

***Différance* y potencia destituyente: la constelación ontológico-política de lo mesiánico en Giorgio Agamben y Jacques Derrida**

***Différance* and destituent power: the ontological-political constellation of the messianic in Giorgio Agamben and Jacques Derrida**

Jorge Ignacio Moreno¹

Universidad Nacional Autónoma de México

yefimych@gmail.com

RESUMEN

Las obras de Giorgio Agamben y Jacques Derrida tienen un punto de partida común: la crítica de la violencia inscrita en toda constitución, del gesto arcóntico exigido por la postulación de un fundamento. A través de esa crítica, ambos autores responden a la misma exigencia: la de pensar una política que tenga en cuenta, en su centro, la redención de aquello que ha sido olvidado y aplastado por la metafísica de Occidente. El objetivo de este trabajo es colocar en el contexto de esa exigencia las nociones de *différance* y de *potenza destituente*. Para ello trataré de reconstruir, a partir de un análisis de ambas nociones, la concepción de lo político que nos permite pensar la ontología alternativa que se plantea a través de ellas. Para ambos autores, además, lo que está en juego es la posibilidad de dar a la noción de lo mesiánico un significado político no solo relevante, sino esencial.

PALABRAS CLAVE

ontología-política, Spinoza, mesianismo, historicidad, acción

¹ Maestro en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México, con una tesis sobre el significado de la acción política en la obra de Antonio Negri. Ha participado en coloquios nacionales e internacionales sobre temáticas, principalmente, de Teoría Crítica y de Biopolítica. Recientemente ha llevado a cabo una estancia de investigación en la Scuola Normale Superiore di Pisa, bajo la supervisión de Roberto Esposito. Actualmente se desempeña como profesor adjunto en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

ABSTRACT

The works of Giorgio Agamben and Jacques Derrida have a common point of departure: the critique of the violence that belongs to every constitution, of the archontic gesture upon which the grounding of a foundation depends. Through this critique, both authors answer to a demand: to think a politics that accounts, in its center, for that which has been forgotten and crushed by the metaphysics of the West. The aim of this article is to situate in the context of that demand the notions of *différance* and *potenza destituente*. I will try to reconstruct, through an analysis of both notions, the conception of the political that can be thought on the basis of the alternative ontology that such notions put forward. For both authors, what is at stake is the possibility to give the notion of the messianic an essential political meaning

KEYWORDS

political-ontology, Spinoza, messianism, historicity, action

“La expulsión del Paraíso es eterna en su aspecto fundamental. Es decir, irreparable, y nuestra vida en este mundo inevitable. Pero la eternidad del proceso (o, dicho de otro modo, la repetición a cada instante del acontecimiento de la expulsión) significa no sólo que podamos permanecer para siempre en el Paraíso, sino que siempre hayamos permanecido ahí, sepámoslo o no” (Franz Kafka, aforismo 64 de las *Consideraciones acerca del pecado, el dolor, la esperanza y el camino verdadero*)

1. Que nuestra expulsión del Paraíso sea eterna e irrevocable es quizás el principio fundamental del realismo político. Desde Maquiavelo en adelante, el pensamiento político parte del supuesto de que el hombre es una criatura caída y que nuestra vida terrena —la única de la que la política puede hacerse cargo— es imperfecta e irredimible. Si el hombre debe en algún sentido salvarse, y en qué medida pueda serlo, es una cuestión que solo puede responderse a través de la acción política —y no de la religión. Debemos desprendernos, así, de la idea o esperanza de una redención última: tal es el signo de la política moderna. En este sentido, el aforismo de Kafka delinea el horizonte con el cual toda política posible debe medirse. Pero ¿qué puede querer decir entonces

que, «sepámoslo o no», hayamos ya siempre permanecido en el Paraíso? Para responder a esta pregunta, no podemos simplemente desestimar las palabras de Kafka como pura alegoría, ya que la lectura apenas efectuada de la primera parte del aforismo ha implicado una interpretación literal de lo que ahí se entiende por Paraíso.

Este acertijo kafkiano solo puede entenderse adecuadamente si nos preguntamos en qué sentido pueda entenderse el Paraíso como esencialmente no-retrasado. En último término, lo que el realismo político rechaza es la demora de la salvación: desde siempre, la idea de redención viene acompañada del requisito de que, antes de su consumación, las condiciones adecuadas para ello deben alcanzarse. Cuando Pablo de Tarso habla a los tesalonicenses en la segunda carta que les dirige, les advierte que la *parousia* deberá estar precedida por la revelación del misterio de la anomía, que en su momento traería consigo el regreso final y triunfal de Cristo. Pero ¿debemos esperar pacientemente la llegada del tiempo en el que tales condiciones se den por sí mismas? ¿O debemos, por el contrario, asumir nosotros mismos la tarea de producir esas condiciones? Este es el dilema que ha marcado la traducción política de la idea de redención, pero que al mismo tiempo implica en su centro la experiencia del retraso: ya sea que las condiciones sean pasivamente esperadas o activamente construidas, la redención no es nunca una consecuencia inmediata de la obtención de tales condiciones por sí mismas —en última instancia, la decisión redentora no le pertenece al hombre, sino a Dios. Y tal decisión no puede ser sino esperada y, en ese sentido, se encuentra siempre retrasada: se demora.

Pero el rechazo de este estar-en-retraso de la redención, y su sustitución por la acción política del realismo, trae consigo un resultado paradójico: la adopción de ese estar-en-retraso como estado ideal de la humanidad. Es en este sentido que Carl Schmitt entiende la tarea de la política como la posposición activa de la posibilidad de la redención (Schmitt, 2005, pp. 39 y ss.). Fue él, en efecto, quien por primera vez visualizó con claridad la importancia central del pasaje paulino al que hicimos referencia «para la comprensión del sentido del Estado como freno que retarda el desvelamiento del misterio de la ilegitimidad sustancial de todo ordenamiento en el tiempo mesiánico, que en este sentido aparece como un verdadero estado de excepción. Tal consciencia de Schmitt es la que

explica su apuesta a favor de una teología política que desactive jurídica y estatalmente el elemento mesiánico y lo que éste supone: la anomía, el caos» (Galindo Hervás, 2015, p. 74). En la lectura schmittiana de Pablo, la política —a través de sus aparatos estatales y jurídicos— se define como *katechon*.² como aquello que retrasa la *parousia*, adoptando así la tarea de posponer permanentemente el evento mesiánico —siempre que la anomía, la suspensión de la ley y de la soberanía, se entienda como la condición esencial que debe satisfacerse previamente para que la redención sea posible. En este sentido, la política cumple la función de prevenir la disolución del *nomos* que revelaría la posibilidad de una vida más allá del derecho y del Estado.

