



Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Universidad del Perú. Decana de América
Facultad de Letras y Ciencias Humanas
Escuela Profesional de Filosofía

«El ser y la soberanía: la máquina ontopolítica y el poder destituyente en Giorgio Agamben»

TESIS

Para optar el Título Profesional de Licenciado en Filosofía

AUTOR

Martín David CÓRDOVA PACHECO

ASESOR

Dante DÁVILA MOREY

Lima, Perú

2020



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

Córdova, M. (2020). *El ser y la soberanía: la máquina ontopolítica y el poder destituyente en Giorgio Agamben*. Tesis para optar el título de Licenciado en Filosofía. Escuela Profesional de Filosofía, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú.

Hoja de metadatos complementarios

Código ORCID del autor	0000-00001-8062-6537
DNI o pasaporte del autor	76744946
Código ORCID del asesor	0000-00001-5173-1039
DNI o pasaporte del asesor	08542536
Grupo de investigación	-
Agencia financiadora	-
Ubicación geográfica donde se desarrolló la investigación	Lima - Trujillo
Año o rango de años en que se realizó la investigación	2019-2020
Disciplinas OCDE	Filosofía https://purl.org/pe-repo/ocde/ford#6.03.01

Escuela Académico Profesional de Filosofía

ACTA DE SUSTENTACIÓN DE TESIS

**PARA OBTENER EL TÍTULO PROFESIONAL DE LICENCIADO
EN FILOSOFÍA**

Reunido el Jurado en sesión virtual, el día viernes 5 de octubre de 2020 a las diecisiete horas, integrado por el Dr. Richard Orozco Contreras (Presidente), Mg. Dante Dávila Morey (Asesor), Dr. Miguel Ángel Polo Santillán (Informante) y Mg. Joan Lara Amat y León (Informante) para calificar la sustentación de la tesis titulada **“El ser y la soberanía: la maquina ontopolítica y el poder destituyente en Giorgio Agamben”**, presentada por el bachiller Martín David Córdova Pacheco, para optar el título de Licenciado en Filosofía.

Después de la exposición del tesista, la lectura de sus conclusiones y absueltas las preguntas formuladas por el Jurado, este se retiró a deliberar y acordó la siguiente calificación de acuerdo a lo establecido por el Reglamento General de Estudios de Pregrado.

SOBRESALIENTE CON MENCIÓN 20 (VEINTE)

Habiendo sido aprobada la sustentación de la tesis, el Jurado recomendó que la Facultad proponga que se le otorgue el título de Licenciado en Filosofía al bachiller Martín David Córdova Pacheco.

Concluido el acto académico a las 18:30 horas, firman la presente acta.



Dr. Richard Orozco Contreras
Presidente



Dr. Miguel Ángel Polo Santillán
Jurado Informante



Mg. Joan Lara Amat y León
Jurado Informante



Mg. Dante Dávila Morey
Jurado Asesor

Para el ángel

AGRADECIMIENTOS

La presente tesis de licenciatura refleja, en la medida de sus posibilidades, las intuiciones y perplejidades que han acompañado durante las clases de pregrado al tesista, al punto de que, al llegar a la indagación y confrontación teórica, se ha procurado que en estas pueda sentirse la fuerza de una pasión viva. De esta forma, este trabajo es una muestra de agradecimiento a los profesores y compañeros que, en el diálogo y convivencia, animaron a no desistir y a su vez alimentaron la voluntad de persistir en el camino, hoy por hoy crítico, de la filosofía. Así, quisiera dirigir mis agradecimientos a cada uno de estos profesores y compañeros que, a lo largo de mi carrera, permitieron que se forme un espíritu filosófico, el cual, una vez acumulado, influyó de manera decisiva a lo largo de esta tesis.

No obstante, quisiera destacar al profesor Dante Dávila y a los miembros del Grupo Origen, ya que en ellos no solo todo lo mencionado aquí fue percibido de forma más palpable, sino que, sin que muchas veces fuésemos conscientes, ya discutíamos los problemas y sentíamos las vicisitudes que, de forma más o menos explícita, están presentes en este trabajo. A todos ellos, les reitero mis agradecimientos.

Por último, y no por ello menos importante, mi gratitud total a mis padres y hermanos, porque gracias a su apoyo pude postularme a la carrera de filosofía, así como mantenerme en ella y en la fe de que un futuro nuevo para nuestra sociedad solo puede ser posible mediante el ejercicio de un pensamiento independiente y, a un tiempo, solidario.

ÍNDICE

Resumen	5
Introducción	6
Capítulo I: La intensidad arqueológica	11
Capítulo II: El abandono como estructura de la política	22
2.1.- La estructura paradójica de la soberanía	24
2.1.1.- El estado de excepción y el <i>bando</i>	30
2.1.2.- La política en tanto biopolítica: la condición de <i>homo sacer</i>	40
2.2.- La máquina gubernamental: <i>oikonomía</i> y aclamación poshistórica	50
Capítulo III: Las escisiones del ser	73
3.1.- La máquina antropológica y la vida desnuda	73
3.2.- Para una teoría de la (de)subjetivación	80
3.3.- De la biopolítica a la ontopolítica: el abandono como estructura del ser	87
Capítulo IV: La desactivación de la máquina ontopolítica	95
4.1.- La restitución de la vida: forma-de-vida y uso	97
4.2.- Entre el lenguaje y el mundo: la exigencia	105
4.3.- El poder destituyente como gesto arqueológico-político	110
Conclusiones	121
Referencias bibliográficas	123

RESUMEN

La presente tesis propone una lectura interpretativa de la obra del filósofo italiano Giorgio Agamben, colocando énfasis en dos aspectos fundamentales y la relación que existe entre estos: por un lado, la arqueología filosófica como metodología deconstructiva del pasado, sus signaturas y determinaciones, y por otro, el poder destituyente como estrategia práctica que permita salir y superar los vicios de la soberanía política tal como se ha entendido hasta ahora en el pensamiento occidental. De esta forma, si la arqueología es siempre desmitificación y destrucción de las condiciones factuales de emergencia de los discursos del derecho y la economía –las cuales neutralizan la autonomía propia de la política–, una lectura del pasado solo en cuanto busca restituir la posibilidad de apertura hacia el futuro en el presente; y el poder destituyente una praxis que busca liberar a la potencia política del imperio del acto y la institución solidificante, ambos aspectos encuentran su complementariedad y coincidencia en cuanto apuntan al ser-en-el-lenguaje del ser humano, y, sobre todo, a restituir esta esfera para la asunción de una nueva política.

INTRODUCCIÓN

A medida que la crisis política se hace evidente por doquier y asistimos a la aparición de nuevos fenómenos para los cuales la simple condena moral ya es insuficiente, la exigencia se vuelve sobre la filosofía política en tanto se le pide una renovación teórica, sea al nivel de los términos que usa para categorizar la realidad, así como de su lenguaje en general. Por tanto, la labor no parece consistir, o no solamente, en una intervención activa sobre la vida política –que, de algún modo u otro, arrastraría a un partidismo muchas veces contraproducente–, sino también sobre los modos en los que se interpreta el mundo, más aún cuando las lógicas de este parecen cada vez alejarse o resultar terriblemente extrañas a la distancia.

La obra del filósofo italiano Giorgio Agamben (Roma, 1942) puede ser situada en la intención de esta renovación. Al menos desde que publicó el primer volumen de su proyecto de investigación sobre la política en Occidente, *Homo sacer* (1995), se ha convertido en un punto de referencia obligatorio para la búsqueda de nuevas categorías políticas. Este proyecto, de título homónimo al primer libro publicado, asume como tarea una arqueología –es decir, una investigación sobre el origen, sobre las condiciones de emergencia de los discursos que atraviesan nuestras prácticas– dirigida hacia el pasado, en la plena convicción de que es así como nuestro presente podrá volverse más claro y el futuro, posible.

Para decirlo brevemente, las conclusiones a las que llega se puede dividir en dos partes: por un lado, en la descripción de toda una *estructura de auto-presuposición* operando en las bases de lo que, hoy por hoy, sostiene a lo político, a saber, el derecho y la economía. Ambas esferas obedecerían a lógicas según las cuales reservarían para sí la potencia de recrearse continuamente. Pero, en la medida en que lo que buscan siempre *gobernar* y *normar* es la vida humana, este campo también requiere de una construcción y producción de un *lugar* por el cual su gobernabilidad y normalización resulten coherentes con lo jurídico y lo económico.

En este sentido, la ontología de la vida también se ve comprometida en las estructuras de lo político, razón por la cual no sorprende que, en los textos de Agamben, encontremos largas y sendas reflexiones desde la biología.

De esta forma, habría algo así como una máquina *ontopolítica*, que ubica en sus dos polos tanto a la ontología como a la política, y cuyo carácter de vinculación, en vistas a su efectividad, tiene un carácter de necesidad. De ahí que, en la presente tesis, usemos este término para resaltar esta doble implicación. Este tópico ocupa tres volúmenes del proyecto *Homo sacer*, reservando el último para la exposición de aquello que podría desactivar a la máquina.

Vemos entonces aparecer el concepto de «poder destituyente» como propuesta para una estrategia política que haya marcado distancia con los vicios de la máquina ontopolítica, y que coloque en su base principios distintos a la de aquella –a saber, que ya no pretenda capturar a la vida humana, sino que permita su liberación en todo el esplendor de su potencia. Pero, en esta formulación, se nos aparece como problemático cuál sería la relación entre este poder destituyente y la arqueología, en la medida en que ambos conceptos aparecen en la obra de Agamben respondiendo a la exigencia de colocar a la historia «a contrapelo», si hay alguna correspondencia entre ambos o si, acaso, no estarían más que reproduciendo la ya desgastada división entre la teoría y la praxis.

En la medida en que la presente tesis se sitúa en este problema –que compromete, desde luego, a la relación entre ontología y política, en cuanto pone en tela de juicio precisamente a esta relación–, resulta necesario exponer las estructuras de la máquina ontopolítica en cuanto solo así se entenderá aquello que lleva a cabo la arqueología, así como los criterios para la postulación del poder destituyente. De hecho, sería imposible un tratamiento exclusivo de ambos tópicos sin tocar aquello sobre lo cual se aplica y de lo cual se busca, si no escapar, al menos marcar una distancia considerable. Por ello, el primer capítulo está dedicado a la exposición, de manera general, de lo que Agamben concibe como arqueología, los aportes de

Walter Benjamin en esta concepción y las semejanzas y diferencias con el método de Michel Foucault. Tanto el segundo como el tercer capítulo están dedicados enteramente a la descripción de la máquina ontopolítica: en el segundo expondremos las formas con las que el derecho y la economía, en la lectura de Agamben, capturan a la vida humana a partir de la estructura del *bando*, del lado del derecho, y la máquina gubernamental, de parte de la economía; mientras que en el tercer capítulo examinamos la labor deconstructiva que Agamben ejerce sobre el concepto de vida, y cómo ello lo remonta hasta la obra aristotélica y aquello que él considera como el «dispositivo ontológico».

En el cuarto capítulo, una vez expuesto todo lo anterior, describiremos el modo en el que Agamben desactiva a la máquina y cómo, a partir de ello, puede postular al poder destituyente. En este capítulo también situaremos nuestra hipótesis de trabajo, la cual consiste en que *tanto la arqueología como el poder destituyente comparten una misma estructura gestual, y en función a ello, ambas se exigen, mas no se implican necesariamente.*

De esta forma, esperamos responder no solo a un vacío en la obra agambeniana dejado, muy probablemente, de forma intencional, sino también responder, a través de ello, a la cuestión sobre cómo hacer frente, desde el discurso filosófico, a los problemas políticos que se derivan de los vicios de la soberanía y de las trampas que, en nuestra sociedad actual, la libertad plantea. Creemos, por lo demás, que es aquí donde la pertinencia de la obra Agamben reside, en la capacidad de responder a tópicos universales a partir de análisis minuciosos de los largos caminos que, en la tradición del pensamiento occidental, nos han llevado a ello. No obstante, ya que nada en filosofía puede considerarse concluyente, un examen de su obra podrá revelar al mismo tiempo sus potencialidades y sus límites –y es a esto a lo que apuntamos.

Así pues, podríamos considerar como nuestro objetivo principal rastrear y exponer, en la obra de Agamben, la relación entre un discurso arqueológico, en cuanto

ejercicio filosófico de iluminación del presente, y el poder destituyente, estrategia política de resistencia y de liberación en la situación actual. Para llegar a ello debemos explorar el funcionamiento de la máquina ontopolítica, así como hallar las correspondencias y conexiones que ella opera –cuestión que Agamben muchas de las veces explícita, aunque otras las deja tan solo a conclusión del lector (nos referimos a lo concerniente a la estructura de la máquina gubernamental de la economía)–.

Una última aclaración metodológica. Para la siguiente tesis hemos considerado como punto principal de evaluación los libros publicados en el proyecto *Homo sacer*, nueve en total, aunque, desde luego, no nos hemos limitado a ellos exclusivamente. Si algo caracteriza a la obra de Agamben es que muchos de los problemas que con el tiempo ha ido examinando y resolviendo, de alguna manera estos ya se anunciaban en algunas obras tempranas. Así pues, hemos echado mano a obras que quizá no se consideran como estrictamente políticas (a saber, *El lenguaje y la muerte*, *Infancia e historia*, *Estancias*, etc.), pero que en ellas ya se anuncian los gestos teóricos que en *Homo sacer* se efectuarían. De esta forma, nuestro análisis no solo se ha limitado a una mera exposición de lo que se hallaba en los libros, sino también hemos apuntado a establecer conexiones en la obra de Agamben, así como aclaraciones y sugerencias de asuntos que, por no ser el tema principal de este trabajo, al menos hemos recomendado algunos estudios para una mayor profundización.

Este punto, por otro lado, nos lleva al problema de las fuentes y las citas de las cuales Agamben usa. Cabe aclarar que esta tesis no se plantea como problema si Agamben interpretó bien o no a Aristóteles, Heidegger, Benjamin o la tradición cristiana, por colocar algunos ejemplos, sino a cómo estas fuentes les sirven a Agamben para construir su propuesta filosófica. Hay, al respecto, bastantes estudios concentrados en el asunto que nosotros acá dejamos en suspenso, así que, por ello, no consideramos su omisión una falta grave. Más importante para

nuestros objetivos, reiteramos, es el modo en el que Agamben echa mano de la tradición para construir su «propio» discurso.

CAPÍTULO I: LA INTENSIDAD ARQUEOLÓGICA

Es conocida la crítica que Walter Benjamin empuñó en sus *Tesis de filosofía de la historia* contra la ideología del progreso, y, por ende, contra toda comprensión lineal de la historia. Según el pensador judío, lo que se pierde, lo que se desecha, lo que permanece como un resto inexpresado en los anales y archivos históricos dominantes son precisamente aquellos componentes que atestiguan no solo el verdadero rostro de los acontecimientos y sus implicancias, sino la estructura misma del darse de lo histórico. Sin embargo, la tradición oficial establecida por la clase dominante –que forma y refuerza aquello que hoy denominaríamos con Bourdieu «capital simbólico»– obnubila el acceso a ese pasado que el tren de la historia deja tras de sí, clausurando así la posibilidad de una mejor comprensión del presente.

Pero este capital simbólico no solo constituye una suerte de ideología a partir de la cual los sujetos de la historia quedan vedados de «tomar consciencia» de su condición de clase y el rol que ocupan en la historia: reducir la herencia del pasado a un mero saber liberador nos conduciría a los terrenos por los cuales ya pasó la Ilustración en cuanto fenómeno político, opción que no es precisamente la que tenía en mente Benjamin. Por el contrario, la dimensión histórica no se reduce a su simple estructura narrativa, sino que ocupa el lugar ontológico desde el cual los sujetos comprenden, ordenan y transforman lo real, apelando así a una facticidad ya pre-comprendida desde el sentido que deja caer la carga histórica. En esta línea, la memoria se presenta como un campo de batalla tanto porque no es una tradición muerta y anclada, como por el que está viva en los usos del presente, al punto de involucrar al lenguaje mismo (recordemos la importancia de la «voz de los oprimidos»).

No obstante, si Benjamin figuraba este gesto teórico en el ángel de la historia, el cual avanza hacia el futuro con la mirada puesta en el pasado, en aquello que la humanidad sacrifica a costa de empujar el tren del progreso, la realidad viva del

pasado en nuestro presente acaso demandaría un gesto quizá no contrario, pero sí complementario, que suponga el ir hacia el pasado, para remover sus cimientos y fluidificar su solidez, con la mirada puesta en el presente, es decir, con una clara intención salvífica.

Pues bien, la metodología que asume Giorgio Agamben en sus investigaciones sobre la ontopolítica –esto es, el régimen de existencia que, como veremos en los siguientes capítulos, supone la conexión entre lo ontológico y lo político, al punto de volverse mutuamente *necesarios*– asume como premisa esencial esta confrontación con la tradición. Ello supone, por tanto, reevaluar aquellos fenómenos históricos y saberes que usualmente son, si no olvidados, leídos como accidentales o de poca relevancia, ocultando así su tremendo potencial explicativo. Asimismo, a la evidente influencia de Benjamin sobre Agamben (patente en la complementariedad del gesto antes mencionado), es preciso señalar y especificar que este desarrolla una herramienta propia que amplía los alcances de la reinterpretación de la historia: la *arqueología*.

En breves términos, podríamos definirla como aquella intensidad que se aplica a los campos históricos o discursivos para identificar en ellos la fuerza con la que condiciona el presente desde una situación histórica concreta, fuerza que se evidencia a través de la signatura de los conceptos, esto es, en la traslación de ciertas relaciones conceptuales de un ámbito a otro con específicos fines estratégicos (Agamben 2008, 18). De este modo, la arqueología se concibe como un modo de acceso a la *arché* (partícula griega que se traduce por «comienzo», «origen»), sin que ello suponga, no obstante, la postulación de un fundamento metahistórico o logos inherente al curso de la historia, ni siquiera bajo el presupuesto de una condición originaria que, al darse por perdida, produce diacrónicamente el decurso histórico; muy por el contrario, la arqueología se traza otro tipo de aproximación a los objetos históricos: su consideración toma como punto de partida y llegada las condiciones de su *emergencia* factual.

Es verdad que el pionero en el uso de la arqueología como método fue Michel Foucault, no obstante, para observar a detalle las distinciones que Agamben ofrece al término habría que ver bajo qué contexto surge y en base a qué referencias es formulada por el filósofo italiano. Es en *Infancia e historia* (Agamben 2007b, 209) en la que vemos formularse a la arqueología como modelo de interpretación historiográfica: en el contexto de una problematización sobre el estatus epistemológico de las ciencias humanas (en especial, de la filología y de su relación con la poesía), Agamben especifica el sentido en que debe entenderse un «origen» histórico liberado de la ideología del progreso y de la usual cronología lineal, cuyo modelo le viene dado de la lingüística comparada (en la que la obra de Émile Benveniste, el *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, ocupa un lugar ejemplar) en la tarea de la reconstrucción de una lengua indoeuropea de la cual las actuales lenguas deriven y atestigüen su existencia no tanto debido a esa procedencia sino en cuanto las formas indoeuropeas actúen estructuralmente en ellas.

De este modo, la arqueología apunta a la búsqueda de este origen (*op. cit.*)

«...pero un origen que no es remitido diacrónicamente al pasado, sino que antes bien garantiza la coherencia sincrónica del sistema. Vale decir que expresa algo que no puede ser convenientemente descrito en términos puramente diacrónicos ni tampoco en términos exclusivamente sincrónicos, sino que únicamente puede ser concebido como una separación y una diferencia entre diacronía y sincronía. Podríamos definir esa separación como una *arché* histórica, para distinguirla de un instante puntual y continuo en la cronología tradicional» (p. 210)

En otras palabras, el *arché* se ubica en aquel espacio, por decirlo así, ontohistórico, que se sitúa como punto de intersección entre la sincronía y la diacronía, entre una temporalidad propia de las estructuras discursivas y de los dispositivos en general y una temporalidad cronológica y fluida, sin que sea absolutamente trascendental – lo cual es una premisa esencial para las metahistorias, que suponen dos capas homogéneas de la historia, donde una funda a la otra–, ni meramente continua – que abra la puerta a una simple narración del pasado y acumulación de los hechos permitiendo con ello que la tradición solidifique y obnuble la visión de los *archaí*.

Agamben (2010b) denomina a este *locus* de la *arché* «pre-historia», o también «ultra-historia»¹, el cual mienta aquella instancia efectivamente cronológica pero que, dada la forma con la que diseña y opera estructuralmente, no puede reducirse en modo alguno a ello. En este sentido, la *arché*:

«...es más bien una fuerza operante en la historia, así como las palabras indoeuropeas expresan ante todo un sistema de conexiones entre las lenguas históricamente accesibles; así como en el psicoanálisis el niño es una fuerza activa en la vida psíquica del adulto (...) la *arché* no es un dato, una sustancia o un acontecimiento, sino más bien un campo de corrientes históricas tendidas entre la antropogénesis y el presente, la ultra-historia y la historia» (p. 20).

Las similitudes que guarda la *arché* con los *a priori* históricos desarrollados por Foucault resultan, en este punto, ciertamente evidentes. Tal como desarrolló el estratega francés aquella noción en su libro *La arqueología del saber* (2002, pp. 215s.), el *a priori* histórico actúa como «condición de realidad para unos enunciados», es decir, como aquella positividad discursiva que delimita el campo en el cual los enunciados pueden ser proferidos y admitidos como tales, siendo su carácter de validez resultado de un proceso posterior y, por ello, derivado. En este sentido, Foucault también sitúa al *a priori* histórico en una relación respecto a los enunciados de tal forma que, aún en una aparente ausencia superficial, conserva una marcada presencia estructural.

Sin embargo, ¿cómo podríamos comprender los fenómenos históricos particulares si es que la *arché*, aquello que los produce, no se sitúa ya como fundamento suprahistórico pero tampoco llega a confundirse con aquellos? Y, no menos importante, ¿cómo puede este fenómeno particular iluminar un camino de acceso hacia la *arché*, sin que ello suponga decaer en la descartada universalidad fundante? Como se sabe, uno de los importantes gestos que Foucault efectuó al interior del pensamiento occidental fue la renovación completa de la comprensión

¹ Ambos términos no son originales del filósofo italiano, sino que son apropiados, tal como se señala en *Signatura rerum* (Agamben, 2010a, 125), de la obra de Franz Overbeck, en el caso de la pre-historia, y su historiografía de la Iglesia católica; por otro lado, la expresión «ultra-historia» es extraída de la filología de Georges Dumézil.

sobre la naturaleza del poder. Frente a las teorías clásicas que planteaban como presupuestos conceptos universales hartamente conocidos como la Soberanía, la Voluntad General, el Estado, la República, etc., Foucault propone a los dispositivos de saber-poder, las técnicas de gubernamentalidad, las prácticas disciplinarias, etc., como nuevo horizonte de interpretación. Como puede advertirse, dicho gesto, bien comprendido, supone un abandono de la lógica bastante desgastada de lo universal-singular. No se trata ya de empezar por estos presupuestos totalizantes y totalizadores que, mediante reglas legaliformes, vuelven cognoscible el orden en lo real; por el contrario, se trata de situar como punto de partida la *heterogeneidad* de la praxis para luego describir estratégicamente las uniones o desconexiones existentes entre series y las prácticas mismas, es decir, detallar en qué medida aquellos universales se han constituido a través de la historia².

Agamben prosigue la crítica a la dicotomía universal-singular, pero, en vez de adherirse a los *a priori* históricos, en su lugar propone al *paradigma* y la analógica del ejemplo como herramientas adecuadas para la arqueología. Si bien un fenómeno histórico ya no acusa a un presupuesto de trasfondo, ello no impide, o no clausura, que se mantenga en relación con otros fenómenos históricos donde lo que los vincula, el *arché*, no se encuentra separado a ellos, sino que, de forma inmanente, se ubica *al lado* de cada singularidad. El paradigma, por tanto, se constituye a partir de aquel fenómeno histórico o singularidad que, siendo desactivado o descontextualizado de su situación particular original, permite la

² En la clase del 17 de enero de 1979 en el *Collège de France*, Foucault (2008) aclara –usando como punto de comparación a la dialéctica materialista– lo siguiente respecto a su modo de proceder: «Y lo que es preciso recordar es que la heterogeneidad nunca es un principio de exclusión o, si lo prefieren, la heterogeneidad jamás impide la coexistencia, ni la unión, ni la conexión. Digamos que es justamente ahí y en ese tipo de análisis donde se hace valer, donde es menester hacer valer, bajo pena de caer en el simplismo, una lógica que no sea dialéctica. Pues la lógica dialéctica, ¿qué es? Y bien, es una lógica que hace intervenir términos contradictorios en el elemento de lo homogéneo. Por mi parte, les propongo sustituir esta lógica de la dialéctica por lo que llamaré una lógica de la estrategia. Una lógica de la estrategia no hace valer términos contradictorios en un elemento de lo homogéneo que promete su resolución en una unidad. La función de esa lógica de la estrategia es establecer las conexiones posibles entre términos dispares y que siguen dispares. La lógica de la estrategia es la lógica de la conexión de lo heterogéneo y no la lógica de la homogeneización de lo contradictorio» (p. 62).

inteligibilidad del *arché* y el conjunto de ejemplos del que forma parte a través de la analogía (Agamben, 2010a, 31s.).

Recurramos a un ejemplo propuesto por el propio Agamben (*op.cit.*) para ilustrar este punto denso y a la vez importantísimo dentro de la metodología del filósofo italiano:

«Consideremos el caso, relativamente simple, del ejemplo gramatical. La gramática se constituye y puede enunciar sus reglas solo a través de una práctica paradigmática, a través de la exhibición de ejemplos lingüísticos. Pero ¿cuál es el uso de la lengua que define la práctica gramatical? ¿Cómo se produce un ejemplo gramatical? Tomemos el caso de los paradigmas que, en las gramáticas latinas, dan cuenta de la declinación de los sustantivos. El término *rosa*, a través de su exhibición paradigmática (*rosa, ros-ae, ros-ae, ros-am...*), es suspendido de su uso normal y de su carácter denotativo y, de este modo, hace posible la constitución y la inteligibilidad del conjunto ‘nombre femenino de la primera declinación’, del cual es, al mismo tiempo, miembro y paradigma. Aquí es esencial la suspensión de la referencia y del uso normal» (p. 31).

Las reglas constitutivas de la gramática se vuelven visibles a partir de la suspensión del uso, mas tal gesto no implica la postulación de una gramática trascendente ni separada del lenguaje, antes bien, hay una codependencia respecto al paradigma que coloca a ambos de manera adyacente, uno junto al otro, cuyo tránsito está marcado por *la activación/desactivación del uso*. De esta forma, figuras históricas que bien pudieron suceder hace siglos o décadas, o bien ser lo suficientemente actuales, en cuanto neutralizadas de su contexto originario, pueden servir de paradigmas para mapear las estructuras formales de una esfera determinada (política, economía, derecho, etc.). No consiste entonces en un mero examen historiográfico la tarea que asume la arqueología, sino en el rastreo de aquellos paradigmas que posean suficiente potencial explicativo para nuestro presente y, dado el caso, futuro. Es en este contexto metodológico que debe entenderse la centralidad del análisis de figuras como el *homo sacer*, el estado de excepción o la Trinidad en las obras de Agamben.

Por otro lado, la elección de los paradigmas en modo alguno podría tratarse de una decisión azarosa ni una mera consideración abstracta del investigador. Los paradigmas conservan sobre sí su aura explicativa en cuanto es reconocible la efectividad de las firmas que operan a través y desde el discurso. Respecto a esto, Agamben (2010, p. 101s.) aclara que se trata del modo propio de existencia de los conceptos y discursos gracias a la cual estos se vuelven productivos. En otras palabras, es mediante la fuerza de las firmas y de su especial magia que los paradigmas pueden constituirse como tales. Si la arqueología es «la ciencia de las firmas» (*op. cit.*, p. 86), lo es porque ella busca y reconoce las funciones estratégicas conceptuales que en un determinado campo discursivo se da, y que puede, en virtud de ser *función relacional*, heredarse de un ámbito hacia otro (como veremos en el capítulo subsiguiente, del derecho hacia la política o de la teología hacia la economía). No se trata del tránsito de un significado en particular –la firma aparece liberada de la escisión significado/significante, en cuanto tiene que ver más con la performatividad del signo en su conjunto que con sus partes–, o de una secularización, sino de la eficacia que un determinado orden de conceptos puede ofrecer. Así, por ejemplo, la gubernamentalidad moderna se inspira –es decir, hereda la fuerza de la firma– en la providencia divina –el paradigma, en este caso– para administrar las poblaciones humanas.

Sin embargo, esta evaluación sobre la relación que se establece entre la arqueología y el desentrañamiento de la *arché* a través de los paradigmas no podría entenderse cabalmente sin una reflexión detallada sobre la dimensión temporal propia no tanto, o no solo, de estas estructuras adyacentes, sino de la propia operación arqueológica que se efectúa³, algo que, a juzgar por Agamben (*ídem*, p. 128), se encuentra ausente dentro de los planteamientos foucaulteanos.

³ En una entrevista de 1975, Foucault (1999) declara lo siguiente: «Otra razón por la que utilizo esta palabra [se refiere a la arqueología] está relacionada con un objetivo que me he propuesto. Busco reconstruir un campo histórico en su totalidad, en todas sus dimensiones políticas, económicas y sexuales. Mi problema es encontrar la forma adecuada de analizar lo que ha constituido el hecho mismo del discurso. Mi propósito no es, por tanto, hacer un trabajo de historiador, sino descubrir por qué y cómo se establecen relaciones entre acontecimientos discursivos. Si hago esto es con el fin de saber lo que somos hoy. Pienso que en nuestra sociedad y en lo que somos hay una dimensión

Si bien la sincronía garantiza la sólida *contemporaneidad* del *arché* y su inmanencia al interior de la lógica de los acontecimientos posteriores, *en la remisión al pasado se moviliza esencialmente la decisiva intención redentora que mira siempre hacia el futuro para abrir y posibilitar las sendas necesarias para una eficaz interrupción de la historia*. Esto significa que la *arché* no está mistificada ni asumida al modo de un poder absolutamente determinante, como usualmente asumen las historiografías lineales de la tradición, sino que, por el contrario, la arqueología como tratamiento del origen es ya una praxis revolucionaria. En este sentido, la complementariedad con el ángel de la historia y con las estrategias políticas que de ella derivan se vuelven más evidentes hasta el punto de proponer también algo así como un «ángel de la arqueología»: de hecho, Agamben declara que «ambos avanzan hacia algo que no pueden ver ni conocer. Esta meta invisible de las dos imágenes del proceso histórico es el presente. El presente aparece en el punto en el que sus miradas se encuentran, cuando un futuro alcanzado en el pasado y pasado alcanzado en el futuro coinciden por un instante» (*ídem*, p. 134).

En «Creación y salvación» (Agamben, 2011b, pp. 5s.), Agamben desarrolla con más claridad esta oposición, pero a la vez inseparabilidad, entre la fuerza de la tradición y la intensidad arqueológica a partir de las figuras del ángel y el profeta extraídas de las religiones monoteístas, en especial de la musulmana. En el acontecimiento ulterior del Día del Juicio Universal, lo creado, la producción del ángel, accede finalmente a su plenitud y estadio perfecto mediante aquella salvación divina que, en el mundo terrestre, es anunciada por el profeta. No obstante, ello supone que, en el origen, la obra del ángel no posee un sentido propio, autorreferencial, sino que

histórica profunda y, en este espacio histórico, los acontecimientos discursivos que se han producido desde hace años o siglos son muy importantes. Estamos inextricablemente ligados a los acontecimientos discursivos. En cierto sentido, solo somos aquello que ha sido dicho hace siglos, meses o semanas» (pp. 63-64.). La pretensión de Agamben es desarrollar y detallar este aspecto temporal en la determinación de los «acontecimientos discursivos» en el presente, pero no solo a partir del hallazgo y la constatación de la existencia del *a priori* histórico en el pasado sino, como veremos más adelante, la manera en que esta «reconstrucción del campo histórico en su totalidad» abre las puertas para un nuevo presente, manifestando en tal gesto una clara intención *salvífica*.

solo es comprensible a partir de su redención en un suceso futuro. En este sentido, de mayor relevancia resulta no lo creado o producido desde y a partir la *arché*, sino la operación redentora que restituye y repara el sentido pleno; no como acción ajena o trascendente, sino como un movimiento que se encuentra ya presente en lo creado: así, lo existente reclama, desde sus posibilidades ontológicas, su propia reparación.

Cabe destacar que este aspecto redentor le permite a la arqueología distanciarse de una posible familiarización con la regresión psicoanalítica: a pesar de las coincidencias metodológicas, la diferencia estriba en que, mientras la segunda plantea la búsqueda de una vivencia reprimida que luego ha de traspasar la frontera entre lo consciente y lo inconsciente para situarse de lleno bajo la luz de la consciencia, la arqueología opta por la desaparición total de dicha frontera o fractura (Agamben, 2010a):

«En la indagación genealógica⁴, el acceso al pasado, que fue cubierto y reprimido por la tradición, se vuelve posible solo mediante el paciente trabajo que sustituye la búsqueda del origen por la mirada atenta a la emergencia. Pero ¿cómo es posible volver a acceder a algo no-vivido, regresar a un hecho que, de algún modo, para el sujeto aún no se ha dado verdaderamente? La regresión arqueológica, remontándose más acá de la divisoria de aguas entre consciente e inconsciente, alcanza también la línea de fractura en la cual el recuerdo y el olvido, lo vivido y lo no-vivido al mismo tiempo se comunican y se separan» (p. 138).

La «inconsciencia» de la época, aquel inaccesible no-vivido que yace junto a lo vivido, atribuible a la represión de la emergencia por parte de la tradición⁵, en el

⁴ En la obra de Foucault la diferencia entre la arqueología y la genealogía es apenas metodológica y no sustancial: la arqueología, para el pensador francés, es la operación sobre lo histórico mediante la cual se estudia no la naturaleza de, por ejemplo, una ley, sino la forma en que dicha ley se ha constituido, formado y aceptado dentro de un sistema de positividad; la genealogía, por otro lado, nombra la renuncia al presupuesto de todo origen o fundamento dentro de los acontecimientos discursivos (Foucault 1995, 15). Para Agamben, tanto arqueología como genealogía se sitúan bajo el mismo gesto hasta el punto en que se confunden. Sea como fuese el caso, el sentido foucaulteano de dicha diferencia se mantiene en el filósofo italiano.

