STEVEN SILVA SALAZAR

EL *ARCANO* DE LA POLÍTICA DE NUESTRO TIEMPO: DE LA NUDA VIDA A LA EMERGENCIA DEL INGOBERNABLE. UNA LECTURA DE GIORGIO AGAMBEN

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, 29 de agosto de 2014

El *arcano* de la política de nuestro tiempo: de la nuda vida a la emergencia del ingobernable. Una lectura de Giorgio Agamben

Autor:

Steven Silva Salazar

Tesis de grado para optar al título de Magister en Filosofía

Trabajo dirigido por:

Gustavo Chirolla Ospina

Pontifica Universidad Javeriana
Facultad de Filosofía
Bogotá, 29 de Agosto de 2014

Tabla de contenido

1. Introducción 4

2. Emergencia del capitalismo moderno 8

2.1. Genealogía del dispositivo 10

2.2. Dispositivo y capitalismo 15

2.3. Profanación 16

3. Biopolítica en la obra de G. Agamben 22

3.1. Sobre el paradigma 23

3.2. Paradigmatología 27

3.4. Emergencia de la biopolítica 55

3.4. La biopolítica agambeniana y sus problemas 60

4. A manera de conclusión: El ingobernable y la política que viene 70

4.1. La filosofía contemporánea 71

4.2. Las *Máquinas* 76

4.2.1. La máquina gubernamental y la sociedad del espectáculo 78

4.3. La comunidad por venir 83

4.3.1. La comunidad en devenir y la amabilidad como *forma-de-vida* 85

5. Bibliografía 89

1. Introducción

Iniciar una investigación filosófica, en la mayoría de los casos, implica de antemano que los lineamientos hacia dónde se dirige el pensamiento, los puntos de partida y los instrumentos metodológicos necesarios para aclarar la cuestión ya estén definidos, o por lo menos, en proceso de construcción. Al hablar del tema metodológico en ciencias humanas, Giorgio Agamben, citando a Guillez Deleuze, plantea que el éxito de una verdadera búsqueda en ciencias humanas radica en la elección de un tema y su análisis a la luz de los conceptos adecuados. En nuestro caso particular en donde la investigación que se pretende adelantar se encuentra dentro del umbral de la tensión constitutiva de la problemática de la *biopolítica*, que es una categoría tan amplia, tan diversa, tan de moda, una *buzzword* que conlleva un gran ruido y gran carga de vanidades intelectuales, pensamientos interdisciplinares que trasgreden las estructuras y crecen rizomáticamente, que ponen a lo humano en cuestión y se preguntan hasta dónde su vida y su ser han sido –o pueden ser –permeados por estructuras, ideas o dispositivos que la configuran, la pre-figura, o en toda caso, esperan algo de ella; las preguntas: ¿cómo iniciar?, ¿desde dónde pensar el problema?, ¿cuál es la metodología adecuada?; se presentan como imperativos de difícil solución. ¿Siempre que se piense en biopolítica, se debe partir de aquella noción de población, medible en variables estadísticas, sobre la cual operan dispositivos de disciplina, control y seguridad? o ¿es posible indagar en la biopolítica con arqueologías y genealogías diferentes, que superen los modelos conceptuales del encierro, la cárcel, el panóptico, el cuerpo o la medicina? Lo que pretendemos aquí, más allá de ampliar los conocimiento en biopolítica, es indagar sobre cómo opera ésta en la obra de Giorgio Agamben; es decir, cómo es posible partir de metodologías diferentes, nociones conceptuales diferentes, elementos de análisis y universalización diferentes,

que permiten establecer una nueva forma de proceder y sobre todo, crear prospectos de indagación que pueden crecer de forma exponencial.

En este orden de ideas, esta investigación pretende vislumbrar una cuestión bien particular y específica: ¿cómo pensar la política de nuestro tiempo, precisamente desde aquellos elementos que siempre han estado configurando el mismo quehacer político y la historia de la soberanía, es decir, aquello que el filosofo italiano Giorgio Agamben ha llamado *Arcanos?* Y más aún, ¿cómo entender el oficio de este ejercicio político de nuestros días? Estas cuestiones serán las que de alguna manera guiarán el decurso de este trabajo, del mismo modo, que el intento por comprender la filosofía de este autor y establecer cuáles son sus posibles gestos más característicos, decisivos y más genuinos.

