

LA CONSTITUCIÓN DEL ORDEN POLÍTICO EN HANNAH ARENDT Y EN GIORGIO AGAMBEN: UN ANÁLISIS CONTRASTIVO

[THE CONSTITUTION OF POLITICAL ORDER BY HANNAH ARENDT AND GIORGIO AGAMBEN: A
CONTRASTIVE ANALYSIS]

Marcelo Raffin *
Universidad de Buenos Aires

RESUMEN: Este artículo pretende analizar de manera contrastiva los desarrollos propuestos por Hannah Arendt y Giorgio Agamben sobre la constitución del orden político. Para ello, toma como variables de análisis, los ejes de la revolución y la acción política, en el caso de Arendt, y de la paradoja de la soberanía, en el de Agamben, que convergen en la noción que cada uno de ellos sostiene sobre la política y que ponen en tensión el papel que cada uno asigna al poder, la acción y la ley como elementos fundamentales de la institución del orden político. A tal fin, se propone, en primer término, un análisis de la posición arendtiana a partir de sus desarrollos sobre la revolución y la acción política. Luego, se procede al análisis de la paradoja de la soberanía en Agamben y de la solución que el filósofo aporta a este problema a partir de su interpretación de la doctrina aristotélica de la potencia. Finalmente, se evalúan las implicancias, las potencialidades y los alcances de los análisis propuestos por ambos pensadores sobre uno de los problemas centrales de la filosofía y la teoría política contemporánea que concierne, en última instancia, a la definición misma de la política.

PALABRAS CLAVE: Constitución; política; Arendt; Agamben

ABSTRACT: This article pretends to analyze in a contrastive manner the developments proposed by Hannah Arendt and Giorgio Agamben on the constitution of political order. To that effect, it takes, as variables of analysis, the axes of revolution and political action, in Arendt's case, and of the paradox of sovereignty, in Agamben's, which converge in the notion that of each of them holds about politics and which put into tension the role that each confers to power, action and law as fundamental elements of the institution of political order. To that end, the article analyzes in the first place, Arendt's position following her developments on revolution and political action. Then, it examines the paradox of sovereignty in Agamben's thought and the solution offered by the philosopher to this problem following his interpretation of the Aristotelian doctrine of potency. Finally, it assesses the implications, potentialities and scope of the analyses proposed by both thinkers about one of the central problems of contemporary philosophy and political theory, which ultimately concerns the definition of politics itself.

KEYWORDS: Constitution; politics; Arendt; Agamben

* *Habilitación (HDR) y Doctor en Filosofía por la Universidad de París 8. Universidad de Buenos Aires/CONICET, Argentina. m@ilto: raffinmacelo@yahoo.com*

INTRODUCCIÓN

En su libro *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida* (*Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, 1995), Giorgio Agamben afirma que “es indudablemente a través del problema del poder constituyente y de su relación con el poder constituido que se expresa más claramente la paradoja de la soberanía” (Agamben, 1995: 46)¹. Con esta aseveración, Agamben abre una serie de ideas en las que evoca centralmente la afirmación que, en su opinión, realiza Hannah Arendt en *Sobre la revolución* (*On Revolution*, 1963, con una segunda edición revisada en 1965), acerca de la emergencia de una instancia de soberanía en los procesos revolucionarios como la exigencia de un principio absoluto capaz de fundar el acto legislativo del poder constituyente, que desemboca en un círculo vicioso. En consecuencia, en la visión agambeniana de esta cuestión, el problema fundamental consiste en estar en condiciones de distinguir el poder y la soberanía, problema que Arendt aborda explícitamente y al que responde contrastando las experiencias de las revoluciones estadounidense (1776 y su proceso constituyente posterior) y francesa (1789-1799) mediante las categorías de revolución, comienzo y apelación al origen como fuente de la fundación de un nuevo orden político.

En consecuencia, este artículo pretende analizar de manera contrastiva los desarrollos que ambos pensadores proponen sobre la constitución del orden político. Para ello, toma como variables de análisis, los ejes de la revolución y la acción política, en el caso de Arendt, y de la paradoja de la soberanía, en el de Agamben, que convergen en la noción que cada uno de ellos sostiene sobre la política y que ponen en tensión el papel que cada uno asigna al poder, la acción y la ley como elementos fundamentales de la institución del orden político. A tal fin, se propone, en primer término, un análisis de la posición arendtiana a partir de sus desarrollos sobre la revolución y la acción política. Luego, se procede al análisis de la paradoja de la soberanía en Agamben y de la solución que el filósofo aporta a este problema a partir de su interpretación de la doctrina aristotélica de la potencia. Finalmente, se evalúan las implicancias, las potencialidades y los alcances de los análisis propuestos por ambos pensadores sobre uno de los problemas centrales de la filosofía y la teoría política contemporánea que concierne, en última instancia, a la definición misma de la política.

