. Una cosmología que le otorga el mismo estatuto al alma y al cuerpo. Como con Hegel, —explicó Bloch— la división aristotélica conduce a dos formas de comprender y explicar el mobiliario ontológico del mundo: “Hay una línea que desde Aristóteles no conduce hacia Santo Tomás y hacia el espíritu del más allá, sino hacia Giordano Bruno y la floreciente materia total. Y es precisamente Avicena, junto con Averroes, uno de los primero y más importantes hitos en esta línea” (Bloch, 1952: 29).

Para los fines de mi argumento traigo a consideración la noción de “izquierda aristotélica” (*aristotelische Linke*) porque sospecho que, con la obra de Agamben, existe una operación similar: el retorno del averroísmo (Karmy, 2011). Es más, la división entre dos tipos de agambenianos es, quizá, una división entre “averroístas”, una disputa entre familias en la que se disputa el legado cosmológico o la herencia médica de los comentaristas árabes, puesto que ninguno negaría que la tarea de la filosofía futura sea una revuelta abierta contra el tomismo neoliberal y una rebelión contra el aristotelismo del derecho moderno. Una tarea poco explícita pero que comienza a vislumbrarse en las formas políticas de la contemporaneidad. Por lo tanto, no es extraño que tanto los “agambenianos de derecha” como los “agambenianos de izquierda” sean extensiones de las sombras y de los puntos ciegos que el propio Agamben no puede cubrir pero que, su obra filosófica, está en condiciones de permitir. La apuesta por nombrar a Tiqqun o al Comité Invisible como la “izquierda agambeniana” reside en el hecho del retorno espectral del averroísmo en la formación del tiempo presente y está motivado, sociológicamente, por la lógica pluralista de las izquierdas contemporáneas: “izquierda lacaniana”, “izquierda posmarxista”, “izquierda foucaultiana”, entre otras derivaciones, como prueba y síntoma de la apertura ontológica de la izquierda. La izquierda agambeniana

constituye, entonces, la aparición de una izquierda averroísta en las condiciones neoliberales del pensamiento, una izquierda ontológica que no confía más en las ontologías “progresistas” que transcriben el tomismo como articulación liberal.

Para probar este punto es necesario mostrar cómo Tiqqun recibe, *an-arquicamente*, la obra de Agamben y, viceversa, cómo Agamben comienza a entender el impacto averroísta de Tiqqun en la política contemporánea. En una conferencia dedicada a Tiqqun y que sirve de epílogo a la edición española de *La hipótesis cibernética*, Giorgio Agamben explicó la aparición de Tiqqun en los siguientes términos. Primero, la emergencia histórico-intelectual de Tiqqun sólo puede ofrecerse si se asume el legado y el desenlace final de la obra de Michel Foucault. Si antes de morir Foucault se interesó por los procesos de subjetivación y las prácticas de sí, esto se debe a que asumió filosóficamente el agotamiento o poco rendimiento de la teoría del sujeto. El sujeto se convertía en una impostura de la metafísica política de Occidente. Si la teoría política seguía insistiendo, sin ninguno o poco beneficio teórico, de los objetos trascendentales de la política como el Estado, la ley o la soberanía, es porque su capacidad explicativa había perecido dadas las formaciones políticas del presente. Había que anteponer, entonces, una historia y una crítica de las técnicas de la gubernamentalidad y no una teoría del Estado cuyos rasgos compensatorios, legitimadores y politizantes, acabarían por dejar intacta a la política. De manera que el viraje de Foucault consistió en imaginar la política fuera de la teoría política clásica y, por ende, en pensarlo con otras categorías y procesos epistémicos como los modos de (des)subjetivación y las formas de gubernamentalidad. En un gesto anárquico, Foucault “abandonó” el Estado y el sujeto como horizontes de comprensión para poner su mirada arqueológica en el gobierno y la sujeción. Foucault orientó la mirada política a objetos que, mantenidos intactos por la teoría social de los años sesenta, estuvieron latiendo en lo más profundo de la estructura psíquica del presente.