Me parece que el acertijo del aforismo de Kafka apunta, con la idea de un esencial no-retraso del Paraíso, hacia una salida con respecto a este círculo vicioso. En juego está la posibilidad de pensar lo político como algo distinto de la concepción katechónica de la política apenas delineada, y por extensión opuesta al rechazo del realismo político de cualquier noción políticamente relevante de redención. Esta posibilidad me parece coherente con cualquier intento filosófico de pensar el significado del ser político del hombre. Existe un exceso constitutivo e irreductible, ontológicamente enraizado, de lo político más allá del estado presente de la política y de la acción política: más allá de las condiciones vigentes que permiten declarar el fin de la historia y, con este, el fin de toda posible redención. Es solo apuntando en la dirección de ese exceso que podemos entender las palabras de Kafka. Pero aquí lo que está en juego es además la posibilidad de una noción radicalmente alternativa de la historicidad: de lo que hace posible la historia humana; de una experiencia de la historia desprovista de toda expectativa y de la cual no pueda decirse que haya un *telos* futuro que se encuentre, ya sea positivamente o negativamente, retrasado. Pero, al mismo tiempo, la posibilidad de una experiencia abierta a la posibilidad del acontecimiento mesiánico.

2 La interpretación más sencilla de este término, de difícil traducción, es aquella que identifica al *katechon* en el contexto paulino con el imperio romano (Agamben, 2006, pp. 108 y ss.; Prozorov, 2012). Carl Schmitt, por su parte, asume positivamente esta función del *katechon* como la de aquella fuerza secular (el “imperio cristiano”) encargada de impedir el arribo del Anticristo que precedería al advenimiento último y definitivo del Mesías (cf. Schmitt, 2005, p. 39 y ss.).

Trataré de aproximarme a una elaboración de la noción de este esencial no-retraso a partir de una constelación de conceptos tomados principalmente de las obras de Giorgio Agamben y Jacques Derrida; una constelación que, me parece, se configura en torno a una exigencia: la de pensar la acción política más allá del horizonte de lo jurídico, del vínculo indisoluble entre la violencia (ya sea instauradora o conservadora) y el derecho. A esta exigencia, Giorgio Agamben busca responder con el concepto de una «potencia destituyente». Lo que este concepto busca hacer pensable es el lugar en el que acontece lo político más allá de las estructuras ontológico-políticas que lo capturan en el circuito de la violencia jurídica. Así, el objetivo que me planteo es en gran medida el de exponer el modo en el que ese lugar es pensable. Sin embargo, un pensamiento de la potencia como el que Agamben propone no estaría completo si no remitiera, en algún punto, al primer pensador moderno que inscribe el concepto de potencia en el dominio de la política: Spinoza. En este sentido, quisiera tratar de rescatar algunos momentos de la *Ética* que me parecen pertinentes para el objetivo que planteo. Además, no podemos pasar de largo aquellos momentos de la obra de Jacques Derrida en los que este, al igual que el propio Agamben, parece querer responder a aquella exigencia. De Derrida, me interesa la profundidad ontológica de esa respuesta que podemos desprender del término central de su pensamiento: la *différance*. Lo que reúne a estos pensadores en una constelación es, pues, la intención común de pensar esa irreductibilidad de lo político a la que aludí en el párrafo anterior: un concepto de acción política que sea a la vez acción mesiánica. La pregunta, entonces, es: ¿cuál es el significado político de lo mesiánico?

2. En Spinoza encontramos, al menos sugerido, un punto de partida importante para pensar la irreductibilidad de lo político. En los conceptos de *potentia* y *acquiescentia*, tal como estos terminan por configurarse en la parte V de la *Ética*, damos con una experiencia que desborda al propio concepto spinoziano, de raíz maquiaveliano-republicana, de la política (expuesto en la parte IV). Lo que en ambos conceptos está en juego es la profundidad ontológica de lo ético, que desborda y rompe con las exigencias del presente.³ Es necesario, entonces, exponer el envío

3 A esta heterogeneidad que separa a la ética del sabio de la moral cotidiana y de la religión, así como de la ética que se desprende de “todo lo mostrado en la Parte Cuarta” de

de la potencia, a través de la *acquiescentia*, hacia la salvación del alma. Una salvación, por cierto, que ya nada tiene que ver con el derecho: su consistencia es otra.

En la parte V, Spinoza parece abandonar el ritmo de los afectos de las partes III y IV, el orden de la política, para dar lugar a otra cosa: a un orden que no se le puede oponer temporalmente a la política porque, simplemente, no puede inscribirse en la duración: desquicia las remisiones temporales que tan importantes fueron en las partes anteriores para señalar el quiebre entre impotencia y potencia: esto es, entre la impotencia de una vida ceñida al presente, y la potencia de una vida que, poseedora de un conocimiento adecuado de las cosas, del despliegue en el tiempo de las causas y de sus efectos, es capaz de vivir simultáneamente en tres tiempos, de vivir plenamente el tiempo.⁴

Spinoza sitúa ahora la reflexión más allá del tiempo medible de los encuentros y sus efectos, los afectos. Si hay aquí un tiempo, este es un tiempo que excede a toda duración, un tiempo inconmensurable: lo que Spinoza llama *lo eterno* (EID8; EVP31). Lo eterno, que es Dios: potencia absoluta, absolutamente potencia. Estamos nuevamente en el contexto, anterior a la presencia modal, de la substancia. Pero este contexto aparece ahora inevitablemente perturbado por la existencia de algo más, otra potencia que en un sentido no es, pero en otro sentido sí lo es, la potencia divina: la potencia humana. ¿Qué relación guarda la una con la otra?

Todo lo que Spinoza ha querido decirnos hasta aquí tiene que ver con una sola proposición: *no sabemos lo que pueda un cuerpo* (EIIIP2Sch.). Cuerpo, potencia y pensamiento: todo el proyecto de Spinoza consiste en iluminar el enlace que vincula estos tres términos. Así, en las partes III y IV, Spinoza expone el papel que en este sentido juega el segundo

la Ética, alude Spinoza al final de la parte V (P41).

4 En este sentido podemos leer las proposiciones que van de la 9 a la 13 en la parte IV: quien depende de la imaginación, señala Spinoza, actuará en mayor medida a partir de los afectos que en él generen las cosas presentes. Una vida ceñida de esta forma al presente, en la medida en la que la cadena causal se extiende temporalmente tanto en la dirección del pasado como del futuro, es impotente. El segundo género de conocimiento debería poder superar este límite. Sin embargo, como trataré de mostrar, ni la memoria de las causas que han tenido lugar, ni la previsión de los efectos que podrán tener lugar, parece suficiente para Spinoza.

género de conocimiento: su objeto no es ni el cuerpo ni su potencia por sí mismos, sino el entorno causal y afectivo que nos determina a ser y actuar de determinada manera (esto es, las nociones comunes).⁵ Es un primer paso atrás, suficiente quizás para el Príncipe, el Sacerdote o el Ciudadano, pero no para el Filósofo. Es por eso que en la quinta parte Spinoza da un paso más allá. Más allá del enlace está la condición misma de posibilidad de la relación entre un cuerpo y su entorno: su ser-potencia. No soy potente en tanto que existo y soy afectado, sino que existo en tanto soy potente, y ser afectado es una capacidad constitutiva de mi potencia. Es a la potencia misma de ser afectado, a la potencia en tanto potencia, a la que Spinoza dirige ahora su atención.⁶ El conocimiento de tercer género retuerce, sin llegar a quebrarla —todo lo contrario, potenciándola—, la relación lineal que el conocimiento de segundo género había establecido entre el cuerpo (y sus afectos), el pensamiento (conocimiento de las causas o, en su defecto, su ignorancia) y la determinación de la potencia.