EL PROBLEMA DE LA CONSTITUCIÓN DEL ORDEN POLÍTICO EN HANNAH ARENDT

La cuestión de la constitución del orden político en Arendt refiere muy particularmente al problema de la revolución y de la acción política.

En los desarrollos que la pensadora presenta en *Sobre la revolución*, obra en la que analiza en forma comparativa las dos experiencias mayores de la revolución burguesa, y donde el fiel de la balanza de su juicio termina volcándose claramente del lado de las virtudes del proceso revolucionario y de la forma política instituida en consecuencia en los Estados Unidos de América (la república) y en detrimento del caso francés, la revolución adquiere dos significados fundamentales:

1) Por un lado, tal como lo señala al comienzo de la obra, se trata de un acontecimiento capital en términos políticos, en la medida en que sienta las bases de un nuevo comienzo. En efecto, Arendt afirma que las revoluciones “son los únicos acontecimientos políticos que nos confrontan directa e inevitablemente con el problema

del comienzo” (Arendt, 1990: 21). Esta idea, asimismo, refiere a la nota central que, según Arendt, distingue a la política.

2) Por el otro, la revolución es sinónimo de constitución o fundación de la libertad y del poder, tal como ambos fueron entendidos en las experiencias revolucionarias mencionadas, en particular, en la estadounidense. El capítulo en el que Arendt expone estas ideas, que lleva por título una frase de Lord Bracton, “*Constitutio Libertatis*”, comienza de la siguiente manera:

Los hechos que, en último término, determinaron que el movimiento por la restauración, por la reconquista de los viejos derechos y libertades, desembocase en una revolución a ambos lados del Atlántico, fueron la existencia, en el Viejo Mundo, de hombres que soñaban con la libertad pública y de otros, en el Nuevo Mundo, que habían saboreado la felicidad pública. Independientemente de lo mucho que los separase, para bien o para mal, acontecimientos y circunstancias diversas, los estadounidenses todavía habrían estado de acuerdo con Robespierre sobre el propósito último de la revolución, la constitución de la libertad, y sobre la función real del gobierno revolucionario, la fundación de una república (Arendt, *ibid.*: 21).

De este modo, Arendt remite a las experiencias revolucionarias estadounidense y francesa para marcar las diferencias pero sobre todo también, para resaltar los aciertos paradigmáticos de la primera en lo que hace a la constitución de la libertad y la constitución del poder. Mediante estos aspectos que constituyen el fin de la revolución, Arendt no solo se refiere a la libertad considerada en sí misma sino, además, a la fundación de una república como función real del gobierno revolucionario, entendida como la creación de un nuevo orden fundado en el respeto a la ley y a la Constitución.

En este sentido, cabe señalar que la noción de “constitución” pertenece, antes bien, al campo de la teoría política para referir a la institución de un orden político y que, de allí, pasa al campo del discurso jurídico donde designa, en primer término, el documento en el que quedan plasmadas las reglas de juego básicas de ese orden político y no a la inversa, como generalmente se suele asumir. La tradición constitucionalista (la del derecho constitucional) parece olvidar a menudo tal distinción a partir de la apropiación del término operada por el derecho moderno, en torno de ese documento (recuperando la forma de las “constituciones” de la antigüedad griega y romana) y de las bases, los mecanismos y los procedimientos institucionales que él instituye. No deja entonces de ser necesario recordar la distinción y, sobre todo, la relación y la prelación de los conceptos en campos diferentes.

Pero, ¿qué entiende Arendt por libertad?, ¿cómo la piensa? Para Arendt, la libertad no es dada a los hombres naturalmente, es decir, no se tiene o no se posee como un atributo natural, sino que es necesario conquistarla. En su opinión, los revolucionarios franceses cometieron el error de concebir la libertad en el primer sentido ya que declararon que los hombres nacen libres y con determinados derechos que, por ende, se conciben como prepolíticos y que hay que preservar de los abusos y embates del poder. La libertad aparece, en consecuencia, en sentido negativo, como defensa frente al Estado. A diferencia de ello, en la revolución estadounidense, se afirma que se crea la libertad y que se instituye la libertad con la república. La libertad es creada en el acto de proclamación (acto performativo) y existe en la medida en que los hombres actúan en la “*res publica*” y no como limitación al poder estatal. Arendt explica que esto obedeció a que los estadounidenses no tuvieron necesidad de limitar el poder ya que la constitución misma de la sociedad política creada como consecuencia de la independencia de las colonias, contaba, entre sus presupuestos, con un acuerdo

sobre la igualdad y la libertad de sus miembros, el famoso pacto del Mayflower, redactado a bordo de la nave homónima por los inmigrantes cuáqueros y firmado al llegar a tierra. En el análisis contrastivo entre ambas experiencias revolucionarias propuesto por Arendt, la revolución estadounidense es llevada a cabo por hombres que se consideran libres e iguales desde el principio en tanto que la francesa no puede solucionar la grave desigualdad social si no lo hace al precio de eliminar la libertad.