No obstante, Agamben considera que el rechazo foucaultiano de la “perspectiva antropológica”, la condicionante “antihumanista” epocal, obligó al filósofo francés a generar fisuras impensadas: dejó un vacío entre el análisis de las técnicas de gubernamentalidad y los procesos

políticos de subjetivación; abrió un espacio intermedio, una zona franca, entre el gobierno y la subjetivación, pues no logró probar cuál es la relación de estos aparatos y dispositivos con el presente. Foucault inauguró una forma de trabajo, un paradigma de investigación, que necesariamente tiene que ser continuado por otros para su culminación. Para Agamben, quien por momentos afirma que su obra comienza donde termina la de Foucault, es Tiqqun, el colectivo contemporáneo que mejor asume la “brecha” surgida entre el gobierno y los dispositivos. Lo que en Foucault son dos estrategias críticas separadas —“sin punto de engarce” dice Agamben—, para Tiqqun constituye una unidad originaria con la cual debe partir el análisis y la intervención política: la crítica de los dispositivos.

En la era del Bloom la crisis de la presencia se cronifica y se objetiva en una inmensa acumulación de dispositivos. Cada dispositivo funciona como una prótesis ek-sistencial que se administra al Bloom para permitirle sobrevivir en la crisis de la presencia sin que la perciba, y para permitirle permanecer en ella día tras día sin sucumbir —un celular, un psicólogo, un amante, un sedante o un cine conforman una especie de muletas bastante adecuadas, siempre y cuando uno pueda cambiarlas a menudo. Considerados singularmente, los dispositivos son otras tantas fortalezas erigidas contra el acontecimiento de las cosas (TIQQUN, 2011: 26).

La razón última de la cual procede la política de los dispositivos radica en una conjetura foucaultiana: si la microfísica del poder es más que un concepto o una estrategia de análisis es porque la idea de que el poder se “ejerce” o “circula” por medio de dispositivos está motivada, en última instancia, por la simple razón de que el poder es básicamente un dispositivo. El poder del dispositivo es el poder en sí mismo. El dispositivo no opera o no puede ser usado sin el poder, sin la potencia que lo acciona, razón suficiente para abandonar la ontología de la potencia. Por lo anterior, la idea básica que transmite Agamben es que Tiqqun parte ya de un horizonte post-foucaultiano, organiza su práctica teórica por medio de la experiencia del poder descentralizado. Si la política contemporánea no está condensada en el Estado o en la ley es porque precisamente está

compuesta por una acumulación de dispositivos. El sujeto, más que el supuesto trascendental que hace posible la experiencia política, es un *dispositivo entre dispositivos*, un medio con el cual los dispositivos se comunican entre sí. Los sujetos son, entonces, los dispositivos que los regulan, los conforman, los diferencian como formas de vida. Por esta razón, la ontología de Tiqqun es políticamente más devastadora, pues une los dos planos que Foucault separa: la unidad entre dispositivos de gobierno y los sujetos del neoliberalismo. “Aquellos que aún reclaman una teoría del sujeto, como un último aplazamiento ofrecido a su pasividad, harían mejor en comprender que, en la era del Bloom, una *teoría del sujeto* ya sólo es posible como teoría de los dispositivos” (Tiqqun, 2011: 43).

Por consiguiente, la lección de Tiqqun que extraen de Agamben es que una izquierda que no esté en condiciones de abandonar una teoría del sujeto y sustituirla por una teoría de los dispositivos corre el riesgo de ser políticamente inerte, de “paralizarse” o convertirse en una “izquierda melancólica” (Traverzo, 2018). Para salir de las pasiones tristes que embargan a la izquierda contemporánea, es necesario abonar en la discusión ontológica de manera comprometida, puesto que una izquierda tradicional no puede enfrentarse al reto ontológico del neoliberalismo: probar que los dispositivos coinciden con las técnicas de gobierno porque son formas de producción de la subjetividad neoliberal. El neoliberalismo triunfa antropológicamente porque ha logrado instalar algo más que un sentido común: producir formas de vida apoyadas en una antropología de la propiedad. Para Tiqqun, entonces, la metafísica crítica, la ontología del futuro inmediato, debe convertirse en una ciencia de los dispositivos. Esta crítica de los dispositivos constituye una razón suficiente para imaginar y postular el inicio de una izquierda ontológica, una izquierda especulativa que asume que pensar el mundo es transformarlo, una izquierda no anti-teórica o reaccionaria, que identifica an-arquicamente que el mundo y el sujeto son efecto de los dispositivos de producción, constitución y destitución subjetiva. En este punto radica la diferencia entre los agambenianos de derecha y los agambenianos de izquierda: en el uso político de los dispositivos como entidades contra-subjetivas. Si Emanuele Coccia anuncia y describe magistralmente los dispositivos que “forman” o que “constituyen” las

formas de vida (la “vida sensible” como mixtura, atmósfera; o bien, la vida interior como vestimenta o el bien de las cosas), Tiqqun se concentra en los dispositivos que “informan” o que “destituyen” las formas de vida, especialmente de los dispositivos que des-subjetivan la gubernamentalidad neoliberal.