Esta o aquella causa me permite explicar este o aquel afecto, mi tristeza o mi alegría circunstanciales. Pero no puedo ser libre si no soy capaz de englobar todas las causas y todas las afecciones posibles: si no estoy preparado para cualquier cosa, *si no soy capaz de anticiparme*. Esta anticipación no es por supuesto profética: no se trata de predecir con

5 Afirma Deleuze, en este sentido: “[L]as nociones comunes nos hacen conocer el orden positivo de la Naturaleza en el sentido de: orden de las relaciones constitutivas o características bajo las que los cuerpos convienen y se oponen. Las leyes de la Naturaleza ya no aparecen como mandamientos y prohibiciones, sino como lo que son, verdades eternas, normas de composición, reglas de efectuación de los poderes. Es este orden de la Naturaleza el que expresa Dios como fuente; y mientras más conocemos las cosas según este orden, más nuestras ideas mismas expresan la esencia de Dios. Todo nuestro conocimiento expresa Dios, cuando está dirigido por las nociones comunes” (Deleuze, 1999, p. 286).

6 Este es el giro trascendental que pone propiamente en marcha, tras el preámbulo de las proposiciones 1 a 20, la parte V. En estas primeras proposiciones, Spinoza dirigía ya su atención a los afectos mismos, separados de sus causas exteriores, que solo podemos conocer confusamente a través de sus imágenes. Ahora, al final del escolio de la P20, se anuncia un salto: “Ya es tiempo, pues, de pasar a lo que atañe a la duración del alma, considerada ésta sin relación al cuerpo”. Esto es, en la medida en la que ella misma es, como Dios, eterna. Ya no puede tratarse del afecto-imagen vinculado al cuerpo, sino solo de ideas que hay en Dios de los cuerpos y de sus afectos. De lo que se trata, entonces, en el tercer género de conocimiento, es de remitir toda potencia a la génesis misma de su potencialidad (esto es, a la potencia infinita de Dios).

precisión ningún advenimiento, ningún futuro. Se trata, más bien, de una anticipación de otro orden, que es ontológico. Tal es, al menos en parte, el objetivo del tercer género de conocimiento.

Dios está más allá de la duración porque está más allá de los afectos (EVP17). En la medida en la que yo pueda estar más allá de los afectos, puedo estar con Dios más allá de este tiempo. Pero solo puedo liberarme de los afectos en la medida en la que me desprendo del orden material de las causas finitas inmanentes, para concentrarme en la causa de las causas que se oculta en el fondo de las cosas y sus relaciones: esto es, en la potencia infinita de Dios. Me concentro en la multiplicidad de relaciones posibles que hay entre un afecto y mi cuerpo; puedo incluso separar el afecto de mi cuerpo y concentrarme en su idea, en lo que ella hace en mi alma. No hago desaparecer los afectos, puesto que no puedo abandonar mi cuerpo (EVP21; P34). Ellos no dejan de venir: lo que suspendo es la inmediatez del efecto que la causa de un afecto produce sobre mí: una pasión y, con ella, una reacción. Sin moverme un paso, retrocedo.⁷ No actúo, contemplo. Y lo hago desde la perspectiva de Dios, de la esencia: remito el orden de la afectividad a su origen. Lo englobo, lo explico y me anticipo. Me encuentro a mí mismo en este rodeo: como un modo finito que, inscrito en el orden de la temporalidad y de la afectividad, es sin embargo capaz de saberse modo, de remitirse a Dios. Dejo de ser un conjunto de partes y de efectos: me inscribo en Dios, soy una parte de potencia. Llego, a través de Dios, a mi propio origen. No solo puedo saber lo que puede mi cuerpo, puedo saber por qué y desde dónde lo puede. Me concibo a mí mismo bajo la especie de lo eterno. Y me alegro, porque he descubierto la potencia de mi potencia: a la vez su límite y su exceso, su inmanencia y su «trascendencia».⁸ En cuanto me alegro, me afecto a mí mismo: soy, en este rodeo que pasa por Dios, mi causa.

El ser humano es potencia finita, mundana, pero su finitud está dislocada. El ser humano se pregunta: ¿de qué es capaz mi cuerpo? A lo

7 En el resto de este párrafo, así como en el siguiente, quisiera hacer explícita una corriente argumentativa sugerida entre las proposiciones 29 y 40 de esta parte quinta de la *Ética*.

8 ¿En qué sentido decimos aquí “trascendencia”? En el sentido de una “dislocación de la inmanencia en sí misma, la apertura a un otro que permanece, en cambio, absolutamente inmanente” (Agamben, 2007, p. 487).

cual la respuesta más precisa no es una enumeración ni una genealogía, sino una tautología: mi cuerpo es capaz de ser capaz y, además, sobre todo, de pensar esa capacidad. No solo soy potente, como cualquier cosa en el mundo lo es, sino que estoy a la vez más acá y más allá de mi potencia: puedo contemplar mi afectividad, puedo distanciarme de mi afecto y neutralizarlo. He roto la cadena entre el afecto y su efecto: la acción ininterrumpida. Contemplo mi potencia en tanto potencia, me afecto a mí mismo, y me alegro. En esa medida pienso, en esa medida obro. Este es el bien supremo del hombre, lo que en la demostración de la proposición 52 de la parte IV de la *Ética*, Spinoza define como *acquiescentia*: la beatitud que proviene del hecho de que el hombre se contemple a sí mismo, a su potencia.⁹

El movimiento que Spinoza describe aquí es un cambio de perspectiva infinitesimal, que va de la potencia a la potencia. Pero de este movimiento, de la experiencia que ahí se produce, depende la libertad misma del hombre. ¿Qué es esto que el hombre experimenta? ¿En qué puede consistir una experiencia de la potencia más allá del acto? La parte V ha confirmado la participación del hombre, de su potencia, en la no-duración de la potencia absoluta de Dios. Esto a través de la contemplación como anticipación absoluta, de la contemplación de eso que hace a la potencia ser potencia y, con ello, situarse esencialmente más allá de lo actual. Lo que se sugiere aquí es cierta dimensión de