Por su parte, la constitución del poder lleva, en el análisis arendtiano, a una distinción fundamental entre la ley y el poder, o, para ser más precisos, entre la fuente de la ley y la del poder. Al poner en relación las revoluciones mentadas, Arendt expresa que en el caso de la estadounidense, los revolucionarios ejercieron el poder y se sometieron a la autoridad de la ley, y las fuentes de ambos (poder y ley) permanecieron siempre distinguidas. Por el contrario, en la revolución francesa, la fuente de ambas nociones fue la misma: la soberanía de la voluntad del pueblo. Esta especial concepción de la soberanía hizo que este tipo de instauración revolucionaria raye siempre en los totalitarismos, según quién se sienta legitimado para el ejercicio del gobierno. Arendt sostiene que el error fatal que cometieron los actores de la revolución francesa consistió en creer, de modo casi automático y acrítico, que el poder y la ley derivan de la misma fuente. De ahí que en la revolución estadounidense, soberana es la ley y el pueblo ejerce el poder. No se necesita crear derechos para tener derechos; se los tiene ejerciéndolos. La ley es recogida a partir de los distintos condados (*counties*), de los "*Bills of Rights*" (declaraciones de derechos) precedentes que existían en algunas colonias y del "*common sense*". El poder y la soberanía popular en el caso de la revolución estadounidense procedieron de los municipios coloniales. En este sentido, Arendt señala que

quienes recibieron el poder para constituir, para elaborar constituciones, eran delegados debidamente elegidos por corporaciones constituidas; recibieron su autoridad desde abajo, y cuando afirmaron el principio romano de que el poder reside en el pueblo, no lo concibieron en función de una ficción y de un principio absoluto (la nación por encima de toda autoridad y desligada de todas las leyes), sino de una realidad viva, la multitud organizada, cuyo poder se ejercía de acuerdo a las leyes y era limitado por ellas. La insistencia en que la revolución estadounidense distinguió entre república y democracia, o gobierno de la mayoría, depende de la separación radical entre ley y poder, cuyo origen, legitimación y esferas de aplicación eran claramente diferentes (Arendt, *ibíd.*: 166).

En síntesis, en la visión de Arendt, el poder que los hombres de la revolución estadounidense ejercieron, era concebido como algo natural en la medida en que aparecía vivificado en las instituciones de gobierno autónomo que existían en las colonias y la ley procedía de abajo hacia arriba. A diferencia de ello, la revolución francesa describe el movimiento contrario. En ella, la soberanía reside en el pueblo y conduce a la unidad que implica un componente coactivo por imposición en tanto que en la estadounidense, la soberanía reside en la ley y lleva a la unión que implica la libertad. En este sentido, Arendt expresa que la única razón por la cual la necesidad del absoluto de la norma superior no condujo a los revolucionarios estadounidenses a cometer los errores en que incurrieron los franceses (especialmente Robespierre), consistió en que

los primeros distinguieron neta e inequívocamente entre el origen del poder, que brota desde abajo, del "arraigo espontáneo" del pueblo y la fuente de la ley, cuyo puesto está "arriba", en alguna región más elevada y trascendente (Arendt, *ibíd.*:

182).

Asimismo, Arendt afirma que la idea de la constitución y la fundación de la libertad (directriz de la revolución estadounidense), se contraponen a la idea de violencia con la que tradicionalmente se piensa toda revolución. Por el contrario, sostiene Arendt, el principio que se abrió paso durante los fatídicos años en que se establecieron las fundaciones (no por la fuerza de un arquitecto sino gracias al poder concertado de muchos) fue el principio combinado de la promesa mutua y la deliberación en común (Arendt, *ibíd.*: 214).

Detengámonos ahora en el otro aspecto central de las experiencias revolucionarias según Arendt: el problema del comienzo. Es este aspecto el que nos permite relacionar el análisis que la pensadora propone en *Sobre la revolución* con su caracterización de la política. En efecto, el gesto central de la política es, para Arendt, la fundación de un nuevo orden. De esta cuestión se ocupa particularmente en el capítulo 5 de *Sobre la revolución* que titula *Fundación II: Novus Ordo Saeclorum*. Se trata de toda una declaración de principios respecto de la revolución estadounidense. Ciertamente, la revolución da comienzo a un nuevo orden del tiempo pero de un tiempo que no pertenece a los dioses sino a los hombres puesto que es un nuevo orden secular. La referencia está indicada en el epígrafe del capítulo que reproduce un verso de la Cuarta Égloga de Virgilio en alusión al reinado de Augusto: “*Magnus ad integro saeclorum nascitur ordo*”, es decir, “renace el gran ciclo de los tiempos”. Pero, la referencia se hace por exclusión: en el caso de la revolución estadounidense no hay ningún renacimiento sino la fundación de un orden absolutamente nuevo. Arendt afirma que lo que salvó a esta revolución de su destino “no fue ni el ‘Dios de la naturaleza’ ni las verdades evidentes por sí mismas, sino el propio acto de fundación” (Arendt, *ibíd.*: 196) en la medida en que los revolucionarios no se basaron en ningún absoluto (Dios, la razón, el derecho natural) para legitimarse sino en el ejercicio del poder constituyente.