⁵ Sobre la función solidificante de la tradición, cabría reproducir aquí la siguiente cita extraída de *Ser y Tiempo* de Martin Heidegger (1997), exactamente en la introducción a la obra: «...la destrucción [de la tradición] tampoco tiene el sentido *negativo* de un deshacerse de la tradición ontológica. Por el contrario, lo que busca es circunscribirla en lo positivo de sus posibilidades, lo que implica siempre acotarla en sus *límites*, es decir, en los límites fácticamente dados en el respectivo cuestionamiento y en la delimitación del posible campo de investigación bosquejado desde aquél. La destrucción no

ocultamiento del carácter contemporáneo de la *arché*, no solo trabaja con el presupuesto del origen sino también con el de sujeto que accede a él –en cuanto modifica los modos de lectura, no solo el objeto es visto desde otra perspectiva, sino también los lentes son cambiados. De ahí que la dislocación del origen tenga como correlativo esencial una operación igual de destructiva sobre el sujeto epistémico que interpreta lo real (*op. cit.*, 121).

Así pues, la arqueología tiene como objetivo esencial diluir la relación que articula y separa ámbitos específicos, a tal punto de conducir las bipolaridades (sujeto/objeto, vivido/no-vivido, pero también las dicotomías fundamentales sobre las que se sostienen la ontología y la política occidentales, como veremos en los siguientes capítulos) a una *zona de indiscernibilidad o indecidibilidad*⁶, donde ambos elementos de la oposición se suspenden y se vuelven inoperantes para dar paso no a una nueva *arché*, sino a la apertura de «algo así como una vía de salida» (Agamben, 2017b, p. 428). Es muy importante mantener esto presente puesto que la idea de una crítica redentora parecería desembocar en la idea inadecuada de que

se comporta negativamente con respecto al pasado, sino que su crítica afecta al ‘hoy’ y al modo corriente de tratar la historia de la ontología, tanto el modo doxográfico como el que se orienta por la historia del espíritu o la historia de los problemas. La destrucción no pretende sepultar el pasado en la nada; tiene un propósito *positivo*; su función negativa es solo implícita e indirecta» (p. 46). Lo que quiere expresarnos Agamben, que hace manifiesta la influencia de estas páginas en su concepción de la arqueología, sobre la tarea deconstructiva de los discursos se inscribe en el mismo sentido de la *destrucción* heideggeriana de la tradición, a pesar de que haya diferencias insoslayables.

⁶ Al respecto de este tercer elemento indecidible, cabe tomar en cuenta aquí algunas palabras aclaratorias de Jacques Derrida (2008), de quien Agamben, muy probablemente, deba el término: “Se asocia frecuentemente lo indecidible a la deconstrucción. Pero lo indecidible no es solo la oscilación entre dos significaciones o reglas contradictorias y muy determinadas aunque igualmente imperativas (...). Lo indecidible no es sólo la oscilación o la tensión entre dos decisiones. Indecidible es la experiencia de lo que siendo extranjero, heterogéneo con respecto al orden de lo calculable y de la regla, *debe* sin embargo –es un *deber* de lo que hay que hablar– entregarse a la decisión imposible, teniendo en cuenta el derecho y la regla” (p. 55; las cursivas son del autor). En otras palabras, el elemento indecidible, aunque imposible de ser expresado plenamente ya sea tomando en cuenta cada una de las significaciones, o su conjunción, no por ello constituye en sí mismo un tercer registro de significados, sino que acontece a partir de la tensión y (des)encuentros del campo polar dicotómico al que pertenece. En tanto se da como dislocación o como aquello que es irreprimible, adquiere una enorme relevancia para posibilitar una salida al paroxismo de las dicotomías fundamentales.

lo que se busca, a fin de cuentas, es la implantación de un nuevo orden de lo real. Por el contrario, la vía de salida a la crisis solo puede mostrarse ahí donde hay un resto que no se deja clasificar enteramente por los elementos de la dicotomía fundamental –como, por ejemplo, el judío del campo de concentración sobre el cual no puede aplicarse sin más la división entre un *bíos*, vida natural, y *zoé*, vida cualificada, cultural. Aquel resto no libera una nueva figura epocal de lo Universal, sino que se limita a reintegrar –reparar, restituir en la redención– aquello que la dicotomía escinde.

Esto explica que, en muchos textos de Agamben, nos topemos con expresiones como «el ser que viene», «la política que viene», «la filosofía que viene», construcciones que, aunque resulten aparentemente propositivas en una lectura inicial, en realidad constituyen el producto de la arqueología. «Lo que viene» no sería sino lo que el ángel de la arqueología libera en su destrucción del pasado. En este sentido, una política que viene, por ejemplo, se concibe a partir de la destrucción arqueológica de cómo en Occidente se ha concebido y efectuado la praxis política a partir de unos presupuestos que permanecen en la oscuridad. Así, no es algo que haya que esperar a su llegada, ni responde a la situación de ciertas condiciones objetivas: más bien, en la misma estructura dañada, condenada a la tragedia, de la política, se juegan ya los elementos de su redención, que, para retomar una figura benjaminiana, cualquier segundo podría ser la apertura de su surgimiento (Benjamin, 1989, p. 191).

CAPÍTULO II: EL ABANDONO COMO ESTRUCTURA DE LA POLÍTICA

En un seminario de agosto del 2009 dictado en la *European Graduate School*, Agamben (2012b) refiere en líneas breves, pero de gran alcance, las intuiciones que guiaron la identificación de los puntos de partida para su arqueología de lo político:

«En los últimos años he enfocado mi investigación primero en el derecho y luego en la teología. ¿Por qué? La primera respuesta, que es obviamente un chiste, pero todo chiste tiene un centro serio, sería porque éstos son los únicos dos campos en los que Michel Foucault no trabajó. La segunda respuesta, aparentemente más seria, pero toda seriedad tiene un centro de farsa, sería porque quise entender *qué es la política*. Y tuve la impresión de que en las esferas jurídica y teológica lo que en la filosofía política se presenta a sí mismo como el *arcanum imperii* –el misterio del poder– se vuelve claro e incluso adquiere una suerte de transparencia» (p. 35, las cursivas son del autor)

La mención a los trabajos de Foucault no es gratuita: como ha podido verse en el capítulo precedente, existe un nexo metodológico entre ambos autores que, ya en el campo propio de la biopolítica, tiende a estrecharse hasta el punto de dar la apariencia de que Agamben no haría otra cosa más que prolongar lo iniciado por Foucault. Pero la declaración de Agamben es lo suficientemente clara como para, por lo menos, mostrar una disidencia en la elección del campo discursivo a tratar. No podría suceder, por otro lado, el caso de una complementariedad, puesto que la pregunta de base presupone ya la búsqueda de la *arché* en un modo sustancial: «¿qué es la política?», formulación que en un contexto foucaulteano resultaría imprecisa, si no incoherente.

Por otro lado, a pesar de que en los siguientes subcapítulos se verá la manera en la que la arqueología del derecho y la teología conducen efectivamente a la estructura de la política, podemos aquí anticipar, concisamente, en qué consiste esta y en qué forma es necesario respetar, de acuerdo a esta estructura, la distinción del aspecto jurídico y teológico. Lo que ambos campos, en cuanto

paradigmas, conceden a la política, como signatura de sus conceptos y la relación entre estos y lo que intentan referir, es la estructura fundamental del *abandono*. Con este término, como ya se verá más a detalle en páginas posteriores, se menta un modo eminente de relación consistente en la aplicación u operación de un régimen de verdad o aparato conceptual sobre la realidad a partir de su retiro o desaplicación.

La forma en que el *abandono* es realizado a través de una serie de dispositivos presenta matices en los campos mencionados que, a pesar de la similitud estructural de funcionamiento, es necesario respetar. Si bien en el derecho el abandono se evidencia en el estado de excepción que garantiza la existencia de la soberanía, en la teología, y en su heredera directa, la economía, la gubernamentalidad del mundo solo es posible si es que se presupone un mundo esencialmente anárquico, cuya administración demanda constantemente. La analogía resulta evidente, y la estructura la misma, pero volver ambos campos indistinguibles no nos llevaría sino a consideraciones sistémicas y unificadoras que, dada la naturaleza de la arqueología agambeniana, resultaría del todo incompatible con sus presupuestos.

Así, el *homo sacer*, el individuo que se sitúa en el *bando* —es decir, aquel *topos* que abre el abandono en su efectuarse— no es el concepto principal de la obra de Giorgio Agamben, a pesar de que sirva de nombre para el proyecto de investigación que realizó. No podría ser en tanto que la expresión mienta una condición —no una naturaleza— de los sujetos producida por el abandono, lo cual solo puede indicar que, si el *homo sacer* es el efecto, es el abandono el concepto principal al que debe conducirnos toda investigación y comentario sobre la obra de Agamben.

Quepa aquí acaso una comparación con la ontología de la vida fáctica del Heidegger de *Ser y Tiempo*: si bien es cierto que el *Dasein* supone una reformulación total en la comprensión de la existencia humana, esto solo puede ser posible en cuanto su analítica conduce a las estructuras fundamentales del ser y a una comprensión del

horizonte del tiempo, los cuales, sobra decirlo, no dejan de ser siempre remarcados por el propio Heidegger. De la misma manera, el *homo sacer*, la condición humana normalizada una vez que la excepción ha devenido regla y el poder soberano se encuentra in-mediatamente con los cuerpos e individuos, es una forma, como ya veremos, de subjetivación y desubjetivación humana que se hace posible con el advenimiento del abandono.

De esta forma esperamos justificar el por qué en este capítulo nos dedicaremos a explorar como el derecho y la economía, según Agamben, echan mano del abandono, o, para ser más precisos, de *la estructura de la auto-presuposición*, para ser efectivos, para perpetuar su existencia, y no solamente a un mero análisis del *homo sacer*. A pesar de la distinción obvia que respetamos, intentaremos también, en la medida de lo posible, establecer las conexiones que surjan entre ambos aspectos, quizá no con la intención de prever algo así como un sistema en el pensamiento de Agamben, pero sí con la sospecha de que si algo caracteriza y otorga fuerza al poder soberano es la integridad que conserva en sus a veces irreconocibles rostros.

2.1.- La estructura paradójal de la soberanía

Si hay algo que a lo largo de la historia de las prácticas políticas se ha mantenido constante, a pesar de que sus justificaciones hayan visto un desplazamiento de su horizonte, es sin duda la necesidad de remitir el orden que los sistemas políticos deben mantener a un poder fáctico que lo garantizase. Usualmente conocido como *soberanía*, ni siquiera el cambio de comprensión de la praxis política efectuada por Maquiavelo con *El Príncipe* –que ha significado para la tradición la aparición de un «realismo político»– significó un cuestionamiento a fondo de sus estructuras, antes bien, a fin de cuentas, procuró sincerarlas. De los reyes medievales a los presidentes constitucionales, de la «monarquía celeste a la monarquía terrenal» (Agamben, 2013b, p. 102), la soberanía sostiene su existencia en la necesidad de fundar y justificar la politicidad de los grupos humanos, y en cuanto tal, traslada el

foco de la discusión desde sí mismo (¿por qué hay algo así como una soberanía?, ¿en qué registro debemos entender su necesidad?, ¿puede volverse acaso contingente?) hacia los criterios, controles y, en una sola palabra, instituciones que permiten que la fuente del poder de la soberanía, su legitimidad, se diversifique a través de ellas.

Las discusiones en las que desde la modernidad nos hallamos encaminados, como el estatuto del ciudadano, el concepto de persona, los derechos de las minorías, la reivindicación de las libertades, etc., se instalan plenamente en la apelación a un poder soberano –en este caso, el poder legislativo– para que haga valer la razón de su existencia. Por lo tanto, no parece ser tan simple aceptar lo que Foucault demandaba en sus cursos de los años 70 en el *Collège de France* sobre abandonar sin más los análisis de la soberanía para sustituirlos por la ya famosa microfísica del poder (Foucault, 2001, pp. 36s.). En todo caso, la soberanía parece resistir, como objeto de crítica, a los embistes que podrían formularse desde una desfundamentación del poder: si bien puede cortarse justificadamente el vínculo o disiparse las abstracciones que ligan la soberanía a una pretendida fuente de legitimidad –problemática que la soberanía misma impone–, ello no logra encarar un nexo más profundo, esencialmente constitutivo, que es el que conecta a la soberanía con su ejercicio, o, en otros términos, la soberanía con la violencia .

Los análisis de Agamben, en este sentido, se focalizan de lleno en este vínculo que, por lo general, ha permanecido impensado en la tradición política. Para la opinión general, algo así como un organismo soberano solo puede existir en la medida en que establece medidas que evitan el brote de la violencia en la vida pública, incluso cuando, para tal fin, tenga que recurrir a la propia violencia. El asunto de la finalidad de la violencia al interior de los sistemas legales –los cuales son la expresión burocrática de la soberanía–, es la cuestión de la agenda pública, como bien puede verse en los medios de debate: cada vez se requieren mayores soluciones o intervenciones gubernamentales allí donde la seguridad presenta grandes vacíos. Más allá del problema obvio de la delincuencia que esto plantea, se puede constatar

fácilmente que la violencia no es un medio que esté separado plenamente del orden legal, a la manera de dos orillas opuestas, sino que ambos coinciden y se cruzan en una misma esfera.

Cruciales resultan aquí las conclusiones expuestas por Benjamin en su ensayo *Para una crítica de la violencia*, y que Agamben retoma como premisa de base. La relación existente entre la violencia y el derecho, la funcionalidad de la primera para el segundo, según Benjamin (2001, p. 40), se tipifica en dos aspectos aparentemente contrarios, mas del todo complementarios: por un lado, la violencia aspira a la fundación del derecho, al establecimiento del orden ahí donde este se ausenta por completo; por otro, una vez que tal función ha sido realizada, la violencia reanuda sus fuerzas para conservar aquel derecho, reprimiendo y/o absorbiendo así todo uso de la violencia que no sea el ejercido por el derecho. Lo que vincula a ambos tipos es su estructura teleológica: la violencia, en cuanto medio, tiene como fin esencial al derecho, sea como fundación o como conservación.

Agamben retoma la crítica a la soberanía, teniendo en cuenta su esencial relación con la violencia, pero ya no en el modo de una contraposición desde otro ámbito, acaso moral o antimetafísico, sino desde la propia zona neurálgica de la misma. Este gesto, cabe aclarar, no supone de ninguna manera una vuelta a los planteamientos unitarios del poder, caracterizados por la postulación de un origen trascendente de este. Antes bien, se trata de iniciar el recorrido arqueológico a partir de la propia inmanencia de la soberanía –tal como lo hace, limitadamente, Benjamin en el citado ensayo– para así desmitificar y desnaturalizar su centro autorreferencial, para hacerlo explotar desde sí mismo.

Así pues, la soberanía en modo alguno parece significar la expulsión de lo violento, sino que más bien indica una complicidad a tal punto constitutiva que ambas se sostienen la una sobre la otra –siempre y cuando conserve la violencia su posición de medio y la soberanía de finalidad. En este punto, Agamben sitúa el pensamiento

del jurista alemán del siglo pasado, Carl Schmitt, como un hito importante en la descripción de la naturaleza de aquella coexistencia. En su libro *Teología política*, Schmitt ofrece una teoría sobre la soberanía en función del estado de excepción como concepto-límite. El estado de excepción (o «régimen de excepción», como figura en la actual Constitución política del Perú), aquella situación contemplada por la Constitución donde el derecho y la ley (libertades fundamentales y garantías constitucionales, fundamentalmente) quedan suspendidas ante una amenaza sea interna o externa, no sería más que la figura extrema en la que la naturaleza del orden legal de un territorio queda al descubierto: para Schmitt, “soberano es aquel que decide sobre el estado de excepción [*Ausnahmezustand*]” (Schmitt, 2009, p. 13). Ello significa que la posición última de la soberanía, su función esencial dentro del edificio del derecho, es la capacidad de decisión [*Entscheidung*] sobre la aplicación o suspensión del propio derecho.

En este sentido, para Schmitt, la usual división entre un estado de derecho, con las libertades fundamentales garantizadas, y un estado de excepción, donde se implanta el poder absoluto estatal, se muestra básicamente como una relación de fundamentación del primero a partir del segundo. Si toda ley para poder aplicarse, piensa Schmitt, necesita una situación de *normalidad* como presupuesto necesario (dado que no puede ordenar si es que el caos le precede y sobrepasa), ¿quién puede realizar efectivamente esta normalidad? ¿Quién puede darla como originaria? Schmitt responde: el poder soberano. De esto se colige que el derecho necesita siempre de una potencia exterior para garantizar su existencia, y es en la figura de la excepcionalidad donde podemos develar este rostro oculto de la soberanía.

En las Constituciones liberales, el estado de excepción aparece como una figura limitada por diversas restricciones: sea el carácter objetivo de la situación que requiere de su aplicación, de las instrucciones para realizarla o de quiénes están autorizados para implantarla. De esta manera, la excepcionalidad no parece ser realmente una cuestión relevante, e incluso el olvido llega a tal punto de que, aun

cuando se instaura, no se miden las verdaderas implicancias y significaciones de este acto. Para Schmitt, todo este control alrededor del ejercicio irrestricto de la soberanía constituye precisamente el síntoma de que, en el fondo, el derecho no puede sostenerse sin apelar a esta potencia extrajurídica y que, por tanto, necesita regular los casos en que «se suspende a *sí mismo*» (*op. cit.*, p. 19; las cursivas son del autor). Además, argumenta Schmitt, esta suspensión del derecho no tiene otro fin más que defender el estatus del derecho en la sociedad: así, la aporía, cuyo poner de manifiesto es la virtud de Schmitt –aunque no llegue a explotarla, pues sus intereses teóricos no son más que exaltar precisamente la figura del soberano–, consiste en que lo jurídico y lo extrajurídico no pertenecen a esferas separadas, sino que ambas coluden en el mismo dispositivo político que domina en las sociedades occidentales, donde lo extrajurídico, en cuanto concepto-límite, permite la existencia de lo jurídico. Mediante este gesto, Schmitt reivindica para la excepción no solo un valor, digámoslo así, epistémico, donde la excepción no solo explica, corrige y transforma a la regla, sino que, yendo más allá, la excepción posibilita y ordena a la regla misma, sin llegar nunca a confundirse con ella⁷.

Agamben retoma esta aporía sin antes depurarla de la metafísica que trae consigo. Como habíamos señalado, la soberanía no puede ser analizada dentro de un contexto que presuponga la existencia de universales o conceptos fundacionales a los cuales el resto de fenómenos tendrían que apelar para volverse evidentes. Si para Schmitt la marca distintiva del soberano se muestra en el concepto-límite de la excepcionalidad, la indagación arqueológica de Agamben busca explorar la excepción en cuanto régimen de verdad que codifica saberes e instaura prácticas, asumiendo su dimensión efectual y los dispositivos que la modulan; siendo así que,

⁷ «Pero una filosofía de la vida concreta no puede batirse en retirada ante lo excepcional y ante el caso extremo, sino que ha de poner en ambos todo su estudio y su mayor empeño. Más importante puede ser a los ojos de esa filosofía la excepción que la regla, no por la ironía romántica de la paradoja, sino con la seriedad que implica mirar las cosas calando más hondo que lo que acontece en esas claras generalizaciones de lo que ordinariamente se repite. La excepción es más interesante que el caso normal. Lo normal nada prueba; la excepción, todo; no sólo confirma la regla, sino que ésta vive de aquella. En la excepción, la fuerza de la vida efectiva hace saltar la costra de una mecánica anquilosada en repetición» (Schmitt, 2009, pp. 18-19).

si hay una trascendentalidad de la soberanía, esta solo se mira en cuanto objeto de crítica.

Para este fin, Agamben recurre a la tesis VIII de las *Tesis de la filosofía de la historia* de Benjamin (1989):

«La tradición de los oprimidos nos enseña que la regla es el “estado de excepción” en el que vivimos. Hemos de llegar a un concepto de la historia que le corresponda. Tendremos entonces en mientes como cometido nuestro provocar el verdadero estado de excepción; con lo cual mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo» (p. 182)

Tal como Agamben muestra (2007a) en un estudio ejemplar titulado *El mesías y el soberano: el problema de la ley en Walter Benjamin* (pp. 323s.), las comillas que en la tesis resaltan la expresión el sintagma ‘estado de excepción’ no son gratuitas, sino que obedecen a una intención confrontativa con lo expuesto por Schmitt en su *Teología política*. De entrada, podemos notar que, para Benjamin, la excepcionalidad no se mantiene separada de la ley, sino que, contradictoriamente, ella ha devenido «regla», a juzgar por la «tradición de los oprimidos». Así, lo que está establecido como un afuera de la norma para que garantice la norma, no se ha vuelto más que la propia norma.

La estructura paradójica que aparece aquí es de vital importancia comprenderla, pues constituye el punto de partida para el análisis de Agamben (2005, p. 111): si con Schmitt asistimos a la dilución de la frontera entre las instituciones democrático/liberales y las dictaduras, pues ambas se mueven dentro del mismo horizonte que comprende al estado de excepción como núcleo posibilitador de la ley, con Benjamin la relación entre ambas, el *nómos* y la anomia, entran en una zona de indistinción donde no es posible señalar algún carácter fundante, más sí un nuevo rostro de la soberanía que el derecho, tal como lo comprendemos, no es capaz de justificar por sí mismo.

Si en Schmitt el estado de excepción remite directamente al soberano como protagonista político, en la excepcionalidad devenida norma son los oprimidos los que sustituyen al soberano en el primer plano. El punto de bisagra hacia una mejor

evaluación de la soberanía no solo debe, pues, tomar en cuenta quien la ejerce, sino también *la vida que se pone en juego tras su realización*, es decir, aquellos que entran en la zona de indistinción entre hecho y derecho. Es en este sentido que Agamben dirige su análisis de la relación que se produce entre ambos componentes, la del soberano y los oprimidos, como el fenómeno fundamental de la soberanía que marca su estructural paradójal.

2.1.1.-El estado de excepción y el *bando*

En el primer tomo de *Homo Sacer*, titulado homónimamente, Agamben (2006a) describe la naturaleza de esta estructura tomando en cuenta al estado de excepción como paradigma:

«La excepción es una especie de la exclusión. Es un caso individual que es excluido de la norma general. Pero lo que caracteriza propiamente a la excepción es que lo excluido no queda por ello absolutamente privado de conexión con la norma; por el contrario, se mantiene en relación con ella en la forma de la suspensión. *La norma se aplica a la excepción desaplicándose, retirándose de ella*. El estado de excepción no es, pues, el caos que precede al orden, sino la situación que resulta de la suspensión de éste. En este sentido la excepción es, verdaderamente, según su etimología, *sacada fuera (ex-capere)* y no simplemente excluida» (p. 30, las cursivas son del autor).

Lo que hay que considerar aquí como esencial es la completa torsión a la comprensión de la excepcionalidad: Agamben propone ya no entenderla como el componente autónomo de la soberanía, sino como la aplicación desaplicada de la propia norma; es decir, para que esta se aplique adecuadamente en el territorio donde se despliega lo que los gobiernos consideran como una amenaza al orden interno, para que restituya el poder de la ley, debe retirarse, relacionarse en la forma de la suspensión.

Consideremos, antes de proseguir, un ejemplo acontecido aquí en nuestro país, Perú, hace apenas un año, para clarificar esta cuestión. En el distrito lambayecano de Tumbán, debido a conflictos ocasionados por la administración de la azucarera local, el Gobierno decretó el estado de emergencia –un equivalente del estado de

excepción– el 13 de junio del 2017, siendo prorrogado por sexta vez el 9 de enero del 2018. Como se sabe, un estado de excepción supone el cese de las garantías constitucionales y las libertades fundamentales (de reunión, de tránsito, inviolabilidad de domicilio, improcedencia del *habeas corpus*), quedando el control absoluto de cierto ámbito geográfico –la territorialización (*Ortung*) para Schmitt– a manos del Estado. Esta suspensión de la ley y la Constitución, no obstante, no es causada debido a una voluntad o decisión pura, como quizá podríamos advertir desde la obra de Schmitt, sino que, paradójicamente, es una acción que el Estado puede decretar legítimamente en cuanto está contemplado por la propia Constitución (art. 137); en otras palabras, lo jurídico contempla, en su fundación y fuente de la legalidad, la producción de espacios extrajurídicos a partir de su propio retiro, sin que ello suponga ruptura alguna de la esfera política.

Aquí es donde entra en juego la exclusión de la excepcionalidad como topología fundamental: el estado de excepción, como figura jurídica, en cuanto paradigma del dispositivo político en Occidente, realiza el gesto mediante el cual *el derecho a través de la ley excluye de su registro en un territorio lo anómico (o también llamado «estado de naturaleza» según la tradición contractualista) solo a partir de su propia inclusión dentro de la legalidad* (Agamben 2006a):

«Estado de naturaleza y estado de excepción son sólo las dos caras de un único proceso topológico en que, como en una cinta de Moebius o una botella de Leyden, aquello que se presuponía como exterior (el estado de naturaleza) reaparece ahora en el interior (como estado de excepción), y el poder soberano es propiamente esta imposibilidad de discernir entre exterior e interior, naturaleza y excepción, *physis* y *nómos*. El estado de excepción no es, pues, tanto una suspensión espacio-temporal, cuanto una figura topológica compleja, en que no sólo la excepción es la regla, sino en que también el estado de naturaleza y el derecho, el fuera y el dentro, transitan entre ellos» (p. 54).

En este sentido, lo anómico, aquella violencia (des)ordenada de la que hablábamos al principio de este capítulo, solo puede ser *excluida* del orden legal en la medida en que sea *incluida* a través del dispositivo del estado de excepción. Así, la lógica mediante la cual el derecho posibilita la captura de todo Afuera de la ley es aquella consistente en su propia desaplicación que abre el paso a la realización de la

excepcionalidad. En el ejemplo propuesto, el Estado peruano mantuvo el control de Tumán solo a costa de ejercer la suspensión de la Constitución, lo cual no supuso un regreso a la anomia absoluta, sino el establecimiento de una zona en la que, como hemos expresado con Benjamin, la excepción se vuelve indistinta de la regla. Agamben ofrece un ejemplo gráfico (*ídem*, p. 55) de esta topología para aclarar la *exclusión inclusiva* que ejerce el derecho sobre lo anómico.

Estado de
derecho

Estado de
naturaleza

Figura 1

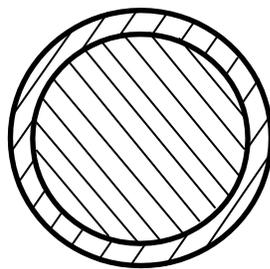


Figura 2

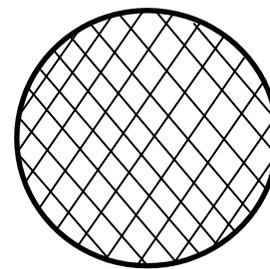


Figura 3

La figura 1 corresponde tanto a la comprensión usual de la soberanía como al régimen de verdad que se desprende de ella: un estado de derecho totalmente desvinculado de un estado natural, mediante la legalidad de algún contrato social, por ejemplo, o la apelación a la justicia como mitologema. La pretensión, en esta situación, es que la vida quede absolutamente normada y controlada para excluir de ella toda violencia que no esté gestionada por el Estado. No obstante, como hemos mencionado en las páginas anteriores, a esta normatividad de la vida solo puede arribarse si es que se incluye lo anómico al interior de lapolítica, como parte de las gubernamentalidades policíacas en el estado de excepción, tal como se

muestra en la figura 2. Aquí, en la suspensión de la norma que abre el espacio para su aplicación, es cuando se revela la estructura originaria de exclusión incluyente de la soberanía. Por otro lado, la figura 3 responde a la excepción devenida norma, cuando es imposible distinguir el hecho del derecho, pues ambas se corresponden recíprocamente para reproducirse (Agamben, 2005):

«Lejos de responder a una laguna normativa, el estado de excepción se presenta como la apertura en el ordenamiento de una laguna ficticia con el objetivo de salvaguardar la existencia de la norma y su aplicabilidad a la situación normal. La laguna no es interna a la ley, sino que tiene que ver con su relación con la realidad, la posibilidad misma de su aplicación. Es como si el derecho contuviese una fractura esencial que se sitúa entre la posición de la norma y su aplicación y que, en el caso extremo, puede ser colmada solamente a través del estado de excepción, esto es, creando una zona en la cual la aplicación es suspendida, pero la ley permanece, como tal, en vigor» (p. 70)

Esto no implica dos o tres situaciones históricas distintas, sino, en la destinación que propicia la estructura de la soberanía emparentada con la historia del ser –tema del cual ya hablaremos–, tres figuras que se alteran continuamente (aunque, a juicio de Agamben, la excepción devenida regla es el rostro recurrente de la soberanía en nuestra época, el límite último en el campo de los posibles de la ontopolítica).

Esto supone el desentrañamiento de una relación aún más originaria que la de la excepción/norma, a saber, aquella que *conecta* al derecho con lo que siempre busca legislar, a saber, la vida. Agamben recurre a un término del antiguo derecho germánico, el *bando* para denominar (Agamben, 2006a):

«...a esa potencia (en el sentido propio de la *dynamis* aristotélica, que es también siempre *dýnamis mè energeîn*, potencia de no pasar al acto) de la ley de mantenerse en la propia privación, de aplicarse desaplicándose. La relación de excepción es una relación de bando. El que ha sido puesto en bando no queda sencillamente fuera de la ley ni es indiferente a ésta, sino que es *abandonado* por ella, es decir que queda expuesto y en peligro en el umbral en que vida y derecho, exterior e interior se confunden» (pp. 43-44, las cursivas son del autor).

El abandono, en cuanto vinculación fundamental del dispositivo jurídico –y, por tanto, político– con la vida, es la situación en la que, mediante el retiro de la ley a través de la ley misma, los individuos quedan expuestos ante el poder soberano sin mediación alguna (discursiva, ideológica, simbólica, etc.); en otras palabras, *el abandono es aquella forma relacional propia del derecho en su finalidad para*

capturar la vida y normarla. Cuando, en el estado de excepción, la ley se retira y las vidas devienen en abandono, no quiere decir esto que la ley se ha desvinculado por completo de ellas, como puede hacer pensar el cese de garantías constitucionales, sino, por el contrario, que es mediante esta desaplicación que la ley se aplica con todo rigor.

Por otro lado, la dimensión que abre el *bando* al interior de la ley, ya sea como etapa histórica o como potencia estructural –o, a un tiempo, ambas–, constituye uno de los tópicos quizá centrales de toda la arqueología política de Agamben, en cuanto, como veremos en las siguientes páginas, marca la estructura formal de la soberanía. En *Homo Sacer*, Agamben usa la expresión «forma de ley» (2006a, pp. 68s) para nombrar el proceso de vaciamiento de sustancia de la ley de tal manera que esta devenga pura forma, que no prohíbe nada, que no acusa contenido alguno, pero, por ello mismo, exhibe su máxima potencia. Nuestro tiempo, de hecho, con la liberalización ejercida desde y por el derecho tanto en el ámbito de aquello que Foucault denomina la «producción de libertades» (Foucault, 2008, p. 84) en el mercado y en los derechos humanos, han correspondido con la formación de un Estado que los propios liberales, en oposición a la institucionalidad «sustancial» cultural, han denominado, involuntariamente de modo significativo, «procedimental». Así, la ley se ha recogido sobre aquello que, al menos desde Kant, viene siendo también, en parte, el refugio del pensamiento filosófico (Agamben, 2017b, p. 214): nos referimos al ámbito de lo trascendental o de las formas puras. Como ya lo revela el hecho de que la sustancia deja de primar en las preocupaciones metafísicas para depender exclusivamente de la tabla de las categorías⁸, el giro «trascendental» de la filosofía abandona toda sustancia para, desde su suspensión, poder establecer los límites de esta última.

⁸ No hay que olvidar que la primera de las categorías de la relación es la *Inhärenz und Subsistenz* (*substantia et accidens*), esto es, la inherencia o el sostenerse en sí mismo y la subsistencia en algún otro, característica que desde Aristóteles es definida para los accidentes (Kant, A80 B106).

Un proceso análogo intuye Agamben en el ámbito de la ley. En la medida en que ella se ha desplazado desde un ejercicio opresivo y prohibitorio sobre la vida hacia el vaciamiento que hemos mencionado, se ha permitido así controlar y ob-ligar a la vida de manera inmediata. A partir de una interpretación de la obra literaria de Franz Kafka, y principalmente de aquel escrito visionario titulado *Ante la ley*, incluido en la novela *El Proceso*, Agamben nos habla de una ley que posee vigencia pero que no significa nada, es decir, que no domina más que pura forma y que, en virtud a ello, puede identificarse plenamente con la vida –lo cual se correspondería con las cada vez más crecientes normativas que se despliegan sobre la vida cotidiana (Agamben, 2006a):

«Porque, bajo una ley que tiene vigencia pero sin significar, la vida es semejante a la vida bajo el estado de excepción, en que el esto más inocente o el más pequeño de los olvidos pueden tener las consecuencias más extremas. Y es exactamente una vida de este género, en la que la ley es tanto más invasora cuanto que carece de cualquier contenido, en la que un golpe dado distraídamente a un portón desencadena procesos incontrolables, la que Kafka describe. Del mismo modo que el carácter puramente formal de la ley moral funda para Kant su pretensión universal de aplicación práctica en cualquier circunstancia, en la aldea kafkiana, la potencia vacía de la ley está vigente hasta el punto de convertirse en indiscernible de la vida» (p. 72)

Una ley que se retira, o, mejor dicho, que entra en una relación de *bando* con la vida, instaura una dinámica según la cual la existencia humana queda capturada por la pura forma de la ley y, en tal medida, como única posibilitadora y garante de su acontecimiento –de ahí que sea fundamental para los Estados promover un «derecho a la vida», y que no resulte sorprendente oír hablar sobre el carácter *sagrado* que en la época actual la vida ha llegado a adquirir. De esta manera, en cuanto está primordialmente «atrás» de la vida, como *a priori* ontopolítico, y no «delante», como fuerza represiva, la ley permanece in-visible para los sujetos, aunque sea precisamente esa ausencia la forma extrema de su poder como *bando*.