9 Vale la pena citar en extenso esta proposición, puesto que ahí se expresan algunos de los puntos que en esta breve exposición de cierta deriva spinoziana he querido enfatizar: “La *acquiescentia* es una alegría que surge de la consideración que el hombre efectúa de sí mismo, y de su potencia de obrar. Ahora bien, la verdadera potencia de obrar del hombre, o sea, su virtud, es la razón misma, que el hombre considera clara y distintamente. Por consiguiente, la *acquiescentia* nace de la razón. Además, *el hombre, en tanto se considera a sí mismo, no percibe clara y distintamente, o sea, adecuadamente, nada más que lo que se sigue de su propia potencia de obrar, esto es, lo que se sigue de su propia potencia de entender*; y así, de esta consideración brota el mayor contento que darse puede” (EIVP52). En este punto, una cita de Agamben nos permitirá vincular esta deriva spinoziana con la propia elaboración agambeniana del concepto de potencia: “Spinoza llama ‘contemplación de la potencia’ a una inoperosidad interna, por así decir, a la propia operación, una ‘*praxis sui generis*’ que consiste en volver inoperosa la potencia específica de obrar y de hacer. La vida, que contempla la (propia) potencia de obrar, se vuelve inoperosa en todas sus operaciones, vive sólo la (su) vivilidad. Escribimos ‘propia’ y ‘su’ entre paréntesis, porque sólo a través de la contemplación de la potencia, que vuelve inoperosa toda *enérgeia* específica, se hace posible algo así como la experiencia de un ‘propio’ y de un ‘sí’” (Agamben, 2008, p. 437).

la potencia que cualquier reducción imanentista de esta diluye en el presente;¹⁰ cierta condición sin la cual la libertad no es pensable en su radicalidad originaria: no como esto o aquello de lo que soy capaz, ni de lo que seré capaz mañana cuando se hayan cumplido ciertas condiciones, sino mi capacidad de ser capaz más allá de toda capacidad particular, y de pensarlo. La potencia debe ser pensada, en sí misma, más allá de la dualidad entre lo potencial y lo actual. A esta necesidad responde la reelaboración del concepto de potencia que encontramos en la filosofía de Giorgio Agamben.

3. En la obra de Agamben, el concepto de potencia cumple en última instancia la función de enfrentar el que, en su opinión, es el problema político fundamental de nuestro tiempo (y, quizás, de todo tiempo): el de la posibilidad de pensar una «teoría política sustraída a las aporías de la soberanía». Esta posibilidad depende, a su vez, de que seamos capaces de «pensar de otra forma la relación entre potencia y acto» (Agamben, 2013, p. 62) o, en otras palabras, la relación (o ausencia de ella) entre el poder constituyente y el poder constituido. Así, Agamben nos remite al comienzo mismo del pensamiento de la potencia en Aristóteles.

Lo que Agamben encuentra en Aristóteles es una definición inesperada de la potencia y, en particular, de lo que hace al ser humano un

10 Esto es lo que, me parece, provoca la lectura deleuziana de la potencia como absolutamente activa. En su lectura, la inactividad de la potencia se confunde con su pasividad, por lo cual la potencia de Dios es necesariamente activa: “¿Cómo la substancia absolutamente infinita podría tener una potencia de padecer, suponiendo ésta evidentemente una limitación de la potencia de actuar? Siendo omni-potente en ella misma y por ella misma, la substancia es necesariamente capaz de una infinidad de afecciones, y causa activa de todas las afecciones de las que es capaz” (Deleuze, 1999, p. 88). Esto implica que «el modo, de todas maneras, no tiene otra potencia que la actual: a cada instante es todo lo que puede ser, su potencia y su esencia» (p. 87). ¿No implica esta destinación de la potencia a lo actual —que se distingue de lo potencial sólo modalmente (i.e., fuera del pensamiento de Dios)— una destrucción de lo eterno en el sentido en el que hemos hablado antes de ello: como lo irreductible a cualquier concepto de duración y, por lo tanto, irreductible a la presencia (aun futura)? Es decir, ¿no se ha producido con esto la destrucción del sentido en el que la potencia está más allá del tiempo? En todo caso, e independientemente de lo que pudiera tener que decir Spinoza a este respecto, la apuesta ontológico-política que subyace a toda la obra de Agamben depende, como veremos, de la posibilidad de pensar la potencia más allá del acto.

ser esencialmente potente.¹¹ En la *Metafísica*, en efecto, en el contexto de una discusión de los sentidos posibles del término «potencia», Aristóteles afirma lo siguiente: «La impotencia [ἀδυναμία] y lo impotente [ἀδύνατον] es la privación contraria a la potencia [δύναμις]; de suerte que toda potencia [δύναμις] es contraria a una impotencia [ἀδυναμία] de lo mismo y según lo mismo» (Met. 1046a, 29-32). A toda potencia-de (ejercer alguna actividad, una *téchne*), parece decir Aristóteles, le corresponde constitutivamente una potencia-de-no (ejercer esa misma actividad o *téchne*): de otro modo, la potencia —en tanto siempre habría de estarse ejerciendo— sería indistinguible del acto. Así pues, lo característico de la potencia, *en tanto potencia*, es esta posibilidad suya de no pasar al acto: cierta privación que hace de la potencia, constitutivamente, impotencia.

¿Qué ocurre con esta potencia-de-no en el momento en el que la potencia se actualiza? En este sentido, el fragmento crucial de la *Metafísica* se encuentra en 1047a 24-26, donde Aristóteles afirma: «Una cosa es potente [δύνατον] si, por el hecho de que tenga el acto [ἐνέργεια] de aquello de lo que se dice que tiene la potencia [δύναμιν], no habrá nada de impotente [οὐθὲν ἔσται ἀδύνατον]». El sentido del pasaje se juega en la última frase (οὐθὲν ἔσται ἀδύνατον), de traducción particularmente difícil. Agamben interpreta el pasaje del siguiente modo: «È potente ciò per il quale, se avviene l'atto di cui è detto avere la potenza, nulla sarà di impotente» (2012, p. 292). O, en otras palabras: “*nulla sarà di potente non (essere o fare)*” (p. 294), traducido literalmente al español, esta frase diría que «nada será de potente no (ser o hacer)». Lo que se entienda por esto dependerá, pues, del modo en el que se interprete la negación de *adýnaton* (de la potencia-de-no) implicada por el pasaje al acto de la potencia.

En cuanto no contradictoria respecto a la potencia de ser, la potencia de no ser no debe aquí simplemente anularse, sino que, dirigiéndose a sí misma, deberá asumir la forma de un poder no-no ser. La negación privativa de “potente de no ser” es, así, “potente de no-no ser” (y no “no potente de no ser”) [...] *Si una potencia de no ser pertenece de forma original a toda potencia, será verdaderamente potente sólo quien, en el momento de pasar al acto, no anulará simplemente la propia potencia de no, ni la dejará atrás respecto del*

11 Compárese la siguiente lectura de Agamben con las interpretaciones de Attell, 2015, pp. 84-124; y De la Durantaye, 2009, pp. 1-25.

acto, sino que la hará pasar integralmente en él como tal, es decir, así, no-no pasar al acto (Agamben, 2007, p. 366).