La distinción que Arendt establece respecto de la idea romana de que todas las fundaciones son restablecimientos y reconstrucciones, le permite desarrollar su propia idea de la política, en un pasaje central de *Sobre la revolución*, que pone en juego la especificidad de las nociones de origen, principio y natividad y la relación que es necesario establecer entre ellas. En efecto, Arendt afirma que la idea central de la política consiste en que

los hombres están preparados para la tarea paradójica de producir un nuevo origen porque ellos mismos son orígenes nuevos y, de ahí, iniciadores, y que la auténtica capacidad para el origen está contenida en la natividad, en el hecho de que los seres humanos aparecen en el mundo en virtud del nacimiento. [...] Lo que salva al acto del origen de su propia arbitrariedad es que lleva consigo su propio principio, o, para ser más precisos, que origen y principio, *principium* y principio, no sólo son términos relacionados, sino que son coetáneos. El absoluto del que va a derivar su validez el origen y que debe salvarlo, por así decirlo, de su inherente arbitrariedad es el principio que, junto a él, hace su aparición en el mundo (Arendt, *ibíd.*: 211-212).

Ciertamente, en estas ideas sobre la política, Arendt retoma los conceptos que había desarrollado ampliamente en *La condición humana* (*The Human Condition*, 1958), su obra por antonomasia sobre la cuestión de la política. En este libro, la pensadora pretende devolver a la acción política la legitimidad que ha perdido en el mundo moderno y la vincula con la fundación de un nuevo orden y con el nacimiento y la promesa que siempre conllevan la capacidad de empezar algo nuevo, es decir, de actuar. En efecto, en *La condición humana*, que constituye uno de los mayores

esfuerzos por elaborar una teoría de la acción política en el siglo XX, Arendt se ocupa de las actividades fundamentales que, en su visión, despliegan la *vita activa*. Son fundamentales, sostiene, en la medida en que cada una corresponde a una de las condiciones básicas bajo las que se ha dado al hombre la vida en la tierra. Ellas son la labor, el trabajo y la acción, que corresponden, respectivamente, a las condiciones humanas del *animal laborans* (la vida biológica), del *homo faber* (la mundanidad) y del *homo politicus* (la pluralidad). La acción, sostiene, es la única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materia y corresponde, efectivamente, a la condición humana de la pluralidad, es decir, al hecho de que los hombres (no el hombre en singular) vivan en la tierra y habiten en el mundo (cf. Arendt, 1998: 22).

Un punto fundamental en la conceptualización de la política que formula Arendt en *La condición humana*, y su apuesta por ella, consiste en la redefinición de las esferas de actividad humana que propone. Sobre la base de la distinción entre lo público y lo privado propia de las primeras épocas de la modernidad, Arendt postula la redefinición de estas esferas a partir de la aparición de lo social como aquello que es propio de lo moderno. De este modo, lo público y lo privado quedan no solo redefinidos sino sumidos y eclipsados por lo social, que se presenta como una proyección de la esfera privada sobre la pública pero con especificidad propia. Esta transmutación coincidió históricamente con la transformación del interés privado por la propiedad privada en un interés público con la operación fundamental que signa el surgimiento del Estado moderno como protección de la riqueza y la propiedad de sus súbditos (pasaje que es claramente apreciable en inglés donde, tal como lo hace notar Arendt, el “*Commonwealth*” -Estado- surge en gran medida para proteger la “*common wealth*” -riqueza común-) (cf. Arendt, *ibíd.*: 69). La difuminación de las esferas pública y privada bajo la hegemonía de la esfera social, trajo aparejada consecuencias decisivas para la existencia humana puesto que la primera se convirtió solo en una función de la privada y esta pasó a ser el único interés común posible (cf. Arendt, *ibíd.*: 68-69).

Es en este punto donde Arendt conceptualiza la acción como acción política y la vincula con la fundación de un nuevo orden y con el nacimiento y la promesa, es decir, con la capacidad de empezar algo nuevo. En este sentido, la pensadora sostiene que la facultad humana de la acción es la que interfiere en la ley de la mortalidad, interrumpiendo su curso y comenzando así algo nuevo, “facultad que es inherente a la acción a manera de recordatorio siempre presente de que los hombres, aunque han de morir, no han nacido para eso sino para comenzar” (Arendt, *ibíd.*: 246).