Queda, en todo caso, examinar en qué medida la vida en *bando* es «semejante a la vida en el estado de excepción». Recapitulando, habíamos señalado que la excepcionalidad solo queda correctamente comprendida, según Agamben, si es que se la analizaba también desde la «tradición de los oprimidos» de la que habla

Benjamin. No obstante, si estos oprimidos entran en una relación de *bando* con la ley a partir de la operación de aquella topología originaria de la exclusión inclusiva, mediante el estado de excepción, habría que suponer que hay una fuerza igual de legal, aunque no identificable con la ley, que le permite al poder soberano manipular, controlar, administrar y disponer de los oprimidos una vez que la excepción ha sido aplicada.

Inspirándose en el título de un libro de Derrida, *Fuerza de ley*, Agamben propone (2005) la expresión «fuerza-de-ley» (p. 81) para denominar la capacidad y potencia operante que posee la soberanía para actuar al interior del estado de excepción. Si bien una «fuerza de ley» es aquel punto en que el poder legislativo y el ejecutivo confunden sus funciones hasta el extremo de referir a un «fundamento místico de la autoridad» tal como lo describe Derrida (2008, p. 33), usando palabras de Montaigne, no parece ser tal el término exacto para definir el estatus de la ley en el estado de excepción. Recordemos que, si de algo se caracteriza este último, es precisamente de retirar toda ley, de suspender lo legal a través de la legalidad misma. Por tanto, lo que permanecería sería algo así como una fuerza-de-ley pero sin la carga de ley, o una ley quitada, razón por la cual en el sintagma tal palabra aparece tachada.

De este modo, las fuerzas policiales, para poner un ejemplo, pueden tomar medidas de emergencia y permitirse el homicidio de individuos dentro de un territorio excepcional sin que ello sea legal, pues no hay celebración de un juicio previo, ni ilegal, pues son ellos precisamente los agentes que se encargan de restaurar la legalidad. Cabría, pues, elaborar, a modo de propuesta nuestra, un gráfico para ilustrar la curiosa topología de la que aquí estamos hablando:



Ni hecho ni derecho, la excepción abre un espacio (*topos*) donde la fuerza-de-ley que no es ley permite la juntura o bien sutura de aquella brecha que aparece como imposible de resolver, a saber, la de la norma y la vida. Hemos mencionado que es el *bando* la relación fundamental entre ambas y que, en la forma de ley, en la trascendentalidad de esta y abandono de toda vida sustancial se cumple la plena identificación y conjunción entre ley y vida, donde todo se presenta como absolutamente normado. Pues bien, con la apertura de este espacio y la ejecución de la fuerza-de-ley tanto el hecho como el derecho alcanzan una zona de confusión e indistinción donde el poder soberano *puede presuponerse* a sí mismo: la suspensión de la legalidad no tiene otro fin más que la perpetuación de la legalidad, o, para decirlo con Benjamin, la violencia conservadora de derecho no es opuesta a la fundadora: antes bien, se implican mutuamente.

La peculiaridad del *dictum* legal, por tanto, no sería más que «la soldadura imposible entre norma y realidad, y la consiguiente constitución del ámbito normal» (Agamben, 2005, p. 83) mediante el estado de excepción, donde todo *dictum* queda en suspenso. En este punto es imposible no complementar este análisis de la legalidad sin referirnos a las profundas investigaciones que Agamben realiza en el tercer tomo del segundo volumen de *Homo Sacer*, a saber, *El sacramento del lenguaje*. Dedicado a una evaluación arqueológica de la institución del juramento (*hórkos*) presente tanto en la antigüedad clásica como en la fundación de las grandes religiones, y la estructura lingüística que pone en juego, el libro revela un momento histórico, a su vez pre-jurídico y pre-religioso, una *arché* en el plano del lenguaje cuyas fuerzas esenciales permanecen condicionando lo constitutivo del derecho.

En el acto de jurar, indica Agamben, se presentan tres elementos esenciales, a saber, un enunciado afirmativo, la invocación de lo divino como testigo y la condicionalidad de la maldición en caso del perjurio, que permiten llevar a cabo la función principal de cualquier juramento: la de establecer un nexo vinculante entre el lenguaje y el mundo de las acciones (Agamben, 2010b, pp. 84s.). La fe (*pístis*,

fides) que todo juramento parece motivar desde lo divino se basa en la confianza que se presta para el nexo entre la praxis y las palabras. El nombre de Dios invocado no aparece más que para garantizar dicha confianza. De ahí que no sea mera coincidencia para Agamben (*ídem*, p. 88) el que cuando el juramento como institución empieza a perder peso al interior de las relaciones humanas, y el nombre de Dios como garante es retirado del uso de la lengua, la metafísica entra en un proceso de declive. Aquello que en antaño permitía conectar el decir con el hacer desaparece, posibilitando así la autorreferencialidad del lenguaje como espectáculo y un hacer sin sentido o posthistórico.

No obstante, este desplazamiento y agonía del juramento no implica en modo alguno la supresión de las fuerzas que pone en juego: precisamente son las instituciones de la religión y el derecho las que surgen como pretensión humana para permitirse el sostenimiento de aquello que de otra forma se basaría en Dios. Si todo juramento muestra co-originariamente aquellos dos aspectos del *logos* que la modernidad ha escindido al parecer para siempre, a saber, el enunciado performativo («yo juro...», «yo prometo...»), es decir, aquel acto de habla que realiza o efectúa su propio campo de significado, y el enunciado denotativo o constatativo, propio de las operaciones lógicas u objetivas, o en pocos términos, esto que ahora conocemos como veridicción⁹ y aserción, no son más que las formas sobrevivientes a la experiencia inicial del juramento y que han venido a parar tanto en el derecho como en la religión positiva, para el primero, como en la lógica y la ciencia, para el segundo (*op. cit.*, pp. 92-95).

De esta forma, el derecho hereda del juramento la potencia de realizar aquello que pronuncia, un decir que necesita estar continuamente profiriéndose para garantizar

⁹ El término es tomado de Michel Foucault y sirve para referir no una lógica de lo verdadero y lo falso, sino las condiciones de surgimiento de los discursos y la forma en que permean, modifican y reinterpretan lo real a partir de un *locus* del sujeto y la construcción del objeto, estableciendo los límites de aquello que puede ser expresado, más allá de su validez, y de aquello que simplemente se califica como «inconcebible». Véase «Foucault» (Foucault, 1999, p. 364).

performativamente la permanencia de la esfera sagrada que produce¹⁰. Este interesante movimiento ha sido rastreado también por Derrida (2008, p. 52) como una aporía constituyente del derecho en cuanto, a pesar de que existan tribunales de justicia y todo un edificio del proceso legal que garantiza el orden de lo «programable y calculable» del derecho, ello no garantiza que la decisión que los juzgados asumen cada vez sea en sí misma *justa*: necesitan de la reinterpretación, del valor de los casos precedentes, de la opinión de otros jueces, de la afirmación y confirmación de los testigos, es decir, como si la ley por sí misma no bastase, sino que requiriese siempre la acción de agentes anónimos que la alimentan y le permiten perpetuarse cada vez¹¹, presuponiendo la inexistencia anterior de la ley, para así, mediante la proclamación del *dictum*, re-crearla.

Sin embargo, es precisamente a partir de este resto subjetivo, de este *topos* no-legal que constituye la base de lo legal –que, como hemos visto, Schmitt interpreta como una decisión del soberano–, cuyo paradigma se da en aquella fuerza del decir que realiza el estado de excepción, esto es, la proclamación de una ley que suspende toda ley para garantizar el estatus de la ley, que el derecho como tal se ha constituido en una «potencia mítica» (Benjamin, 2001, p. 41) que solo puede llevar a cabo la conexión entre praxis y norma en la forma de una maldición (*ára*), es decir, a partir de aquel componente del juramento que castiga el no-cumplimiento

¹⁰ O, en palabras de Pierre Bourdieu (2001): «El discurso jurídico es palabra creadora, que confiere vida a lo que enuncia. Es el extremo hacia el que pretenden todos los enunciados performativos, bendiciones, maldiciones, órdenes, votos o insultos; es decir, la palabra divina, la palabra de derecho divino que, como la *intuitus originarius* de Kant atribuida a Dios y contrariamente a los enunciados derivados o comprobativos, simples registros de un dato pre-existente, dan existencia a aquello que enuncian. No se debería olvidar nunca que la lengua, por su infinita capacidad generativa, pero también *originaria* en el sentido de Kant, originalidad que le confiere el poder de producir existencia produciendo su representación colectivamente reconocida, y así realizada, es sin duda el soporte por excelencia del sueño del poder absoluto» (p. 16).

¹¹ Al respecto de este fenómeno de retroalimentación, ya Kafka (2003) había intuido esta operación veridiccional del derecho: «¡Lo importante era no llamar la atención! ¡Obrar con calma, aunque esto fuese contra los propios deseos! Intentar darse cuenta de que aquel inmenso organismo judicial se encuentra, en cierto modo, en una posición eternamente vacilante, y de que, si uno cambia algo por su cuenta y desde su puesto, la tierra desaparece bajo sus pies y él mismo puede despeñarse, mientras que al gran organismo le resulta fácil encontrar otro lugar en sí mismo -puesto que todo guarda relación- para reparar la pequeña alteración, efectuando las sustituciones necesarias y permaneciendo inalterable, si no resulta que todo se vuelve, cosa aún más probable, mucho más cerrado, más vigilante, más rígido, más maligno» (p. 126).

de aquello que se promete mediante el ingreso a una esfera *sagrada*, separada de los hombres y dependiente plena del accionar de los dioses, o de aquello que se encarga de garantizar la conexión mencionada –es decir, el propio derecho (Agamben, 2010b, p. 103). No obstante, este ingreso a la *sacratio* supone un régimen de existencia para los individuos que ya en el derecho romano se conocía como *homo sacer*, y que ha pasado a la literatura filosófica contemporánea como uno de las expresiones características del pensamiento de Giorgio Agamben en su contribución a la crítica del poder soberano.

2.1.2.- La política en tanto biopolítica: la condición de *homo sacer*

El término *sacer*, del cual deriva nuestra palabra «sagrado», no parece, sin embargo, mentar un único significante que responda a un exclusivo significado, por el contrario, tal como señala Benveniste (1983, p. 350), la expresión está cargada de dos significaciones incluso hasta opuestas: puede indicar tanto aquello que se encuentra consagrado a un dios o dioses, como lo que posee una mácula maldita y que por tanto debe ser evitado por los hombres. En ambos casos, cabe indicar, el aspecto constante es la de total separación del mundo profano, y es esta separabilidad la que, a juicio de Agamben (2013b, p. 99), caracteriza a cualquier religión, y que, en última instancia, puede ofrecer una comprensión adecuada a la ambivalencia que rodea al término.

El sacrificio, *sacrificium*, cuyo parentesco etimológico con *sacer* resulta evidente a simple vista, es la operación mediante la cual lo que es profano ingresa al mundo divino. De ahí, por ejemplo, la íntima asociación que existe entre el sacrificio y la ejecución dentro de los ritos y, en general, el imaginario cultural de Occidente (Benveniste, 1983, p. 350). La muerte sacrificial no sería más que la separación o sustracción del mundo de los vivos para ingresar en el reino de los muertos. Sin embargo, aquello que está en la condición de *sacer*, en cuanto ya está consagrado, no requiere atravesar ningún sacrificio para hallarse en tal condición. Por tanto, lo ritual y sus mecánicas de ejecución le son totalmente ajenos. Pero, por el mismo

motivo, por estar ya fuera de lo profano, su existencia no puede contarse ni asumirse bajo el mismo estatus que los sujetos comunes. Ello explica la curiosa condición del *homo sacer*: bajo este nombre se calificaba a todo individuo en el antiguo derecho romano que no podía ser muerto bajo las formas legales del sacrificio a pesar de que, si se le matase, no constituiría homicidio –en cuanto tal muerte lo restituye al mundo divino, al cual ya pertenece (Agamben, 2006a, p. 103).

Agamben ve en el *homo sacer* el paradigma iluminador que explica la posición de los individuos ante el poder soberano (*op. cit.*):

«(...) la *sacratio* configura una doble excepción, tanto con respecto al *ius humanum* como al *ius divinum*, tanto en relación al ámbito religioso como al profano. La estructura topológica configurada por esta doble excepción es la de una dúplice exclusión y una dúplice aprehensión, que ofrece algo más que una mera analogía con la excepción soberana (...) De la misma manera que la excepción soberana, la ley se aplica al caso excepcional desaplicándose, retirándose de él, así también el *homo sacer* pertenece al dios en la forma de la insacriticabilidad y está incluido en la comunidad en la forma de la posibilidad de que se le dé muerte violenta. *La vida insacriticable y a la que, sin embargo, puede darse muerte, es la vida sagrada*» (pp. 107-108, las cursivas son del autor)

Si bien la pertenencia del *homo sacer* es doble, tanto al mundo divino como humano, la naturaleza de aquella relación está fundamentalmente signada por esta «doble excepción»: excluido de los muertos por aún estar vivo, no puede contársele tampoco entre ellos, pues su homicidio, al no estar mediado por el sacrificio, es interpretada como una muerte fuera de los márgenes de la ley. Esta doble pertenencia concede, pues, al *homo sacer* la apariencia de una no-pertenencia, cuando, en verdad, esta acontece en el modo de una *inclusión excluyente*: vive y camina al interior de los vivos solo en cuanto está excluido del mismo estatus legal que el resto, así como es ya sagrado, a pesar de que no yace en el panteón.

Lo que líneas arriba se había diagnosticado como una ambivalencia fundamental en torno a lo sagrado, encuentra aquí su explicación no a partir de una referencia al propio fenómeno religioso, sino en base a una topología jurídico/política originaria – por tanto, olvidada– que sugiere analogías con el orden de la soberanía (Agamben, 2006a, p. 108). *La producción de un espacio donde ni el derecho jurídico ni el ritual*

poseen control total alguno, donde, por el contrario, estos se retiran, configura una situación límite de la condición humana según la cual el homo sacer, en cuanto figura peculiar siempre posible de la comunidad, representa aquella vida puesta en bando, es decir, sobre el cual la ley solo puede aplicarse (el estar consagrado y no ser ya profano) en cuanto se retira (su muerte, aunque no sea ritual, no trastoca, antes bien, cumple, el orden establecido).

Cabe aquí remitirnos, bibliográficamente, a textos anteriores al «periodo biopolítico» de la obra de Agamben para esbozar una provechosa línea de empleo de la sacralidad y su nexa con la praxis humana. Dentro de los objetivos del seminario de 1980 publicado dos años más tarde bajo el título de *El lenguaje y la muerte: un seminario sobre el lugar de la negatividad*, los cuales consisten en indagar sobre el fundamento in-fundamentado del hombre en su condición ontológica tanto en la filosofía como en la poesía a partir del fenómeno de la voz, la sacralidad aparece presentada como aquella exclusión que hace posible toda comunidad (Agamben, 2003):

«Que el hombre, el animal que tiene el lenguaje, sea, en cuanto tal, el infundado, que no tenga fundamento sino en el propio hacer (en la propia “violencia”) es, en efecto, una verdad tan antigua, que se encuentra en la base de la más vieja práctica religiosa de la humanidad: el sacrificio. Puesto que de cualquier manera que se interprete la función sacrificial, lo esencial es que, en todo caso, el hacer de la comunidad humana está aquí fundado en otro hacer suyo, o sea, que, como enseña la etimología, todo *hacer* es *sacrum facere*. En el centro del sacrificio está, en efecto, simplemente un *hacer* determinado que, como tal, queda separado y objeto de exclusión, se convierte en *sacer* y es, por eso mismo, investido de una suerte de prohibiciones y de prescripciones rituales. El hacer prohibido, marcado de sacralidad, no es, sin embargo, simplemente excluido: más bien de ahora en adelante es sólo accesible para ciertas personas y según reglas determinadas. De este modo, proporciona a la sociedad y a su legislación infundada, la ficción de un inicio: lo que está excluido de la comunidad es, en realidad, aquello sobre lo que se funda a la vida entera de la comunidad y es asumida por ésta como un pasado inmemorial y, sin embargo, memorable» (pp. 167-168).

Y, líneas después:

«La violencia no es algo como un dato biológico originario, que el hombre no puede sino asumir y regular en la propia praxis a través de la institución sacrificial; más bien es el infundamento mismo del hacer humano (al que el mitologema sacrificial quiere poner remedio) el que constituye el carácter violento (es decir, *contra naturam*, según el significado latino de la palabra) del sacrificio. Todo hacer humano, en cuanto que no está naturalmente fundado,

sino que tiene que poner por sí mismo el propio fundamento, es, según el mitologema sacrificial, violento, y es esa violencia *sagrada* lo que el sacrificio pre-supone para repetirla y regularla en la propia estructura» (p. 169, las cursivas son del autor).

A pesar de que en aquellos años los intereses teóricos de Agamben estaban concentrados en la ontología y la estética, no será, como estamos viendo, hasta la publicación de *Homo Sacer* en 1995 –sin dejar de mencionar el insoslayable uso de la expresión que efectúa en *La comunidad que viene* (Agamben, 1996, p. 55), texto de 1990– donde hay una exploración decididamente política del término. No obstante, el aspecto crucial que se mantiene, y por tanto debe rescatarse, es *la mediación del orden de lo sagrado* como fundamento desplazado y posibilitante del hacer habitual (la vida normal-izada): aun cuando prescindida de los mecanismos de ejecución legales, es la vida sagrada y su muerte la que repite el drama sacrificial de la fundación de la colectividad humana.

Así, la «ficción del inicio» corresponde a lo que aquí hemos estado observando como aquella disposición legal de producir suspensiones de la ley para permitir el sostenimiento del edificio del derecho. *El carácter esencialmente autopresupositivo de la soberanía*, manifiesto tanto en la complementariedad necesaria del estado de excepción y el estado de derecho como en la tercera figura que instaura esta complementariedad, a saber, aquella fuerza-de-ley que no se identifica con la ley y que, sin embargo, conserva su fuerza, está ya presente en la función de la sacralidad que permite, a través de la exclusión del *homo sacer* de lo Común de lo profano, el establecimiento de una praxis *normal*. Dejando siempre vacío en cuanto anómico el centro del ámbito del estado de derecho, este se permite siempre perpetuarse a partir de la lógica del *bando*.

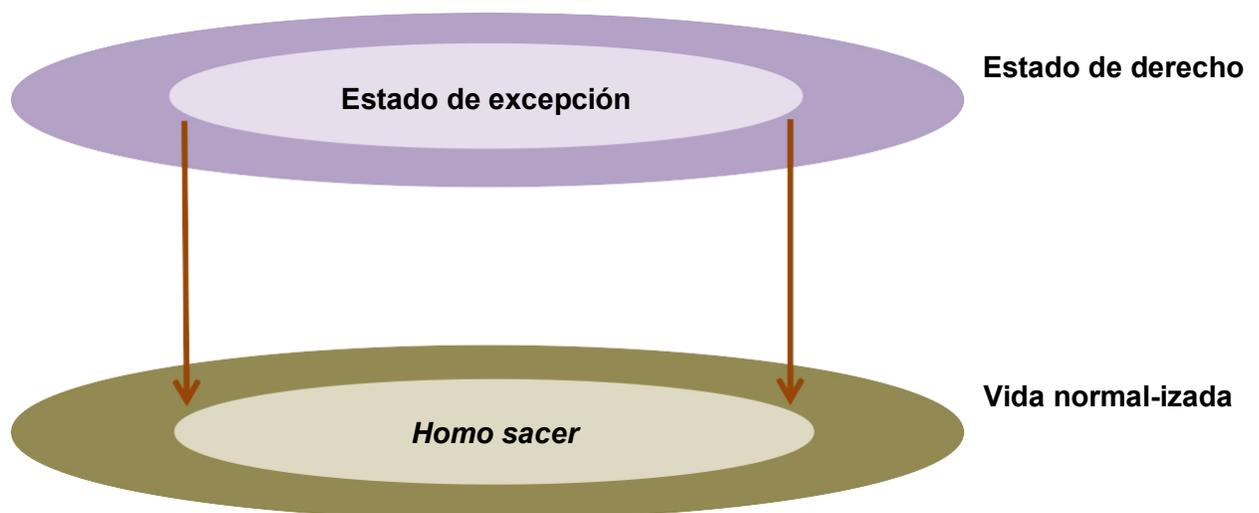
En este sentido, podemos vislumbrar la relación fundamental que existe entre el *homo sacer*, en cuanto paradigma de la vida humana puesta en *bando*, y la soberanía (Agamben, 2006a):

«En los dos límites extremos del ordenamiento, soberano y *homo sacer* ofrecen dos figuras simétricas que tienen la misma estructura y están correlacionadas, en el sentido de que

soberano es aquél con respecto al cual todos los hombres son potencialmente *hominis sacri*, y *homo sacer* es aquél con respecto al cual todos los hombres actúan como soberanos» (p. 110).

Esta íntima co-originariedad no hace más que reforzar la distancia con la lectura de Schmitt sobre de la dimensión real de la soberanía. Solo puede haber soberano si es que hay permanentemente *hominis sacri* dispuestos para ser asesinados, así como solo hay vida sagrada en cuanto hay un soberano que siempre puede tomarla.

De ser esto así, podríamos esbozar gráficamente esta correspondencia a partir de la *exclusión incluyente* que supone todo poder soberano y la *inclusión excluyente* a la que se ve sometido toda vida que ha sido puesta en condición de *homo sacer*:



En la excepción devenida regla, que, en cuanto permanente constituye toda una «tradición» para los oprimidos, la condición de *homo sacer* se instala de una vez por todas, acelerando así las medidas de autojustificación y necesidad de mayores controles gubernamentales de seguridad.

No obstante, esta inscripción de los sujetos en el orden político signado por la soberanía y su estructura de abandono, supone una reconceptualización del

término *biopolítica*¹², al menos tal como lo entendemos desde Foucault. En efecto, para el pensador francés, la biopolítica versa sobre aquellas tecnologías gubernamentales que aparecen progresivamente en los siglos XVIII y XIX, cuya función principal es la de regular, controlar, modificar y optimizar la salubridad, natalidad, reproducción, etc., de las *poblaciones* humanas (Foucault, 1998, p. 165). En resumen, un poder que ya no tiene como finalidad la captura y supresión de la vida como muestra de su superioridad, sino la inoculación y activación de la vida humana desde sus propias potencialidades orgánicas. Cabe señalar, además, que, así como las disciplinas surgen para fabricar y modelar el individuo atómico tanto útil como normalizado de la modernidad –el cual es el marco teórico que sostienen los análisis de *Vigilar y castigar* (1992a)–, la biopolítica no sería más que la técnica complementaria pero a un nivel colectivo –de ahí la importancia del término *población*–, encontrándose así el sujeto en el cruce de ambos dispositivos, configurando así al individuo que hoy vemos habitar nuestras sociedades, tan lleno de vitalidad como al servicio de las máquinas de la productividad.

Por su parte, Agamben –como ya anticipábamos al inicio de este capítulo– hace una lectura diferente de la aparición del biopoder. El aspecto jurídico/constitucional –que en Foucault es un contribuyente a la formación de nuevas subjetividades y un regulador del régimen económico de verdad– que acompaña al surgimiento de los Estados-nación presenta una estructura definida por la conjugación de tres elementos importantísimos (Agamben, 2001, pp. 40s.; 2006a, pp. 162s.): el *territorio*, que sostiene la idea de una zona geográfica como receptáculo o continente de un pueblo orgánico que se burocratiza en un Estado, el *orden jurídico*, o el propio aparato estatal que es vigente en el territorio signado en cuanto se localiza, y el *nacimiento*, que alimenta a la Nación a partir de los individuos que

¹² Para una historia más detallada del término, el lector puede remitirse a un resumen esquemático elaborado por Roberto Esposito en las primeras páginas de *Bíos: biopolítica y filosofía* (Esposito, 2006); por su parte, Diego Conno (2011) ha ensayado una distinción de al menos cuatro sentidos del término.

nacen en su seno y que el Estado está obligado a defenderlo, pues, en cualquier caso, constituye su fundamento (Agamben, 2006a):

«La ficción implícita aquí es que el *nacimiento* se haga inmediatamente *nación*, de modo que entre los dos términos no pueda existir separación alguna. Los derechos son atribuidos al hombre (o surgen de él) solo en la medida en que el hombre mismo es el fundamento, que se desvanece inmediatamente, (y que incluso no debe nunca salir a la luz) del ciudadano» (p. 162, las cursivas son del autor).

De aquí el papel central que el ciudadano adquiere en el marco del Estado-nación, una función que, más allá de lo excluyente que haya resultado en un inicio –y que tal parece ser la única preocupación de los que actualmente debaten este concepto–, liga la vida natural y «pre-política» a los dispositivos de la soberanía (*op. cit.*):

«La ciudadanía ya no define ahora simplemente una sujeción genérica a la autoridad real o a un sistema legal específico, ni se limita a encarnar sin más (como considera Charlier, cuando el 23 de septiembre de 1792 pide a la Convención que el título de ciudadano sustituya en todos los actos públicos al tradicional *monsieur* o *sieur*) el nuevo principio igualitario; designa ahora el nuevo estatuto de la vida como origen y fundamento de la soberanía e identifica, pues, literalmente, en las palabras de Lanjuinais a la Convención, a *les membres du souverain*» (p. 164)

En resumen, la vida ocupa un lugar fundacional del Estado-nación a tal punto de que este no existiría sin aquel: de hecho, es tan importante que el primer artículo de cualquier contrato social republicano establece su férrea defensa de parte del poder soberano. El «hacer vivir» que, según Foucault, caracteriza al biopoder y, en general, a las tecnologías biopolíticas, encuentra aquí su manifestación originaria: es la existencia misma, y no solo su optimización, la que debe estar garantizada, pues solo así hay soberanía. Páginas atrás señalábamos la condición de *a priori* ontopolítico que asumía el Estado demoliberal respecto a su posición frente a la vida: pues bien, este retirarse para permitir su defensa y preocupación encuentran su base en el proyecto del Estado-nación. Ciertamente es, como se ha dicho, que la existencia del monoculturalismo es un rasgo esencial del Estado-nación, no obstante, esta hegemonía simbólica no tendría lugar sin una base jurídica que la sustentase. La apertura y el paso hacia un Estado desligado de las imposiciones culturales no significan en modo alguno su superación, pues con ello la vida asume

su pura condición biológica, aferrándose así, en una situación mínima, pero con una potencia máxima, con mayores creces a las dependencias del poder soberano¹³.

Es más, la correspondencia que indicamos entre la soberanía y el *homo sacer* halla aquí su plena complementariedad: la vida normalizada que existe en el Estado de derecho solo es posible por su inscripción previa en el orden jurídico, y es por ello que, al entrar en bando, al estar situada en el estado de excepción, su asesinato no constituye delito. La vida del individuo y la existencia de la soberanía entran en una *necesidad mutua*, donde el estado de excepción es solo el salir a la luz de esta estructura. En este sentido, la estructura de lo político se revela sosteniéndose en un tránsito continuo de la soberanía hacia la vida y de esta hacia ella, en una retroalimentación constante a tal punto que *la política necesariamente es siempre biopolítica, no solo por la administración de la vida, sino porque lo político, en el imperio de la soberanía, encuentra su base en aquella*.

Si bien hemos hablado aquí del *homo sacer* como aquel individuo cuyo contacto con el poder soberano está signado por la muerte (el asesinato sin delito), no debe confundirse en absoluto con la tanatopolítica que caracteriza a las sociedades soberanas del *ancien régime* y que sirven de contrapunto para la biopolítica, según Foucault¹⁴. De lo que se trata, más bien, es de que, si la vida del *homo sacer* puede ser quitada, es porque esta desde un principio ya se encuentra inscrita en la

¹³ Al respecto, Francesco Fusillo señala lo siguiente (2008): «Si un estado de perfección final no es más el que determina la constitución de las relaciones humanas [se refiere a la teleología que se implantan los Estados-nación, en cuanto están marcados por una finalidad del pueblo o la comunidad], sino simplemente el derecho natural de cada viviente, lo que puede entonces fundar la soberanía de un orden político es solamente la contradicción en la cual incurre toda existencia individual en el esfuerzo por conservarse a sí misma. La ficción hobbesiana de la guerra de todos contra todos no es sino la misma ficción de la soberanía moderna, en cuanto ésta puede fundarse solamente sobre la contraposición de la vida consigo misma, sobre la posibilidad siempre presente de que la relación entre sus elementos alcance la extrema contraposición» (p. 197). En otros términos, la contradicción insertada en la vida de los individuos que fundan la soberanía, que es quizá la estructura que en nuestros tiempos está develándose, se encuentra ya dentro de los presupuestos de la modernidad, y no se trata, pues, simplemente de derrocar a la razón o a una «cosmovisión» cultural cómo se saldrá de estos.

¹⁴ Para una malinterpretación de este tipo, puede revisarse el artículo de María Muhle, «Sobre la vitalidad del poder. Una genealogía de la biopolítica a partir de Foucault y Canguilhem» (2009).

fundación de la soberanía. El estar en *bando* no sería más que el contacto directo con un poder soberano que se aplica sin mediación alguna con la finalidad de perpetuarse: la «fundación del derecho», para decirlo con Benjamin, o, mejor dicho, fundación y conservación a un tiempo, juega aquí un papel importante en la medida en que la excepción permite re-establecer el orden de la soberanía. No se trata entonces de simples ejecuciones cuya facultad y decisión dependen del soberano, como una acción trascendente: son estas ejecuciones las que, más bien, contribuyen a la perpetuación de la soberanía. Por lo tanto, la biopolítica en clave agambeniana abarca mucho más que lo analizado por Foucault. Cuando Agamben afirma (2006a):

«Se puede decir, incluso, que la producción de un cuerpo biopolítico es la aportación original del poder soberano. La biopolítica es, en este sentido, tan antigua al menos como la excepción soberana. Al situar la vida biológica en el centro de sus cálculos, el Estado moderno no hace, en consecuencia, otra cosa que volver a sacar a la luz el vínculo secreto que une el poder con la nuda vida (...)» (p. 16, las cursivas son del autor).

no hace más que señalar aquel punto en que el poder, para sostenerse en la vida, crea su propia necesidad. La aparición del biopoder, que hoy por hoy empieza a naturalizarse como horizonte de precomprensión para cualquier gestión pública o administración de los sujetos, en realidad debe sus cimientos a otros ámbitos, si bien históricos –lo cual Agamben se encarga de llevar a cabo en cada uno de los tomos de *Homo sacer*–, por ello mismo también ontohistóricos, labor que la arqueología se encarga de develar. En cualquiera de los casos, con *biopolítica* no se nombra tan solo, pues, la aparición de nuevas tecnologías y gubernamentalidades, sino aquel nexo secreto vinculante entre poder y vida, dotado de una historia y de un paroxismo, y que, por el momento, aparece por todos lados sin ser visto.

Agamben elige la figura histórica del campo de concentración nazi (*Lager*) para dar cuenta de este paroxismo (2001, pp. 37s.). Como hemos visto a partir de Benjamin, en el orden de la soberanía está inscrita la posibilidad (realidad para los oprimidos) del estado de excepción instaurándose como regla dentro de un territorio determinado, permitiendo así que el poder soberano pueda intervenir libremente. El

Lager, con la justificación jurídica pertinente diseñada por los nazis (la literatura política de Schmitt es, en este punto, ejemplar), supone el paradigma perfecto de esta excepción permanente, y, más aún, de esa nueva relación del poder soberano con la vida que consiste en su aniquilación. No solo basta, pues, que el nacimiento justifique a la Nación, o que la vida sea intensificada a través de las disposiciones propias del biopoder, sino que, en claro cumplimiento de la figura del homo sacer, el orden se construye también teniendo a la muerte como un polo principal. Así, a la excepción sin locación determinada en un Estado, se corresponde el territorio sin orden jurídico propio del campo, donde la vida de los individuos puede ser quitada *regularmente*.

Cabe hacer aquí una última aclaración. Ciertamente Foucault ya había descrito a los Estados dominados por el racismo (un factor biológico, al fin y al cabo, es lo que impregna la ideología nazi) como una conjunción del «hacer morir, dejar vivir» de la soberanía clásica con el «hacer vivir, dejar morir» propio del biopoder, dando como resultado al «hacer morir, hacer vivir»¹⁵ (Foucault, 2001, p. 233). Sin embargo, Agamben no concuerda del todo con esta síntesis (2014a, p. 162), porque, de ser así, este espacio donde caen los *homini sacri* y del cual el *Lager* es su paradigma, estaría claramente vacío. Si bien la vida queda a libre disponibilidad del poder soberano, esto no quiere decir que es quitada inmediatamente una vez que se

¹⁵ De hecho, Foucault (2001) también considera que el régimen nazi no opera tanto en un nivel ideológico como sí en una nueva dimensión biopolítica: «En líneas generales, creo que el racismo atiende la función de muerte en la economía del biopoder, de acuerdo con el principio de que la muerte de los otros significa el fortalecimiento biológico de uno mismo en tanto miembro de una raza o una población, en tanto elemento en una pluralidad unitaria y viviente. Podrán advertir que, en el fondo, aquí estamos muy lejos de un racismo que sea, simple y tradicionalmente, desprecio u odio recíprocos de las razas. También estamos muy lejos de un racismo que sea una especie de operación ideológica mediante la cual los Estados o una clase tratan de desviar hacia un adversario mítico unas hostilidades que, de lo contrario, se volverían contra ellos o socavarían el cuerpo social. Creo que es algo mucho más profundo que una vieja tradición o una nueva ideología; es otra cosa. La especificidad del racismo moderno, lo que hace su especificidad, no está ligada a mentalidades e ideologías o a las mentiras del poder. Está ligada a la técnica del poder, a la tecnología del poder. Está ligada al hecho de que, lo más lejos posible de la guerra de razas y de esa inteligibilidad de la historia, nos sitúa en un mecanismo que permite el ejercicio del biopoder. Por lo tanto, el racismo está ligado al funcionamiento de un Estado obligado a servirse de la raza, de la eliminación de las razas y de la purificación de la raza, para ejercer su poder soberano. La yuxtaposición o, mejor, el funcionamiento, a través del biopoder, del viejo poder soberano del derecho de muerte implica el funcionamiento, la introducción y la activación del racismo» (p. 233).

decreta la excepción. Antes bien, todo parece indicar que el poder opta por *hacer sobrevivir* al *homo sacer*, pues, en la medida en que extiende hasta el límite la capacidad vital de los individuos, es posible la permanencia de un lugar que haga de afuera de todo orden público. Mientras haya un lugar donde la vida se reduzca a su pura dimensión biológica (*zoé*), la vida pública y política puede ser posible (*bíos*). Esto explique, acaso, la existencia de cárceles como Guantánamo o la persistencia de Palestina como un territorio bajo la excepcionalidad dictada por Israel: en la medida en que funcionan de espacios de conminación del *homo sacer*, su permanencia es una necesidad, así como la sobrevivencia de los prisioneros o palestinos, cada vez más agónica.