Todo pasaje al acto, en este sentido, deberá implicar cierta negación de la privación constitutiva de la potencia. Una especie, por tanto, de doble negación: no en sentido lógico, sino ontológico. Esto es, una puesta en suspenso de la impotencia. Esta negación de la privación no constituye simplemente una anulación o destrucción de la impotencia (de otro modo, como decíamos, la potencia se diluiría por completo en el acto). Esta negación se entiende más bien como la posibilidad de la potencia misma para suspender su impotencia a la vez que la conserva plenamente en el acto: el pasaje al acto de la potencia debe entenderse como un producto de esta *auto-suspensión* de la potencia-de-no.

Para explicar el modo en el que se ejecuta esta auto-suspensión de la potencia, Agamben remite a aquel fragmento de la *Metafísica* (1074b, 15-35) en el que Aristóteles afirma que la dignidad propia del pensamiento (*nous*) es la de ser, de una manera absolutamente actual, «intelección de intelección [νοήσεως νοησις]». Sin embargo, Agamben nos recuerda que, en otro lugar, Aristóteles afirma que el pensamiento puede pensarse a sí mismo solo en la medida en la que es un ser de potencia:

Mientras que en la *Metafísica* el pensamiento se piensa a sí mismo (se tiene, entonces, un acto puro), en el *De anima* se tiene, en cambio, una potencia que, en cuanto puede no pasar al acto, permanece libre, inoperosa, y puede, así, pensarse a sí misma: algo así como una potencia pura [...] Ese resto inoperoso de potencia es lo que hace posible el pensamiento del pensamiento (Agamben, 2016, p. 45).

El concepto central es, aquí, el de inoperosidad (*inoperosità*). Con este término, Agamben recupera otro tema aristotélico: el de la posibilidad de que lo propio del ser humano, lo constitutivo de su ser humano, sea la ausencia de una obra definida. En la *Ética Nicomaquea* (1097b, 22ss), en efecto, Aristóteles propone esa posibilidad cuando, en el contexto general de la búsqueda de la función propia del hombre (*ἔργον τοῦ ἀνθρώπου*), se pregunta: «¿Acaso existen funciones [ἔργα] y actividades [πράξεις] propias del carpintero, del zapatero, pero ninguna del hombre, sino que éste es por naturaleza inactivo [ἀργόν]?». Si bien Aristóteles abandona inmediatamente esta posibilidad, Agamben se propone tomarla en serio. ¿Y qué si el hombre es un animal, como

dice Aristóteles, *argos*: sin obra, es decir, sin un ser en acto (*energeia*) que lo constituya, en su naturaleza o esencia misma, como ser humano? ¿Qué si el hombre es un «viviente sin obra»? La ausencia de obra no podrá definirse solo como la negación de una actividad particular (e.g., el trabajo); ella definiría, más bien, la manera constitutiva del modo en el que el ser humano se desenvuelve en el mundo. En este sentido, y este es el pilar a partir del cual puede pensarse la auto-suspensión activa de la potencia en tanto inoperosidad (y, con ello mismo, como presupuesto de la libertad), «la autorreferencia implica un exceso constitutivo de la potencia sobre toda materialización en el acto» (Agamben, 2016, p. 45).

El acto, por tanto, no puede simplemente remitirse a una potencia de la que sería sin más, sin *resto*, su actualización; no puede entenderse ya como la expresión o realización de, por ejemplo, una esencia o una naturaleza (primera o segunda). A toda puesta en acto de la potencia, por el contrario, le excede un resto inactualizable de potencia —en tanto potencia-de-no—, un vacío o privación de potencia sobre el cual la potencia misma debe operar, para pasar al acto, una negación. Lo que con esto parece emerger es el estrato de una heterogeneidad, de una distancia esencial e irreductible, entre la potencia *en tanto potencia* y su actualidad: una sustracción de la potencia con respecto al acto. El estrato de impotencia de la potencia implica, en otras palabras, la imposibilidad de que la potencia pueda, en cualquier momento, agotar su potencialidad. Hay siempre una apertura, un reducto de potencia retrasada: inactualizable, no dada, nunca entregada. Un resto que no es un *quantum* de potencia, sino el *factum* mismo de que haya potencia. En breve, una excesividad constitutiva de la potencia: la imposibilidad de que una potencia actualizada coincida plenamente consigo misma en tanto potencia(-de-no).

Ahora, ¿en qué sentido es real algo que no está en acto?

4. Con esta última pregunta, ya hemos comenzado a movernos en la dirección de la noción derrideana de *différance* (“diferancia” o “diferenzia”, según las traducciones). Así como la potencia-de-no—la $\alpha\delta\upsilon\nu\alpha\mu\acute{\iota}\alpha$ —sirve solo para nombrar una ausencia que sin embargo condiciona la posibilidad de cualquier acto a través de su auto-suspensión, así la *différance* solo sirve para sustituir un vacío, colocándose allí donde quisiera situarse aquello para lo cual no puede haber nombre ni concepto:

lo que no cabe en el lenguaje porque constituye la condición misma de posibilidad de la articulación semiótica y semántica de significados, es decir, de la significación: «Designaremos como *diferancia* el movimiento según el cual la lengua, o todo código, todo sistema de repeticiones en general se constituye “históricamente” como entramado de diferencias» (Derrida, 1989, p. 48). La *différance* no es más que ese movimiento —que se encuentra en operación no solo en el lenguaje, sino en todo registro posible de relación humana (con el mundo, con el otro o consigo mismo).

Pero, ¿qué consistencia puede tener la *différance* en tanto *desde* ella se producen las diferencias? Cuando decimos «desde», pareceríamos estar obligados a describir o señalar un lugar, es decir, a remitir la producción a una presencia: así, por ejemplo, a la actividad del sujeto trascendental. Pero el movimiento de la *différance*, de la producción de diferencias, está situado más allá de cualquier reducción al esquema ontológico de la presencia: no hay *algo* que las produzca, sino tan solo el movimiento mismo de su producción.¹² Con la *différance*, Derrida pretende exponer la ausencia de un origen presente (pasado o futuro, causa primera o causa final), existente, al que se le pueda imputar la fundamentación de la unidad del ser: de acoger lo múltiple y determinarlo en su sentido. No hay más que la proliferación de diferencias y, tras ellas, como su pasado impresentable o su porvenir irreductible, otras diferencias: en último término, no hay más que el movimiento de su producción. En este sentido, de la (in)existencia de la *différance* se desprende para Derrida su incapacidad tanto para gobernar como para ser gobernada:

12 Con respecto a cualquier estrategia de presentación metafísica, dice Derrida, la *différance* es el movimiento de un «exceso sin retorno»: “Ya se ha hecho necesario señalar que la *diferancia* no es, no existe, no es un ser presente (*on*), cualquiera que éste sea; y se nos llevará a señalar también todo *lo que no es*, es decir, *todo*; y en consecuencia que no tiene ni existencia ni esencia. No depende de ninguna categoría de ser alguno presente o ausente [...] La *diferancia* es no sólo irreductible a toda reapropiación ontológica o teológica—ontoteología—, sino que, incluso abriendo el espacio en el que la ontoteología —la filosofía— produce su sistema y su historia, la comprende, la inscribe, y la excede sin retorno” (Derrida, 1989, p. 42). Me parece que el concepto de potencia, en Giorgio Agamben, quisiera tener el mismo alcance crítico y excesivo con respecto a la historia de la metafísica como historia, post-parmenídea, del ser (que, para Agamben, es en gran medida la historia de la preeminencia del acto sobre la potencia) (cf. Agamben, 2007, pp. 437 y ss.).

La *diferancia* no existe. No es un existente-presente, tan excelente, único, de principio o trascendental como se la desea. No gobierna nada, no reina sobre nada, y no ejerce en ninguna parte autoridad alguna. No se anuncia por ninguna mayúscula. No sólo no hay reino de la *diferancia*, sino que ésta fomenta la subversión de todo reino. Lo que la hace evidentemente amenazante e infaliblemente temida por todo lo que en nosotros desea el reino, la presencia pasado o por venir de un reino. Y es siempre en el nombre de un reino como se puede, creyendo verla engrandecerse con una mayúscula, reprocharle el querer reinar (Derrida, 1989, p. 56).

a *différance* no dice *arkhé* alguno, sino todo lo contrario: la imposibilidad de un *arkhé* arcóntico, único e indivisible, originario. Todo comienzo aparece ya siempre fisurado internamente por las diferencias que, inevitablemente, lo atraviesan. La *différance*, en breve, produce las diferencias en el movimiento mismo en el que se sustrae a toda consignación posible de sí misma en el ámbito de la presencia.

De la *différance*, por tanto, no tenemos noticia más que a partir de ciertas huellas o marcas: las que deja su movimiento, él mismo impresentable e irrepresentable, sobre el cuerpo de la lengua (pero también sobre cualquier otro cuerpo, sensible o no). Solo en la dirección de esas huellas o marcas podemos señalar cuando preguntamos, si debemos hacerlo, por el origen (un origen que será, más bien, un no-origen: la ausencia de un origen, como decíamos, presentable en el sentido de la presencia).¹³ Detrás de ellas intuimos, a la vez produciéndolas y excediéndolas, a la *différance*. ¿Por qué, sin embargo, querríamos ir más allá de la marca? Es decir, ¿más allá del registro óptico de las diferencias? Por la misma razón, me parece, por la que querríamos salvar a toda costa aquel resto de potencia inactualizable del que habla Agamben. Es decir, debido a cierta inyunción o promesa: la de lo otro. En tanto nos debemos, pues, a una apertura a la potencia o al movimiento de la

13 “La huella —dice Derrida— no sólo es la desaparición del origen; quiere decir aquí —en el discurso que sostenemos y de acuerdo al recorrido que seguimos— que el origen ni siquiera ha desaparecido, que nunca fue constituido salvo, en un movimiento retroactivo, por un no-origen, la huella, que deviene así el origen del origen. A partir de esto, para sacar el concepto de huella del esquema clásico que lo haría derivar de una presencia o de una no-huella originaria y que lo convertiría en una marca empírica, es completamente necesario hablar de huella originaria o de archi-huella. No obstante sabemos que este concepto destruye su nombre y que, si todo comienza por la huella, no hay sobre todo huella originaria” (Derrida, 2012a, p. 80).

différance que, a su vez, implica otra apertura: la del por-venir como posibilidad del acontecimiento.¹⁴

Es esta inyunción/promesa la que habla, con una voz común, detrás de las propuestas ontológicas de Agamben y de Derrida; la que transforma, además, esas propuestas en apuestas políticas. Y es que, me parece, ambos tratan de exponer la consistencia de una alteridad radical que se sustrae a «todo modo posible de presencia» (Derrida, 1989, p. 55). Alteridad sobre cuya exclusión se funda la mismidad del ser, es decir, su identidad y su unidad; tal es, en efecto, la consistencia de aquello, la potencia-de-no o la *différance*, que debe ser olvidado y negado en el principio de toda constitución. Olvido, en breve, de lo inarchivable: lo otro, lo irreductible, lo excesivo; aquello que contradice la posibilidad misma del gesto arcóntico supuesto en cualquier comienzo, inevitablemente fundado por la violencia excluyente de lo Uno (Derrida, 1997, pp. 15-32; 41-88). Es, en gran medida, de esta violencia de lo único de lo que aquí estamos hablando: de la exclusión como olvido de la propia historicidad y contingencia, de la propia inoriginariedad constitutiva. Tal es la violencia inherente a toda constitución en cuanto implica necesariamente la posición de un fundamento.

Una acción política capaz de responder a la inyunción de abrir el ser a su potencialidad o *différance*, de estar a la altura de la promesa del acontecimiento implicada en la apertura de la que habla Derrida, ha de encontrar su inspiración en la memoria: de la *différance* o de la potencia-de-no como ese no-origen del ser al que debemos nuestra libertad. Es en este sentido en el que podemos plantearnos otro concepto de lo político.¹⁵

14 “Esta apertura debe preservar esta heterogeneidad como la única oportunidad de un porvenir afirmado o, más bien, re-afirmado. Ella es el porvenir mismo, viene de él. El porvenir es su memoria” (Derrida, 2012b, p. 50). Apertura al acontecimiento entendida como “la venida inesperada de lo nuevo, de lo inanticipable y de lo no-repetible” (Derrida, 1995, p. 144).

15 Esta es, por otra parte, la opinión de Derrida mismo sobre la intención de “cierta andadura deconstructiva”: “pensar otra historicidad —no una nueva historia ni menos aún un *new historicism*, sino otra apertura de la acontecibilidad como historicidad que permite no renunciar sino, por el contrario, abrir el acceso a un pensamiento afirmativo de la promesa mesiánica y emancipatoria como promesa: como *promesa* y no como programa o proyecto onto-teológico o teo-escatológico—. Pues, lejos de que haya que renunciar al deseo emancipatorio, hay que empeñarse en él más que nunca, al parecer,

La energía política de la deconstrucción se desprende del reconocimiento del modo en el que opera la *différance*, pues lo que aquella pretende en gran medida no es más que explicitar el modo en el que esta condiciona y opera en la constitución de todas las instituciones humanas (desde el lenguaje o la escritura, hasta la política). Del mismo modo, el impulso deconstituyente, del que nos habla Agamben, se desprende del reconocimiento de aquel resto de potencia que a la vez excede y produce, en su auto-suspensión, todo acto posible (2014, pp. 333 y ss.). En ambos casos, emerge a la luz la arbitrariedad y contingencia de toda institución: la ilegitimidad esencial que afecta a todo poder constituido.¹⁶ Más allá de la política, lo político no puede definirse más que como la apertura de lo actual a las operaciones irreductibles de la *différance* y de la potencia-de-no.¹⁷ De aquí, pues, se desprende un concepto de acción que, en tanto deconstructiva y deconstituyente, excede los términos tanto de la violencia instituyente como de la violencia instituida propias del derecho estatal.