Mediante la posibilidad del nuevo comienzo, de la fundación de un nuevo orden, Arendt equipara a la acción a la idea disruptiva del milagro (Arendt, *ídem*) y agrega que, de hecho, la acción es la única facultad humana de hacer milagros. Del milagro, como correlato del nuevo comienzo, Arendt pasa a la natalidad. Así, señala que el milagro que salva al mundo, a la esfera de los asuntos humanos, de su ruina normal y “natural” es, en último término, el hecho de la natalidad, en el que se enraíza ontológicamente la facultad de la acción. Solo la plena experiencia de la capacidad de un nuevo comienzo que se deriva de la natalidad puede conferir a los asuntos humanos fe y esperanza.

EL PROBLEMA DE LA CONSTITUCIÓN DEL ORDEN POLÍTICO EN GIORGIO AGAMBEN

El análisis del problema de la constitución del orden político en Agamben toma

como punto de partida la cuestión de lo que el filósofo denomina la paradoja de la soberanía. Con esta noción, Agamben entiende la distinción imprecisa entre poder constituyente y poder constituido que, por ende, conlleva la problemática relación existente entre ambos términos. Ciertamente, tal como lo sostiene, tanto la doctrina como las legislaciones positivas siempre tuvieron dificultad en formular y preservar esta distinción en todo su alcance. Contra la tesis que afirma el carácter originario e irreductible del poder constituyente, que no puede estar condicionado o constreñido en ningún caso por un orden jurídico determinado y que permanece necesariamente exterior a todo poder constituido, la tesis inversa, que pretendería reducir el poder constituyente al poder de revisión previsto por la constitución y que deja de lado como prejurídico o como puramente fáctico al poder del que nació la constitución, encuentra hoy en día, en opinión de Agamben, un consenso cada vez mayor (Agamben, 1995: 46-7). Tal como lo señala el filósofo en el punto 3.1. del cap. 3 *Potencia y derecho de Homo sacer I*, Walter Benjamin ya criticaba la tendencia a considerar el poder constituyente como prejurídico o como puramente fáctico, al presentar la relación entre poder constituyente y poder constituido como aquella entre la violencia que funda el derecho (*rechtsetzende Gewalt*) y la que lo conserva (*rechtserhaltende Gewalt*) (cf. Agamben, *ibíd.*: 47).

A continuación, Agamben recupera la posición del abate Sieyès según la cual la constitución supone, antes que nada, un poder constituyente y sostiene que no debe ser interpretada como un simple truismo sino, más bien, en el sentido de que la constitución se presupone como poder constituyente y, bajo esta forma, expresa de un modo más pregnante la paradoja de la soberanía (Agamben, *ibíd.*: 48). Agamben explica la tesis de Sieyès señalando que así como el poder soberano se presupone como un estado de naturaleza, que es mantenido de este modo en una relación de bando con el Estado de derecho, de la misma manera se escinde en un poder constituyente y en un poder constituido y permanece en relación con cada uno de estos dos poderes, ubicándose en su punto de indiferencia.

Pero, al mismo tiempo, Agamben remite a las consideraciones que Carl Schmitt vierte sobre el poder constituyente en su *Teoría de la Constitución (Verfassungslehre)*, publicada en 1928. Schmitt considera el poder constituyente como una “voluntad política” que está en condiciones de tomar la decisión concreta fundamental sobre el modo y la forma de su propia existencia política. Como tal, se ubica antes y por encima de todo procedimiento legislativo constitucional por lo que no puede ser reducido al plano de las normas y es teóricamente distinto del poder soberano. Agamben señala que si, como ya ocurre en Sieyès (según el propio Schmitt), el poder constituyente se identifica con la voluntad constituyente del pueblo o de la nación, entonces el criterio que permite distinguirlo de la soberanía popular o de la soberanía nacional, no resulta claro (Agamben, *ibíd.*: 50).

En este punto, Agamben trae a colación la tesis que Antonio Negri expone en *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad (Il potere costituente: saggio sulle alternative del moderno)*, 1992), donde Negri sostiene que el poder constituyente no puede reducirse a ninguna forma de organización constituida, negando que pueda ser reconducido al principio de soberanía. En opinión de Negri, ello es así puesto que el poder constituyente es

el acto de la elección, la determinación puntual que abre un horizonte, el dispositivo radical de algo que no existe todavía y cuyas condiciones de existencia prevén que el acto creativo no pierda, en la creación, sus características. Cuando el poder constituyente pone en acto el proceso

constituyente, toda determinación es libre y permanece libre. La soberanía, por el contrario, se presenta como fijación del poder constituyente y, en consecuencia, como término de él, como agotamiento de la libertad de que es portador (Negri, 1992: 31 citado por Agamben en ídem).

La cita de la posición de Negri sobre el poder constituyente sirve a Agamben para consolidar su propia posición sobre la paradoja de la soberanía mediante la formulación de una crítica al hecho de que el poder constituyente no resulta del orden constituido ni se limita a instituirlo y que constituye una praxis libre, en la medida en que estas afirmaciones no contribuyen, en su opinión, a establecer la alteridad del poder constituyente respecto del poder soberano. Por el contrario, sostiene que, en su perspectiva, estos atributos pertenecerían, asimismo, al poder soberano y que Negri, en su amplio análisis de la fenomenología histórica del poder constituyente, no sería capaz de definir el criterio que permitiría aislar el poder constituyente del poder soberano.