2.2.- La máquina gubernamental: *oikonomía* y aclamación poshistórica

Hasta este punto, hemos mostrado el abordaje a la soberanía que Agamben efectúa desde el campo jurídico. Así, mediante el estado de excepción, se ha revelado al abandono como la estructura fundamental mediante la cual la soberanía se ejerce y se perpetúa. La democracia, concepto gravitante para nuestras sociedades, cae inevitablemente bajo una despiadada sospecha, sobre todo porque, a pesar de las intenciones de pluralidad y paridad a las cuales constantemente se sustrae –más aún cuando se ve amenazada–, necesita de un poder soberano sobre el cual sostenerse. Pero no resulta tan necesario mostrar esta suerte de dependencia estructural entre la soberanía y la democracia para mostrar las caras negativas de la que hoy por hoy se considera la más justa de las formas políticas, sobre todo porque es en la propia concepción de democracia que ya se revela la tensión equívoca entre un modo jurídico-constitucional, que se ve reflejado en nuestro poder legislativo, y un régimen económico-administrativo, concerniente al poder ejecutivo, que se evidencia en las técnicas de distribución y ejercicio del poder (Agamben, 2010c, pp. 11s.).

Democracia, pues, puede indicar tanto la forma en que una república se organiza en torno a sus principios trascendentales, inamovibles, dogmas políticos

incuestionables, como también la forma en que se organiza a la población, en la que se involucra a estos en una participación ciudadana activa, en el derecho a elegir sus autoridades. Así pues, la democracia parece oscilar entre un polo jurídico trascendente fundacional, y otro gestional que posibilita el constante cambio y fluidez de las sociedades (*op. cit.*):

«El sistema político occidental es producto de la fusión de dos elementos heterogéneos, que mutuamente se legitiman y se dan consistencia: una racionalidad político-jurídica y una racionalidad económico-gubernamental, una “forma de constitución” y una “forma de gobierno” ¿Por qué se encalla la *politeia* en esta ambigüedad? ¿Qué le da al soberano (al *kyrion*) el poder de asegurar y garantizar su unión legítima? ¿No se tratará de una ficción, destinada a disimular el hecho de que el centro de la máquina esté vacío, que no haya, entre los dos elementos y las dos racionalidades, ninguna articulación posible?» (p. 13).

Una vez develada la estructura jurídico-política de la soberanía en la excepción, en aquella violencia que, así como conserva, también funda orden —es decir, la «forma de constitución»—, Agamben examina el otro polo del sistema, la correspondiente al gobierno y sus técnicas. Desde luego, el punto de partida aquí ya no puede ser el derecho, sino la teología —por cuyas razones las veremos a continuación—, y el uso de ciertos términos necesariamente conducen el análisis agambeniano a otros ámbitos, como es el caso de la ontología que, aun cuando se la ha pretendido destronada desde Kant, todavía sigue marcando el rumbo de nuestros pasos.

Ya Foucault había destacado (2006, p. 149) los usos prepolíticos del término «gobernar»¹⁶, que conciernen más que nada a los cuerpos, poblaciones, y otras

¹⁶ Lo que Foucault señala con exactitud es lo siguiente (2006): «Se advierte que la palabra “gobernar”, antes de adoptar su significación propiamente política a partir del siglo XVI, abarca un dominio semántico muy amplio que se refiere al desplazamiento en el espacio, al movimiento, que se refiere a la subsistencia material, la alimentación, que se refiere a los cuidados que pueden proporcionarse a un individuo y la salvación que se le puede asegurar, que se refiere asimismo al ejercicio de un mando, de una actividad prescriptiva, a la vez incesante, afanosa, activa y siempre benévola. Alude al dominio que se puede ejercer sobre uno mismo y los otros y sobre el cuerpo, pero también sobre el alma y la manera de obrar. Y, por último, remite a un comercio, a un proceso circular o un proceso de intercambio que pasa de un individuo a otro. De todos modos, a través de todos estos sentidos hay algo que se deja ver con claridad: nunca se gobierna un Estado, nunca se gobierna un territorio, nunca se gobierna una estructura política. Los gobernados, con todo, son gente, hombres, individuos, colectividades. Cuando se habla de la ciudad que se gobierna, y que se gobierna sobre la base de la pañería, se da a entender que la gente obtiene su sustento, su alimentación, sus recursos y su riqueza de la industria de los paños. No es entonces la ciudad como estructura política, sino la gente, individuos o colectividad. Aquellos a quienes se gobierna son los

actividades que podríamos agrupar como domésticas o económicas, y que progresivamente irá correspondiéndose con la aparición del biopoder y las técnicas que despliega. Si bien en la lectura foucaultea esto produciría un desplazamiento, si no total, al menos relevante del derecho como forma privilegiada del poder–tesis que, por razones ya vistas, Agamben no comparte–, lo que nos interesa rescatar aquí es aquella dimensión económica propia del gobierno que demanda también ser sometida a análisis, incluso cuando su estatus político parezca difuso o aleatorio (prejuicio, sin duda, extendido hasta el día de hoy, donde la política parece identificarse con las instituciones burocráticas estatales, mientras que lo administrativo se relega a un ámbito en apariencia tan solo técnico, o propio de la «sociedad civil»).

El paradigma del cual parte Agamben para deconstruir el «gobierno de los hombres», que es en síntesis la pretensión de la gubernamentalidad moderna, no es otro más que el «gobierno del mundo», un problema bastante relevante para los primeros Padres de la Iglesia católica. Si bien el cristianismo, en cuanto a sus raíces judías, postula la existencia de un Dios único, la sola existencia de Cristo supuso un reto a afrontar, sobre todo en lo concerniente al estatus de este y su relación con Dios. Como bien se sabe, la solución que se planteó fue la postulación del dogma de la Santísima Trinidad, donde tanto Padre como Hijo y el Espíritu Santo hacen su aparición no significando tres deidades distintas, lo cual no solucionaría el problema en absoluto, sino compartiendo una misma sustancia (*homousía*) con vistas a la administración (*oikonomía*) del mundo. Con las tres personas compartiendo una misma *ousía*, esta no se identifica con alguna en particular, antes bien, debe diferenciarse, retrotraerse al plano del ser y el fundamento, para que estos puedan administrar y gestionar al mundo, conservando así el sentido doméstico que la palabra presentaba en la filosofía griega clásica (Agamben, 2008, pp. 41s.).

hombres» (p. 149). Es curioso recalcar que Foucault mencione que lo que no se gobierne sea un Estado o un territorio, elementos que pertenecen al ámbito de la soberanía.

No obstante, el carácter de esta economía en relación a la Iglesia (*ekklesía*), la comunidad mesiánica en la que se agrupan los cristianos, no siempre fue la misma. En un principio, bajo el liderazgo doctrinal de Pablo, la *oikonomía* era asumida como un «encargo de Dios» (*op. cit.*, p. 56), donde el asunto del cual había que preocuparse era el misterio de la anunciación del Reino de los cielos y la voluntad redentora de Dios a través de la figura de la Cristo. Esto podría resumirse bien en el sintagma «economía del misterio», es decir, hacerse cargo, de forma gestional, de los misterios de Dios. No obstante, este modelo, guía para lo que se ha denominado «cristianismo primitivo», entra en crisis con la aparición de la doctrina de la Trinidad, pues el fundamento del encargo, la praxis que siguió luego de la ascensión de Cristo, no podría interpretarse como siendo de un rango meramente inferior, casi angélico (lo cual sería un equivalente de burocracia), más aún cuando se incluye al «hijo de Dios» dentro de ello –en otros términos, debería hallarse algo que, sin llegar a la postulación de tres deidades distintas, reivindicase el papel de las personas de la Trinidad.

Así, con Hipólito (*ídem.*, p. 76), se produce un viraje en el sintagma: de lo que ahora se trata es del «misterio de la economía»: la revaloración de las funciones del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo en el cumplimiento del plan divino conlleva a considerar esta misma praxis como misteriosa, con una insondable e inalcanzable justificación. Si en un principio la comunidad cristiana asumía sobre sí el peso del misterio y del mensaje, eje central a partir del cual toda estructura pública debía girar –lo cual explica la pobre jerarquización que conoció, y que de tanto en tanto vuelven sobre ello las órdenes que se alejan de la jerarquía del poder central románico–, ahora es este asumir el que, si bien sin abandonar el sentido económico, adquiere un estatus misterioso y redentor, a tal punto que «la economía ahora es la actividad –en esto realmente misteriosa– que articula en una trinidad y, a su vez, mantiene y “armoniza” en unidad al ser divino» (*ídem.*, p. 77).

De este modo, la *oikonomía* ocupa una función a un tiempo distintiva y articuladora (la gestión del mundo está encargada a las personas de la Trinidad, pero éstas se

mantienen participando del ser) de la praxis divina respecto al ser de Dios, reservando para ella su heterogeneidad. No obstante, aun en esta restitución de la praxis económica sobre los hombres, lo que no deja de suscitar confusiones es la división, involuntaria si se quiere, entre un ser de Dios, que debe permanecer íntegro y trascendente, y su obrar sobre el mundo, que realmente empieza a ser misteriosa en la medida en que por un lado debe hallar fundamento en algo más que el ser de Dios, de la cual acaba de ser desprendida y diferenciada, y por otro, está constreñida a permanecer infundamentada, en la medida en que no puede depender de otra instancia más que de su propio efectuarse.

La solución al estatus de la praxis confunde ambas opciones en una única salida: aunque sin fundamento, encuentra el origen en su propio efectuarse (*ídem.*, p. 107). Íntimamente anárquico (*anarchos*), el Hijo, el encargado de la economía de la salvación, iguala al Padre en que no se funda en nada ajeno a él, pero, dado que su labor consiste en una praxis sobre el mundo, solo en la inmanencia de esta podrá hallar su base. Y es precisamente esta división que la economía trata en todo momento de diferenciar, pero también de ligar, la que constituirá la herencia que el pensamiento temprano del cristianismo lega a Occidente, principalmente en lo concerniente al gobierno del mundo y a la historia humana:

«No solo algo así como un gobierno providencial es posible sólo porque la praxis carece de fundamento en el ser; además, este gobierno, que como veremos tiene su paradigma en el Hijo y en su oikonomía, es él mismo íntimamente anárquico. La anarquía es lo que el gobierno debe pre-suponer y asumir como el origen del que proviene y, a su vez, como la meta hacia la que se sigue dirigiendo» (p. 177, las cursivas son del autor).

La relevancia de esta herencia queda muy bien ejemplificada en la traducción latina de *oikonomía*, *dispositio*, y que, según Agamben (2014b, p. 16), define el campo semántico del término que, al menos desde Foucault, es usado como marco interpretativo de las operaciones generales, una vez que se ha desechado toda apelación a los universales (El Estado, el Poder, la Ley, etc.). No obstante, lo relevante aquí no consiste en su absoluta inscripción en el curso de lo histórico, ni de las estrategias que siempre muestra entre el poder y el saber, sino de –como

puede adivinarse desde los dos aspectos mencionados— su no adhesión a una sustancia invariable, y su continua necesidad de producirlo: «El término dispositivo nombra aquello en lo cual y a través de lo cual se realiza una actividad pura de gobierno sin ningún fundamento en el ser. Por esta razón, los dispositivos siempre deben implicar un proceso de subjetivación, es decir, deben producir su sujeto»¹⁷ (*op. cit.*, p. 16).

El dispositivo, por tanto, heredando la anarquía de Cristo, se encuentra sustancialmente hueco, un vacío que solo puede llenar en la permanente producción de sí mismo en la praxis económica. En este sentido, como variable interpretativa, *un dispositivo es todo aquello que nunca cesa de autoproducirse (así como el estado de excepción es el dispositivo de la soberanía), y es esta práctica la que constituye su fundamento*. Tanto desde la genealogía del gobierno a partir de un aspecto doméstico que elabora Agamben, o en la aclaración del uso prepolítico que Foucault señala, el dispositivo hereda la inmanencia a un campo práctico, y por tanto no trascendente —lo cual explica el por qué Foucault recurre a él una vez que renuncia a los universales—. No obstante, esto no quiere decir, contra las apariencias, que escapa a la ontología. Al instaurarse una praxis autogenética, y siendo la *oikonomía* la encargada de conciliar a esta con el ser de Dios, el «gobierno del mundo» está necesariamente inscrito en un proceso de subjetivación perpetuo, es decir, en la formación y producción constante de su *hypokéimenon*, de su sustrato.

Por otro lado, estas consideraciones tienen una consecuencia en la constitución de las subjetividades, a saber, del sacerdote. Con la inversión de la «economía del

¹⁷ Aun manteniéndose en la interpretación al uso que Foucault tiene del término, Deleuze parece concebir este rasgo como parte esencial del dispositivo (2008): «Todo dispositivo se define, por tanto, de acuerdo con su contenido de novedad y de creatividad, que señala al mismo tiempo su capacidad para transformarse, para quebrarse a favor de un dispositivo futuro, o bien, al contrario, para cerrarse en torno a las líneas más duras, más rígidas o más sólidas. En la medida en que escapan a las dimensiones de saber y de poder, las líneas de subjetivación parecen particularmente aptas para trazar las vías de la creación; que no dejan de abortarse pero también de renacer, de modificarse, hasta la ruptura con el antiguo dispositivo» (p. 310).

misterio» al «misterio de la economía», la jerarquía eclesiástica, la liturgia misma – un acto ya político según su etimología: en *leitourgía* resuena el *laós*, «pueblo», afirmando así un rasgo esencial del mismo, su carácter estrictamente público– entran en un proceso de modificación de sus bases. Al ser misterioso su fundamento, el sacerdote que oficia y gestiona el propio misterio, dejan en entredicho su posición, y la del ministerio entero. Así, se pasa de un «misterio del ministerio», de los tiempos de Pablo, a un «ministerio del misterio», donde lo crucial es garantizar, mediante el misterio, la eficacia sacerdotal y de la liturgia (Agamben, 2012a, p. 34). De este modo, en plena correspondencia con la *oikonomía*, se estableció en el Concilio de Trento la distinción entre el *opus operatum*, consistente en «el acto sacramental en su realidad efectual», y *opus operantis*, es decir, el agente que cumple con realizar, efectuar y perpetuar el sacramento –y, con ello, el plan gestional entero–, independientemente de sus cualidades específicas» (*op. cit.*, pp. 41s.).

En otros términos, en el acto litúrgico, el sacerdote cumple con la misión de ser instrumento –es decir, que halla su virtud no en cuanto alcanza su finalidad propia en sí mismo, sino en la medida en que colabora a un agente superior a que alcance el suyo– del misterio, de realizar su eficacia: como el gobierno del mundo no puede, por sí mismo, sustentarse, sino que necesita en cada momento realizarse, es el sacerdote quien cumple esta función mediante la liturgia. No obstante, en cuando mediador de la *oikonomía*, él también se escinde, o, mejor dicho, su oficio, entre una obra que realiza, y él mismo en cuanto agente, sin que establezcan relación ontológica alguna más que la de la mediación y la instrumentalidad (*ídem.*, pp. 47s.). De este modo, se consuma la efectualidad:

«Mientras en el vocabulario de la ontología clásica, el ser y la sustancia son considerados independientemente de los efectos que pueden producir, en la efectualidad, el ser es inseparable de sus efectos, nombre el ser en tanto es efectual, produce ciertos efectos y, a su vez, está determinado por ellos. La efectualidad es entonces la nueva dimensión ontológica

que primero se afirma en el ámbito litúrgico para luego extenderse progresivamente hasta coincidir en la modernidad con el ser en cuanto tal»¹⁸ (p. 71).

Es entonces en este punto que la arqueología de Agamben sobre la administración divina del mundo cobra su fuerza explicativa del presente, a partir de las firmas correspondientes. De hecho, que la gubernamentalidad solo tenga realidad mediante la praxis autogenética constante, que deba presuponer siempre una anarquía para que esta tenga efecto¹⁹, y que sus agentes estén constreñidos a la operatividad permanente, escindiéndolos a tal punto que sus condiciones individuales no perjudiquen la marcha del sistema general²⁰, explica a detalle fenómenos tan contemporáneos como los denominados «racionalidad

¹⁸ Acaso sea suficiente citar las siguientes palabras de Jean-Paul Sartre para evidenciar la profunda influencia del paradigma de la efectualidad (2009): «¿Qué significa aquí que la existencia precede a la esencia? Significa que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define. El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Solo será después, y será tal como se haya hecho. Así pues, no hay naturaleza humana, porque no hay Dios para concebirla. El hombre es el único que no solo es tal como él se concibe, sino tal como él se quiere, y como él se concibe después de la existencia, como él se quiere después de este impulso hacia la existencia; el hombre no es otra cosa que lo que él se hace. Éste es el primer principio del existencialismo» (p. 31).

¹⁹ Este aspecto queda resumido perfectamente de la siguiente manera (Agamben 2008; las cursivas son del autor): «En este punto, la teología puede resolverse en ateísmo y el providencialismo en democracia, porque *Dios ha hecho el mundo como si este fuera sin Dios y lo gobierna como si este se gobernara a sí mismo*» (p. 497).

²⁰ Ya Marx había colocado de relieve esta división en el interior del sujeto en su «Manifiesto comunista», a propósito de su crítica a la sociedad capitalista (1973): «Dondequiera que ha conquistado el poder, la burguesía ha destruido las relaciones feudales, patriarcales, idílicas. Las abigarradas ligaduras feudales que ataban al hombre a sus “superiores naturales” las ha desgarrado sin piedad para no dejar subsistir otro vínculo entre los hombres que el frío interés, el cruel “pago al contado”. Ha ahogado el sagrado éxtasis del fervor religioso, el entusiasmo caballeresco y el sentimentalismo del pequeño burgués en las aguas heladas del cálculo egoísta. Ha hecho de la dignidad personal un simple valor de cambio. Ha sustituido las numerosas libertades escrituradas y adquiridas por la *única* y desalmada libertad de comercio. En una palabra, en lugar de la explotación velada por ilusiones religiosas y políticas, ha establecido una explotación abierta, descarada, directa y brutal» (p. 11). Si bien antes del ascenso de la burguesía, los individuos eran insertados a los modos de producción según su pertenencia a un estatus social, luego esto perderá todo valor, siendo la «dignidad personal» algo que se coloca en función a las relaciones sociales propias del capitalismo. Por tanto, la posición del individuo queda escindida: puede que pertenezca a tal o cual clase social, grupo étnico, sexo, etc., pero ello no impedirá que ingrese a las filas del proletariado, menos aún, que detenga la marcha de las fábricas –se podría decir que, en algunos casos, incluso hay solidaridad. Agamben toma en cuenta esta división en su repaso del ascenso de la *Klase* en sustitución de la *Ständ* hegeliana, dentro del marco general del análisis del sujeto mesiánico (2006d, p. 37).

instrumental» o «banalidad del mal»²¹. Desde luego, estos acusan siempre un poder integral que subyuga a sujetos a estructuras de poder en los cuales pierden toda capacidad de acción para ser meros reproductores de un sistema, pero precisamente en esta articulación de una praxis particular operante y un poder totalizante se revela la complejidad y la eficacia de la *oikonomía*; un campo bipolar que halla un paradigma significativo en la distinción entre Reino y Gobierno, donde, para que ambos polos resulten eficaces –para que el Rey siga reinando y los gobernantes gobernando– es necesario que ambos se co-impliquen y se legitimen recíprocamente: es decir, que el gobernante gobierne en nombre del Rey, y que el Rey impere a través de las acciones de los gobernantes (Agamben, 2008):

«El Reino concierne al *ordo ad deum*, la relación de las criaturas respecto de la causa primera. En esta esfera, Dios es impotente o, mejor dicho, no puede actuar sino en la medida en que su acción coincide ya siempre con la naturaleza de las cosas. El gobierno concierne, en cambio, al *ordo ad invicem*, la relación contingente de las cosas entre sí. En esta esfera, Dios puede intervenir suspendiendo, sustituyendo o extendiendo la acción de las causas segundas. Sin embargo, los dos órdenes están funcionalmente unidos, en el sentido de que la relación ontológica de Dios con las criaturas –en la que él es, al mismo tiempo, absolutamente íntimo y absolutamente impotente– es la que funda y legitima la relación práctica de gobierno con ellas, al interior de la cual (es decir, en el ámbito de las causas segundas) sus poderes son ilimitados. La escisión entre ser y praxis que la *oikonomía* introduce en Dios funciona, en realidad, como una máquina de gobierno» (p. 236).

²¹ Un ejemplo al respecto: como bien ha explicado Foucault en su interpretación de la doctrina ordoliberal alemana y su análisis del capitalismo (2008; las cursivas son del autor), esta no consiste sino en la abierta posibilidad de reinventarse cada vez, a partir del marco jurídico existente: «En efecto, si se admite que no estamos frente al capitalismo derivado de la lógica del capital, sino a un capitalismo singular constituido por un conjunto económico institucional, pues bien, se debe poder intervenir en ese conjunto, y hacerlo de manera tal que se invente otro capitalismo. Nuestra tarea no consiste tanto en continuar el capitalismo como inventar uno nuevo. Pero ¿dónde y gracias a qué podrá producirse esa irrupción de la innovación dentro del capitalismo? Como es evidente, eso no ocurrirá por el lado de las leyes del mercado y tampoco en el mercado mismo porque, por definición, como lo muestra la teoría económica, el mercado debe actuar de modo tal que sus mecanismos puros sean de por sí reguladores del conjunto. Por consiguiente, no toquemos esas leyes del mercado y procuremos, en cambio, que las instituciones sean de tal manera que dichas leyes, y sólo ellas, se erijan en el principio de la regulación general y, en consecuencia, de la regulación social. Entonces, ningún intervencionismo económico o el mínimo de intervencionismo económico y el máximo de intervencionismo jurídico» (p. 197). Que el capitalismo –como posibilidad sempiterna– tenga sentido solo si es que se presupone un estado de naturaleza que no puede modificarse, antes bien, tan solo gobernar su curso, y que, por ello mismo, sea ese estado anómico lo que determine los modos de gubernamentalidad, muestra a plenitud la necesidad recíproca entre lo gobernado y lo que gobierna, una doble implicación –según Agamben, característico de los análisis de Foucault– que explica a cabalidad la naturaleza de los dispositivos.

Así, para ilustrar mejor este campo bipolar que caracteriza a la *oikonomía* y gracias a la cual posee vigencia, podríamos esbozar el siguiente gráfico:



Situándose entre ambos, separa al mismo tiempo que une al Gobierno y al Reino, que gracias a la posición intermedia de la *oikonomía* pueden legitimarse mutuamente y hacer posible toda gubernamentalidad (*op. cit.*, p. 201).

Este gobierno del mundo toma el nombre, en el contexto teórico de la *oikonomía*, de «providencia», y es bajo la eficacia de la signatura que de este concepto se deriva cómo, a juicio de Agamben (*ídem.*, p. 195) –distanciándose en esto de la genealogía foucaultiana, que prefiere situar el punto de partida en el poder pastoral (Foucault, 2006, pp. 151s.)–, se logrará una mejor comprensión de la gubernamentalidad moderna, sobre todo porque suponer la participación de Dios en el mundo a través de la providencia nos adentra ya en el campo de la historia humana y las interpretaciones que podamos deducir de ella.

De hecho, si la historia tiende a un fin primario, la salvación y redención del mundo, la estrategia de la patrística –Agamben se sirve de dos autores fundamentales, Alejandro de Afrodisia y Pedro Abelardo (2008, pp. 204s.)– consiste en articular esta tendencia hacia un objetivo general y universal con las particularidades que cada evento presenta en cada caso, más aún, en aquellos accidentes que, para la mente humana, no parecen provenir de un plan general divino. El rasgo principal de la gubernamentalidad económica, en su articulación del ser y de la praxis, se traduce aquí en el establecimiento de un lazo entre una finalidad general establecida por Dios y su gracia, y los eventos singulares gobernados y orientados por la contingente libertad humana –distinción que en Abelardo se reproduce entre la providencia, para aquél, y el destino, para este último. *La máquina gubernamental*,

por tanto, en vez de asegurarse un poder absoluto y total, que controle a mínimo detalle milimétrico de la vida humana, opta por la orientación y control de aquello que se le resiste cada vez (op. cit.):

«La actividad del gobierno es a la vez providencia –que piensa y ordena el bien de todo– y destino –que distribuye el bien entre los individuos, obligándolos en la cadena de las causas y los efectos–. De este modo, aquello que en un plano, el del destino y los individuos, parece incomprensible e injusto, recibe en el otro su inteligibilidad y su justificación. La máquina gubernamental funciona, entonces, como una incesante teodicea, en la que el Reino de la providencia legitima y funda el Gobierno del destino, y este asegura y hace eficaz el orden que el primero ha establecido» (p. 228)

Es este paradigma del que, a través de Malenbranche, la modernidad tomará parte, y así le será posible a Rousseau articular en un solo sistema político la «autoridad suprema» que sostiene a la soberanía y fija los destinos del Estado, y una «economía pública», que se ocupa de ejecutar lo dictaminado por el primer polo de la máquina gubernamental; y así también se le hará evidente a Smith y a los fisiócratas entrever una «mano invisible» en la naturaleza, un orden inmanente que se debe respetar y que debe encausarse, en cualquier caso, para beneficio de la sociedad (*ídem.*, pp. 453s.).

Se revela aquí, pues, una estructura análoga a la de la soberanía en el campo jurídico: ambos necesitan de un vacío sobre el cual sostener su necesidad, ambos no pueden pretender la totalización ni la captura de la amplitud del espacio que dominan, sino que, en la tolerancia y coexistencia con su contrario, se alimentan retroactivamente. Se podría decir, incluso que la *oikonomía* establece también una relación topológica con aquello que debe respetar: así como el estado de derecho excluye de sí lo anómico para así incluirlo en el sistema jurídico, así también la máquina gubernamental deja florecer la contingencia de los eventos particulares para así reclamar su necesidad (*ídem.*, p. 250). La orientación, desde luego, no es la misma: la soberanía apunta a la sociedad de seguridad, mientras que la máquina gubernamental a una sociedad de la crisis, pero queda claro que en ambas opera la estructura fundamental del *bando* como relación fundante con esa negatividad de la cual se busca siempre escapar y, al mismo tiempo, conservar un nexo esencial.

En este sentido, *la auto-pre-suposición, es decir, la capacidad de generar o permitir situaciones que posibiliten la re-creación, es acaso el rasgo esencial del poder en Occidente.*

Hasta donde se tiene conocimiento, según la bibliografía consignada, escasean los lugares²² donde Agamben establezca una topología general del poder, así que la interpretación del abandono como estructura de la máquina gubernamental debe quedar aquí como una hipótesis secundaria por parte nuestra. Lo que sí resulta necesario recalcar es la postulación de *la absoluta forma económica que el poder siempre asume*, conclusión que se vuelve clara a partir de las funciones que asumen las personas de la Trinidad: en la medida que el Hijo comete el plan de redención del mundo en nombre del Padre, se dice que él actúa como un vicario suyo, es decir, en su representación, sin que ello niegue, como lo habíamos indicado, el que el Hijo sea esencialmente sin-fundamento. Esta vicariedad, que encontrará fuertes ecos en las jerarquías terrenales (del Papa se dice que es el «vicario de Cristo», además de la función sacerdotal, como hemos visto), constituye pues el medio por excelencia del poder: sus agentes nunca actúan en virtud de sí mismos, sino que toman esa potestad de una autoridad ulterior, lo cual solo significa que el poder no es originariamente sustancial, es decir, que emane directamente de un ser, sino que, para que pueda efectuarse –aunque el poder es precisamente ese desplegarse– debe coincidir con sus constantes actualizaciones a través de otro. En resumen, el poder es siempre económico, y no sustancial, lo cual adelanta, gran medida, las

²² No podríamos afirmar, sin embargo, que Agamben no fuese consciente de esta correspondencia; desde luego que lo es, pero no llega a entablar una reciprocidad que conserve en común el mismo funcionamiento relacional. En el texto “En el exilio. Diario italiano 1992-1994” (2001) puede leerse lo siguiente: «Pero cualquiera que haya conservado cierta lucidez sabe que la crisis está siempre ahí, que es el motor interno del capitalismo en su fase actual, de la misma manera que el estado de excepción es hoy la estructura normal del poder político. Y así como el estado de excepción requiere que haya sectores cada vez más numerosos de residentes privados de derechos políticos y que incluso, en último término, todos los ciudadanos sean reducidos a nuda vida, la crisis, convertida en permanente, exige no sólo que los pueblos del Tercer Mundo sean cada vez más pobres, sino también que una parte creciente de los ciudadanos de las sociedades industriales esté marginada y sin trabajo. Y entre los Estados llamados democráticos no hay ninguno que no esté hoy comprometido hasta el cuello con esta fabricación masiva de miseria humana» (p. 101).

premisas que caracterizan al análisis foucaultiano de las instituciones y la vida cotidiana a partir de las relaciones de poder.

Esto nos lleva indefectiblemente al problema de la burocracia y su relación dentro del orden general de la economía gubernamental. Si bien hemos mostrado en páginas anteriores, a partir de la función sacerdotal y de la liturgia, el carácter instrumental y efectual de los agentes del «misterio», de hecho, la labor y finalidad la jerarquía eclesiástica no parece reducirse en absoluto a estas tareas. En la arqueología de Agamben (*ídem.*, pp. 253s.), la función doxológica –esto es, el entonar cánticos gloriosos e himnos hacia Dios– propia de los ángeles encuentra una imitación en la Iglesia cristiana terrestre, la cual introduce en la liturgia también una serie de himnos –públicos, no solo del sacerdote, lo cual puede comprobarse en cualquier celebración de misa, hoy en día– de alabanza hacia la Gloria de la providencia divina.

La función, pues, de la burocracia tanto terrenal como celestial parece ser doble: por un lado, la ministerial, que se corresponde con la *oikonomía*, o, propiamente hablando, con la economía de salvación instaurada por el Hijo, y la doxológica, la glorificante o aclamativa, que, mediante la performatividad del lenguaje (*ídem.*, p. 319), sostiene a ese nodo central del cual todo poder se legitima en una posición dominante. Hay que distinguir, cabe indicar, la Gloria de Dios, que según la teología ya le pertenece de por sí en cuanto es el ser creador del universo, y la glorificación, que correspondería al proceso según el cual todo lenguaje sale de su mero rol denotativo, aunque sin reprimirlo ni suspenderlo del todo, para asumir la dirección de la performatividad, es decir, para centrarse más en la efectividad del discurso que el significado del mismo.

Ya cuando examinamos la fuerza-de-~~ley~~ en el ámbito de la soberanía jurídica hicimos mención a la herencia performativa del lenguaje que el derecho había asumido y que guarda una distancia del plano asertórico, propio de las ciencias. Pues bien, hay en la glorificación –un proceso tanto religioso como político, si

nuevamente recordamos la etimología de liturgia– una función del lenguaje según la cual este se resuelve plenamente en sus efectos. Y es precisamente este rol el que disloca a la Gloria, pues aun cuando se la intente mostrar como independiente de las glorificaciones que profesan los humanos, no deja de aparecer cierto irreprimible carácter de dependencia:

«Quizá la glorificación no es simplemente lo que se agrega de más a la gloria de Dios, sino que es ella misma, como ritual eficaz, la que produce la gloria; y si la gloria es la sustancia misma de la divinidad y el verdadero sentido de su economía, entonces ella depende de la glorificación de manera esencial y tiene, por lo tanto, buenas razones para exigirla con improprios e intimaciones» (p. 397).

Por tanto, la glorificación, ese acto mediante el cual el lenguaje se dirige al mismo tiempo que es dirigido hacia la alabanza y Gloria de Dios, consiste en la efectividad (aunque también efectualidad, en cuanto la palabra coincide totalmente con sus efectos) del discurso, en una proclamación de la trascendencia y superioridad del poder celestial. Cuando Agamben deja entrever, como señala la cita consignada, la necesidad y dependencia de la Gloria divina respecto a la glorificación angelical y, sobre todo, humana, lo hace para mostrar que *es precisamente esa efectividad del lenguaje la que requiere todo poder central, no tanto ya desde el enunciar, como en el campo jurídico, sino más bien en cuando receptora, en cuanto son los hombres mismos los que, mediante el lenguaje, proclaman y adoran su gobierno.*

Hay aquí, no obstante, una premisa insoslayable que Agamben nos recuerda (*ídem.*, 365): si tomamos en cuenta la idea cristiana según la cual los procesos de la administración del mundo, incluyendo la pasión de Cristo, se hacen «para una mayor Gloria de Dios», entonces la *oikonomía* en cuanto tal se inscribe también dentro del proceso de glorificación. Hay aquí un círculo vicioso –característico de la autopresuposición que señalábamos líneas anteriores– que empieza a esclarecerse: la administración del mundo realizada por la trinidad económica toma su legitimidad del ser de Dios, pero, en compensación a ello, orienta sus acciones hacia la glorificación de aquel. De esta forma, la glorificación se instaura como ese nexo que permite la soldadura entre ambos polos de la máquina gubernamental; si

bien un papel que ya la *oikonomía* realiza, aunque, claro está, a costa de mantener la separación en forma activa.