Así las cosas, no es un arbitrariedad que se haga esta investigación centrándose en el pensamiento del filósofo Giorgio Agamben. No parece necesario hacer explícita la importancia académica con que se ha revestido su pensamiento, ni tampoco hacer una larga argumentación que intente persuadir al lector del porqué es interesante comprender cuál es su estrategia. Sus tesis más características, discurren por unas sendas bien complejas, que a algunos le podrían parecer un poco arriesgadas, dogmáticas y hasta innecesarias. Allí donde Foucault construía su archivo yendo a las bibliotecas de los centros de reclusión psiquiátricos, a las cárceles, a las calles, o de la articulación entre lo dicho y lo no-dicho de un discurso; el italiano, siguiendo este gesto, va a las fuentes medievales, a los padres de la iglesia, a los gramáticos y estudiosos de las cabalísticas, a la biblia, a los griegos, a textos contemporáneos; y de manera indiferenciada, hace uso de ellos y conforma todo un universo del que hace *su propio archivo*. Su pensamiento no es teológico, ni pretende erigirse de modo tal; más bien, hace de ésta un archivo de donde es posible rastrear los conceptos que perfilan la política de nuestros días.

Para hacer más tangible este proceder, se me ocurre en este momento un ejemplo bien sencillo: su último libro *El misterio del mal. Benedicto XVI y el fin de los tiempo* (2013) En él lo que se hace es un análisis de dos fuertes y reiterados problemas de

nuestros días: la indistinción entre la legitimidad y la legalidad. Para el análisis, el italiano tendrá como referencia inmediata la *gran renuncia* del Papa Benedicto XVI. Esto no hace que el estudio pueda enmarcarse dentro de los límites disciplinarios de la teología, a pesar de tener en su aparato argumentativo un proceder bien particular: se desplaza a una de la cartas del apóstol Pablo a lo tesalonicenses, desde ella, y a la luz de las interpretaciones medievales hechas por los padres de la iglesia, intenta comprender el hecho de que el cardenal Ratzinger haya abdicado a su pontificado, concluyendo que dicho *gesto* tiene una explicación escatológica y eclesiológica Esta investigación es estrictamente política pues, además de completarse con las tesis de C. Schmitt que Agamben a estudiado en otros libros (y que aquí se recogerán algunos de dichos estudios), lo que se hace evidente es que la historia de los conceptos teológicos hacen posible la comprensión del funcionamiento de algunos conceptos políticos modernos. Entonces, más allá del título, este libro lo que pretende es un examen de las sociedades contemporáneas. Y del mismo modo que va el italiano a estos textos para dichos análisis, podrá desplazarse con la misma perspicacia a Benjamin, Foucault, a Carl Schmitt, Heidegger, Derrida, Guy Debord, J. Butler, entre otros. Entonces, tampoco se trata de hacer pensar que sus únicas fuentes son de carácter estrictamente teológico.

Es este momento –y en el contexto de lo que se viene diciendo –de aclarar que la filosofía de este autor me cautivó de forma particular. Me sentí sorprendido y maravillado ante un pensamiento que hacia unas arqueologías tan espectaculares y desde distintas perspectivas; veía con asombro cómo pasaba de un padre de la iglesia a Foucault, cómo podía hacer un análisis filológico que deconstruía todo un término, llegaba a su umbral más genuino y nos demostraba que el uso que estábamos haciendo de él debía ser corregido, aumentado, mejorado o eliminado. En suma, me inquietó y por eso quise examinar su propuesta, al mismo tiempo de hacer un análisis de la ontología del presente tenido como referente este proyecto filosófico. Si me sentía heredero de esta filosofía, debía comprender que esta no era una simple elección personal, se trataba más bien de una elección filosófica, es decir, tenía que

comprender a este filósofo para al mismo tiempo lograr una especie de catarsis académica. Es un tremendo reto en que se inicia en esta investigación.