Agamben pretende entonces resolver, según sus propios análisis del paradigma de la soberanía moderna (o, deberíamos decir mejor, en su visión, de la soberanía *tout court*, más allá de la modernidad, como captura y modelación del viviente por parte del poder o “antropogénesis”), la cuestión de la paradoja de la soberanía mediante la presentación de su interpretación de la doctrina aristotélica de la potencia. El libro de Negri se transforma así en la ocasión de la presentación de la tesis agambeniana sobre la solución a la paradoja de la soberanía en la medida en que, en los términos en que lo plantea el propio Agamben, en tanto el poder constituyente es pensado en su dimensión radical, “cesa de ser un concepto político en el sentido estrecho del término y se presenta necesariamente como una categoría ontológica” (Agamben, íbid.: 51). De esta suerte, Agamben concluye, retomando y citando a Negri, que el problema del poder constituyente deviene así el de la “constitución de la potencia” y “la dialéctica irresuelta entre poder constituyente y poder constituido da lugar a una nueva articulación de la relación entre potencia y acto, lo que exige nada menos que repensar las categorías ontológicas de la modalidad en su conjunto” (Negri, 1992: 383 citado por Agamben en ídem). De esta suerte, para Agamben, el problema se desplaza de la filosofía política a la filosofía primera, conclusión en la que refuerza, una vez más, la íntima relación que sostiene entre metafísica y política.

Así, la solución agambeniana al problema de la paradoja de la soberanía es llevada al campo específico donde, en su opinión, debe ser planteado: el de la tensión entre metafísica y política mediante su interpretación de la teoría aristotélica de la potencia. Cabe señalar que no es esta la única oportunidad en que Agamben refiere al problema de la potencia e insiste en la necesidad de reinterpretar la doctrina aristotélica de la potencia en la clave que nos propone (cf., en particular, el artículo “La potencia del pensiero” –1987–, incluido en el libro de título homónimo). Pero lo cierto es que el punto 3.3 del capítulo 3 *Potencia y derecho* de *Homo sacer I* y el *excursus* contenido en el κ correspondiente, constituyen uno de los puntos centrales de su posición.

En efecto, en estos apartados, Agamben sostiene que, en Aristóteles, si por un lado la potencia (*dýnamis*) precede al acto (*enérgeia*) y lo determina, por el otro, parece estar esencialmente subordinada a él. En otras palabras, trayendo a colación el texto de la *Metafísica*, Agamben afirma que lo que Aristóteles se esfuerza en pensar en el libro *Theta* no es la potencia como simple posibilidad lógica, sino las modalidades efectivas de su existencia. De allí que sostenga que con el fin de que la potencia no se desvanezca en cada oportunidad en el acto sino que tenga una consistencia propia, “es necesario también que pueda no pasar al acto, que sea constitutivamente *potencia de no* (hacer o ser), o como lo dice Aristóteles, que sea, impotencia (*adynamia*)” (Agamben, 1995: 52).

En la interpretación agambeniana, esta formulación de la potencia constituye el principio central en torno del cual el Estagirita elabora su teoría de la potencia. Esta interpretación se apoya, según Agamben, en dos citas lapidarias de la *Metafísica*: “Toda potencia es impotencia de lo mismo y con respecto a lo mismo” (*toû autû kai katà tò auto pâsa dýnamis adýnamia*, *Met.* 1046a, 32) y “Lo que es potente puede tanto ser como no ser, porque una misma cosa es potente tanto para ser como para no ser” (*tò dynatòn endéchetai kai mè aînai*) (Aristóteles, *Metafísica*, 1050b, 10, citado por Agamben en ídem).

En consecuencia, para Agamben, la potencia se define como aquella que puede no pasar al acto respecto del cual se mantiene en una relación de suspensión o, como él mismo lo dice, “se mantiene en relación con el acto en la forma de su suspensión, puede el acto pudiendo no realizarlo, puede *soberanamente* su propia impotencia” (Agamben, *ibíd.*: 52-53).