Agamben insiste en esta circularidad (*ídem.*, p. 375): el desorden que la máquina gubernamental tolera y alienta, la libertad que consiente en los sujetos posee también un rol en el proceso de la glorificación: así como en las sociedades de seguridad, ante el desorden público, es la misma población la que exige la instalación de un orden policial, así también aquí son los mismos individuos los que glorifican una Providencia divina para que se haga cargo de los destinos particulares. La libertad de la cual cada uno de nosotros, semejante con la omnipotencia divina, puede hacer ejercicio, quiere decir, por tanto, reconocerse como parte de una estructura teleológica general, donde estar sujeto es ser libre, y vivir con libertad, aceptar la sujeción. *La contingencia individual, por tanto, es excluida del orden general impuesto por la máquina gubernamental solo a costa de volver a ser incluida dentro de la glorificación –hallándose así una estructura topológica semejante con la de la soberanía.*

No obstante, llegado el fin de la *oikonomía*, luego del Juicio Universal, ¿cuál sería el papel de la máquina gubernamental si todas las figuras teológicas hasta aquí revisadas fueron creadas para la administración del mundo? Como mencionamos, la función burocrática de la jerarquía que se desprende de Dios se divide en dos, una administrativa y otra propiamente doxológica. Pues bien, una vez que la historia ha llegado a su fin, y la comunidad mesiánica ha hecho su ingreso al reino de los cielos, no queda más tareas que realizar para la primera –pues el mundo, como tal, ya ha sido redimido o condenado, y no hay más población que gestionar–. Pero aquí es cuando precisamente entra en su fase decisiva (*ídem.*, pp. 367s.): la trinidad económica se recoge en el ser inactual de Dios, quedando solamente la burocracia doxológica en el uso de sus funciones, o, en otros términos, una vez que la *oikonomía* ha reparado el sentido defectuoso de la creación, que ha completado su sentido verdadero a través de la redención, la forma particular que ella tiene de glorificar a Dios a través de la administración del mundo ha concluido. La función

hímnica, el uso del lenguaje performativo en los cánticos, es la única tarea a la que se disponen tanto los ángeles como los santos.

Pero que el poder trascendente en cuanto tal persista, aunque ahora en su rostro inoperante, esconde, acaso, la clave de su funcionamiento. Agamben pone un énfasis muy especial en el hecho de que, si la glorificación doxológica permanece sosteniendo el poder divino aun cuando *no hay más tareas que realizar*, ello solo puede indicar que la Gloria esconde, tras de sí, un vacío fundamental: el centro de la máquina gubernamental, donde la gloria se instaure como nexo soldador del ser y la praxis, está realmente vacío, y la tarea de la gloria –y, por tanto, el fin secreto de la glorificación– es llenar y ocultar esta vacuidad fundante. Pero, ¿qué quiere decir que el núcleo del poder esté sustancialmente vacío? Como se había sugerido, si en realidad la glorificación constituye a la Gloria, no hay entonces un polo trascendente sin la aclamación constante de la burocracia, el cual necesita apelar a lo que no cesa de producir para otorgarse legitimidad. Por tanto, no es gratuito que el plano del ser permanezca inactual, y que pueda sobrevivir al fin de la historia gracias a la glorificación (que, a grandes rasgos, subsume a la *oikonomía*): la consistencia del poder no se basa en un ejercicio perpetuo, en su base no puede identificarse con alguna tarea en particular, sino, en clara consonancia con la teoría aristotélica de la relación entre la potencia y el acto expuesta en el *De anima* (417b1-5), asumir cierta primacía de la potencia sobre el acto, premisa desde la cual parte para asumir posteriormente cualquier tarea.

Aristóteles expone esta relación usando el ejemplo del sabio: se puede decir que su saber en potencia pasa al acto mediante el ejercicio de su sabiduría, o «ejercitar el saber cuando quiera» (*De anima*, 416a26). El que quede a consideración de la voluntad y que prevea dos escenarios plausibles, uno donde ciertamente hace ejercicio de su saber –ejemplificando el paso usual de la potencia al acto–, y otro donde, si así lo desea, no actualiza su saber, aunque claramente este no paso hacia el acto no suprime la sabiduría en potencia en modo alguno, antes bien, lo refuerza, o lo «salva». Por tanto, toda potencia contiene originalmente una potencia-de-no

pasar al acto. Pero, de ser así, entonces *la relación entre el acto y la potencia contienen ya la estructura de la autopresuposición* (Agamben, 2006a):

«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» (p. 65, las cursivas son del autor).

Para seguir con el ejemplo del sabio, en cuanto la sabiduría en potencia se conserva cada vez que decide no pasar al acto, es precisamente esta *decisión de conservación*, la que actúa como precedente de la situación en la que efectivamente pasará al acto. En otras palabras, la potencia posee siempre un excedente respecto al acto gracias al cual puede no disolverse totalmente en él, y lo hace mediante una suspensión de la actualización, suspensión que, como habíamos visto en el campo jurídico, caracteriza al abandono.

Es este excedente el que permite la suspensión de la potencia, y que la Gloria, en el fin de la historia una vez que todo acto ha finalizado, esconde (Agamben, 2008):

«En la medida en que nombra el fin último del hombre y la condición que sigue al Juicio Universal, la gloria coincide con el cese de toda actividad y de toda obra. Ella es lo que queda cuando la máquina de la *oikonomía* divina ha alcanzado su cumplimiento, y las jerarquías y los ministerios angélicos se han vuelto completamente inoperosos. Mientras en el infierno todavía está en función algo así como una administración penal, el paraíso no solo no conoce gobierno, sino que además ve cesar toda escritura, toda lectura, toda teología, hasta toda celebración litúrgica –excepto la doxología, excepto el himno de gloria–. La gloria ocupa el lugar de la inoperosidad postjudicial; ella es el *amen* eterno en el que se resuelve toda obra y toda palabra divina y humana» (pp. 417-418).

Si con operosidad conocemos, en la tradición occidental, el proceso mediante el cual toda potencia humana se disuelve en el acto que le corresponde y sucede, la *inoperosidad* es el término con el cual Agamben mienta una potencia pura que no se disuelve en un solo acto, y que, antes bien, le sobrevive –y que, según su lectura

de la ontología aristotélica, está contenida, si no capturada, ya en la operosidad²³. Es precisamente esta inoperosidad esencial a los hombres, como hemos visto en el ejemplo del sabio, la que es capturada en el dispositivo de la máquina gubernamental y autofundamentación del poder soberano, y que sirve de presupuesto para que toda política pueda entregarse posteriormente al acto, a una tarea histórica, a un *érgon*, es decir, a una *oikonomía* (Agamben, 2007a, p.472).

Y esto no solo justificaría por qué la palabra «poder» es en realidad un verbo ligado a la potencia y no solo al acto, sino que revelan ese tránsito entre la política y la ontología, que aquí denominamos como *ontopolítica*; tránsito en el cual la glorificación, como alabanza de esa potencia pura a la espera de su intervención, ocupa un lugar esencial en la medida en que, básicamente, actualiza toda potencia, mejor dicho, la realiza, a partir de la performatividad del lenguaje. Visto así, el mito hobbesiano se cumple a cabalidad no solo por un origen hipotético, cuya fuerza se evidencia en las estructuras de lo político, sino también por la continua justificación y glorificación que todos nosotros, en la concesión perpetua de nuestra potencia, otorgamos al poder.

Cabe señalar una cuestión importante respecto a la glorificación en esta etapa poshistórica. Agamben señala que, ciertamente, los himnos gloriosos y la doxología cristiana se han visto disminuidas con el transcurrir de los siglos y que, procurar establecer una teoría del poder a partir de este elemento significaría para algunos una «comparación» fuera de lugar (Agamben, 2008, p. 441). Es preciso recordar que lo analizado por Agamben no constituye en modo alguno una comparación, sino un examen atento de las relaciones conceptuales originarias que condicionan nuestro presente –es decir, la *oikonomía* cristiana es la *arché* de la gubernamentalidad moderna, y la condiciona en cuanto signatura–, y que habría que interpretar a la glorificación bajo esta premisa. Si bien la religión como tal ha

²³ Para una lectura más atenta de la apropiación de la inoperosidad de la tradición aristotélica de parte de Agamben, recomendamos el artículo de Kamal Cumsille, «Agamben y la recepción árabe de Aristóteles. Apuntes sobre el concepto de “inoperosidad”» (2013).

entrado desde hace algunas décadas en un periodo de entredicho respecto a su influencia sobre la opinión pública de la sociedad, lo que importa aquí rescatar es la performatividad del lenguaje que usan los hombres para alabar y sostener al poder soberano, más aún cuando parece que efectivamente hemos llegado al final de la historia y que vivimos tiempos donde *no hay más tareas que realizar*, aunque la máquina gubernamental se mantiene girando.

¿Y cuál sería, entonces, la cara moderna de la glorificación? Basándose en la crítica al voto individual y secreto como fenómenos típicamente liberales que rompen el nexo común en el pueblo realizada por Schmitt (1996) en «Teoría de la constitución», Agamben toma de él la premisa de que *«la opinión pública es la forma moderna de la aclamación»* (p. 241; las cursivas son del autor). Al igual que Schmitt, Agamben también considera que esta opinión pública, a pesar de que contiene en sí la voluntad política propio de un poder constituyente (*op. cit.*, p. 237), se encuentra en un proceso de crisis, debido a si bien por la influencia cada vez más neutralizante de los *mass media*, también por el régimen del Espectáculo en el que vivimos, tal como lo ha descrito Guy Debord en su famoso libro «La sociedad del espectáculo».

Aunque el análisis llevado a cabo por Debord presenta, como se sabe, una fuerte deuda con el vocabulario marxista –algo que, en la arqueología de Agamben no pueden ser asumidas sin más–, lo cierto es que las implicancias que el Espectáculo, que no es más que el capital «a un grado de acumulación tal que éste deviene imagen» (Debord, 1995, p. 19), tiene sobre el lenguaje y el proceso de comunicación entre los individuos, ya acusa la dependencia de un poder central, del mismo modo que sucede en la glorificación (*op. cit.*):

«El espectáculo es el discurso ininterrumpido que el orden presente hace sobre sí mismo, su monólogo elogioso. Es el autorretrato del poder en la época de su gestión de las condiciones de existencia (...) Pero, el espectáculo no es ese producto necesario del desarrollo técnico mirado como un desarrollo *natural*. La sociedad del espectáculo es por el contrario la forma que elige su propio contenido técnico. Si el espectáculo, tomado en el sentido restringido de “medios de comunicación de masas”, los cuales son su manifestación superficial más arrolladora, puede parecer invadir la sociedad en tanto que simple instrumentación, ésta no es en realidad nada neutro sino la instrumentación exacta que conviene a su automovimiento total. Si las necesidades sociales de la época en la que se desarrollan tales técnicas no pueden

encontrar satisfacción más que a través de su mediación, si la administración de esta sociedad y todo contacto entre los hombres no puede ejercerse más que por intermedio de esta potencia de comunicación instantánea es porque esta “comunicación” es esencialmente *unilateral*; de tal suerte que su concentración consiste en acumular en las manos de la administración del sistema existente los medios que le permiten proseguir esta administración determinada. La escisión generalizada del espectáculo es inseparable del *Estado* moderno, es decir, de la forma general de la escisión en la sociedad, producto de la división del trabajo social y órgano de la dominación de clases» (p. 15, las cursivas son del autor).

Lo crucial aquí es tanto la unilateralidad de la comunicación, que ya mienta a un poder administrativo central –es decir, que instala una agenda pública y asume al espectáculo como condición natural del lenguaje–, así como el que la representación especular se coloque a sí misma como presupuesto para toda comunicación humana (como puede evidenciarse en la construcción de la imagen personal, que, hoy por hoy, con el auge de las redes sociales, ha alcanzado niveles globales). La íntima solidaridad entre un lenguaje especular que no cesa de alabar sus condiciones de producción, y el Estado moderno que, en el esplendor de la burocracia y la democracia *representativa* –rostro actual del vicariato del que hablaban los teólogos–, no cesa de escindir cada vez más la vida de los individuos entre un aspecto público y privado –tal como vimos en la instrumentalidad del sacerdote en la liturgia–, sucede porque ambos gravitan en torno a la representación como presupuesto, lo cual, según Schmitt (1996), sirve antes que nada para desintegrar la potencia constituyente del pueblo:

«Pueblo y cosa pública existen juntos; no se dan el uno sin la otra. Y, en realidad, el pueblo produce lo público mediante su *presencia*. Sólo el pueblo presente, verdaderamente reunido, es pueblo y produce lo público. En esta verdad descansa el certero pensamiento, comportado en la célebre tesis de Rousseau, de que el pueblo no puede ser representado. No puede ser representado, porque necesita *estar presente*, y sólo un ausente puede estar representado. Como pueblo presente, verdaderamente *reunido*, se encuentra en la Democracia pura con el grado más alto posible de la identidad: como *ékklesía* en la Democracia griega, en el mercado; en el foro romano; como tropa o ejército reunido; como *Landsgemeinde* (Concejo abierto) suiza. Pero también allí donde no se reúne en un cierto lugar y según un procedimiento ordenado se muestra la peculiar significación del pueblo en el hecho de la verdadera presencia de una multitud popular públicamente reunida. Sólo el pueblo verdaderamente reunido es pueblo, y sólo el pueblo verdaderamente reunido puede hacer lo que específicamente corresponde a la actividad de ese pueblo: puede *aclamar*, es decir, expresar por simples gritos su asentimiento o recusación, gritar “viva” o “muera”, festejar a un jefe o una proposición, vitorear al rey o a cualquiera otro, o negar la aclamación con el silencio o murmullos» (p. 238, las cursivas son del autor).

Sin embargo, más allá de esta capacidad de instalar o revocar al soberano intrínseca al pueblo, lectura en la cual Agamben cree reconocer una doctrina filonazi, lo que le interesa al filósofo italiano es resaltar el modo en que la glorificación sigue significando en nuestros días esa potencia constituyente del gobierno, que mantiene relacionados tanto la administración de la población o de los individuos con la necesidad de que haya siempre un poder central que salvaguarde y sostenga el edificio del orden público. Ciertamente, el Espectáculo juega aquí al papel del velamiento de la dependencia de la Gloria respecto a la glorificación: la idea de que la sociedad «progresas», de que la libertad y el éxito individuales destacan como el fin primario, y que hay que defender siempre y cada vez un modelo de organización social que optimice las funciones de la máquina gubernamental, no solo realiza la escisión que la imagen especular lleva a cabo de acuerdo a su origen, sino también el hecho de que el despliegue de estos micro-acontecimientos, de algún modo, sostienen a la máquina en un nivel general.

De algún modo, hemos tocado aquí ya el terreno de aquel concepto algo difuso de la «ideología» –cuestión que Schmitt al parecer ignora y que lo conduce a romantizar algo así como una «voluntad general»–, pero lo que le interesa a Agamben no es en modo alguno resaltar este velamiento, ni caer en el campo de una filosofía de la consciencia donde lo primordial sería quitarse de la vista este engaño del espectáculo; antes bien, lo que se quiere destacar aquí es la efectualidad del espectáculo en la autoproducción de un lenguaje «elogioso» del orden existente, una alabanza que, en la apoliticidad a la que al parecer estamos cayendo, basta con ser neutral respecto a las condiciones de su enunciación para cumplir su cometido.

Y, aunque la analogía no sea exacta, no sería del todo falso afirmar que la glorificación va ocupando cada vez más un papel central en nuestras sociedades, sobre todo cuando los destinos a los que antaño se adherieron los Estado-nación han decaído y el biopoder se ha instalado como preocupación central de los

gobiernos. En efecto, al presentarse como un gobierno providencial que vela por la seguridad de los individuos, estos reemplazan la aclamación del Estado como si fuese una personificación orgánica de la comunidad por una justificación doxológica –no es de extrañarse que sean los medios de comunicación los que más persistan en la defensa de un régimen democrático– de su necesidad, de las razones de sus operaciones (como reza la fórmula «salvaguardar la gobernabilidad democrática»), y de su sobrevivencia a toda costa. Los Estados se han vaciado de toda sustancia cultural, de todo destino comunitario, para retirarse al *a priori* ontopolítico gubernamental, donde el núcleo neurálgico es la vida y su (im)potencia; y en la libertad que, necesariamente, posibilita a los individuos, estos se regocijan glorificando a la soberanía por tan preciado bien concedido, imaginando que todo progreso solo puede avanzar en dicha dirección.

Así pues, para concluir este capítulo, podemos concluir que *tanto la soberanía jurídica como la máquina gubernamental de la economía funcionan gracias a la misma estructura de auto-presuposición*, la cual, como vemos, consiste en hacer sobrevivir cada vez un resto de potencia sobre el acto. Pero, ¿qué es lo que buscan ambos campos aprehender? Ya sea en la forma de un estado de naturaleza o una libertad contingente, *la singularidad de la vida humana es asumida como presupuesto fundacional pero, en cuanto ocupa ese lugar, su condición debe ser necesariamente reinsertada, o puesta en los términos del sistema que sostiene*: la vida no habita en un estado de naturaleza, pero, para justificar la existencia de un estado de derecho, se la instala en dicha dicotomía; del mismo modo, las acciones de los hombres no están dominadas por la pura contingencia, pero en cuanto sirva para contraponer a la necesidad y generalidad de una providencia, y permitir así el funcionamiento de la máquina gubernamental, son interpretadas como tal. No obstante, el que la vida humana se sitúe siempre como presupuesto, hace que la política no se baste a sí misma para explicar su funcionamiento, sino que, como es evidente en la obra de Agamben, se tenga que recurrir a la ontología para buscar ahí el proyecto bosquejo total de su eficacia. Se ha ensayado el término *ontopolítica* para dar cuenta de esa raigambre ontológica del cual el poder soberano siempre

echa mano, pero, en este punto, es necesario examinar los combates que el filósofo italiano entabla en los propios terrenos del ser.

CAPÍTULO III: LAS ESCISIONES DEL SER

3.1.- La máquina antropológica y la vida desnuda

«Lo abierto» es el título que lleva un libro que apareció siete años después de la publicación del primer tomo de *Homo Sacer*, y que, por razones que aún desconocemos, no fue considerado por Agamben como perteneciente al proyecto de la arqueología de la biopolítica. Nuestro extrañamiento sucede porque, tras la lectura del texto, es obvio que la intención es una exploración de las escisiones y suturas, articulaciones y relaciones que integran y operan dentro de la vida, un concepto que, por mucho, ocupa el centro neurálgico de la soberanía y la gubernamentalidad (Agamben, 2006b):

«Para quien emprenda una investigación genealógica sobre el concepto de “vida” en nuestra cultura, una de las primeras y más instructivas observaciones es que éste nunca ha sido definido como tal. Sin embargo, lo que queda así indeterminado es articulado y dividido, en cada ocasión, a través de una serie de cesuras y oposiciones que lo revisten de una función estratégica decisiva en ámbitos aparentemente tan lejanos como la filosofía, la teología, la política y, solo más tarde, la medicina y la biología. Parecería que, en nuestra cultura, la vida fuese *lo que no puede ser definido, pero, precisamente por esto, lo que debe ser incesantemente articulado y dividido*» (p. 31, las cursivas son del autor).

A la incapacidad de superar la indeterminación en la que parece estar inscrita la vida, sobre todo la humana, el pensamiento occidental ha respondido mediante una serie de distinciones y composiciones con las cuales se intenta dar cuenta de lo que, a simple vista, parece consistir íntegramente. Es en este sentido que Agamben distingue en la filosofía clásica, principalmente en Aristóteles, dos conceptos de vida con campos semánticos distintos, aunque no por ello excluyentes o inconmensurables: la *bíos*, que refiere exclusivamente a la vida en la *polis*, propia de los griegos, en el pleno uso del lenguaje y del *logos* en general, y la *zoé*, la vida natural, animada, presente tanto en animales, dioses y hombres (Agamben, 2006a, p. 9).

Así como vimos en el capítulo anterior la distinción entre la *oikonomía*, es decir, la administración de los cuerpos y la gestión de las acciones en la insustancialidad, y la soberanía, propio de un orden trascendente que legitima los procedimientos gubernamentales y no repara en justificarse a sí misma mediante el estado de excepción, la distinción entre *bíos* y *zoé* parece seguir los mismos criterios, es decir, una vida cualificada, propiamente humana y fundamento aparente de lo político, y una natural, orgánica, que debe ser en todo dirigida y conservada en el ámbito privado de la casa (*oikos*). En esta línea, cruciales son los pasajes de la *Política* donde Aristóteles (1252b30), si bien concede que la ciudad es la conformación o comunidad de varias aldeas nacidas para la subsistencia de la vida, no se agota en esta satisfacción colectiva de las necesidades básicas, sino que aspira también a «un vivir bien» (*tò eû zên*); así como la célebre definición del hombre (1253a4) como un *politikon zoon*, en realidad no mienta una característica simple y banal del hombre, sino que mienta una diferencia específica, sustancial y que, a diferencia de los demás vivientes que pueden vivir en soledad (animales o dioses), posibilita una política en torno al lenguaje y a la justicia (Agamben, 2006a, p. 11).

Esta cesura en y desde la vida, asimismo, no solo se halla en el ámbito relacional de los vivientes y sus necesidades básicas, sino que está presente también al interior del hombre. Cuando en *De anima*, Aristóteles indaga sobre el significado del término «vida» y el modo en el que se da a través del alma (413a20 – 414a), admite que de él puede aceptarse varios sentidos debido a que, por la diversidad de órganos y seres vivientes, no podría definirse la vida en función a un solo viviente. No obstante, en la lectura de Agamben (2006b, p. 31), que la facultad nutritiva (*threptikón*) sea considerada por Aristóteles, a partir de las plantas, común a los seres vivos, no sería sino el esfuerzo por separar de los vivientes un principio que sirva de fundamento y articulación de las demás facultades (414a33).

Cabe aclarar, no obstante, que no hay aquí una consideración universal del hombre como aquel que baste tener una facultad intelectual para considerarse como tal: de

hecho, los casos del extranjero y del esclavo, en la mirada aristotélica, son el punto de partida para que Agamben detecte, en la antigüedad, algo así como una máquina antropológica cuya principal función sería la de distinguir y determinar la consistencia de lo humano, a partir de las diferencias con otros seres vivientes ¿Qué relaciones topológicas se establecen entre esta vida no humana todavía, como es la facultad nutritiva, y la ya propiamente humana, *bíos*? Para hallar una respuesta a esta pregunta, Agamben (2017b, pp. 25s.) recurre a un análisis de la figura aristotélica del esclavo (y obtener así una mirada mucho más amplia de las escisiones que atraviesan la vida en la máquina antropológica de la antigüedad).

En el establecimiento de la función natural (*érgon*) del esclavo, Aristóteles descarta que consista en una vida orientada a la virtud (*areté*) como en los hombres buenos y libres (*Ética nicomáquea*, 1097b20- 1098a20), sino, por el contrario, en un «uso del cuerpo» (*hè toû sômatos chrêsis*; *Política* 1254b18) en función a los requerimientos del amo –aunque, claro está, en ningún momento Aristóteles niega su carácter de hombre. Que este uso se encuentre marcado por un carácter eminentemente doméstico y administrativo, pues está absolutamente inscrito en el ámbito del *oikos*, refuerza la exclusión del esclavo de la *polis* y su no participación del «vivir bien».

Además, en la medida en que la vida no consiste en una producción (*poíesis*) cuyo fin sea externo al medio, sino que es *praxis*, un fin en sí mismo, el esclavo esaquel instrumento –y a la vez humano– que se usa en la vida «práctica», sin un fin asignable más que este uso mismo (1254a5). En este sentido, el esclavo muestra la figura de un ser que no tiene un *érgon* propio, que es esencialmente sin-obra (*argos*) aunque ello se traduzca en ser la extensión del cuerpo del amo. Es en este punto que Agamben (2017b) vislumbra en todo su esplendor la escisión fundamental que posibilita la política:

«Es preciso agregar, empero, que el estatuto especial de los esclavos –a la vez excluidos e incluidos en la humanidad, como aquellos hombres no propiamente humanos que hacen posible que otros sean humanos– tiene como consecuencia un borramiento y una confusión de los límites que separan la *phýsis* del *nómos*. Al mismo tiempo instrumento artificial y ser

humano, el esclavo no pertenece propiamente a la esfera de la naturaleza ni a la de la convención, ni a la esfera de la justicia ni a la de la violencia. De aquí la aparente ambigüedad de la teoría aristotélica de la esclavitud, que, como la filosofía antigua en general, parece constreñida a justificar lo que no puede más que condenar y a condenar eso cuya necesidad no puede negar. El hecho es que el esclavo, bien que excluido de la vida política, tiene con ella una relación del todo especial. De hecho, representa una vida no propiamente humana que hace posible para los otros el *bíos politikós*, es decir, la vida verdaderamente humana. Y si el humano se define para los griegos mediante una dialéctica entre *phýsis* y *nómos*, *zoé* y *bíos*, entonces el esclavo, como la vida desnuda, se halla en el umbral que los separa y une» (p. 56).

En este sentido, la topología que opera en la máquina antropológica coloca en el centro, como vía de tránsito, entre la *bíos* y la *zoé* la figura de un viviente que no coincide íntegramente con ninguno de estos polos pero que, por ello mismo, permite que se constituyan, se distingan y se articulen. Significativo también es que, precisamente por este confinamiento a una vida no ya animal pero todavía (nunca) humana, sea el esclavo el que asuma las actividades administrativas y domésticas, permitiendo así la disposición del amo para la política (*Política* 1254b20) y la construcción de un espacio donde esta sea posible.

La máquina antropológica de los modernos operará en un sentido contrario, no ya mediante la humanización de lo que se supone como animal, del cual la operación de constitución del esclavo es un ejemplo claro, sino a través de la animalización de lo que ya es humano, como es el caso de darwinistas como Ernst Haeckel que veían en el lenguaje un signo marcadamente humano y que, toda especie homínida anterior a él, como el *Pitcanthropus erectus*, pertenecientes en realidad a los simios (Agamben, 2006b, pp. 69s.). Lo que no desaparece en ningún momento, antes bien, se refuerza, es la topología estructural que se mantiene entre un polo ya humano, con todas las facultades que la metafísica occidental siempre ha considerado distintivas, y otro no humano, sino más bien antecedente animal, y, en el centro de ambas, a manera de un «eslabón perdido», un viviente que permita articular el tránsito de un polo hacia otro, pero al mismo tiempo separarlos.

El discurso del humanismo que reconoce una falta esencial en el hombre la cual está por construirse, tesis que esbozó perfectamente Giovanni Pico della Mirandola, y en general cualquier doctrina que otorgue a la libertad una posición fundamental dentro de la construcción de lo humano –o de su sentido–, estaría, para Agamben (*op. cit.*, pp. 63s.), comprometida también con la máquina antropológica, en la medida que excluye también a la «facultad nutritiva», al cuerpo en general, de cualquier rango ontológico, asumiendo que esa cualificación que la vida recibe, aunque faltante en su origen, reside en el campo del «espíritu» o de la facticidad, es decir, al otro lado de la fractura de la vida.

Es aquí donde adquiere sentido y pertinencia la tan famosa expresión *nuda vita*, o vida desnuda, tan recurrente en la literatura de Agamben y que ya desde el primer tomo de *Homo sacer* ocupa un papel protagónico. En líneas generales, se podría decir que la vida desnuda es el concepto correlativo al *homo sacer*: mientras que este sirve para mentar la vida de los individuos a disposición del poder soberano, y por tanto perteneciente al campo del derecho, la vida desnuda refiere al aislamiento de la vida orgánica y corporal, biológica, dentro de los dispositivos de la máquina antropológica, comprensible, por tanto, dentro de un marco de carácter más ontológico.

Esta distinción, cabe precisar, es netamente teórica: el aislamiento al que referimos, en la obra de Agamben, es siempre la consecuencia de una decisión práctica. Al igual que la máquina gubernamental es sustancialmente vacía porque hay una continua producción de su centro a partir de la glorificación, la máquina antropológica no puede situar a un viviente de forma exclusiva y sempiterna, sino que necesita mover las fronteras entre lo que es corporal y biológico de lo que se considera cultural y cualificado. El viviente que hace de frontera –el esclavo, el *pitcanthropus*, los judíos en el *Lager*– está situado en tal lugar solo porque hay una «decisión incesantemente actualizada, en la que las cesuras y sus rearticulaciones están siempre de nuevo deslocalizadas y desplazadas. Lo que debería obtenerse así no es, de todos modos, una vida animal ni una vida humana sino sólo una vida

separada y excluida de sí misma, tan sólo una *vida desnuda*» (*op. cit.*, p. 76; las cursivas son del autor).

Por tanto, vida desnuda es la vida aislada y sustraída a sus condiciones mínimas dentro de una red de poder y saber, ubicada tanto en el centro de la máquina antropológica como en el vacío generado por el estado de excepción –de ahí que todo *homo sacer* sea considerado solo a partir de su vida desnuda (la destrucción de comunidades nativas en aras del progreso y del fortalecimiento de los Estados alrededor del mundo podría considerarse un ejemplo bastante claro para este punto). A esto se debe, por tanto, que Agamben inste a la filosofía a renunciar a toda buena intención en la búsqueda de aquel elemento metafísico que ligue ambos polos de la máquina gubernamental –el *logos*, el símbolo, la razón, etc.–, y que vire su dirección hacia la problematización de ese «misterio práctico y político de la separación» que, a lo largo de la historia, ha sido más bien la coartada perfecta para constituir el reino ideal de lo humano (*ídem.*, p. 35).

No estaría de más aquí recordar el dispositivo teológico de la desnudez para hacer más clara esta condición de producción constante. Agamben sitúa este problema en la en la expulsión de la humanidad del paraíso narrado por el Génesis, sobre todo en el hecho de que tanto Adán y Eva son conscientes de su desnudez una vez que ha ocurrido dicha expulsión (2011b, pp. 79s.). La desnudez, por tanto, se define a partir de la negación o ausencia de ropas, y, en general, de la gracia que recaía sobre los cuerpos dentro del Edén. Pero esto supondría, según Agamben, que la gracia no es coesencial a los cuerpos o individuos, y que la naturaleza que se desnuda en la expulsión, y que se trata de cubrir a través del vestido, es imperfecta desde su origen, contiene en sí el pecado. Es por este motivo, por la *presuposición* de que hay una naturaleza corrupta, que la gracia se vuelve necesaria: no obstante, desde la lectura de Agamben (*op. cit.*, p. 93), el pecado, el acontecimiento que saca a la luz la dicotomía en apariencia incommunicable en la cual el cuerpo oscila, es quien realmente produce la naturaleza corruptible que la gracia busca ocultar.

En esta línea, la desnudez no pertenecería al ámbito de la sustancia, como un estado permanente del cuerpo u otro régimen similar a la naturaleza presupuesta o la gracia, sino que consiste simplemente en este acontecimiento o acto temporal, suceso que produce cada vez un cuerpo desnudo y revelado como carente de gracia. Desnudez es desnudamiento, y como tal, el resto que queda, como nueva condición del cuerpo, en el fondo es siempre producido por la *decisión* de establecer un pecado original. No hay un cuerpo quitado de la gracia, sino una gracia siempre quitada y un cuerpo que, *abandonado*, le presupone a su ficción (*ídem.*, p. 110).

Siendo este dispositivo el paradigma adecuado para la producción de un cuerpo sobrante a una espiritualidad perdida, hay que entender a la vida desnuda como término político bajo los mismos parámetros. No hay algo así como un estado natural de la desnudez del cuerpo, ni siquiera, tal como Toni Negri²⁴ (2007, p. 120) parece haber leído la obra de Agamben, es una condición que pertenezca al ámbito de la sustancia; o, para ser más exactos, por el hecho de inscribirse dentro del orden de los dispositivos, la vida desnuda es una condición que siempre se produce –sobre un vacío–, es un régimen de existencia que no se ancla en ningún tipo de naturalidad, sino que tiene en su base ese «misterio político y práctico» que separa siempre a la vida.

²⁴ Negri asume esta desnudez de la vida como un estado ontológico *per sé* y, en una estrategia desmitificante, pretende restituir a los cuerpos desnudados toda su potencia al afirmar que «emanaban historicidad». Pero, en la intención de esta restitución, como ya puede adivinarse, está la aceptación de que la vida desnuda mienta una naturalidad de los cuerpos, cuando, como se ha visto, esta naturalidad solo existe a partir del acontecimiento del pecado –como una negación de la gracia. Un error similar comete María Muhle (2009, p. 150) al creer que la expresión *nuda vita* es una estrategia agambeniana para frenar la indeterminación del concepto de vida al interior de la obra foucaultiana –y que, según la autora, habría que respetar. Nada más ajeno a las intenciones de Agamben: de hecho, además de compartir con Negri el supuesto de que la vida desnuda es un estado, se equivoca en cuanto asume que el término tiene la intención de *fijar* una realidad de la vida, cuando el filósofo italiano tiene a vista precisamente todo lo contrario, es decir, la destrucción de dicho dispositivo.

3.2.- Para una teoría de la (de)subjetivación

En este sentido, el caso del *Lager* es absolutamente paradigmático. Habíamos visto en el capítulo anterior el estatus jurídico que asume: una zona en permanente excepción, donde todos los individuos que son ingresados a él adquieren la condición de *homini sacri*, esto es, quienes padecen una muerte fuera de la ley y que no puede ser considerada delito. Habíamos añadido a ello, no obstante, que su función no consistía en la mera matanza, sino –y esto se distinguía de la tanatopolítica– en la constitución de un lugar donde la excepción se vuelve la regla y, por ello mismo, la sobrevivencia extendida hasta el límite un panorama en él siempre visible. Pues bien, Agamben se sirve del *muselmann*, nombre con el cual se nombra un tipo peculiar de prisionero dentro del campo, como figura ejemplar de la vida desnuda.

El uso del término obedecía a una razón sarcástica: mientras que los creyentes islámicos inclinan su cuerpo sobre el suelo para realizar sus oraciones, el prisionero que ha perdido todo tipo de consciencia sobre el hambre, el frío, el dolor, y que se encuentra en la agonía final, se recostaba sobre sí mismo, casi cayendo totalmente, en indicio de la proximidad de la muerte y una sobrevivencia para nada asegurada. De ello da cuenta Primo Levi, autor carísimo para Agamben, quien fue un sobreviviente de los campos que narró su experiencia en varias novelas a lo largo de su vida y que, curiosamente, titula a una de ellas «Si esto es un hombre», en clara alusión a la pérdida del reconocimiento de la humanidad, o de los signos que durante siglos se le ha concedido como distintivos, que se evidencia en el musulmán (Levi, 2018):

«Imaginaos ahora un hombre a quien, además de a sus personas amadas, se le quiten la casa, las costumbres, las ropas, todo, literalmente todo lo que posee: será un hombre vacío, reducido al sufrimiento y a la necesidad, falto de dignidad y de juicio, porque a quien lo ha perdido todo fácilmente le sucede perderse a sí mismo; hasta tal punto que se podrá decidir sin remordimiento su vida o su muerte prescindiendo de cualquier sentimiento de afinidad humana; en el caso más afortunado, apoyándose meramente en la valoración de su utilidad. Comprenderéis ahora el doble significado del término “Campo de aniquilación”, y veréis claramente lo que queremos decir con esta frase: yacer en el fondo» (p. 27)

Es precisamente este hundirse hacia el final, donde el *bíos* propiamente pierde todo signo de aparición, la finalidad de cualquier campo de concentración: hacer realidad esa no-humanidad que, en el discurso ideológico, se proclama. Nuevamente, no se trata de matar por matar, sino de revelar, sacar a la luz, ese viviente humano que ya no se acomoda a las categorías tradicionales de lo humano: ¿sería acaso posible definir como «animal pensante» a un *muselmann* que simplemente espera a la muerte y ha perdido toda consciencia del hambre y del dolor?