Los agambenianos de derecha asumen la potencia pasiva de los dispositivos:

La práctica filológica enseña que la tradición de los textos descansa sobre una peculiar paradoja modal. Toda tradición comienza, en efecto, en el instante preciso en que un texto exilia de sí la posibilidad de ser escrito aún. Sólo puede transmitirse un texto que ha agotado su potencia poética, es decir, su potencia de ser escrito. Y viceversa, el acto poético es por definición un acto del todo intransmisible: lo que expresa el molesto mitologema del genio creador es precisamente la imposibilidad de pensar la potencia poética en términos que no sean el estar concentrada en un lugar y en un tiempo específicos (Coccia, 2007: 33).

En cambio, los agambenianos de izquierda rechazan la pasividad de la potencia:

Si el deseo del Bloom no revela ninguna verdad última acerca de la opresión o la libertad, en cambio permite o no permite desubjetivaciones, incrementa o disminuye la potencia colectiva. Y puesto que el biopoder nos toma por los cuerpos, es por los cuerpos que podremos liberarnos de él, exponiéndolos a la violencia, al peligro, al placer, fuera de la ley y de su transgresión, en el espacio que ocupa la dominación de nuestros días (Tiqqun, 2011: 104).

Por lo tanto, Tiqqun elabora —en un gesto casi kantiano— una metafísica crítica que es postulada como una ontología política de izquierdas en los que “en lugar de” fundamentar y extender la intervención teórico-política con base en nociones arcaicas de la política moderna (Estado, ley, ciudadanía, representación), elige “conceptos” o morfemas que asu-

men el agotamiento categorial del vocabulario político moderno: *joven-cita*, *Bloom*, *partido imaginario*, *guerra civil*, *política extática*, entre otras nociones más sensibles al devenir neoliberal del mundo.

En definitiva, con el vocabulario Tiquun se introducen nociones poco “comunes”, morfemas que violentan el sentido común académico, objetos teóricos de difícil contrastación empírica, precisamente porque como averroístas asumen que la imaginación es la máxima facultad política. Para construir una ontología nueva y, por extensión, un mundo nuevo, es necesario una *revuelta de la imaginación*, una manera otra de aprender a nombrar, una izquierda como máxima expresión estética, pues como fieles seguidores de Furio Jessi, el colectivo Tiquun advierte la importancia política de la imaginación como devenir sensible. “El Partido Imaginario se presenta, pues, simplemente como la comunidad de la deserción, el partido del éxodo, la realidad fugaz y paradójica de una subversión sin sujeto. Pero, así como el alba no es la esencia del día, ella sigue sin ser su esencia. La plenitud de su devenir está todavía por venir y sólo puede aparecer en su relación viva con aquello que lo ha producido, y que ahora lo niega” (Tiquun, 2011: 86).

Para probar lo anterior, basta rescatar una alusión del *Comentario sobre el alma de Aristóteles* escrito por Averroes en el siglo de la condena contra la filosofía (1277): “el alma nada piensa sin la imaginación, del mismo modo que los sentidos nada perciben sin la presencia de lo sensible” (Averroes, 2004: 122). Tal referencia parece ser trasladada al siglo XXI por Agamben y, de manera profunda, sentencia el filósofo italiano: “La imaginación recibe un rasgo distintivo entre todos los sentidos: en el vértice del alma individual, en el límite entre lo corpóreo y lo incorpóreo, lo individual y lo común, la sensación y el pensamiento, representa el residuo último que la combustión de la existencia individual abandona en el umbral de lo separado y lo eterno. En este sentido, la imaginación (y no el intelecto) es el principio definitorio de la especie humana” (Agamben, 2007: 29). En consecuencia, Tiquun no es ajeno a esta consigna averroísta por la imaginación, a la defensa agambeniana de lo sensible, pues no en vano utilizan la contracción del partido “imaginario” o su extensión como comité “invisible” para aludir a una política imaginal que subyace en las capas más profundas del cuerpo humano: “La intuición humana primitiva no es sino la intuición de la

representación y la imaginación. La pretendida inmediatez sensible le es posterior” (Tiqqun, 2011: 14).