5. La experiencia de lo irreductible, de la potencia-de-no o de la *différance*, lleva implícita una experiencia distinta del tiempo. De un tiempo que excede toda presencia. Tal es, según Agamben, la experiencia trascendental del proceso de la formación de la representación del tiempo, de su imagen:

En toda representación que nos hagamos del tiempo, en todo discurso en el que definamos y representemos el tiempo, se halla implicado un tiempo ulterior, que no puede quedar agotado en tal discurso o representación. Es como si el hombre, en cuanto ser pensante y parlante, produjera un tiempo ulterior respecto al cronológico que le impidiera coincidir perfectamente con el tiempo del que puede hacerse imágenes y representaciones. Este

como aquello que, por lo demás, es lo indestructible mismo del «es preciso». Ésa es la condición de una repolitización, tal vez de otro concepto de lo político” (Derrida, 1993, p. 89).

- 16 La *différance* y la potencia-de-no, entonces, revelan ese «misterio de la *anomia*» tras cuyo revelamiento solo es pensable una política que asuma, o que activamente rechace (como hace Carl Schmitt), la inyunción/promesa de lo mesiánico.
- 17 Lo político, en palabras de Alfonso Galindo Hervás, se define en este contexto como cierta “manera de ejercer la crítica que, paradójicamente, pasa por la experiencia de un pensamiento que renuncia a su primacía formadora, que realiza la crítica no impulsando y determinando políticas alternativas, sino sustrayendo de sí mismo dicho poder para otorgar todo el protagonismo al acontecimiento de la política —lo que equivale a afirmar a la política del (o en tanto que) acontecimiento” (2015, pp. 19-20)

tiempo ulterior no es, sin embargo, otro tiempo, algo así como un tiempo suplementario que se añade desde fuera al tiempo cronológico; es, por así decirlo, un tiempo dentro del tiempo —no ulterior, sino interior— que mide sólo mi desfase respecto a él, mi ser en cuanto desfasado y no coincidente respecto a mi representación del tiempo, pero precisamente por esto, también mi posibilidad de completarla y entenderla (Agamben, 2006, p. 72).

El tiempo de la potencia es el tiempo de un desfase: el retraso entre esa experiencia y su representación. Tal es la *différance* de la constitución temporal de la conciencia humana: el pensamiento, dada la cesura entre el tiempo en el que opera y el tiempo (en) que se representa, no puede jamás coincidir consigo mismo. La dilucidación de la huella de ese tiempo operativo —tiempo que excede al tiempo y tiempo irreductible a la presencia, tiempo que antecede y posibilita el tiempo mismo, su comienzo— implica la posibilidad de que el ser humano logre ser-en-el-tiempo, en su tiempo: no solo ya el estar en un tiempo objetivo que es exterior y que casualmente se habita, sino la relación más allá del acto (e.g., lingüístico, de enunciación) entre el ser humano y el tiempo, la experiencia de su excedencia: de su potencia separada.

El tiempo de la potencia, pues, no es el tiempo en el que ya se es todo lo que se puede ser. Este último es más bien el tiempo sometido y objetivado de un *continuum*, el del instante incesantemente móvil de la economía: el tiempo homogéneo y gobernable de los cuerpos tal como estos se despliegan en el horizonte de la inmanencia totalitaria del capital. El tiempo de la potencia es el tiempo, cualitativamente heterogéneo con respecto al tiempo de la presencia-presente, de la irrupción de una heterogeneidad excedente, de lo irreductible: no para actualizar tal o cual determinación, para devenir esto o aquello, sino para abrir, en el tiempo abreviado de un ahora, la historia a su historicidad, a sí misma, a lo inactualizable; un no que, en su radicalidad, arrasa con toda determinación impuesta al ser.¹⁸ Un no sin perspectiva alguna de futuro concreto. Un no-dominio de la potencia sobre sí misma, un

18 En este sentido, Agamben afirma: “La praxis específicamente humana es un sabatismo que, volviendo inoperosas las funciones específicas de lo viviente, las abre en sus posibilidades. Contemplación e inoperosidad son, en este sentido, los operadores metafísicos de la antropogénesis, que liberando al hombre viviente de su destino biológico o social, lo asignan a aquella dimensión indefinible que estamos acostumbrados a llamar política” (Agamben, 2008, pp. 437-438).

derrame y un desfase: una repentina impropiedad, una desidentificación cuya fuerza es estrictamente deconstituyente, puesto que ella ha sido despojada de toda referencia que pudiera atarla al sentido, a un *telos*; a una constitución, por lo tanto.

El tiempo-ahora es este tiempo-resto, tiempo supuesto en todo tiempo: la irreductibilidad entre los órdenes de la potencia como potencia-de-no, y del acto como negación de la potencia-de-no. El tiempo-ahora es el tiempo de la aprehensión de una excedencia y, por tanto, de la experiencia de una falta de conexión entre mi potencia y el mundo: el que siempre puedo-no y por tanto puedo, ya siempre, más de lo que puedo. Es a través de esta experiencia que se instala la distancia irreductible entre la potencia y el acto. Este tiempo-ahora es además el tiempo de una experiencia de la medialidad pura de la potencia, de su inmanencia absoluta (Agamben, 2017, 131 y ss.; 2007, 481 y ss.): a la vez inmanente no más que a sí misma, y retrayéndose más allá de sí en el momento mismo en el que comienza a expresarse; el tiempo del instante que antecede al comienzo: que permanentemente lo retrasa, haciéndolo cada vez posible.

Tal es el tiempo de la libertad, tan irreductible como inasimilable a la experiencia cotidiana del tiempo-duración cronológico: es la experiencia del tiempo-ahora heterogéneo de lo político más allá del tiempo-homogéneo, continuo, de la política.

La contemplación de la que nos habla Spinoza es la vía privilegiada para acceder a esta experiencia excesiva de la potencia. Solo a partir de ella, en ella, la acción es genuinamente pensable.