El *lager*, en cuanto hace de la excepción su regla y de las situaciones extremas escenarios cotidianos (Agamben, 2014a, p. 50), es el lugar donde se lleva a cabo a la perfección el experimento de la máquina antropológica (Agamben, 2006b, p. 49): el lugar en el que ambos polos chocan contra sí y dejan entrever ese tercer elemento paradójico, el cual, así como el esclavo, no parece revelar su humanidad sino a partir de su no humanidad (Agamben, 2014a, p. 85).

Pero, curiosamente, ese «yacer en el fondo», en cuanto aspiración del «hacer sobrevivir», se manifiesta como una tarea infinita; si la desnudez no existe más que como desnudamiento, y la vida desnuda es siempre producida a partir de una decisión, la permanencia de la vida en esta condición será posible solo si la excepción es perpetua y la decisión asumida continuamente. En este sentido, la destrucción del hombre no consiste más que en una operación sin término (Agamben 2006d):

«A propósito del libro de Antelme, Blanchot ha escrito en cierta ocasión que el hombre es el indestructible que puede ser infinitamente destruido. Reflexionen en la estructura paradójica implícita en esta formulación. Si el hombre es el indestructible que puede ser infinitamente destruido, ello significa que no existe una esencia humana que pueda destruirse o volver a encontrarse, sino que el hombre es un ser que tiene una carencia infinita en sí mismo, que está siempre dividido en sí mismo. Pero si el hombre es lo que puede ser *infinitamente* destruido, eso significa también que queda siempre algo en esa destrucción y más allá de ella, que el hombre es ese resto» (p. 58, la cursiva es del autor).

Es en este punto que el nuevo *nomos* instalado por el *lager* deja de reforzarse en algo así como una biopolítica del racismo, que ya habíamos observado en Foucault, para centrarse plenamente en la producción de un cuerpo biopolítico que se ubique tanto en el umbral de la vida y la muerte como en el de la humanidad y la no humanidad (Agamben 2014a, p. 89):

«En 1937, durante la celebración de un congreso secreto, Hitler formula por primera vez un concepto biopolítico extremo, que es necesario considerar. Al referirse a la Europa centro-oriental, afirma que tiene necesidad de un *volkloser Raum*, de un espacio sin pueblo. ¿Cómo comprender esta singular formulación? No se trata simplemente de algo parecido a un desierto, de un espacio geográfico desprovisto de habitantes (la región a que se refería tenía una densa población y era rica en pueblos y nacionalidades diferentes). Designa más bien una intensidad biopolítica fundamental, que puede aplicarse en cualquier espacio, y por medio de la cual los pueblos se mudan en poblaciones y las poblaciones en musulmanes. Lo que el *volkloser Raum* nombra es, en definitiva, el motor interno del *campo*, entendido como una máquina biopolítica que, una vez implantada en un espacio geográfico determinado, lo transforma en espacio biopolítico absoluto, *Lebensraum* y *Todesraum* a la vez, donde la vida humana pasa a estar más allá de cualquier identidad biopolítica definible. Llegado este punto, la muerte no es más que un simple epifénomeno»

Que sobrepase cualquier identidad no quiere decir sino que «las cesuras biopolíticas son, pues, esencialmente móviles y aíslan en cada ocasión en el *continuum* de la vida una zona que está más allá de él y que lleva consigo un proceso de *Entwürdigung* y de degradación cada vez más acentuado» (*ídem.*, p. 88), es decir, que el acto de desnudamiento apunta cada vez a ese resto de humanidad donde cualquier rasgo ya no puede ser identificado, ni siquiera como animal, y la muerte deja de ser algo así como una experiencia auténtica que abre sentido, para ser simplemente una realidad tan liviana como su habitualidad.

Pero que la vida sea reducida a su condición mínima significa también que, en ese punto, es imposible pensar en algo así como una experiencia humana que pueda ser testimoniada en primera persona. Siguiendo los análisis del lingüista francés Emile Benveniste, Agamben sostiene que la posibilidad de la lengua —en el sentido estructuralista del término, corriente de la cual Benveniste es un representante heterodoxo— requiere siempre de la inserción del sujeto en ella a través de la

identificación con el pronombre «yo», constituyendo así el acto de enunciación, esto es, el tener-lugar del lenguaje (Benveniste, 1997):

«El lenguaje está organizado de tal forma que permite a cada locutor *apropiarse* la lengua entera designándose como yo. Los pronombres personales son el primer punto de apoyo para este salir a la luz de la subjetividad en el lenguaje. De estos pronombres dependen a su vez otras clases de pronombres, que comparten el mismo estatuto. Son los indicadores de la *deixis*, demostrativos, adverbios, adjetivos, que organizan las relaciones especiales y temporales en torno al “sujeto” tomando como punto de referencia: “esto, aquí, ahora”, y sus numerosas correlaciones “eso, ayer, el año pasado, mañana”, etc. Tienen por rasgo común definirse solamente por relación de discurso en que son producidos, es decir bajo la dependencia del yo que en aquella se enuncia» (p. 183, las cursivas son del autor).

En este sentido, para Agamben el lenguaje constituye el dispositivo subjetivante por excelencia (Agamben, 2014b, p. 128; 2007b, p. 63), en la medida en que permite la asunción de la consciencia de sí mismo tanto como punto de referencia para las demás instancias de discurso, como por la capacidad que le otorga el yo de identificarse como sujeto. No obstante, este acontecimiento no sucede sobre un fondo en blanco, o como un rayo sobre una noche oscura, al contrario, supone introducir en el individuo una escisión entre las sensaciones inmediatas y la co-presencia con el mundo –Agamben evoca lo *abierto* poetizado por Rilke en su poemario «Las elegías de Duino» (*op. cit.*, p. 129)– y el horizonte de las significaciones o el reino del lenguaje²⁵.

Mediante los indicadores o *shifters* –estas instancias de discurso que son el yo, el hoy, el ahí–, el enunciado puede tener lugar en cuanto llena sus significantes de un referente. No obstante, este referente no mienta, por así decirlo, la cosa ahí fuera del mundo, sino el acontecimiento mismo del lenguaje²⁶, el que tenga lugar en un

²⁵ En «Infancia e historia» (2007b, p. 73), Agamben sitúa el origen de la historia como antropogénesis en esta imposible coincidencia entre lengua y habla. Lo que cabe aclarar, no obstante, es que esta antropogénesis nunca deja de suceder: mientras haya separación entre los impulsos psíquico-sensoriales y la palabra pronunciada, entre naturaleza y cultura, habrá historia, habrá formación del yo. Esta presencia estructural de la constitución del lenguaje es correlacional a la existencia del *lager*: así como cada vez, mediante la poesía, por ejemplo, somos arrojados a una experiencia extralingüística –que Agamben denomina *infancia*–, así también Auschwitz, como experimento que devela la vida desnuda como cuerpo biopolítico, no cesa de suceder (Agamben 2014b, p. 105).

²⁶ En «La cosa misma» (Agamben 2007a, pp. 7s.), Agamben desarrolla este acontecimiento del lenguaje, el hecho que se produzca algo así como un hablar y que, de alguna manera u otra, no

espacio y tiempo determinados, quedando así justificado el paso de la lengua, el sistema de códigos lingüísticos, al habla, la facticidad del discurso. Es más, Agamben (2003) parece ver en esta diferencia la clave de la diferencia ontológica propuesta por Heidegger y que ha dominado secretamente la metafísica occidental:

«La dimensión de significado de la palabra “ser”, cuya eterna búsqueda y cuyo eterno extravío (...) constituye la historia de la metafísica, es la del tener-lugar del lenguaje, y metafísica es aquella experiencia del lenguaje que, en todo acto de habla, aprehende el abrirse de esa dimensión y, en todo decir, tiene ante todo la experiencia de la “maravilla” de que el lenguaje sea. Sólo porque el lenguaje permite, a través de los *shifters*, hacer referencia a la propia instancia, tal cosa como el ser y el mundo se abren al pensamiento. La trascendencia del ser y del mundo –que la lógica medieval aprehendía en el significado de los *transcendentia* y que Heidegger identifica como estructura fundamental del ser-en-el-mundo– es la trascendencia del acontecimiento de lenguaje respecto de lo que, en ese acontecimiento, es dicho y significado: y los *shifters*, que indican, en todo acto de habla, su pura *instancia*, constituyen (como lo había aprehendido perfectamente Kant al atribuir al Yo el estatuto de la trascendentalidad) la estructura lingüística originaria de la trascendencia» (p. 51).

Pero, más allá de intentar resolverse esta diferencia entre el viviente y el lenguaje, entre lo natural y lo adquirido, es en su separación y articulación, en el vacío que existe entre ambos, donde puede tener lugar algo así como un testimonio o la narración de una experiencia –de hecho, es en este vacío donde la voz humana, no ya animal, pero todavía no sonido articulado, acontece (*op. cit.*, p. 135). De esta manera, a modo de síntesis, la composición del sujeto –evento que nunca deja de suceder visto desde la sincronía–, se produce mediante la asunción en el *yo*, esto es, en el acontecimiento del lenguaje que separa al viviente del humano, y que, en la vida cotidiana diacrónica, llena de significado al discurso.

No obstante, ¿qué sucede con el *muselmann*? ¿Podría decirse que él *puede* hablar, operar ese tránsito desde un sistema codificado de significantes hacia un discurso efectivo? La respuesta, a pesar de mostrarse como evidente, no obstante, debe tomarse con precaución: si bien el acontecimiento del lenguaje, el poder hablar, funciona como dispositivo subjetivante, esto no define en modo alguno algo así como el rasgo distintivo de la humanidad (estamos hablando de dispositivos, los

puede ser expresado por el propio lenguaje, a partir de la doctrina platónica. Como el mismo señala, esta tesis podría resumirse bajo la fórmula «lo indecible es que hay lenguaje».

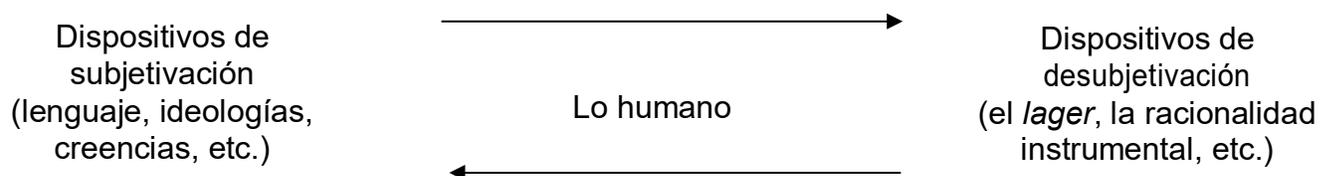
cuales, como ya se vio en el capítulo anterior, no son sustancias), pues, de ser así, caeríamos inevitablemente en la negación de la humanidad de los que no pueden hablar, lo cual es el camino al que quiere conducir la máquina antropológica. Antes bien, es precisamente por la imposibilidad de asumir un sujeto, de pronunciar una voz humana y de revelar ese vacío infranqueable entre el viviente y el ser humano –el cual, aún privado de la razón y de la capacidad del lenguaje, sigue siendo un humano– el motivo por el cual el *muselmann* revela los dispositivos de la subjetivación y se configura como un paradigma de lo humano. Por tanto, la subjetivación comparte espacio con la imposibilidad de hablar, a tal punto que estructuralmente está vinculada a todo proceso de desubjetivación. Así es como Agamben (2014b) puede esbozar una topología de lo humano asumiendo plenamente las zonas de no humanidad exploradas por las tecnologías de la soberanía y que ha sido marginadas por la metafísica tradicional:

«El hombre puede sobrevivir al hombre, es lo que queda después de la destrucción del hombre, no porque haya en alguna parte una esencia humana que tenga que ser destruida o salvada, sino porque el lugar del hombre está escindido, porque el hombre tiene lugar en la fractura entre el viviente y el hablante, entre lo no-humano y lo humano. O dicho de otra forma: *el hombre tiene lugar en el no-lugar del hombre, en la frustrada articulación entre el viviente y el logos*. El hombre es el ser que se falta a sí mismo y consiste sólo en ese faltarse y en la errancia que con ello se abre» (p. 141, las cursivas son del autor).

Y algunas líneas después:

«El hombre está siempre, pues, más acá y más allá de lo humano, es el umbral central por el que transitan incesantemente las corrientes de lo humano y de lo inhumano, de la subjetivación y de la desubjetivación, del hacerse hablante del viviente y del hacerse viviente del *logos*. Estas corrientes coexisten, pero no son coincidentes, y su no coincidencia, la divisoria sutilísima que las separa, es el lugar del testimonio» (p. 142).

De este modo, si pudiésemos graficar esta topología, la figura consistiría de la siguiente forma:



Donde lo humano no sería más que aquello que surge del encuentro de los dos dispositivos, aconteciendo simultáneamente sobre el viviente, mas no coincidiendo como un mismo proceso.

El lenguaje, de este modo, no sería una potencia inherente al hombre, a tal punto de definir su esencia, pues, como se ha visto en el *muselmann*, hay también la posibilidad de la imposibilidad del lenguaje, de que el humano sea reducido a su condición de viviente y pierda toda capacidad para hablar e incluso para proferir «yo». Para resumirlo con Agamben, «el hombre es el hablante, el viviente que tiene lenguaje, porque *puede no tener* lengua, es capaz de in-fancia»²⁷ (*op. cit.*, p. 152; las cursivas son del autor).

Por otro lado, Agamben ofrece una redefinición de las categorías modales (posibilidad, imposibilidad, contingencia, necesidad) en función al proceso de subjetivación/desubjetivación. Más allá de consistir en meros recursos lógicos, lo que ellos mostrarían no sería sino el lugar en la cual el humano puede situarse en función a los dispositivos (*idem.*, p. 153). Así pues, la posibilidad (poder ser) y la contingencia (poder no ser) corresponderían al proceso de la subjetivación, en la medida en que permiten el acontecimiento del sujeto sobre el vacío que separa al viviente y al lenguaje, y mantiene constantemente una relación con él (como en la experiencia poética o erótica). Por otro lado, las negaciones de estas, la imposibilidad (no poder ser) y la necesidad (no poder no ser) se sitúan del lado de la desubjetivación: si el *lager* sitúa al *muselmann* en una zona donde absolutamente todo puede ser posible, este no tendría otro lugar más que en la imposibilidad de salir de esta condición (Agamben no se refiere, en este punto, a su capacidad de sobrevivencia a las torturas y al hambre, sino a que por un periodo de tiempo existe solo bajo el presupuesto de la libre disposición de sus ejecutores, del poder

²⁷ Cuando hace uso del término «infancia», Agamben refiere a la posición extralingüística inherente a toda experiencia humana, que la sitúa en un punto a partir del cual se origina todo lenguaje -no un origen diacrónico, sino sincrónico, como la experiencia poética, de la cual nadie podría decir que se agota en una edad (Agamben 2007b, p. 66).

soberano), o, en síntesis, estaría constreñido a esta necesidad de ser no otra cosa más que viviente «privado» de lenguaje (*ídem.*, p. 154).

Así, en términos de la relación sujeto-mundo, Agamben muestra de la siguiente manera la operación de las categorías modales (*ídem.*):

«Las dos primeras categorías [la posibilidad y la contingencia] constituyen a ser en su subjetividad, es decir, en último término como un mundo que es siempre *mi* mundo, porque en él la posibilidad existe, toca (*contingit*) lo real. Necesidad e imposibilidad, por el contrario, definen el ser en su integridad y compacidad, pura sustancialidad sin sujeto; un mundo, pues, que no es nunca, en último término, mi mundo, porque en él no existe la posibilidad» (p. 154).

3.1.- De la biopolítica a la ontopolítica: el abandono como estructura del ser

La idea de una escisión fundamental y fundante en lo humano, por otro lado, no es algo que Agamben refiera únicamente a la estructura del *lager*, o que ella haya instaurado, a modo de un periodo histórico definido y rigurosamente limitado. Tal como hemos visto a lo largo de la presente tesis, muchas veces un fenómeno dotado de actualidad realmente debe su fuerza a firmas que se han mantenido operando a lo largo de los siglos. En los casos tanto del lenguaje como de la vida, Agamben remonta las cesuras que lo atraviesan hasta, nuevamente, la doctrina aristotélica del ser y de la sustancia.

De hecho, partiendo de una lectura original de las *Categorías*, Agamben nota en la precisión conceptual aristotélica de la distinción entre los entes individuales que existen en un sujeto y aquellas que se dicen de él, pero que no están en el sujeto, –y que desde el inicio del tratado se anticipa (1a20)– ya la operación subjetivante del lenguaje que hemos intentado referir líneas arriba (Agamben, 2017b, p. 217).

Efectivamente, cuando Aristóteles distingue entre una *ousía* primera y una secundaria (2a11-20), entre una entidad particular e individual –que no constituye género ni especie, y que, en cuanto reside en su absoluta singularidad, no puede predicarse de algún otro ente, como *este* hombre o *este* tesista–, y otra genérica,

que no está en un sujeto pero que puede predicarse de ella –como *el ser* hombre, o *el ser* tesista–, introduce una escisión en la *ousía* entre un ente que efectivamente existe pero del cual no se puede decir ni predicar nada –en cuanto es inesencial–, y otro del cual se pueden predicar cosas en cuanto *contiene, presupone* (*kath' hypochéimenou*, término del cual Agamben toma su traducción más literal: «sobre la presuposición de un yacente debajo») y *articula* a las entidades primarias, pero que no es en absoluto existensivo (Agamben, 2017b, pp. 221s.).

Y así como la máquina gubernamental introduce una cesura entre la necesidad y la contingencia solo en cuanto coloca a las acciones singulares de los hombres como aquel presupuesto oscuro y en *bando* sobre el cual se funda la providencia general, la entidad genérica presupone también a la entidad innombrada e innombrable del ente singular, en la medida en que solo a partir de ellos puede articularse el lenguaje (cuestión de la cual Aristóteles es absolutamente consciente, según lo muestra en 2b5-8: «así, pues, de no existir las llamadas entidades primarias, sería imposible que existiera nada de lo demás»).

Que la entidad primera sea asumida como presupuesto o *hypokeímenon* condena, en la lectura de Agamben (2017b, p. 223), al ser como siendo siempre un sujeto, atravesando un proceso de subjetivación gracias al cual es legible, aunque pagando el precio de colocar al ente singular en la impredicabilidad. *El lenguaje –y, con él, la lógica–, por tanto, tendría la estructura de la presuposición*, la misma que, tal como lo hemos visto, caracteriza al abandono: hay algo así como una trascendentalidad o generalidad del ser en cuanto se *abandona* la singularidad del ente, y es esta diferencia la que se ha mantenido a lo largo de la historia de la filosofía occidental (en Heidegger bajo la forma de la diferencia ontológica, en Kant bajo la diferencia entre el yo trascendental y el yo empírico, o, en el siglo pasado fuertemente influido por el estructuralismo, en la diferencia significante/significado²⁸). *Para que un ente*

²⁸ De algún u otro modo, Agamben ya había intuido esta cesura en el pensamiento occidental en el segundo libro que publicó, en 1977, «Estancias». En la cuarta parte de este libro se dedica de lleno (Agamben, 2006c, 225s.), aunque en un lenguaje más cercano a la estética y a la ontología de su

sea decible, devenga a la presencia del lenguaje, es necesario que abandone – excluya– a su singularidad en el fondo opaco de lo indecible, para así poder asumirlo –incluirlo– como un sujeto dentro de la composición del sentido (Agamben, 2017b):

«La relación que pre-supone es, en este sentido, la potencia específica del lenguaje humano. No bien hay lenguaje, la cosa nombrada se presupone como lo no-lingüístico o lo no-relacionado con lo cual el lenguaje estableció su relación. Este poder de presuposición están fuerte, que nos imaginamos lo no lingüístico como algo indecible y no relacionado que procuramos de algún modo comprender como tal, sin darnos cuenta de que lo que de esta manera buscamos comprender no es más que la sombra del lenguaje. Lo no lingüístico, lo indecible es, como debería ser evidente, una categoría genuinamente lingüística. Más aún, es la “categoría” por excelencia: la acusación, esto es, el cuestionamiento interpuesto por el lenguaje humano, que ningún viviente no hablante podría concebir jamás. Es decir, que la relación onto-lógica corre entre el ente presupuesto por el lenguaje y su ser en el lenguaje. Es la relación lingüística misma, en primer lugar, la que es inconexa como tal» (p. 224).

No obstante, Aristóteles intenta suplir esta desconexión (que considera como insuficiente) –en un gesto que, a este punto, nos resulta siendo el mismo que otros intentos que vendrán después– mediante la introducción del tiempo en la definición final que tendrá la esencia: Agamben coloca un énfasis especial en la partícula *ên*, que expresa un tiempo pasado, presente en la fórmula ya canónica *tò tí ên eînai* usada para referirse a la esencia aristotélica (*op. cit.*, pp. 228s.). Interpretada en su literalidad, Agamben traduce a esta fórmula (aplicada a los seres humanos) como «lo que era para X, ser», asumiendo esta lectura como una respuesta a la pregunta «¿qué es para este cierto ente ser?» (*ídem.*, p. 232). La introducción del tiempo, mediante la partícula aludida, resulta del todo fundamental para Agamben, en la medida que, como herencia filosófica, desempeñará la tarea de unir ese ente existente pero inesencial, como la esencia genérica pero inexistente (*ídem.*, p. 235).

Si recordamos que la introducción de la cesura al interior de la *ousía* se hizo en función a su decibilidad, al lenguaje, es también el *logos* el cual, para Agamben, mediante la definición *tí ên eînai* coloca al tiempo como nexo entre el ser y el ente,

tiempo, a trabajar de forma crítica la deconstrucción de esta cesura. Más allá de si realmente logra superar este esquema, lo que no deja de llamar la atención es cómo, sin tomar en cuenta las grandes variaciones, este tema seguirá presente en el *corpus* agambeniano, incluso hasta alcanzar el último tomo de *Homo sacer*, aparecido en el 2014.

aunque, desde luego, no suprimiendo del todo la diferencia, respetada ahora bajo la forma del pasado:

«Sustrayéndose a la predicación, el ser singular retrocede a un pasado como el *sub-iectum* sobre cuya presuposición se funda todo discurso. El ser sobre-el-cual-se-dice y que no puede ser dicho está siempre ya pre-supuesto, tiene siempre la forma de un “lo que *era*”. Presuponiéndose de este modo, el sujeto mantiene a un tiempo su primacía y su inaccesibilidad (...) Pero como comprenderá Hegel en la dialéctica de la certeza sensible que abre la *Fenomenología del Espíritu*, este pasado es precisamente lo que permite aprehender en el lenguaje el “aquí” y el “ahora” inmediato como tiempo, como una “historia”» (p. 239)

Y así como en la máquina gubernamental y en la soberanía sucede, donde lo que es presupuesto y enviado al fondo en realidad ocupa un lugar producido por la misma estructura que funda, así también aquí el ente presupuesto ocupa su lugar correspondiente debido a la estructura del lenguaje, que compartiendo también la estructura y la potencia de la auto-pre-suposición, comporta una soberanía peculiar. Aquello que Agamben denomina como «dispositivo ontológico» no sería más que este abandono del ser producido por el lenguaje, donde el ente singular se subjetiviza, otorga sentido al discurso, solo a costa de permanecer en la indecibilidad.

*La historia –y también la libertad, como construcción de la esencia a lo largo de la existencia–, en la lectura de Agamben, surge de la no coincidencia entre el ser y lo que era, deviniendo destino, tarea histórica o ergón que, y esta es la tesis central agambeniana, coincide con el fundarse de la política en la dicotomía aristotélica potencia/acto. Si, como hemos visto en el capítulo anterior, la política en Occidente no es sino la inoperosidad presupuesta para que la operosidad, un entregarse a un destino, tenga realidad, esta tesis se ve reforzada con la cesura que el lenguaje opera en el plano del ser. Así pues, la tesis de la ontopolítica, o la «máquina ontológico-biopolítica» tal como lo denomina Agamben (*ídem.*, p. 364), empieza a mostrar sus verdaderas dimensiones.*

No se trata, solamente, de una estructura compartida por el ser y la política dentro de la obra aristotélica, como podría quizá sospecharse, sino que, tal como se ha

visto en el caso del *muselmann*, los límites y divisiones del cuerpo biopolítico obedecen a cuestiones prácticas como la decisión soberana en el estado de excepción. Esta solidaridad no podría ser posible si ambas no se fundaran, de algún otro modo, en una estructura análoga que, a modo de topología conceptual o signatura, conserva, como se ha visto a lo largo del presente trabajo, el mismo rostro aunque con diferentes caras.

Cuando Agamben sostiene que tanto la política como la ontología se necesitan para realizarse (*idem.*, p. 247), anuncia la correlación que permanece al interior de la ontopolítica y que, en síntesis, podría ser expresada en la siguiente expresión aristotélica extraída del *De anima*: «el ser es para los vivientes el vivir» (415b13, *tò dè zeîn toîs zôsi tò eînai estîn*). Siguiendo la interpretación de Agamben, no resulta del todo gratuito que para definir el ser de los humanos se use la expresión «vivir», sabiendo que esta no contiene una determinación esencial, sino que se distingue dos sentidos principales y vistos al inicio de este capítulo: *bíos* y *zoé*.

Para remarcar la profundidad de la estructura de auto-presuposición que comparten la ontología con la política, Agamben examina la formación de la ciudad en la *Política* de Aristóteles (Agamben, 2017b, p. 349). Como hemos visto al inicio de este capítulo, la vida cualificada, en común o *política*, la *bíos*, era posible porque se excluía de ella a la *zoé*, al simple vivir que solo contiene su bien en cuanto permite al hombre sobrevivir, mas no aspira a la felicidad que solo es posible en la *polis*. De hecho, para Aristóteles, cualquier comunidad de hombres libres se funda en la medida que aspira a tal fin, y, por ello mismo, cualquier asociación de esclavos o animales (*zoé*) no podría recibir nunca la cualidad de *polis* (1280a20-30). No obstante, así como la felicidad y las buenas acciones se perfilan como rasgos esenciales y exclusivos de la *polis*, Agamben señala que la autarquía, o autosuficiencia, también juega un rol importante en la constitución de la comunidad (1281a1; Agamben, 2017b): el énfasis que el filósofo italiano coloca a este aspecto se basa, principalmente, en la indicación que hace Aristóteles respecto a la población adecuada para una *polis* (1326a35-1326b9): esta, para que pueda

autosostenerse –lo cual es lo ideal–, no puede contener demasiados habitantes, sino que debe haber un control poblacional de tal forma que garantice la autarquía.

Más allá de significar un atisbo de los controles poblacionales que en la modernidad nos serán habituales, que una vida política sea posible siempre y cuando sea autárquica o autosostenible presenta resonancias a partir de la cesura existente entre la *bíos* y la *zoé* (Agamben, 2017b):

«El concepto de autarquía sirve para definir la medida de la población y de la “vida”, que permite pasar de una mera *koinonía zoés* o de una comunidad puramente étnica a una comunidad política. La vida política es necesariamente una “vida autárquica”. Esto implica, no obstante, que haya una vida que es insuficiente para la política y que debe volverse autárquica para poder acceder a la vida política. *La autarquía es, pues, como la stásis, un operador biopolítico, que permite o niega el pasaje desde la comunidad de vida hacia la comunidad política, de la simple zoé a la vida políticamente cualificada*» (p. 354, las cursivas son del autor).

Lo que resulta del todo problemático para Agamben es que, aquello que supuestamente quedaba en la oscuridad como fundamento oculto de la *bíos*, la vida natural, ahora reaparece como criterio para una constitución justa de la *polis*. Si bien es cierto, el componente biológico no desaparece de la ciudad, sino que está presente en la figura del esclavo y en las mujeres, no obstante, la autarquía, en el mismo gesto que separa la vida cualificada de una vida natural, se usa también para caracterizar a la felicidad, ocultando así el proceso por el cual esta *zoé* queda excluida/incluida dentro de la *polis* (*Ética Nicomaquéa*, 1097b7-20). Una vida feliz es una vida autárquica, y ello solo es posible dentro de la *polis*.

En este punto, la compenetración y co-pertenencia de la vida con la política resulta hasta tal punto necesario que se puede juzgar como imprudente separar el uno del otro. *La vida adquiere un estatus especial solo por su inserción en los campos de la política, así como la política solo puede llevarse a cabo si es que hay una vida sobre la cual efectuarse, si hay un desfase temporal entre lo existente y lo esencial donde ella ocupe un lugar providencial*. Tal parece ser, en resumen, la conclusión a la que llega Agamben luego de su arqueología sobre la obra aristotélica. La estructura,

desde luego, sigue siendo la misma: la apertura de un espacio o la producción de un cuerpo que sirve de lugar o de sujeto para la autopresuposición, sea del ser, sea de la soberanía. Hemos arribado, aquí pues, a la tesis final de la ontopolítica propuesta por Agamben y que domina secretamente los presupuestos de la filosofía occidental.

El abandono, la puesta en *bando*, es decir, la operación propia de la soberanía para ejecutar el estado de excepción, halla sus correspondientes tanto en la *oikonomía* como en el lenguaje y, finalmente, en la autarquía de la vida cualificada. Podríamos afirmar, basándonos en estas conclusiones de Agamben, que el abandono, como relación de conceptos y topología, aparece en los distintos ámbitos de la ontopolítica. Desde luego, lo que tal nombre mienta es la estructura de la autopresuposición, la potencia de crear actos que sirvan para la perpetuación de un mismo dispositivo. La operosidad, la tarea a la que política siempre abandona al hombre, no sería más que la consecuencia natural de esta estructura. Así también, la vida desnuda o el *homo sacer* no serían más que condiciones resultantes de operaciones del biopoder en sus anhelos de perpetuarse. Ser y política se muestran, por tanto, compartiendo una misma estancia, un encadenamiento que se sostiene siempre y cuando opere cesuras tanto al espacio político como a la vida humana.

Y así como ya desde *El hombre sin contenido* (1970), el primer libro publicado por un joven Agamben, el gesto que nadaba en contra de la corriente de la metafísica del arte, y en general contra toda metafísica, suponía siempre una desactivación de la cesura y la búsqueda de un contacto, de una juntura, de una integridad, de aquello que se mostraba como separado, el camino que Agamben asume para revertir los procesos ontopolíticos pasa por imaginar un tipo de potencia política que rebase la dicotomía entre poder constituyente y poder constituido y una forma de vida que no suponga la separación entre la *bíos* y la *zoé*. Sin embargo, y es el problema que se intenta indagar en su verdadera dimensión y, si se puede, resolverse, ¿cuál es la naturaleza de la relación entre el ser y la soberanía, entre la ontología y la política,

para que *se pueda* formular una vía de salida a las aporías que, hoy por hoy dominan?

CAPÍTULO IV: LA DESACTIVACIÓN DE LA MÁQUINA ONTOPOLÍTICA

En el primer capítulo, al momento de indicar la finalidad de la arqueología, en los parámetros de Agamben, mencionamos que esta no consistía en la edificación de un tercer estamento real, liberado de las polaridades de la máquina o topología en la cual se encontraba aprisionada. Por el contrario, enfatizamos en la cercanía de Agamben con Derrida en el gesto de producir una zona de indiscernibilidad, que se ubica al centro de la máquina, donde se revela su vacío y lo que ahí se halla capturado. Se trata, más bien, de la restitución de algo así como una tensión «reprimida». La cita, que ahí apenas parafraseamos, ahora la transcribimos en toda su amplitud para observar los ámbitos y esferas que pone en juego (Agamben, 2017b):

«La regresión arqueológica no debe ni expresar ni denegar, ni decir ni no-decir: alcanza, más bien, un umbral de indiscernibilidad, en el cual la dicotomía falta y los opuestos coinciden: es decir, caen juntos. Lo que entonces aparece no es una unidad cronológicamente más originaria ni una nueva y superior unidad, sino algo así como una vía de salida. El umbral de indiscernibilidad es el centro de la máquina ontológico-política: si se lo alcanza y se permanece en él, la máquina ya no puede funcionar» (pp. 427-428)

En los dos capítulos precedentes hemos procurado mostrar los aspectos de esta máquina, las polaridades que la hacen ejecutarse y, sobre todo, la estructura que subyace a su funcionamiento; no obstante, una vez que hemos expuesto la interpretación que hace Agamben de esta máquina ontopolítica y de las terribles consecuencias que acarrea para la humanidad, queda la tarea de mostrar cuál es esta «vía de salida», bajo qué condiciones se hace posible y, si la desactivación de la máquina no supone la construcción de una tercera figura, cuál es la relación entre la ontología y la política una vez que la bipolaridad ha caído.

4.1.- La restitución de la vida: forma-de-vida y uso

Una de las operaciones esenciales de la máquina es, curiosamente, la producción de escisiones al interior de aquello que busca gobernar. Así, hemos visto que, en la tradición aristotélica, sin necesidad de recurrir a una definición que dé cuenta a ciencia cierta de lo que se trata la vida, se establece una distinción, no necesariamente irreductible sino incluso articulable, entre el *bíos* y la *zoé*. Este corte, como operación puesta en relación con la política, puede ser más evidente en el desnudamiento infinito que se efectúa en el *Lager*, donde, aunque esta cesura ha sido movida y ya no implica los mismos significados que en el campo semántico aristotélico, aun así supone el mismo dispositivo teórico.