Contrario a Samuel Kripke, los Tiqqun son nominalistas radicales que identifican que el nombrar es la máxima expresión política porque su razón de ser está en un gesto de absoluta contingencia. El nombrar supone, siempre, poder nombrar de otra manera o simplemente renunciar al nombre, no-nombrar, práctica marrana de nombrar lo innombrable como un gesto espacial de “hospitalidad con la posibilidad” (López, 2019). Comité invisible, el colectivo hermano formado una vez que desaparece Tiqqun, lo denuncia de la siguiente manera:

Convertido en un instrumento de comunicación, el lenguaje no es ya una realidad propia, sino una herramienta que sirve para operar sobre lo real, para obtener efectos en función de estrategias diversamente conscientes. Las palabras no son ya puestas en circulación más que con el objetivo de travestir las cosas. Todo navega bajo pabellones falsos. La usurpación se ha vuelto universal. No vacilamos ante ninguna paradoja. El estado de emergencia es el Estado de derecho (Comité Invisible, 2017: 14).

Por último, como notó Agamben en su lectura, Tiqqun-Comité Invisible generó un *ordine nuovo*, la diseminación de una ontología abiertamente política y politizadora, en tres registros específicos: 1) las formas de “prácticas de escritura”; 2) las formas de pensamiento; y 3) las estrategias de acción. La primera forma con la cual Tiqqun es intuido como *expresión política pura* es la renuncia al “autor”. El rechazo a la ficción autoral es un gesto político antes que retórico —no reducible al gesto del anonimato de la tradición libertaria o anarquista ni al recurso del pseudónimo o la heteronomía de la ironía romántica—, en la medida que la retórica de los sin nombre o la política del nombre agrupado bajo la consigna “Tiqqun” remite a la simultaneidad del tiempo mesiánico de la cábala judía: *Tikún Olam* como la irrupción en un mismo tiempo de la redención, la reparación y la restitución como clamores de justicia. Precisamente la invocación del nombre “Tiqqun” convoca una operación de “des-autorización”, una elección por generar un dique o barricada simbólica a la pulsión escópica de la policía del pensamiento, esa equi-

valencia que hace la “autoridad” entre forma y subjetividad. Por esta razón, en tanto “foucaultianos radicales” o “posfoucaultianos”, Tiqqun rechaza la autoridad epistémica de la “autoridad”, niega el dispositivo autoral, porque históricamente constituye uno de los últimos residuos de la teoría del sujeto y, por extensión, un “mecanismo de atribución penal” (Agamben, 2015: 8). Sin autor, no hay responsabilidad. Sin responsabilidad adjudicada a la agencia del hombre solo o a la agencia de un solo nombre, no existe crimen que perseguir. Por el contrario, si se atribuye una “responsabilidad colectiva” —tal y como ocurrió con los veinte “agentes” de Tarnac—, tal acusación probaría que, en el fondo, toda imputación en “nombre de” un colectivo es ilegítima (Agamben, 2008).

La renuncia autoral genera, entonces, una escisión entre lo legal y lo legítimo porque queda al descubierto la violencia pura del poder, la desnudez del poder político. La impostura radica que, así como la suma de las voluntades particulares no coincide con la voluntad general, la suma de las agencias no produce una “agencia colectiva”. El autor colectivo siempre genera la necesidad jurídica de un “autor intelectual” y, por lo tanto, ostenta la fragilidad de la ontología aristotélica y la teoría del acto jurídico supuesta en el derecho moderno. La crítica de la autoridad desnuda al poder y, como reconoce cualquier libertario, es preferible desnudar al poder antes que el poder termine por desnudar. Pasolini lo capturó fílmicamente y el costo fue su propia vida. Por consiguiente, la renuncia de la autoridad escritural iniciada por Tiqqun produce una patente “fisura averroísta”, una *astilla* contra-tomista, pues la aparición de la imaginación y el “intelecto común” advierte la caída epistémica del ser humano como animal racional o como un *zoon politikon* sin mediaciones sensibles o imaginales.