De acceder a la experiencia de este tiempo, de experimentar la potencialidad de la potencia, depende que la libertad pueda instalarse, a través del rodeo de la contemplación, no *en el mundo*, sino *en el acto de llegar al mundo*. Esta experiencia introduce una ruptura, una discontinuidad en el orden del gobierno, un dislocamiento: me contemplo en mi esencialidad irreductible, excedente. Puedo entonces comenzar: comenzar a llegar a mi deseo; a acceder a mi cuerpo desde mi potencia; a encontrarme, quizás, genuinamente con el otro. Todo ello en un mismo movimiento, pues ya la experiencia de la potencia abre el deseo como deseo de lo otro. Nunca terminaré de llegar, pero me he instalado en la posibilidad de comenzar a cada instante.

Es aquí mismo donde encontramos la raíz de la historicidad humana, esa «otra apertura de la acontecibilidad como historicidad» (2012b, p. 89) de la que habla Derrida, pues «sólo con la condición de esta apertura excesiva habría historia» (Derrida, 2006, p. 18). Se trata de la experiencia de esa heterogeneidad esencial de la potencia-de-no, de la irreductible distancia que arranca a la potencia, a cada instante, de sí misma; de la experiencia—«experiencia de lo imposible» (Derrida, 1994, pp. 38 y ss.)—de esa llamada que solo responde, en su absoluta singularidad, a la necesidad de sí misma: «esa performatividad originaria que no se pliega a convenciones preexistentes» (Derrida, 2012b, p. 44) y que, me parece, se desprende a cada instante del impulso diferencial (*différentielle*) que atraviesa todo presente, dislocándolo «fuera de su contemporaneidad consigo» (p. 88); en último término, se trata de esa *différance* «irreductiblemente requerida por el espaciamiento de toda promesa y por el por-venir que viene a abrirla» (p. 44). Es cuando no somos capaces de hacer esta experiencia de lo irreductiblemente heterogéneo que la historia parece haber terminado y que la salvación resulta indefinidamente postergada. Lo que Spinoza nos ha mostrado, y junto a él Agamben y Derrida, es no solo la pensabilidad sino la realidad de una historicidad alternativa: esa manera distinta de experimentar el tiempo.

Es en este sentido que debemos también hablar de lo mesiánico.¹⁹ De un «mesiánico sin mesianismo»: pues la promesa del acontecimiento aquí lanzada, a partir de la potencia-de-no o de la *différance*, no implica ningún ideal regulativo, ningún *telos* futuro del que la acción se proyecte como medio de realización. Implica, todo lo contrario, una sustracción: la insistente inscripción de una excedencia con respecto al presente (a cualquier presente, pasado o futuro). Implica un dislocamiento del tiempo, no en el nombre del futuro, sino del ahora; a partir de la memoria de lo imposible, la plenitud de la potencia o la venida del otro:

19 Pues «lo que sigue siendo tan irreductible a toda deconstrucción, lo que permanece tan indeconstruible como la posibilidad misma de la deconstrucción, puede ser cierta experiencia de la promesa emancipatoria; puede ser, incluso, la formalidad de un mesianismo estructural, un mesianismo sin religión, incluso un mesiánico sin mesianismo, una idea de la justicia —que distinguimos siempre del derecho e incluso de los derechos humanos— y una idea de la democracia —que distinguimos de su concepto actual y de sus predicados tal y como hoy en día están determinados» (Derrida, 2012b, pág. 73).

de lo que no tuvo ni tiene ni podrá tener alguna vez lugar. Mesiánica es la memoria fuera de tiempo de la justicia, de lo imposible sin lo cual sin embargo no hay historia. La acción política, en este sentido, solo puede tener como su punto de partida un exceso irreductible: aquel resto inactualizable e irrepresentable, impresentable, de potencia.

Tal es el imperceptible cambio de perspectiva exigido por Kafka, solo desde el cual se nos revela la incidencia del Paraíso en el presente. Actuar políticamente, encontrarse sin-retraso en el Paraíso, significa abrir el mundo a su impotencialidad y a su *différance* a través de la destitución y deconstrucción de las instituciones que le niegan al hombre su capacidad de ser siempre más de lo que actualmente es —su libertad desenraizada. Este es un proceso interminable y eterno, como Kafka afirma, sin ningún fin a la vista o estado futuro del ser puesto como meta: no es más que el proceso permanente de una apertura a las posibilidades del ser, a su carácter acontecimental. Tal es el llamado de la justicia. Ser político, desde este punto de vista, significa responder a la inyunción de las figuras ontológicas de la potencia y de la *différance*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, G. (2006). *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos*. España: Trotta.
- (2007). *La potencia del pensamiento. Ensayos y conferencias*. Argentina: Adriana Hidalgo.
- (2008). *El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Argentina: Adriana Hidalgo.
- (2010). *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*. Argentina: Adriana Hidalgo.
- (2011). Bartleby o de la contingencia. En V.V.A.A., *Preferiría no hacerlo* (pp. 93-136). España: Pre-Textos.
- (2012). *La potencia del pensiero. Saggi e conferenze*. Italia: Neri Pozza.
- (2013). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. España: Pre-Textos.
- (2014). *L'uso dei corpi. Homo Sacer, IV, 2*. Italia: Neri Pozza.
- (2016). *El fuego y el relato*. México: Sexto Piso.
- (2017). *Karman. Breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto*. Italia: Bollati Boringhieri.
- Aristóteles. (2008). *Ética Nicomaquea*. Barcelona, España: RBA.
- (2012). *Metafísica (edición trilingüe)*. España: Gredos.
- Attell, K. (2015). *Giorgio Agamben. Beyond the Threshold of Deconstruction*. Estados Unidos: Fordham University Press.
- A De la Durantaye, L. (2009). *Giorgio Agamben. A Critical Introduction*. Estados Unidos: Stanford University Press.
- Deleuze, G. (1999). *Spinoza y el problema de la expresión*. España: Muchnik.
- Derrida, J. (1989). *Márgenes de la filosofía*. España: Cátedra.
- (1994). *Fuerza de ley. El "fundamento místico de la autoridad"*. España: Tecnos.
- (1995). *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*. España: Paidós.

Différance y potencia destituyente: la constelación ontológico-política de lo mesiánico en Giorgio Agamben y Jacques Derrida

- , (1997). *Mal de archivo. Una impresión freudiana*. España: Trotta.
- , (2006). *Dar la muerte*. España: Paidós.
- , (2012a). *De la gramatología*. México: Siglo XXI.
- , (2012b). *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. España: Trotta.
- Galindo Hervás, A. (2015). *Pensamiento impolítico contemporáneo*. España: Sequitur.
- Prozorov, S. (2012). The katechon in the age of biopolitical nihilism. *Continental Philosophy Review*, 45(4), 483-503.
- Schmitt, C. (2005). *El nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del "Jus Publicum europaeum"*. Argentina: Struthart y Cía.
- Spinoza, B. (2009). *Ética demostrada según el orden geométrico*. España: Tecnos.

Recibido: enero 2018
Aprobado: marzo 2018