Lo que captura la máquina no sería sino, en la lectura de Agamben, una vida integral e inseparable, que, incluso cuando se hable de cierta indeterminación en su definición, se mantiene unida aun en las cesuras que sobre ella recaen. La expresión que Agamben usa para referirse a esta integridad es la de 'forma-de-vida'²⁹, esto es, una vida inseparable de su forma, donde los guiones cumplen la función de, precisamente, enfatizar en esta indisolubilidad (*op. cit.*):

«Una vida, que no puede ser separada de su forma, es una vida para la cual, en su modo de vivir, se trata del vivir mismo y, en su vivir, se trata ante todo de su modo de vivir. ¿Qué significa esta expresión? Define una vida –la vida humana– en la que los modos individuales, los actos y los procesos del vivir nunca son simplemente *hechos*, sino siempre y ante todo *posibilidades* de vida, siempre y ante todo potencia. Y la potencia, en cuanto no es otra cosa que la esencia o naturaleza de cada ser, puede ser suspendida y contemplada, pero nunca absolutamente dividida del acto» (p. 372, las cursivas son del autor)

²⁹ Este constructo terminológico puede rastrearse a lo largo de los volúmenes de *Homo sacer*, aunque es más frecuente hallarlo en un despliegue teórico relevante y explícito en los dos tomos del cuarto volumen, a saber, *Altísima pobreza* y *El uso de los cuerpos*. Sin embargo, es curioso que ya en 1993, dos años antes de la publicación del primer tomo homónimo, Agamben publicó un artículo que lleva de título esta misma expresión (Cf. Agamben, 2001, p 13s.), donde, desde luego, es usado como concepto oculto en la división entre la vida natural y la cualificada. No sería inapropiado suponer, de cualquier modo, que Agamben ya había desarrollado muchas de las soluciones a las aporías que años posteriores describiría en los tomos de *Homo sacer* –como puede verse claramente en *La comunidad que viene*, texto de 1990– y que, de algún modo, trató de otorgarle mayor solidez teórica hacia el final, en *El uso de los cuerpos*, tal como él mismo lo deja saber (2017b, p. 10).

Como puede claramente adivinarse, la terminología aristotélica que aquí resuena indica precisamente el gesto de desactivación de la máquina antropológica sin que por ello genere una exterioridad, sino que, por el contrario, se apropia de las vías de salida que, de algún modo, ya están contenidas en ella. La primacía de la potencia sobre el acto es traída aquí para otorgarle a la vida aquel estatus que es presupuesto por la máquina antropológica antes de operar sobre ella sus escisiones.

De este modo, cabe decirlo, se vuelve innecesario todo intento de definición de la vida, entendiendo por ello, claro está, una operación teórica que necesita delimitar una esfera de otra u otras, residiendo en este delimitar la intención de operar cortes. Antes bien, Agamben recurre a las indicaciones de esta potencia que sobrevive al acto, a la inoperancia que ahí reside, para mostrar a la vida en toda su plenitud. De esta forma, queda entonces por des-identificar y desterrar de la vida algo así como un presupuesto (*hypokeímenon*) o sujeto:

«La forma-de-vida no es algo así como un sujeto, que preexiste al vivir y le da sustancia y realidad. Por el contrario, se genera viviendo, es “producida por eso mismo de lo cual es forma”, y no tiene, por tanto, respecto del vivir, prioridad alguna, ni sustancial ni trascendental. Es sólo una manera de ser y vivir, que no determina de ningún modo al viviente, así como tampoco está determinada por él en modo alguno y, no obstante, le es inseparable» (p. 401)

No obstante, como puede adivinarse, Agamben efectúa aquí una salida del paradigma aristotélico de la *ousía* primera y segunda para situarse en una ontología modal o inmanente, donde el ser no cumple la función estratégica de contraposición a los accidentes, cualidades quizá secundarias, sino que ahora se con-funde con ellos, o, mejor dicho, con sus modos. Es aquí crucial la influencia que recibe de Deleuze, sobre todo de aquel texto titulado «La inmanencia: una vida...» (Deleuze 2007) y a la cual dedica un sendo análisis donde puede verse la importancia que él concede (Agamben, 2007a, p. 481s.)³⁰.

³⁰ Este texto, titulado «La inmanencia absoluta», se publicó originalmente en 1996, y en su último párrafo puede leerse ya el gesto teórico de conjugar y hacer desaparecer la tensión entre el *bíos* y la *zoé* (Agamben, 2007a): «Hará falta, además, empeñarse en una búsqueda genealógica sobre el término “vida”, con respecto a la cual ya podemos adelantar que mostrará que no se trata de una noción médico-científica, sino de un concepto filosófico-político-teológico y que, por lo tanto, muchas

La intención del texto deleuziano reside, principalmente, en la superación de la dicotomía sujeto/objeto que ha dominado la filosofía moderna, para mostrarla como un derivado o como siendo dentro de un ámbito más grande, a saber, el campo trascendental, ese campo donde toda vida individual se pierde y es puramente impersonal, aunque esto no significa para nada que pierde su rasgo singular. Tomando el ejemplo de un personaje de una de las novelas de Dickens (Riderhood, de *Our mutual friend*), Deleuze nos explica cómo opera esta reducción y, sobre todo, cómo es que toda trascendentalidad se genera solo a partir de su pertenencia a una corriente de inmanencia (Deleuze, 2007):

«¿Qué es la inmanencia? Una vida... Nadie ha narrado mejor que Dickens lo que es *una* vida, teniendo en cuenta el artículo indefinido como índice de lo trascendental. Un canalla, un sujeto vil despreciado por todos está agonizando y los encargados de curarlo manifiestan una especie de esmero, de respeto, de amor por el menor signo de vida del moribundo. Todos se empeñan en salvarlo, al punto de que en lo más profundo de su coma el villano siente que algo dulce lo penetra. Pero a medida que retorna a la vida sus salvadores se vuelven más fríos, y él recupera toda su grosería y su maldad. Entre su vida y su muerte, hay un momento que no es más que el de *una* vida que juega con la muerte. La vida del individuo le cedió lugar a una vida impersonal, y sin embargo singular, de la que se desprende un puro acontecimiento liberado de los accidentes de la vida interior y exterior, es decir, de la subjetividad y de la objetividad de lo que pasa. "*Homo tantum*" [sic] al que todo el mundo compadece y que alcanza una especie de beatitud. Se trata de una hecceidad, que no es una individuación sino una singularización: vida de pura inmanencia, neutra, más allá del bien y del mal, porque sólo el sujeto que la encarnaba en el medio de las cosas la volvía buena o mala. La vida de dicha individualidad se borra en beneficio de la vida singular inmanente de un hombre que ya no tiene nombre, aunque no se lo confunda con ningún otro. Esencia singular, una vida...» (p. 37-38, las cursivas son del autor)

Y así como de los niños no puede decirse a ciencia cierta que posean una personalidad definida, y no por ello dejan de ser vidas singulares, este campo

categorías de nuestra tradición filosófica deberán ser repensadas en consecuencia. En esta nueva dimensión, ya no tendrá mucho sentido distinguir no sólo entre vida orgánica y vida animal, sino también entre vida biológica y vida contemplativa, entre vida desnuda y vida de la mente. A la vida como contemplación sin conocimiento corresponderá puntualmente un pensamiento que se ha deshecho de toda cognitividad y de toda intencionalidad. La *teoría* y la vida contemplativa, en las que la tradición filosófica ha identificado por siglos su fin supremo, tendrán que ser desplazadas por un nuevo plano de inmanencia, en el que no se ha dicho que la filosofía política y la epistemología podrán mantener su fisonomía actual y su diferencia con respecto a la ontología. La vida beata yace sobre el mismo terreno en que se mueve el cuerpo biopolítico de Occidente» (p. 522).

impersonal solo puede desenvolverse plenamente como inmanencia absoluta, lugar donde tanto el sujeto como el objeto se pierden a un mismo tiempo (*idem.*, p. 39).

Lo que le interesa a Agamben rescatar de esta zona inmanente de lo impersonal es que revoca en todo instante el corte aristotélico sobre la vida, proponiendo, a su vez, un campo originario que antecede y sobre el cual se fundaría posteriormente algo así como una individuación de la vida (Agamben, 2007a, p. 509). Por otro lado, Deleuze nunca deja de referir esta inmanencia al contexto spinoziano en el cual se forja: de hecho, si la inmanencia es posible, ello es gracias a que (Spinoza, 2000, p. 55) la substancia y sus modos no se encuentran separados por corte alguno, antes bien, se hallan comunicados por la expresión que los segundos efectúan del primero, constituyendo así esta inmanencia total en la cual no es posible separar al ser de sus accidentes ni, como hemos visto en la cita referente a la forma-de-vida, un sujeto excluido de su vida y los acontecimientos que le suceden. Si la vida pertenece a este campo originariamente impersonal y singular a la vez –como en el efectuar un gesto, una risa, un llanto, una declaración de amor–, entonces aquello que nos hemos acostumbrado a denominar como sujeto, al igual que la sustancia spinoziana, no podría separarse de los hechos de su vida y perdurar en el tiempo bajo el concepto de «identidad personal» –punto en el cual vemos la influencia del *to ti en einai* aristotélico en el sentido común–, sino que, por el contrario, cada vez coincidiría plenamente con el sujeto: él *sería* sus modos, sus acontecimientos.

Esta revocación del modelo aristotélico es, con mucho, una de las cuestiones principales en la obra de Agamben. Y, para ello, la figura del esclavo vuelve a resultar significativa. Como habíamos visto, este es esencialmente *argós*, sin obra o finalidad esencial como sí lo tendría cualquier individuo libre de la *polis*. Pero, precisamente por no mostrar una estructura teleológica, la esfera a la que es conducido el esclavo es a la del uso (*chrêsis*) que puede recibir por parte del amo (*Política*, 1254a). Lo relevante aquí reside en que, incluso en la lectura aristotélica, hay un viviente cuya «actividad» no puede identificarse ni con la *praxis* ni con la *poiesis*, y el hecho de que esclavo, en cuanto es pura *zoé*, esté incluido dentro del

ámbito de la *polis*, lugar por excelencia de la *bíos*, indica, según Agamben, que ya hay algo así como una inmanencia de la vida, una indistinción entre el ser sujeto y el ser objeto, una impersonalidad que no borra la singularidad, solo que representada aquí en la figura del esclavo (Agamben, 2017b, p. 60).

El esclavo sería, pues, el paradigma de un nuevo uso del cuerpo, o del sujeto, donde esto no implicaría la formación de algo así como una subjetividad sino que, por el contrario, cualquier afectar el mundo caería en una afección sobre sí, y cualquier acción que uno cometa sobre sí mismo, implicaría necesariamente la relación con los objetos circundantes en el mundo. Esta indistinción, presente en Aristóteles en la tensión entre ser instrumento y al mismo tiempo un humano, otorga al esclavo un uso de su propio cuerpo solo en la medida en que sirve al amo. Pero, precisamente por ello, este uso, en cuanto no consignado a ningún fin ni exterior ni en sí mismo, es liberado de toda finalidad, conservando el carácter de una medialidad pura, el de la coincidencia plena entre el ser agente y paciente. Así pues, *el uso, como facultad del hombre, presenta necesariamente este borrarse de las fronteras del objeto y el sujeto, de la sustancia y los accidentes (op. cit.):*

«(...) todo uso es, ante todo, uso de sí mismo: para entrar en relación de uso con algo, debo ser afectado por ese algo, constituirme a mí mismo como aquel que hace uso de ese algo. El hombre y el mundo están, en el uso, en una relación de absoluta y recíproca inmanencia; en el usar algo, se trata, ante todo, del ser del propio usante» (p. 72)

No obstante, por el hecho mismo de que agente y paciente entran en una relación de confusión y coincidencia, no se podría afirmar que el ser usante, por decirlo así, se «apropia» de sí mismo, sino que el uso, en cuanto coincidencia de fuerzas tensionales entre la subjetivación y la desubjetivación, es siempre el contacto con un Inapropiable. Agamben ofrece tres ejemplos en los que el ahondamiento en nuestro yo en realidad conduce a una zona de impropiedad (*ídem.*, p. 159s.): el cuerpo (como en la vergüenza o en los movimientos corporales internos), la lengua (de la cual la poesía es tomada como ejemplo paradigmático), y, quizá de mayor relevancia, el paisaje (cuya contemplación supone para el individuo tanto un

reconocerse en la identificación de los objetos naturales a su alrededor así como un perderse en la visión del horizonte –es más, estas fuerzas en apariencia contrarias en realidad reposan en un, por decirlo así, antagonismo irresoluble o inerte, pues, es por la tensión de ambas que puede haber algo así como una experiencia del paisaje). Por tanto, el uso podría significar una apropiación del individuo por el individuo solo a costa de perderse en la impropiedad: «Todo uso es, en este sentido, un gesto polar: por una parte, apropiación y hábito, por la otra, pérdida y expropiación. Usar –de aquí la amplitud semántica del término, que indica tanto el uso en sentido estricto como la costumbre– significa incesantemente oscilar entre una patria y un exilio: habitar» (pp. 171-172).

Es a partir de este habitar como coincidencia entre la costumbre y lo inapropiable cómo es que Agamben, recalcando nuevamente el carácter inmanente de la vida, refuerza la ontología modal que procura esbozar en torno a la forma-de-vida. A la interpretación de la *enérgeia* aristotélica como ser-en-acto que despliega y posee un hábito (*hexis*), aunque al mismo tiempo también es poseído y desplegado por él (*Metafísica*, V, 1022b4), Agamben opone el ser-en-uso, que asumiría la tensión que la definición aristotélica solo asume como ambigüedad y aparente contradicción. El tener (*échein*) un hábito no se trataría, pues, como si la disposición o potencia humana se tratase de un accidente, sino que, en el campo de la inmanencia del uso, el ser se disolvería y coincidiría plenamente con este tener. Lo habitual, aquello en lo cual estamos cotidianamente usando los objetos en un mundo y, al mismo tiempo, constituyéndonos a nosotros como seres usantes, es también nuestro propio ser. Así, la ética, que durante siglos hemos considerado como una rama distinta a la de la ontología, viene a confundirse con ella (Agamben, 2017b):

«Lo virtuoso (o lo virtual) no se opone a lo real: por el contrario, existe y está en uso en el modo de la habitualidad; no es inmaterial, sino que, en cuanto no cesa de cancelar y desactivar el ser-en-obra, restituye continuamente la *enérgeia* a la potencia y a la materialidad. El uso, en cuanto neutraliza la oposición entre la potencia y el acto, el ser y el obrar, la materia y la forma, el ser-en-obra y el hábito, la vigilia y el sueño, es siempre virtuoso y no tiene necesidad de que se le agregue nada más para volverlo operativo. La virtud no sobreviene al hábito: es el ser siempre en uso del hábito, es el hábito como forma de vida. Como la pureza, la virtud no es un carácter que competa como propio a alguien o algo. No existen, por esto, acciones

virtuosas, como no existe un ser virtuoso: virtuoso es únicamente el uso, más allá –esto es, en el medio [como zona de indistinción]– del ser y del obrar» (pp. 132-133).

Son bajo estas apreciaciones que hay que entender a aquello que Agamben denomina como «vida inseparable de su forma». Si el individuo no es algo que resida sobre un fondo, ahí en la consciencia, sino que en cada ocasión es el hábito que *tiene*, y esta a su vez constituye la ética que asume, tanto con el cuerpo como en la convivencia *política* con los demás, entonces no podría hablarse de cesura alguna. Así, pues, la vida no consistiría en otra cosa más que las pequeñas decisiones prácticas que a diario tomamos, aunque, curiosamente, sería en estos detalles donde la subjetividad constantemente naufragaría.

Pero, como se ha visto en el segundo capítulo, este uso que caracteriza a la forma-vida no solo se encuentra capturada en la máquina antropológica, sino que, en la figura jurídica del *homo sacer*, se ve reducida constantemente a vida desnuda en el estado de excepción. El aislamiento, por tanto, de esta vida natural o *sagrada*, corresponde con la estructura misma de la religión que, según Agamben, consiste siempre en una operación de separación (Agamben, 2013b, pp. 99s.). ¿Y qué es lo que separa? Una actividad o ámbito de objetos o animales (como en los destinados al sacrificio) pertenecientes al uso común y profano, ahora removidos a lo sagrado y consignados a un uso particular y ritualizado.

En la arqueología de lo político que efectúa Agamben, es la soberanía jurídica el dispositivo que ha recibido esta facultad de separar la vida y consignarlas a una condición donde su muerte no solo no constituye delito, sino que se vuelve absolutamente *normal* para el régimen. Y, así como en la máquina antropológica la restitución de la vida no significó la creación de una tercera instancia, sino simplemente el volver al punto en el que *bíos* y *zoé* se vuelven indiscernibles, la profanación –es decir, la operación contraria, o contradispositivo, a la religión– que se efectúa sobre la puesta en *bando* de la vida que ejerce el derecho, tampoco crea

uno nuevo, ni lo destruye así sin más, sino que busca entablar una nueva «relación» con la vida.

Agamben despliega esta empresa en el primer tomo del cuarto volumen, *Altísima pobreza*, inspirado en las primeras formaciones monásticas de la orden franciscana. Lo que le resulta relevante para el filósofo italiano es el estatus jurídico peculiar que regía en los cenobios y que, en la tradición literaria, fueron organizados y formulados en torno a las reglas monásticas. Lo que caracteriza principalmente a estas reglas es que, en vez de referirse y prohibir actos específicos de la vida humana, más bien apuntan a la forma en la que el monje debe asumir su vida, comprometiendo así la existencia entera y, por ello mismo, según el juicio de Agamben, marcando una distancia con las formas jurídicas usuales de control. Al mismo tiempo, una vida que, en vez de ser limitada y *abandonada* por el derecho, busca la plena identificación con las reglas, también asumía una forma especial, no siendo ya desnuda o no permitiendo el desnudamiento, sino acercándose al estatus de la forma-de-vida (Agamben, 2013a, pp. 44-45).

La indistinción a la que son conducidas el derecho y la vida en las *regula vitae* se ofrece, por tanto, como el paradigma perfecto para una regulación de la vida donde no sea el derecho el que se aplique a la vida –lo cual llevaría, como se ha visto, a la estructura de la autopresuposición–, sino la vida la que se constituya como forma a partir de la regla (*op. cit.*):

«Así como, en los sintagmas *regula iuris* y *regula fidei*, el derecho y la fe no se rigen por la regla ni derivan de ella, sino que la rigen, del mismo modo es posible que en el sintagma *regula vitae* no sea tanto la forma de vida la que derive de la regla, sino que la regla derive de la forma de vida. O, quizá debería decirse más bien que el movimiento se produce en ambas direcciones y que, en la incesante tensión hacia la realización de un umbral de indiferencia, la regla se hace vida en la misma medida en que la vida se hace regla» (p. 102)

La cuestión ineludible sobre qué lenguaje o tipo de escritura sirve de soporte para una regla que se vuelve inseparable de la vida se resuelve en las biografías

ejemplares³¹ que impregnan las reglas monásticas y se alzan como formas de vida (*forma vitae*): «(...) precisamente porque lo que ha sido escrito es una vida y no una regla, una forma de vivir y no un código de normas y preceptos, el texto puede definirse como “vida”» (*op. cit.*, p. 131). Así, las narraciones de vidas beatas – aunque ya no simples biografías, sino, en la indistinción de vida y regla, también manuales de preceptos– se constituyen como sendos textos que posibilitan al monje construir su vida de acuerdo a una forma, y, por ello mismo, volverlas inseparables.

Hay pues, según lo juzga Agamben, una intención clara por parte de Francisco y sus adeptos por formar y posibilitar una vida fuera de la esfera de derecho (*ídem.*, p. 157), y cuya expresión más clara es la distinción entre propiedad y uso. En la renuncia a todo tipo de posesión que define la orden y la asunción de una pobreza en la vida del monje, lo que permite sobrevivir a la orden es la sustracción al uso de la naturaleza propio del derecho natural irrenunciable que poseen todos los seres vivos (*ídem.*, p. 163). Por ello, el estado de necesidad permanente en el que viven los monjes tiene también una implicancia política: permanecer en una praxis fuera del derecho que, a diferencia del estado de naturaleza, no es en modo alguno producida por él (*ídem.*, p. 178).

Desde luego, aunque falta aquí una teoría integral del uso al modo en que aspire realmente a desactivar la captura del derecho en conjunción con la indistinción entre vida y regla, lo que Agamben halla de relevante en el cenobio franciscano es precisamente el modo en el que ética y ontología se vuelven indiscernibles en la forma-de-vida y que otorgaría, para una época como la nuestra, acostumbrada a

³¹ El ejemplo tiene una importancia decisiva tanto en la metodología como, según observamos en este punto, en la ontología de Agamben. El paradigma, en la terminología técnica agambeniana, hereda del ejemplo la indistinción de lo universal y lo singular: un ejemplo lo es solamente en la medida en que permanece en su individualidad y comunica, al mismo tiempo, lo universal del cual participa (Agamben, 1996, p. 13). En esta línea, podemos deducir claramente el sentido que aquí se trata de ofrecer cuando se lo refiere al término ‘vida’: una vida ejemplar sería, en cualquier caso, una vida que conserva siempre su singularidad pero que, en cuanto asume su forma, en cuanto es forma-de-vida, comunica siempre y cada vez esta forma (Para una lectura más detallada de este asunto, puede consultarse el artículo de Mercedes Ruvituso, *El sujeto de la política que viene: entre la vida desnuda y la vida ejemplar* [2013]).

una creciente regularización de la vida diaria, un paradigma en el cual, con tan solo un giro en el vacío de la máquina soberana, la vida recuperaría su estatus integral perdido.

4.2.- Entre el lenguaje y el mundo: la exigencia

Como vemos, en la inmanencia absoluta de la vida y una ontología modal a partir del uso, Agamben halla un horizonte que permite el escape a las escisiones que, durante siglos, han sometido a la vida a una escisión continua y a un desnudamiento que, con el paso de la historia, cada vez deja sin precedentes. No obstante, esta ontología modal no podría estar completa sin resolver el problema de la relación entre lo universal y lo particular que, en la tradición aristotélica, se define como la relación entre la *ousía* primera y segunda, entre el presupuesto oscuro indecible y la legibilidad de lo genérico.

Ciertamente, como hemos hecho referencia aquí, la ontología de cuño spinozista se muestra, para Agamben, como una opción de revocación del modelo ser/accidente por el de sustancia/modo, en el cual el ser no puede ser concebido separado sin sus modos, ni a estos, obviamente, sin el primero. No obstante, en la lectura de Agamben (2017b, p. 293), lo que falla en Spinoza es que, a pesar de recurrir al concepto de *modo* para evadir las trampas que podría presentar el modelo aristotélico, se ve nuevamente atrapado por este al no saber definir si el modo pertenece al ámbito de la lógica –es decir, una distinción propia de la razón y, en general, del lenguaje– o de la ontología –si realmente hay una diferencia ahí fuera entre la sustancia y sus modos–.

Ambas opciones, en todo caso, parecen improbables, puesto que, si fuese solamente lógica, estaríamos rodeados por objetos que perderían los rasgos fenoménicos característicos que los definen, así como, de consistir en una mera diferencia ontológica, estaríamos recayendo, de algún que otro modo, en la cesura que Aristóteles establecía en la *ousía*. Si, como hemos adelantado a propósito de

la reintegración que Agamben efectúa de la vida a partir de la forma-de-vida, lo decisivo aquí reside en la inseparabilidad del ser con los modos, y de su darse conjunto, lo crucial pasa, por tanto, por comprender un nuevo estatus del modo, que recoja la tensión lógica-ontología que en Spinoza aparece como irresoluble.

Para resolver este asunto –que, como hemos mencionado, arrastra también el problema de lo universal/singular–, Agamben se remonta hasta Leibniz y el concepto que él propone de «vínculo sustancial» (*vinculum substantiale*) para esclarecer la relación entre las mónadas como cuerpos singulares y su relación con Dios (*ídem.*, pp. 269s.). Ante el problema de la transustanciación –que es el que Leibniz tiene en mente–, el vínculo sustancial sería la forma divina que articula el pan y el vino con el cuerpo y la sangre de Cristo, pero que, por no consistir en la necesidad, permite que estos alimentos puedan preexistir al rito, así como ser consumidos, sin que el vínculo sustancial sea dañado. Lo importante para Agamben recae en esta no necesidad que supone el vínculo sustancial (*ídem.*, p. 291): pues, de no ser necesarios, permite pensar una forma de unificar la multiplicidad independiente de esta, así como a esta del vínculo. Pero, entonces, ¿cómo quedaría en general explicada su conjunción si no es por la necesidad, pensando ya en general en cualquier ente con sus multiplicidades? Agamben responde: mediante la *exigencia*.

El término es también extraído del vocabulario de Leibniz, aunque redefinido y traído al contexto problemático que Agamben trata de resolver. Lo que aparece entre las mónadas y el vínculo sustancial es algo así como un exigirse mutuamente, pero que en ningún momento suponen una bi-implicación. De ser esto así, lo que resolvería el problema del ser y sus modos caería precisamente no bajo la necesidad de la pertenencia, sino la de un exigirse mutuamente, que no recae tanto sobre la lógica como sobre la ontología, pues en ambas ha roto ya el nexo del condicional necesario. La exigencia, en la lectura de Agamben, se presenta como el concepto ontológico clave para resolver el problema del ser y sus modos, y con ello, para permitir esclarecer ese horizonte de la inmanencia donde se inscribe la vida:

«Pero ¿qué significa exigir que algo sea, sin que esto necesariamente sea? De aquí el particular estatuto ontológico de la exigencia: no es del orden de la esencia (no es una implicación lógica contenida en la esencia) pero tampoco coincide con la realidad actual. En lo onto-lógico, la exigencia consiste en el umbral –en el guión– que une y al mismo tiempo separa lo óntico y lo lógico, la existencia y la esencia.

La exigencia es, pues, la categoría más adecuada para pensar la ambigüedad entre la lógica y la ontología que el dispositivo aristotélico ha dejado en herencia a la filosofía occidental. No corresponde la exigencia ni al lenguaje ni al mundo, ni al pensamiento ni a lo real, sino a su articulación. Si la ontología piensa el ser en cuanto es dicho, la exigencia corresponde al *en cuanto* que separa y, a la vez, une los dos términos» (p. 309, las cursivas son del autor).

Una vez ubicado en el lugar central de la ontología, Agamben diluye las dicotomías clásicas de la ontología en función a la exigencia: así, por ejemplo, el ser y sus trascendentales se exigirían mutuamente dentro del campo de la inmanencia donde ambos se realizan, como también el modo ya no correspondería a una relación en particular de la sustancia con lo singular, sino que sería una exigencia del ser para su expresión, así como este también sería una exigencia de los modos para su unificación.

Lo que es crucial entender aquí es que no se trabaja ya en el campo de la necesidad, pero, por esto mismo, tampoco en el de la posibilidad: tal como la tradición ha heredado este concepto de las formulaciones clásicas, hay una indisociabilidad entre la potencia y el acto, cuestión que, como hemos visto, funda a la política como tarea propia del hombre, así como también Agamben formula su concepto de inoperosidad como intento de romper ese nexo necesario que supone el paso de la potencia al acto. Pues bien, con el concepto de exigencia, *la inoperancia alcanza un rango ontológico más originario*: la conservación de la potencia que elige el sabio en su no efectuar su saber muestra que, antes bien, lo que media entre la potencia y el acto, posibilidad y realidad, no es la necesidad, sino la exigencia, donde tanto el uno como el otro se exigen mutuamente³², pero sin que ello signifique que uno dé inmediatamente el paso al otro:

³² La noción de exigencia como modalidad aparte de la posibilidad y necesidad ya se encuentra en «El tiempo que resta», texto agambeniano que recoge los seminarios que impartió entre los años 1998-1999 en distintas universidades. Tal como aparece ahí formulado, el concepto es usado como inversión de la clásica definición leibniziana, según la cual toda posibilidad exigiría su existencia: por

«Una esencia que se vuelve exigencia ya no es una simple posibilidad o potencia, sino alguna otra cosa. Podría decirse que la exigencia es, en el sentido que se ha visto, un modo de la potencia. Así se repetiría, sin embargo, el error de los escolásticos, que habían procurado conciliar el modo con una conceptualidad que, a fin de cuentas, les es extraña. No son sólo la posibilidad y la esencia las que son transformadas por la exigencia; asimismo el acto y la existencia, a la luz de la exigencia, pierden su fijeza y, contrayéndose sobre la potencia, exigen ser posibles, exigen su propia potencia. *Si la existencia se vuelve una exigencia de la posibilidad, entonces la posibilidad se vuelve una exigencia de la existencia*» (p. 310, las cursivas son del autor).

No obstante, la exigencia alcanza su lugar originario, y por tanto más alto, cuando Agamben incide sobre la indistinción a la que conlleva entre la lógica y ontología: si la exigencia se sitúa entre ambas, llevándolas a la coincidencia plena, pero al mismo tiempo manteniéndolas separadas, habría que definir, por tanto, la relación entre el lenguaje y el mundo. Si estas esferas ya no están implicadas en la denotación, y de lo que se trata es de dejar el esquema de la performatividad³³ que caracteriza al lenguaje de la ley en la soberanía y a la glorificación en la *oikonomía*, lo que se aparece entre ellos es la pura *decibilidad*, la exigencia de que una cosa venga al lenguaje y que una palabra halle una expresión real:

«Si el lenguaje y el mundo están uno frente al otro sin articulación alguna, lo que aparece entre ellos es una pura exigencia, esto es, una *decibilidad*. *El ser es una pura exigencia tendida entre el lenguaje y el mundo*. La cosa exige la propia decibilidad, y esta decibilidad es hacia lo que tiende la palabra. Pero en realidad hay solo la decibilidad: la palabra y la cosa son solo sus dos fracciones» (p. 309).

el contrario, lo que Agamben sostiene es que es más bien lo real lo que a cada momento está exigiendo su posibilidad (Agamben, 2006d, pp. 46-47).

³³ De alguna manera, la estructura auto-presupositiva que con Agamben hemos identificado en la *ousía* aristotélica y el *hypokeímenon*, en el estado de excepción de la soberanía y en la glorificación de la máquina gubernamental, se repite nuevamente en la relación que establece con el mundo las expresiones performativas (Agamben, 2006d): «Así, pues, el performativo sustituye la normal relación denotativa entre palabra y hecho por una relación autorreferencial que pone fuera de juego a la primera y se sitúa a sí misma como el hecho decisivo. Aquí no es esencial la relación de verdad entre palabra y cosa, sino la pura forma de la relación entre lenguaje y mundo, que llega a ser productora de vínculos y efectos reales. Así como en el estado de excepción la ley suspende su propia aplicación sólo para fundamentar de este modo su vigencia en los casos normales, del mismo modo, en el performativo, el lenguaje suspende su denotación sólo y justamente para fundamentar su nexos con las cosas» (p. 130).

Que la decibilidad ocupe el lugar de articulación entre la palabra y el mundo expresa, a ciencia cierta, la ontología agambeniana en síntesis. No situada en el enunciado que se profiere, ni en la cosa ahí a-la-mano como un nombre inseparable a su referente, la decibilidad se instala en el límite de la palabra como la potencia de la voz humana, situada en el vacío de la separación entre el viviente y el lenguaje (tránsito que hemos visto mostrado a partir del *muselmann*), ese lugar donde la posibilidad del paso de la lengua al habla convive con su imposibilidad.

Así pues, recapitulemos. *La vida humana es siempre forma-de-vida, conjunción inseparable de vida natural y vida cualificada, instaurada en un campo de inmanencia absoluta, donde se constituye a partir de los modos que en ella se juegan, no condenándose a una finalidad o destino histórico para alcanzar algo así como una esencia o la plenitud, sino que esta es exigida ya en cada momento de su existencia. Pero, en cuanto inseparable de su forma –aunque hay que entender esta inseparabilidad no como necesidad, sino como exigencia, pues, como hemos visto en el muselmann, se da el caso de que la vida pueda ser «destruida infinitamente», reducida siempre a sus condiciones mínimas–, ello significa que hay un contacto con el lenguaje y con sus semejantes, y, por tanto, hay una dimensión eminentemente política inherente a toda vida.*

De esta forma, la estructura de la auto-presuposición queda no destruida, sino restituida a la tensión que ella siempre trata de reprimir mediante una separación. Y, así como la *regula vitae* suponía una identificación «destruktiva» entre la vida y la norma, y la exigencia una coincidencia plena entre el ser y los modos, queda ver en qué medida los dos elementos de la gran máquina cuyas características, de la mano de Agamben, hemos esbozado aquí, a saber, la ontología y la política, entran también en una zona de indiscernibilidad.

4.3.- El poder destituyente como gesto arqueológico-político

En los capítulos precedentes hemos mostrado, a rasgos generales, cómo es que Agamben concibe la neutralización (Agamben, 2001, p. 9) de la política desde el derecho, la economía y, en general, la religión. Si en parte hoy por hoy las clases políticas empiezan a ser tomadas por grupos de técnicos administrativos y profesionales especializados en otras áreas que no son necesariamente la política, ello no se debería a una etapa de declinación de lo político, de un ocaso de las grandes luchas ideológicas del pasado, sino, según este enfoque, a un develamiento de sus estructuras, de aquel origen que se mantiene activo en la fuerza de sus firmas.

Pero, si hay algo así como una neutralización, entonces nos queda inferir que habría un espacio de autonomía para la política, donde esta podría desarrollar su propia (im)potencia³⁴. Como hemos observado en el capítulo segundo, Agamben considera que, en el centro de la máquina gubernamental, hay un vacío que es ocultado constantemente por el lenguaje de la glorificación, que, en la performatividad y exaltación de sus discursos, mantiene a la soberanía en su lugar trascendente, así como alaba la intervención económica de los dispositivos gubernamentales sobre las poblaciones. Si bien la función doxológica de la burocracia ha perdido visibilidad con el correr de los siglos, Agamben recurre a Debord y a su concepto de Espectáculo para sostener que, en la individuación forzada y especular a la que nos reduce la sociedad de consumo, de alguna u otra

³⁴ Acaso el que Agamben hable de una «neutralización» pueda recordarnos a lo expuesto por Schmitt al respecto de la imperancia de la metafísica y la economía en la cultura europea, hasta la llegada de la técnica, que ofrecería, en cierto modo, un punto de fuga a ello (Schmitt, 2001, p. 109). Es posible que haya una cercanía terminológica y, en cierta medida, hasta historiográfica, pero las diferencias son grandes e insoslayables. Mientras que Schmitt ve en la técnica —a su consideración, meramente instrumental— la llegada de una oportunidad para que la decisión política, núcleo de la política, restituya la agonística que motiva a la formación de grupos de amigos y enemigos, Agamben no solo no asume a la decisión excepcional como el núcleo puro de la política, como sabemos, sino que, mientras que no se desmitifique y deconstruya este punto, no tendremos realmente un verdadero acceso al ámbito de lo político. Como veremos, la cuestión plantea, antes bien, una confrontación con la comunicabilidad humana y su vinculación con la felicidad.

forma cooperamos pasivamente con el sostenimiento del poder soberano y económico. La forma actual de la glorificación no sería más que, en pocas palabras, la naturalización del mundo actual, la férrea defensa de la libertad que hallamos en él y la imposibilidad de pensar un mundo distinto.