Agamben concluye que la detección de “Tiqqun” o de Julien Coupat prueba, performativamente, la ilegitimidad teórica y la ilegalidad política de la teoría liberal de la responsabilidad penal. Demuestra que Coupat y compañía —que la fantasía del autor compartida por las autoridades a tipificar a los Tiqqun como “terroristas”— no deben ser los responsables ni los autores de Tiqqun, ni pueden ser los autores imputados bajos los delitos cometidos “en nombre” del colectivo. Por esta razón, como ha destacado Emanuel Taub (2015), Agamben puede

pensarse, además de averroísta, como un pensador de la tradición del judaísmo de izquierdas. En uno de los que quizá sea su libro “más judío”, *La comunidad que viene*, Agamben introduce la noción *Tiqqun de la noche* para remitirse tempranamente al concepto de *inoperosidad* como el término análogo a la experiencia del *shabat*. El *shabat*, advierte Taub, es probablemente la práctica más revolucionaria que ha legado el judaísmo, ya que configura dos dimensiones vinculadas entre sí: la in-acción y la no-utilidad (Taub, 2015: 16). Contra la expropiación del tiempo instalado por el capitalismo —una expropiación que demanda que todo tiempo sea productivo, un tiempo “de” y “para” la producción, que condena la inutilidad o lo que no tiene directamente un beneficio— el *shabat* es un tiempo de vida para la vida, un tiempo de consagración al estudio y a la creación del mundo. El *Tiqqun de la noche* recupera, entonces, la importancia del Sabbath como un tiempo no destinado al trabajo o la acción, un tiempo de diferenciación con la vida cotidiana de éxodo del mundo por medio de la lectura atenta, el estudio pausado y el pensamiento lento.

Si bien la investigación se ha centrado siempre en una utilidad concreta, no se puede decir lo mismo del estudio, que ya que es una condición permanente y casi una forma de vida, difícilmente puede reclamar utilidad inmediata. Aquí hay que revocar el lugar común según el cual todas las actividades humanas se definen por su utilidad. Bajo este principio, las cosas más evidentemente superfluas, se ven inscritas hoy en día en un paradigma utilitarista, recodificando, como necesidades, actividades humanas que siempre se han hecho por pura diversión. Debe quedar claro, de hecho, que en una sociedad dominada por la utilidad, las cosas innecesarias se convierten en un bien a salvaguardar. A esta categoría pertenece el estudio (Agamben, 2017: 2).

Asimismo, Agamben escribe en la apostilla a *La comunidad que viene*, que “el paradigma de la política que viene” (Agamben, 2006: 94) no estará condicionada por el trabajo o por la acción, sino por la inoperosidad: un tiempo fuera de la producción, la acción y el negocio. Este tiempo nuevo implica que los seres humanos consagrarán su ritmo vital

a un tiempo limitado “por la ausencia de obra, la singularidad cualsea, el *Bloom*” (Agamben, 2006: 94). De manera que, para Agamben, la hipótesis del Bloom ha devenido en realidad y Tiqqun-Comité Invisible son el testimonio de su puesta en práctica.

En suma, en su comentario sobre la teoría del Bloom de Tiqqun, Agamben advierte que el Bloom es para este colectivo el nombre de una irrupción demótica que debe ser transformada. El Bloom es política del presente. El Bloom es la política convertida en ontología. El Bloom es la imaginación como potencia política. El Bloom es el devenir anónimo del mundo, la *política sin nombre*, pues refiere a “los nuevos sujetos anónimos, a las singularidades cualquiera, vacías, dispuestas a todo, que pueden difundirse por todos lados, pero permanecen inasibles, sin identidad, pero re-identificables en cada momento” (Agamben, 2015). De tal modo que la lección última de Tiqqun y, por ende, de la izquierda agambeniana, es que lo políticamente más relevante es el estilo, las formas, el cómo, las maneras. Si lo importante no es el *qué* sino el *cómo*, si la pregunta crucial no es “¿qué hacer?” sino “¿cómo hacer?”, si la categoría importante es el *así* y no el *ser*, se sigue que para Agamben el Bloom derivado de la ontologización de la izquierda constituye la posibilidad de una ontología política del accidente, de una ontología de las vidas informes, de una ontología de la forma sin forma: una ontología de izquierdas que quizá esté en condiciones de desactivar la lógica piadosa de la izquierda contemporánea para hacer frente al aristotelismo neoliberal.