Es interesante destacar la observación que brinda Agamben de esta explicación al citar el modo en que también Avicena interpreta en este punto a Aristóteles: a esta forma de pensar la potencia, el filósofo persa da el nombre de “potencia perfecta”, que ejemplifica con la figura de un escriba que no escribe. En este sentido, recuérdese que una de las ilustraciones de este modo de interpretación de la potencia como “potencia de no” en Agamben, es justamente la figura de Bartleby el “escribiente” (el personaje del cuento de Herman Melville, *Bartleby, the Scrivener: A Story of Wall-Street*, 1853), que puede hacer (varias actividades, por ejemplo, entre otras, las que corresponden a su tarea de “escribiente”) pero siempre prefiere no hacer (“*I would prefer not to*” dice permanentemente), suspendiendo así el pasaje al acto de su potencia de hacer estas actividades, inscribiéndolas en una demora que nunca llega a resolverse. La figura de Bartleby es incluida en la enumeración de las tentativas escasas pero significativas de pensar el ser más allá del principio de soberanía en el pensamiento moderno, en el κ del punto 3.3 del cap. 3 de *Homo sacer I* (junto al “absolutamente existente” de Schelling, el “eterno retorno de lo mismo” del último Nietzsche, el “abandono” y el “*Ereignis*” de Heidegger y la “negatividad sin empleo” y la “desobra” – « *désœuvrement* » – de Bataille) y presentado como la objeción mayor contra el principio de soberanía (cf. Agamben, *ibíd.*: 52 y 55-56, respectivamente, y 2005b).

Pero, entonces, desde esta perspectiva, Agamben se pregunta cómo es posible pensar el pasaje al acto. La respuesta a esta pregunta, según el filósofo, se encuentra en *Metafísica* 1047a 24-26: “Una cosa es potente cuando en su paso al acto del que se dice que tiene la potencia, no habrá nada que pueda no ser” (Aristóteles, *Metafísica*, citado por Agamben, 1995: 53). En su opinión, las tres últimas palabras de esta definición (*oudèn éstai adýnaton*) son claves en la medida en que sientan la condición de realización de una potencia que puede tanto ser como no ser. De ahí que lo posible solo puede pasar al acto en la medida en que se desprende de su potencia de no ser. Este desprendimiento de la impotencia por parte de la potencia es entendido por Agamben no como su destrucción sino, por el contrario, como “su cumplimiento, la manera en la que la potencia se vuelve a sí misma para ‘darse a sí misma’” (Agamben, ídem, donde agrega la ilustración de esta noción del pasaje al acto como el “darse a sí misma” de la potencia, en Aristóteles, *De anima* 417b 2-16).

Agamben concluye entonces que con esta descripción de la naturaleza de la potencia, Aristóteles proporcionó a la filosofía occidental el paradigma de la soberanía. Así, expresa explícitamente:

A la estructura de la potencia, que se mantiene en relación con el acto

precisamente por medio de su poder no ser, corresponde la del bando soberano que se aplica a la excepción desaplicándose. La potencia (en su doble aspecto de potencia de y potencia de no) es el modo por medio del cual el ser se funda soberanamente, es decir, sin nada que lo preceda o determine (*superiorem non recognoscens*), salvo el propio poder no ser. Y soberano es el acto que se realiza sencillamente removiendo la propia potencia de no ser, dejándose ser, dándose a sí mismo (Agamben, *ibid.*: 54).

De este modo, potencia y acto, explica Agamben, no son más que los dos aspectos del proceso de autofundación soberana del ser. La soberanía será siempre doble pues el ser se suspende a sí mismo al mantenerse, como potencia, en una relación de bando (o de abandono) consigo mismo para realizarse luego como acto absoluto que solo presupone su propia potencia. Y concluye que, “en el límite, potencia pura y acto puro son indiscernibles y justamente esta zona de indistinción es precisamente el soberano” (Agamben, *idem*). En la *Metafísica*, según Agamben, ello corresponde a la figura del “pensamiento del pensamiento”, es decir, de un pensamiento que piensa en acto solamente la propia potencia de pensar” (cf. Agamben, *idem*).

En suma, en la posición de Agamben, la relación entre poder constituyente y poder constituido, que replica la complejidad y la ambigüedad de la relación que, en su opinión, Aristóteles establece entre la potencia y el acto, depende del modo en que se piensa la existencia y la autonomía de la potencia (cf. Agamben, *ibid.*: 51-52). Llegamos así a un punto nodal en la concepción agambeniana de la política por la que esta es concebida como una cierta tematización de la doctrina aristotélica de la potencia según la cual lo que produce el poder, en cada ocasión en que se enfrenta con la vida y se ampara de ella, es una desarticulación de la potencia como una “potencia de no” en una suerte de demora que no alcanza a resolverse. Ello constituye lo que Agamben denomina la aporía de la soberanía en la que la aporía metafísica exhibe su naturaleza política. De ahí que, sostiene el filósofo, sea tan arduo pensar una “constitución de la potencia” íntegramente emancipada del principio de la soberanía y un poder constituyente que haya quebrantado definitivamente el bando que lo liga al poder constituido. Sería preciso, más bien, “pensar la existencia de la potencia sin ninguna relación con el ser en acto –ni siquiera en la forma extrema del bando y de la potencia de no ser-, y el acto no como cumplimiento y manifestación de la potencia- ni siquiera en la forma del don de sí mismo o del dejar ser-” (Agamben, *ibid.*: 55). Ello supondría entonces pensar la ontología y la política más allá de toda figura de la relación aunque sea de esa relación límite que supone el bando soberano.