Entonces, de lo que se trata es de contestar a la pregunta ¿ ¿Cuáles son los arcanos de la política de nuestros días y cómo es posible pasar de una vida entendida como *nuda vida* a la emergencia de un sujeto tal que se comprenda como el *ingobernable*?
Una vez establecidas las condiciones de posibilidad para la comprensión y el origen del capitalismo moderno, se hace necesario desplazar el análisis para ver en el seno de qué contexto político esta emergiendo esta situación. Esto es lo que hace el capítulo dos. En él se desarrollarán algunos elemento relativos al método que permitirán comprender la más evidente relación del gobierno, en tanto soberanía, con la *vida* de los individuos particulares y concretos, lo cual no es otra cosa que un ejercicio de exclusión-inclusiva que se ha denominado *Biopolítica.* Este concepto es central en esta investigación, pues, se trata de arriesgar una comprensión de este campo de tensiones que constituyen todo una oquedad del pensamiento. Por esta razón, se hace imperativo ver que este proyecto de *biopolítica* propio del italiano, tiene algunos 'puntos ciegos' que han sido descubiertos por algunos de sus lectores más atentos, y si de lo que se trata es de comprender del mejor modo la *biopolítica,* no encontré una mejor manera de hacerlo sino a través de sus críticas, ya sean de forma o de contenido.

Por último, y haciendo las veces de conclusión, se construirá el puente que permitirá articular esos análisis que se hicieron en el capítulo dos, con los elementos que constituyen la situación de nuestros días: las sociedades del espectáculo. La articulación se logrará a través de la comprensión de uno de los conceptos sobre los que gira la filosofía agambeniana: *las máquinas.* Veremos que estas ponen en relación a elementos heterogéneos, que desde la aporía que supone su articulación, lograrán su individuación. Por eso, para captar el funcionamiento de esas *máquinas*, es necesario hacer una análisis de cómo se podría comprender el subsuelo sobre el que nos encontramos y sobre el que hacen todos los agenciamientos estos elementos; es

decir, indagar por el significado de *ser contemporáneo* y establecer qué implica dicha condición, la cual, en medio de las sociedades del espectáculo, logrará hacer emerger de la oscuridad de los tiempos actuales la manera de detener esas máquina que soportan la lógica de la soberanía en medio de los sociedades y las *democracias espectaculares*: la comunidad que viene. Es ella, que no es en sentido estricto un destino sino un continuo devenir, un estar y no-estar, el espacio en donde los sujetos podrán reconocerse como seres *cualsea,* y al mismo tiempo profanar todos los *usos* de los que se ha apropiado el sistema-capitalismo, haciendo que todas las lógicas de la soberanía encuentren su justificación, oficio y razón de *ser*, es decir, constituirse en el *ingobernable* que habitará esa dislocación que será la comunidad que viene, o más bien, las comunidad que siempre estará *aún* por venir.

2. Emergencia del capitalismo moderno

Giorgio Agamben en varios de sus textos y con diferentes propósitos, ha planteado su interés por retomar de L. Feuerbach la noción de *Entwicklungsfähigkeit,* que se traduce literalmente como capacidad de desarrollo o de prospecto, pero, utilizado y desarrollado, sería el momento plenamente filosófico: el momento en que el pensamiento avanza, donde el autor-lector que toma un texto, entra en una zona de

idiscernibilidad con lo que lee y trabaja, donde no se puede distinguir a quién pertenece cada cosa y se avanza hacia la conformación de algo nuevo que emerge de esta mezcla. Esto es lo que hace el italiano con la gran mayoría de conceptos a los que se enfrenta y agencia su trabajo. Gran parte del interés de ésta investigación, es ver cómo funciona el *prospecto* en ese trabajo e indagar las condiciones de posibilidad de ampliar sus estudios a partir de dicha metodología. Por eso, se pretende preguntar cómo es que funcionan los conceptos en su obra, para desde ahí, intentar plantear una comprensión del autor y de su biopolítica; la cual es una categoría instrumental que funciona a partir de la lógica de inclusión y exclusión desde de unos conceptos claves que maniobran desde una conformación genealógica que caracteriza su uso.