Bibliografía

- Agamben, G. (2002). *La comunidad que viene*. Madrid: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2007). *Ninfas*. Madrid: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2008). Terrorisme ou tragi-comédie. *Libération*. 19 de noviembre.
- Agamben, G. (2014). *El uso de los cuerpos*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2015). A propósito de Tiqqun. En Tiqqun. *La hipótesis cibernética* (pp. I-XII). Madrid: Blackie Books.

- Agamben, G. (2017). *Studianti*. Roma: Quodlibet.
- Agamben, G. (2018). *Homo sacer. Edizione Integrata*. Roma: Quodlibet.
- Alemán, J. (2018). *Capitalismo. Crimen perfecto o emancipación*. Madrid: NED.
- Álvarez Solís, A. O. (2018). *Infrapolítica y ética menor*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.
- Averroes (2004). *Sobre el intelecto*. Madrid: Trotta.
- Benatar, D. (2006). *Better Never to Have Been: The Harm of Coming Into Existence*. Oxford: Oxford University Press.
- Benjamin, W. (2005). *Imágenes que piensan*. En W. Benjamin. *Obras Completas IV* (pp. 249-389). Madrid: Abada.
- Biset, E., y R. Farrán (2011). *Ontologías políticas*. Buenos Aires: Imago Mundi.
- Biset, E. (2015). *Sujeto. Una categoría en disputa*. Buenos Aires: La Cebra.
- Bloch, E. (1952). *Avicenna und die Aristotelische Linke*. Frankfurt: Rütten & Loening.
- Bonacci, V. (2019). *Giorgio Agamben. Ontologia e politica*. Roma: Quodlibet.
- Chignola, S. (2018). *Foucault más allá de Foucault. Una política de la filosofía*. Buenos Aires: Cactus.
- Coccia, E. (2007). *Filosofía de la imaginación. Averroes y el averroísmo*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Coccia, E. (2011). *La vida sensible*. Buenos Aires: Editorial Marea.
- Comité Invisible (2017). *Ahora*. Madrid: Pepitas de Calabaza.
- Derrida, J. (2012). *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Madrid: Trotta.
- Dugin, A. (2012). *La cuarta teoría política*. Barcelona: Ediciones Nueva República.
- Esposito, R. (2010). *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*. Turín: Einaudi.
- Ferraris, M. (2013). *Manifiesto del nuevo realismo*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Galindo, A. (2015). *Pensamiento impolítico contemporáneo. Ontología (y) política en Agamben, Badiou, Esposito y Nancy*. Madrid: Sequitur.
- Galli, C. (1996). *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico modern*. Bolonia: Guida.
- Galli, C. (2010). Carl Schmitt nella cultura italiana (1924-1978). Storia, bilancio, prospettive di una presenza problemática. *Storicamente*, (6), 124-147.

- Galli, C. (2011). *Perché ancora destra e sinistra*. Roma: Laterza.
- Heidegger, M. (2002). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- Karmy, R. (2011). *Políticas de la interrupción. Ensayos sobre Giorgio Agamben*. Santiago de Chile: Editorial Escaparate.
- López Zaldivar, M. (2019). *Ontología del espacio*. Ciudad de México: Autarquía de Papel.
- Marchart, O. (2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Marchesi, F. (2018). Italian Thought. Ámbito filosófico y problemática historiográfica. *Tiempo devorado. Revista de historia cultural*, 4 (3), 509-528.
- Negro Pavón, D. (1999). Ontología de la derecha y la izquierda un posible capítulo de teología política. *Papeles y memorias de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, 6, 110-133.
- Royo, S. (2019). *El sujeto anárquico. Reiner Schürmann y Michel Foucault*. Madrid: Arena Libros.
- Tacker, E. (2018). *Infinite Resignation*. Londres: Repeater.
- Taub, E. (2015). La comunidad que viene: un programa del hombre por-venir en Giorgio Agamben. *Pensamiento y cultura*, 2 (18), 95-110.
- Thayer, W. (2010). *Tecnologías de la crítica. Entre Walter Benjamin y Gilles Deleuze*. Santiago de Chile: Ediciones Metales Pesados.
- Thompson, M. J. (2018). *Hegel's Metaphysics and the Philosophy of Politics*. Londres: Routledge.
- Tiqun (2011). *Tiqun #1*. Nueva York: Little Black Cart Books.
- Traverso, E. (2018). *Melancolía de Izquierda. Marxismo, historia y memoria*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Recibido: 19 de agosto de 2019

Aceptado: 23 de septiembre de 2019