EPÍLOGO

Los desarrollos propuestos por Arendt y Agamben sobre la constitución del orden político, nos obliga, a su vez, a revisar la noción misma de política que ambos pensadores sostienen.

La recuperación de Arendt de ciertos elementos de la tradición republicana (o, en cierto sentido, hasta de ella misma o, si se prefiere, de cierta versión o reconstrucción de la tradición republicana) entendida como la creación de un orden político fundado en el respeto a la ley y a la Constitución (junto a la libertad y al espacio público que hacen posible la acción política) en el gesto de la revolución estadounidense en detrimento de la experiencia francesa, si bien antepone la constitución de la libertad por sobre el ejercicio de la violencia en la institución del orden, no deja de trasuntar cierta idealización del proceso revolucionario americano. En efecto, considero que, sin dejar

de reconocer los aciertos del análisis que propone, Arendt descuida dos aspectos centrales de la institución del orden político de la revolución estadounidense: por un lado, aquel que refiere a un cuestionamiento del origen o institución de la ley a cuya autoridad todos se someten; por el otro, en lo que hace a la libertad, no computa en su cálculo ni en los presupuestos de su constitución, la situación de esclavitud que corría paralela a la fundación del orden político o, más bien, requería de ella y que *ipso facto* excluía a un número considerable de individuos del ejercicio de la constitución del orden político y del goce de la libertad misma. En este sentido, es necesario señalar que, más allá de las promesas, los compromisos y las acciones conjuntas, la revolución estadounidense se llevó a cabo por motivos de competencia comercial entre las colonias y la metrópolis respondiendo a ciertas necesidades propias del desarrollo capitalista. Asimismo, y pese a ello, creo que es necesario señalar que esta recuperación de ciertos elementos de la tradición republicana, no debe llevar a ubicar sin mediaciones o a clasificar a Arendt como una intelectual que se inscribe sin más en dicha tradición (sobre la forma de interpretar esta recuperación de la tradición republicana en Arendt, cf., especialmente, Vallespín, 2006). Tanto si se trata de otras líneas o escuelas de pensamiento o de la republicana en particular, la radical originalidad de sus ideas hace sumamente difícil inscribir a Arendt en cualquiera de ellas en sentido estricto.

Por su parte, la resolución de la tensión entre poder y soberanía en Agamben, conduce al examen de su noción de política. Ciertamente la constitución de la potencia como instancia completamente emancipada del principio de la soberanía y de un poder constituyente que haya quebrantado definitivamente el bando que lo liga al poder constituido, evoca las nociones de “pura medialidad”, “inoperosidad” o “comunidad que viene”, que aparecen como los referentes fundamentales que el filósofo esboza en diferentes partes de su obra, para redefinir la política que viene y romper con el lazo que indefectiblemente la une a la máquina soberana. Sin embargo, y más allá de la lucidez del análisis acerca de la paradoja de la soberanía, dichas indicaciones sobre la política que viene no alcanzan, de todas formas, en mi opinión, a perfilarse claramente o de manera efectiva y eficaz frente al diagnóstico de nuestro presente y a la urgencia de los problemas a resolver.

En suma, el problema de la constitución del orden político analizado en ambos pensadores, lleva, en última instancia, a revisar sus visiones de la política y permite, asimismo, formular un fuerte cuestionamiento a la dicotomía poder constituyente-poder constituido y a concebir ambos polos como una aporía o a reconocer que la distinción, hecha en términos más bien instrumentales, termina siempre resolviéndose a favor del poder constituyente. Si reconocemos que la política está atravesada por una tensión permanente entre creación y conservación, entre una dimensión poética y una dimensión de orden, que no excluye, sino que más bien implica, el conflicto, creo que será necesario pronunciarse de este modo puesto que la tensión entre poder y soberanía no ocluye, de todas formas, la potencia de la institución permanente del orden, que admite la posibilidad de revisión y de cambio en todo momento.

REFERENCIAS

AGAMBEN, Giorgio, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino, 1995.

_____. *La potencia del pensiero*, Vicenza, Neri Pozza, 2005a.

_____. “Bartleby o de la contingencia”, en Deleuze, G., Agamben, G. y Pardo, J. L., *Preferiría no hacerlo. Bartleby el escribiente de Herman Melville*, Pre-textos, Valencia, 2005b.

- ARENDR, Hannah (1963/65), *On Revolution*, Penguin Books, London & New York, 1990.
- _____. (1958), *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1998.
- NEGRI, Antonio, *Il potere costituente*, Manifestolibri, Milano, 1992.
- VALLESPIN, Fernando, "Hannah Arendt y el republicanismo", en Cruz, Manuel (comp.), *El siglo de Hannah Arendt*, Paidós, Barcelona, 2006.

NOTAS

- 1 Toda vez que no se indique lo contrario, la traducción de las citas es propia.