No obstante, por ello mismo, esta esfera propia de la política acaso pueda rastrearse a partir del lenguaje que el Espectáculo ha capturado (Agamben, 2001):

«Si los hombres tuvieran que comunicarse siempre y sólo alguna cosa, no habría nunca, propiamente hablando, política, sino únicamente intercambio y conflicto, señales y respuestas; pero puesto que los hombres tienen que comunicarse sobre todo una pura comunicabilidad (o sea el lenguaje), la política se manifiesta entonces como el vacío comunicativo en que el rostro humano emerge como tal. Políticos y *mediócratas* tratan de asegurarse el control de este espacio vacío, manteniéndolo separado en una esfera que garantiza el que sea inaprensible, e impidiendo que la propia comunicabilidad salga a la luz. Y esto significa que el análisis marxiano debe ser completado en el sentido de que el capitalismo (o cualquier otro nombre que darse quiera al proceso que domina hoy la historia mundial) no se encaminaba sólo a la expropiación de la actividad productiva, sino también, y sobre todo, a la alienación del propio lenguaje, de la propia naturaleza comunicativa del hombre» (p. 82-83, las cursivas son del autor).

El énfasis recae, como vemos, en ese espacio vacío que es la comunicabilidad y que, en la condición humana, acompaña, va «al lado» de todo acto de comunicación. Pero, ¿cómo entender esta comunicabilidad, y qué significa que vaya siempre, en los hombres, al lado del acto comunicativo? Para detallar este proceso, Agamben nos ofrece la figura conceptual del *gesto* (*op. cit.*, pp. 47s.). Pensemos en cualquier expresión de alegría, dolor o emoción alguna: muchas veces no solo nos bastamos de enunciados que expresen nuestra condición actual, sino que movemos los músculos del rostro, por lo general, para reforzar lo que intentamos expresar. Así entendido, podemos creer que los gestos son meros añadidos al lenguaje, sin embargo, intentemos imaginar el caso de aquellos que profieren palabras de emotividad sin gestualizar en absoluto: sería muy difícil creer en la veracidad de sus palabras, cuestión que no sucede en quien ríe o llora, sin necesidad de pronunciar palabra alguna, para incluso así saber qué están tratando de comunicar. El gesto, por tanto, no es solamente un mero añadido, ni es una instancia extralingüística,

sino que revela, *expone*, en su vacuidad, la comunicabilidad propia de toda comunicación³⁵.

Por otro lado, esta relativa independencia del gesto, y de la comunicabilidad, respecto a la comunicación, juzga Agamben (*ídem.*, p. 54), hace que su estatus ontológico no resida ni en una *poiesis*, con un fin exterior a sí mismo, ni en una *praxis*, cuya finalidad le sería inherente, sino que la excluye de toda finalidad, para permanecer en la inmanencia de la medialidad. El gesto viene por tanto a residir dentro de la esfera del uso, donde la agencia y la paciencia se funden en uno solo –o, por lo menos, se exigen.

Es esta esfera de la exposición de la comunicación, la potencia de comunicar la propia comunicabilidad, la que el Espectáculo ha expropiado. En este sentido, Agamben interpreta el estadio actual de la humanidad a partir de esta separación – como operación característica de la religión del capitalismo (Agamben, 2013b, p. 115)– de la esfera de la comunicabilidad, dominada por el Espectáculo, de la comunicación cotidiana, al punto de que impide una verdadera experiencia de la palabra, permaneciendo tan solo en la autorreferencialidad del lenguaje de la representación y de las imágenes dirigidas (Agamben, 1996, pp. 52-53). Así pues, si la política en la máquina gubernamental se encuentra capturada en la glorificación especular, en el estado actual esta no puede devenir sino en un «desolador *experimentum linguae*, que desarticula y disuelve a lo ancho de todo el planeta tradiciones y creencias, ideologías y religiones, identidades y comunidades» (*ídem.*, p. 53).

³⁵ Una indicación sobre el gesto de hablar y su relación con el silencio que ofrece Vilém Flusser acaso sea, hasta cierto punto, un tanto más precisa que lo desarrollado por Agamben (Flusser, 1994): «Callar no es, por descontado, lo mismo que quietud, sino el gesto que detiene la palabra antes de que llegue a la boca. Callar significa que la palabra llega a hablar en vez de llegar a la boca» (p. 43). En este caso propuesto, la comunicabilidad se *expone* sin necesidad de la comunicación, y aun así llega a expresar algo. Acaso sea preciso considerar la relación entre comunicabilidad y comunicación también signada por la exigencia.

Pero, nuevamente, si la política es aquel punto donde el gesto pierde toda posibilidad para dar paso a la dictadura del Espectáculo, también aquél es el lugar originario donde el hombre puede gestar la comunicabilidad. De hecho, Agamben (2001) define a la política en términos del gesto: «*La política es la esfera de los puros medios; es decir de la gestualidad absoluta e integral de los hombres*» (p. 56, las cursivas son del autor), y este mostrar la comunicabilidad como la función principal de lo político (*ídem.*):

«La exposición es el lugar de la política. Si no hay, probablemente, una política animal, es sólo porque los animales, que viven permanentemente en lo abierto, no tratan de apropiarse de su exposición, moran sencillamente en ella sin preocuparse. Por eso no les interesan los espejos, las imágenes en cuanto imágenes. El hombre, por el contrario, al querer reconocerse —es decir, apropiarse de su propia apariencia— separa las imágenes de las cosas, les da un nombre. Así transforma lo abierto en un mundo, en el campo de una lucha política sin cuartel. Esta lucha, cuyo objeto es la verdad, se llama Historia» (p. 80)

Si el gesto comparte con el uso el rasgo de la medialidad pura, de ser medio sin ningún fin asignado, y esto la inserta de lleno en el horizonte de la inmanencia absoluta, donde la vida humana no puede escindirse, sino que es siempre forma-de-vida, y esta a su vez es política, el que toda vida siempre emane politicidad, debido a su integridad, es parte de esta exposición. *Política, por tanto, es ese espacio donde las vidas pueden comunicar su propia comunicabilidad, expresar sus formas-de-vida, no como sustancias engranadas a los cuerpos —pues de esta forma caeríamos nuevamente en la separación de la máquina ontopolítica—, ni como cultura en cuanto mercancía —tan característico del Espectáculo que a diario contemplamos y de la cual se hace alarde en los mass media—, sino como modos donde se juega siempre el propio ser. Así pues, a la política le concierne ese lugar de encuentro de las formas-de-vida donde se puede hacer una experiencia de la palabra con lo inapropiable, y en ello, en el lenguaje, las singularidades pueden comunicar su propia pertenencia* (Agamben, 1996, p. 14).

No obstante, en este punto, como puede advertirse, hemos entrado ya en un campo de relación con la ontología. De hecho, en consonancia con la definición de la

política en función al gesto, Agamben (2001) vincula al gesto con la filosofía en los siguientes términos:

«El gesto es, en este sentido, comunicación de una comunicabilidad. No tiene propiamente nada que decir, porque lo que muestra es el ser-en-el-lenguaje del hombre, como pura medialidad. Pero, puesto que el ser-en-el-lenguaje no es algo que pueda enunciarse con proposiciones, el gesto es siempre, en su esencia, gesto de no conseguir encontrarse en el lenguaje, es siempre *gag*, en el significado propio del término, que indica sobre todo algo que se mete en la boca para impedir la palabra, y después la improvisación del actor para subsanar un vacío de memoria o una imposibilidad de hablar. De aquí no sólo la proximidad entre gesto y filosofía, sino también entre filosofía y cine. El “mutismo” esencial del cine (que nada tiene que ver con la presencia o la ausencia de una banda sonora) es, igual que el mutismo de la filosofía, exposición del ser en el lenguaje del hombre, gestualidad pura. La definición de Wittgenstein de lo místico, como el mostrarse de lo que no puede ser dicho, es literalmente una definición del *gag*. Y todo gran texto filosófico es el *gag* que exhibe el lenguaje mismo, el propio ser-en-el-lenguaje como un gigantesco vacío de memoria, como un incurable defecto de palabra» (p. 55-56).

Lo crucial aquí es la cercanía entre filosofía y gesto como espacios donde la comunicabilidad o el ser-en-el-lenguaje del hombre puede mostrarse. Si, como hemos visto, el concepto crucial de la ontología, o sea la filosofía primera, ya no es el ser sino la decibilidad que se instala en el vacío que existe en el «entre» del lenguaje y el mundo, en el viviente y la lengua, ello significa que el destino de los paradigmas y las signaturas que hasta ahora hemos visto, en cuanto determinaciones epocales, se han situado en este vacío, iluminando a las cosas con los enunciados correspondientes, así como permitiendo al hombre comunicarse de acuerdo a las posibilidades de comunicabilidad que en ellos se mostraban. El gesto filosófico, por tanto, no sería otro que mostrar esta comunicabilidad que, en cuanto no consiste más que en un espacio vacío, no expresa nada sustancial más que los modos con los cuales el hombre se ha comunicado y se sigue comunicando. Es aquí donde la arqueología, cuyos aspectos hemos visto en el primer capítulo, toma su lugar (Agamben, 2017b):

«Puede definirse la arqueología filosófica como el intento de iluminar los a priori históricos que condicionan la historia de la humanidad y definen sus épocas. Es posible, en este sentido, construir una jerarquía de los a priori históricos, que se remonta en el tiempo hacia formas poco a poco más generales. La ontología o filosofía primera ha constituido durante siglos el a priori histórico fundamental del pensamiento occidental» (p. 213, las cursivas son del autor).

La arqueología, en cuanto confrontación con el *arché*, en realidad no hace más que cometer la gesta de revelar ese espacio donde la ontología acontece, es decir, la articulación entre el lenguaje y el mundo, y es mediante esta labor esencialmente destructiva, que comunica a los hombres su comunicabilidad más o menos consciente. De ser esto cierto, la arqueología también estaría compuesta por la estructura del gesto, y por ello, guardaría un vínculo esencial con la política.

Por tanto, *la máquina ontopolítica, que vinculaba con carácter de necesidad y presuposición la estructura de bando de la política con las escisiones del lenguaje y la vida que operaba la ontología, queda depuesta a través de la coincidencia gestual entre la política y la arqueología*. Si la política no puede consistir en una *poiesis*, pues todo fin exterior a ella la neutraliza, ni tampoco en una *praxis*, pues la finalidad en sí misma la condenaría a una excepción permanente, sino tan solo en el gesto, en la exposición de la comunicabilidad, ello exigiría situarse también en ese lugar donde la arqueología opera, a saber, donde la palabra le viene al hombre.

En este sentido, el ser-en-el-lenguaje solo podría mostrarse en cuanto esta labor de mostración conservaría en sí una (im)potencia política, es decir, mantendría en la *inoperosidad* como *exigencia* la realización del gesto político. A su vez, en cuanto abre el espacio para que los hombres comuniquen su comunicabilidad, la política *exigiría* una labor arqueológica, que la libere de los aprisionamientos del Espectáculo en la cual ha caído. *La política y la arqueología, ambos en cuanto gestualidades, convivirían el uno al lado del otro en una exigencia constante*.

De esta forma, pues, si la interrogante que motivó esta tesis fue el carácter de la vinculación entre la ontología y la política en Giorgio Agamben una vez que la máquina ontopolítica ha sido desactivada, la respuesta la hallamos en el gesto de la arqueología. Ella, en cuanto confronta al *arché*, permite la fluidificación de la tradición y la posibilidad de su destrucción al mismo tiempo que, por ello mismo, permite que la política pueda comunicar a los hombres –en la simple mostración, pues no tiene nada propio qué decir, de los condicionamientos, de la cual la obra de

Agamben acaso sería un ejemplo, en cuanto está repleta de citas y comentarios históricos, y el lugar para el ensayo y la conclusión es apenas limitado— aquella comunicabilidad que, por el momento, se nos aparece velada.

Es en este contexto que podemos situar al poder destituyente, expuesto hacia el final de *El uso de los cuerpos* con una brevedad que, en otros contextos, habría resultado defectuosa. Tal como es ahí enunciado, la característica principal del poder destituyente es que viene a ubicarse en aquella inoperosidad que la tradición occidental ha mantenido oculta, permitiendo así, pues, que distintas estrategias políticas no caigan en la dicotomía moderna del poder constituyente y del poder constituido. En esta división, la constitución, los poderes públicos y las instituciones se ubican dentro del poder constituido, mientras que la potencia democrática, la voluntad general o la soberanía popular se sitúan en el polo opuesto, en la de poder constituyente³⁶. Tal como Agamben interpreta esta división (Agamben, 2017b, p. 474), en realidad no estaría sino reproduciendo el viejo esquema del acto y la potencia, o, para decirlo con Benjamin, entre la violencia conservadora y la violencia fundadora de derecho. El poder destituyente, por su parte, renuncia a este paso al acto, así como la desactivación de la máquina ontopolítica renuncia a la formulación de un tercer estamento, no tanto para mantenerse en una suerte de contemplación, sino para salvar y conservar su posibilidad a pesar de las actualizaciones, en clara consonancia con la inoperancia.

³⁶ Al respecto, Toni Negri ha publicado un cuantioso volumen titulado «El poder constituyente», donde analiza las neutralizaciones jurídicas que han recaído sobre este poder democrático. A pesar de coincidir, en parte, con Agamben en que el derecho atrapa cierto tipo de potencia para someterla al poder constituido, Negri, conocedor de la crítica que Agamben hace de él en *Homo sacer* (Agamben, 2006a, p. 61; la crítica que Agamben le enrostra es la de que, en el fondo, todo poder constituyente siempre va a depender del poder constituido, así como el estado de excepción permite reformulaciones al estado de derecho), se propone una restitución ontológica del poder constituyente que, en realidad solo logra develar la estructura de presuposición ahí contenida, mas no logra superarla: es más, reclama para el poder constituyente el lugar de aquel fondo oscuro, bajo la creencia de que así restituye su lugar originario, una excepcionalidad histórica, fuera de los dispositivos del derecho, en descripciones que parecen recordar en parte al estado de naturaleza presupuestado por el dispositivo de la soberanía. En cualquier caso, el simple acto terminológico de usar la expresión «excepción» parece ya condenarlo a no superar el esquema de la soberanía siempre y cuando no efectúe una confrontación con la ontología (Negri, 2015, pp. 27s.).

Pero, cuando Agamben habla de destitución, ello parecería indicar que, así como lo constituyente depende de lo constituido, esta potencia dependería de algo a lo cual estaría permanentemente destituyendo. Esta confusión se genera, en parte, por la costumbre a pensar el gesto político como un acontecimiento que destruye su relación con el pasado e instauro un nuevo régimen en miras hacia el futuro. Ello sería válido si no fuese por el compromiso con la creación de un nuevo estamento que conlleva –y que en realidad caracteriza al poder constituyente– y que, siguiendo el esquema de la inoperosidad, sería inaceptable.

En cuanto destitución de algo ya existente, el poder destituyente ciertamente exige una confrontación con el pasado –siendo este aspecto lo que vincula, según nuestra interpretación, con la arqueología–, pero esta sigue en realidad parámetros muy distintos al del poder constituyente. Tomando como paradigma el mesianismo paulino, Agamben, en *Idea de la prosa* (1989), anunciaba ya algunas características de lo que décadas más adelante ofrecería en la destitución. Así, en lo concerniente a la idea del Juicio universal, podemos leer lo siguiente:

«El juicio universal no es un juicio *en el* lenguaje, que, en cuanto tal, no es nunca verdaderamente resolutorio y, de hecho, es incesantemente aplazado (de aquí la idea de que el juicio universal sucederá solo al final de los tiempos). Es más bien un juicio *sobre* el lenguaje mismo, que, en el lenguaje, elimina el lenguaje del lenguaje.

El poder del lenguaje debe ir dirigido hacia el lenguaje. El ojo debe ver su punto ciego. La prisión debe encarcelarse a sí misma. Solo así los prisioneros podrán salir» (p. 83, las cursivas son del autor).

La centralidad del lenguaje en las estrategias políticas asume, pues, si no un lugar esencial, al menos sí un puesto ineludible, en cuanto el poder destituyente se perfila como un gesto político que, en la urgencia de nuestra época, apunta a profanar la sacralidad del lenguaje. No se debe caer aquí en el equívoco de creer que Agamben, encarcelado en la vieja división teoría/praxis, apuesta por una labor teórica como la auténtica labor revolucionaria. Nada más errado. Recordemos que la inoperosidad no destruye ni a la potencia ni al acto, sino que las lleva a un nuevo tipo de vinculación.

De lo que se trata más bien aquí es de que mientras la estrategia política no asuma la figura de un poder destituyente, no será capaz de confrontarse con el origen y, por tanto, la vida humana no podrá comunicar su forma, en cuanto seguirá aprisionada en las cesuras de la máquina ontopolítica. Es en este punto que la destitución necesariamente se constituye como arqueología, la cual, más que ser simple narración del pasado en aras a recuperar cierta dignidad de los oprimidos, en realidad apunta a su destrucción, a dirigir lo Olvidado hacia el olvido. Es en este sentido que debemos entender lo que Agamben (1989) afirma cuando refiere lo siguiente:

«¿Qué pretende lo Olvidado? Ni memoria ni conocimiento, sino justicia. Sin embargo, la justicia, en cuyas manos se pone, en cuanto justicia no puede conducirlo al nombre y a la consciencia, mas su rescripto implacable se ejerce solo, como castigo, sobre los olvidadizos y los verdugos –no hace mención de lo Olvidado (la justicia no es venganza, no tiene nada que reivindicar). Y no podría hacerlo sin traicionar aquello que se ha dejado en sus manos no para ser entregado a la memoria y a la lengua, sino para permanecer inmemorable y sin nombre» (p. 61)

Así, en cierto sentido, todo aquello que ve el ángel benjaminiano de la historia como precio del progreso y que forma aquello que denominó la «tradición de los oprimidos» -lo cual en términos agambenianos, no sería sino las distintas figuras epocales de la ontopolítica–, permanece en el olvido en la medida en que se vive bajo el dominio de los *archaí* que condicionan nuestra política. Pero, ese precio que vamos pagando, y todas aquellas signaturas que impiden que podamos observarlas, en realidad, no podrían restituirse o, según la cita consignada, recibir justicia, en cuanto se las use para elaborar discursos elogiosos del pasado perdido. Antes bien, así como en las obras de Agamben rara vez hallamos discursos de este tipo, este pasado solo puede ser restituido en cuanto intensidad arqueológica que derroca al *arché* de la cual se constituyó como resto (Agamben 2006d):

«La exigencia concierne propiamente no al hecho de ser recordado, sino al de permanecer inolvidable. (...) En cualquier instante, la medida del olvido y de la ruina, el derroche ontológico que llevamos con nosotros mismos excede largamente la piedad de nuestros recuerdos y de nuestra consciencia. Pero este caos informe del olvido no es inerte ni ineficaz, al contrario, opera en nosotros con no menor fuerza que la masa de los recuerdos conscientes, aunque de un modo diverso. Existen una fuerza y una operación del olvido que no pueden ser medidas en términos de memoria consciente ni acumuladas como saber, pero cuya insistencia determina el rango de todo saber y de todo conocimiento. Lo que exige lo perdido no es el ser

recordado o conmemorado, sino el permanecer en nosotros y con nosotros en cuanto olvidado, en cuanto perdido, y únicamente por ello, como inolvidable» (p. 47)

Por otro lado, habíamos referido que una de las diferencias resaltantes de la arqueología agambeniana con la foucaultiana es que la primera presenta una estructura temporal precisa. En este punto, en la inoperancia del poder destituyente, podemos complementar detalles que Agamben proporciona para lograr una mejor comprensión de su raigambre, al mismo tiempo, ontológica y política.

Habíamos mencionado que la temporalidad propia de la arqueología es que apunta a la redención en la medida en que toda dirección al futuro solo es posible si existe confrontación con el pasado. Este evento, el acontecimiento de la arqueología y del poder destituyente, no obstante, poseería, a su vez, su propia temporalidad. No puede, por supuesto, identificarse plenamente con cierta utopía que buscaría llevar a cabo la revolución –pues no concuerda con su estructura inoperante–, sino que más bien correspondería con ese tiempo mesiánico que Pablo refiere que se da entre la resurrección de Cristo y su segunda venida (*ídem.*, 69): mientras que el primer evento lleva a cumplimiento la ley mosaica, y, por decirlo así, acaba la historia profana, el segundo correspondería con el ascenso del «pueblo elegido por Dios» al reino de los cielos; no obstante, entre ambos acontecimientos se forma un tiempo, el propiamente mesiánico, el cual no es más que tiempo de espera, pero, a su vez, «*el tiempo que el tiempo nos da para acabar*» (*ídem.*, 72, las cursivas son del autor).

Es decir, el poder destituyente en cuanto gesto arqueológico-político abre un tiempo donde el pasado se cierne sobre el presente solo para ser destruido, y así llevar a cabo el cumplimiento del origen (*ídem.*, 75). Solo en la medida en que el pasado es conservado en lo inmemorial, puede el poder destituyente abrir una vía para el futuro. En este tiempo, no obstante, las vidas humanas no son colocadas instantáneamente en el estado de felicidad –pues ello concierne más que nada al fin de la historia–, sino que asumen la tarea de comunicar aquello que hasta el

momento permanecía en el silencio. Y así, en el acto de levantar su voz, y de hacer una experiencia plena de la palabra, reconocer su pertenencia en lo impersonal, apropiarse de sí mismos *en* la impropiedad. Por tanto, cuando Agamben (2003) refiere, en la última línea de *El lenguaje y la muerte*, «cómo hables ahora, eso es la ética» (p. 176), hace mención al camino que lleva a la felicidad que se inicia en el instante en que, ubicándose en el umbral del lenguaje y el mundo, perdemos el control de nuestras palabras en el surgimiento de lo común.

CONCLUSIONES

1.- La presente investigación tuvo como objetivo principal rastrear la relación entre arqueología y política en la obra de Giorgio Agamben, una vez que la máquina ontopolítica era desactivada. Para ello, fue preciso en primer lugar indagar sobre los cimientos de esta máquina, en qué basaba su efectividad y cuáles eran las características del nexo que unía a la ontología y a la política.

2.- En aras del cumplimiento de este objetivo secundario, logramos describir los alcances de la estructura de la auto-presuposición, según Agamben, en distintos niveles, tanto en el derecho como en la economía gubernamental (a modo de propuesta nuestra), así como en el lenguaje y en el concepto de vida.

3.- En la medida en que esta máquina se basa esencialmente en una polaridad, su desactivación no puede pretender la construcción de un tercer estamento, sino la incidencia en el vacío que se sitúa en el centro de la máquina.

4.- Esta tarea es a la que aspira la arqueología, según nuestra interpretación de la obra de Agamben. No obstante, en la medida en que significa una confrontación con el pasado para posibilitarle al presente una salida en el futuro, presenta una exigencia política.

5.- Por su parte, la política, en cuanto Agamben la define como lugar de encuentro y exposición de las formas-de-vida, supone en nuestra época una ruptura y profanación con las estructuras del Espectáculo y la representación. Esta labor, según nuestra interpretación, solo puede llevarse a cabo cabalmente mediante la arqueología. Así pues, la política moviliza, por su parte, una exigencia arqueológica.

6.- Esta coincidencia gestual entre arqueología y política podría, por su parte, resolver la vieja y desgastada dicotomía entre teoría y praxis, consideradas como

ámbitos o esferas separados, con una implicación de carácter casi moral. Por nuestra parte, a partir de lo expuesto en la presente tesis, podríamos afirmar que en la medida en que basan en una misma estructura, lo que el tiempo mesiánico exige es el punto en el que la arqueología y la política coinciden al punto de consistir en un solo gesto. Sin embargo, esta coincidencia no agota para nada a ambas esferas: en cuanto se sostienen en la inoperosidad, tanto política como arqueología pueden persistir en su esfera, sin que se agoten en el gesto conjunto.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Agamben, Giorgio (1989) *Idea de la prosa*. Traducción de Laura Silvani. Barcelona: Ediciones Península.

----- (1996) *La comunidad que viene*. Traducción de José L. Villacañas y Claudio La Rocca. Valencia: Pre-textos.

----- (2001) *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Traducción y notas de Antonio Gimeno. Valencia: Pre-textos.

----- (2003) *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*. Traducción de Tomás Segovia. Valencia: Pre-textos.

----- (2005) *Estado de excepción. Homo Sacer II, 1*. Introducción y entrevista por Flavia Costa, traducción por Flavia Costa e Ivana Costa. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

----- (2006a) *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida. Homo Sacer I*. Traducción y notas de Antonio Gimeno. Valencia: Pre-textos.

----- (2006b) *Lo abierto. El hombre y el animal*. Traducción de Flavia Costa y Edgardo Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

----- (2006c) *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*. Traducción de Tomás Segovia. Valencia: Pre-textos.

----- (2006d) *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los Romanos*. Traducción de Antonio Piñero. Madrid: Trotta.

----- (2007a) *La potencia del pensamiento. Ensayos y conferencias.* Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

----- (2007b) *Infancia e historia. Ensayo sobre la destrucción de la experiencia.* Traducción de Silvio Mattoni. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

----- (2008) *El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y el gobierno. Homo Sacer II, 4.* Traducción de Flavia Costa, Edgardo Castro y Mercedes Ruvitoso. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

----- (2010a) *Signatura rerum. Sobre el método.* Traducción de Flavia Costa y Mercedes Ruvitoso. Barcelona: Anagrama.

----- (2010b) *El sacramento del lenguaje. Arqueología del juramento. Homo Sacer II, 3.* Traducción de Mercedes Ruvitoso. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

----- (2010c) Nota preliminar sobre el concepto de *democracia*. En: *Democracia, ¿en qué Estado?*, Giorgio Agamben, Alain Badiou et. al. Traducción de Matthew Gajdowski. Buenos Aires: Prometeo Libros.

----- (2011) *Desnudez.* Traducción de Mercedes Ruvitoso y María Teresa D'Meza ("¿Qué es lo contemporáneo?" traducido por Cristina Sandoy). Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

----- (2012a) *Opus Dei. Arqueología del Oficio. Homo Sacer II, 5.* Traducción de Mercedes Ruvitoso. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

----- (2012b) *Teología y lenguaje. Del poder de Dios al juego de los niños.* Traducción de Matías Raia. Buenos Aires: Las Cuarenta.

----- (2013a) *Altísima pobreza. Reglas monásticas y forma de vida. Homo Sacer IV, 1.* Traducción de Flavia Costa y María Teresa D'Meza. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

----- (2013b) *Profanaciones.* Traducción de Flavia Costa y Edgardo Castro. Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo.

----- (2014a) *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III.* Traducción y notas de Antonio Gimeno. Valencia: Pre-textos.

----- (2014b) *¿Qué es un dispositivo? Seguido de “El amigo” y “La Iglesia y el Reino”.* Traducción de Mercedes Ruvituso. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

----- (2017a) *Stasis: la guerra civil como paradigma político. Homo Sacer II, 2.* Traducción de Rodrigo Molina-Zavalía. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

----- (2017b) *El uso de los cuerpos. Homo Sacer IV, 2.* Traducción de Rodrigo Molina-Zavalía. Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo.

Aristóteles (1978) *Acerca del alma.* Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos.

----- (1982) *Tratados de lógica: Órganon (Categorías, Tópicos y Sobre las refutaciones sofísticas).* Introducción, traducción y notas de Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Gredos.

----- (1985) *Ética Nicomaquéa. Ética Eudemia.* Traducción y notas por Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos.

----- (1988) *Política*. Introducción, traducción y notas de Manuela García Valdéz. Madrid: Gredos.

----- (1994) *Metafísica*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Madrid Gredos.

Avila, Mariela (2005) *Biopolítica: neoliberalismo y subjetividad*. Revista Paralaje, n° 5, pp. 55-64.

Benjamin, Walter (2001) *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Traducción de Roberto Blatt. Madrid: Taurus.

----- (1989) *Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*. Prólogo, traducción y notas de Jesús Aguirre. Buenos Aires: Taurus.

Benveniste, Émile (1983) *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. Traducción de Mauro Armiño. Madrid: Taurus.

----- (1997) *Problemas de lingüística general*. México D.F.: Siglo XXI.

Bourdieu, Pierre (2001) *¿Qué significa hablar?* Madrid: Akal.

Conno, Diego (2011) *Políticas de lo viviente y giro biopolítico*. En Tomás Várnagny (Comp.) “Pensar la política desde los clásicos: ciclo de conferencias UBA-EDENA” (p. 220-226). Buenos Aires: Escuela de Defensa Nacional.

Cumsille, Kamal (2013) *Agamben y la recepción árabe de Aristóteles. Apuntes sobre el concepto de “inoperosidad”*. En Mercedes Ruvitoso (Comp.) “Cuadernos de pensamiento biopolítico latinoamericano. Actas del III Coloquio Latinoamericano de Biopolítica y I Coloquio internacional de Biopolítica y Educación” (p. 125-128). Buenos Aires: Editorial Universitaria UNIPE.

Debord, Guy (1995) *La sociedad del espectáculo*. Traducción de Rodrigo Vicuña. Santiago de Chile: Ediciones Naufragio.

Deleuze, Gilles (2007) *La inmanencia: una vida...* En Gabriel Giorgi y Fermín Rodríguez (Comps.) "Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida" (p. 35-40). Buenos Aires, Argentina: Paidós.

----- (2008) *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*. Traducción de José Luis Pardo . Valencia: Pre-textos.

Derrida, Jacques (2008) *Fuerza de ley. El "fundamento místico de la autoridad"*. Traducción de Adolfo Barberá y Patricio Peñalver. Madrid: Tecnos.

Esposito, Roberto (2006) *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Trad. de Carlo R. Molinari Marotto. Buenos Aires: Amorrortu.

----- (2009) *Biopolítica y filosofía: (Entrevistado por Vanessa Lemm y Miguel Vatter)*. Revista de Ciencia Política, volumen 29 (número 1), pp. 133-141.

----- (2011) *El dispositivo de la persona*. Traducción de Heber Cardoso. Buenos Aires: Amorrortu.

Flusser, Vilém (1994) *Los gestos. Fenomenología y comunicación*. Traducción de Claudio Gancho. Barcelona: Herder.

Foucault, Michel (1992a) *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Traducción de Aurelio Garzón. Madrid: Siglo XXI.

----- (1992b) *El orden del discurso*. Traducción de Alberto González. Buenos Aires, Argentina: Tusquets.

----- (1995) *¿Qué es la crítica?* Traducción de Javier De la Higuera. En *Daímon. Revista de Filosofía*, n° 11, p. 5-25.

----- (1998) *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber* Buenos Aires: Siglo XXI.

----- (1999) *Estética, ética y hermenéutica*. Introducción, traducción y edición: Ángel Gabilondo. Barcelona: Paidós.

----- (2001) *En defensa de la sociedad. Curso en el Collège de France 1975-1976*. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

----- (2002) *La arqueología del saber*. Traducción de Aurelio Garzón. Buenos Aires: Siglo XXI.

----- (2006) *Seguridad, territorio y población. Curso en el Collège de France 1977-1978*. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

----- (2007) *La vida: la experiencia y la ciencia*. En Gabriel Giorgi y Fermín Rodríguez (Comps.) "Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida" (p. 41-58). Buenos Aires: Paidós.

----- (2008) *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France 1978-1979*. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

----- (2009) *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France 1982-1983*. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Fusillo, Francesco (2008). Nihilismo y soberanía. En: *Nihilismo y política. Con textos de Jean-Luc Nancy, Leo Strauss y Jacob Taubes*. Roberto Esposito, Carlo Galli y Vincenzo Vitiello (Comps.). Traducción de Germán Prósperi. Buenos Aires: Manantial.

Heidegger, Martin (1997) *Ser y Tiempo*. Traducción de Jorge Eduardo Rivera. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Kafka, Franz (2003) *El proceso*. Traducción de Feliu Formosa. Madrid: Alianza Editorial y Planeta.

----- (1984) *El castillo*. Traducción de J. A. Moyano Moradillo. Bogotá: Seix Barral, Oveja Negra.

Kant, Immanuel (2009) *Crítica de la Razón Pura*. Traducción de Mario Caimi. D.F., México: Fondo de Cultura Económica, UAM, UNAM.

Levi, Primo (2018) *Si esto es un hombre*. Traducción de Pilar Gómez. Barcelona: Austral.

Marx, Karl y Friedrich Engels (1973) *Obras escogidas. Tomo I*. Moscú, Rusia: Editorial Progreso.

Muhle, María (2009) *Sobre la vitalidad del poder. Una genealogía de la biopolítica a partir de Foucault y Canguilhem*. Revista de Ciencia Política, volumen 29 (número 1), pp. 143-163.

Negri, Toni (2007) *El monstruo biopolítico. Vida desnuda y potencia*. En Gabriel Giorgi y Fermín Rodríguez (Comps.) "Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida" (p. 93-140). Buenos Aires: Paidós.

----- (2015) *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*. Traducción de Simona Frabotta y Raúl Sánchez Cedillo. Buenos Aires: SENESCYT y Traficantes de sueños.

Ruvitoso, Mercedes (2013) *El sujeto de la política que viene: entre la vida ejemplar y la vida desnuda*. En Mercedes Ruvitoso (Comp.) "Cuadernos de pensamiento biopolítico latinoamericano. Actas del III Coloquio Latinoamericano de Biopolítica y I Coloquio internacional de Biopolítica y Educación" (p. 143-152). Buenos Aires: Editorial Universitaria UNIPE.

Sartre, Jean-Paul (2009) *El existencialismo es un humanismo*. Traducción de Victoria Praci de Fernández. Barcelona: Edhasa.

Schmitt, Carl (1996) *Teoría de la constitución*. Traducción de Francisco Ayala. Madrid: Alianza Editorial.

----- (2001) *El concepto de lo político*. Traducción de Rafael Agapito. Madrid: Alianza Editorial.

----- (2009) *Teología política*. Traducción de Francisco Javier Conde y Jorge Navarro Pérez. Madrid, España: Trotta.

Spinoza, Baruch (2000) *Ética demostrada según el orden geométrico*. Edición y traducción de Atilano Domínguez. Madrid, España: Trotta.