En su obra sobre el método *Signatura Rerum (2009),* Agamben nos advierte que toda investigación en ciencias sociales, supone una reflexión a posteriori sobre el método que uso; su aprehensión viene después de la práctica. No obstante, si nuestro objetivo es intentar, de alguna manera, comprender el desarrollo del pensamiento de este autor, para desde su metodología y conceptos más genuinos entender cómo operan en su obra, podemos –y debemos –subvertir este orden. Lo primero que haremos es una revisión de los conceptos y *usos* que propone Agamben en sus obras –por llamarlas de algún modo –teóricas o conceptuales, para desde esta comprensión, analizar su más ambicioso proyecto filosófico: el *Homo Sacer*. Así entonces, haremos un desplazamiento desde la noción de dispositivo, pasando por paradigma, para terminar con profanación.

En la lógica de este proyecto de investigación se hace necesario hacer las respectivas advertencias del procedimiento que se adoptará en lo que sigue. Haremos una lectura transversal de las obras 'metodológicas' o 'conceptuales' del filósofo italiano, con el propósito de extraer de ellas la *caja de herramientas* a partir de la cual su pensamiento opera. Esta re-construcción conceptual no seguirá fiel y linealmente los textos de Agamben bajo un presupuesto cronológico o lógico. De lo que se trata es de comprender –como ya lo dijimos –de forma panorámica la metodología de base que ha operado su *prospecto,* pero, subvirtiendo el mismo orden de su metodología.

Aprehender su método será lo primero; pero para hacerlo, reconstruiremos la filosofía del autor, haciendo una interpretación que atraviesa sus obras, con el objetivo de comprender las relaciones de conceptos y las zonas de indiscernibilidad de los componentes conceptuales que emergen en el andamiaje teórico, con la intención de identificar los *arcanos conceptuales* que aparecen y desaparecen, se incluyen y se excluyen en el mismo proyecto filosófico. Todo esto ¿para qué? Para comprender la *biopolítica* que se desarrollará sobre esta base teórica y en este contexto. Como ya dijimos, más que exponer se trata de interpretar, por eso las relaciones que establezcamos responderán a esta lógica.

2.1. Genealogía del dispositivo

La *fábrica de conceptos* que es toda filosofía, debe iniciar su adecuada comprensión a partir de la identificación de un concepto clave que ayudará a distinguir las distintas aristas y bemoles que sigue un pensamiento. Esta elección del concepto, dentro de la *caja de herramientas*, puede obedecer a criterios conceptuales, metodológicos o históricos (por ejemplo, comprender la filosofía hegeliana desde el espíritu); o bien, tener un criterio de elección más libre, sin ninguna carga de tradición, y elegirse porque desde ahí se puede iniciar una explicación o una comprensión que supone una estrategia explicativa. En nuestro caso el criterio es el segundo, por ello, iniciaremos la interpretación desde la noción de *dispositivo (*término técnico tanto en la filosofía de Foucault como en la del italiano). Para tal objetivo, resulta útil iniciar una genealogía del concepto de la *oikonomia* -lo que de entrada supone un alejamiento o una superación de la comprensión foucaultiana –y así ver cómo en el capitalismo contemporáneo ha surgido la cuestión de todo oficio político: el ingobernable.

Así entonces, observa el italiano, que *dispositivo* en la obra de Foucault aparece en el momento en que se ocupa del trabajo de la gubernamentalidad o el gobierno de los hombres. Aunque en la obra publicada no existe ninguna definición específica de lo que es o de dónde viene, sí tenemos una comprensión de éste en una entrevista de

1977 que se encuentra en *Dits et Écrits.* Podemos simplificar su respuesta en estos tres elementos: 1) Dispositivo es un conjunto heterogéneo que incluye virtualmente una cosa, sea ésta discursiva o no; es una red que se tiende entre elementos heterogéneos (entre lo dicho y lo no dicho); 2) Siempre tiene una función estratégica que está inscrita en una relación de poder y 3) resulta del cruzamiento de relaciones de poder y saber.(Cf. Foucault, Dits et escritos. Vol. III, 229)

Sobre esta base, Agamben inicia una genealogía del término en la obra de Foucault y luego en un contexto histórico más amplio. Según el italiano En *La arqueología del saber* se utiliza el término positividad, el cual es el anticipo de dispositivo, pero como es habitual en el trabajo del francés, nunca se encontrará una definición explícita del término ni del funcionamiento del mismo. Por tal razón, Agamben acude a la obra de Jean Hyppolite, *Introduction à la philosophíe de l'histoire de Hegel* –de gran influencia en el trabajo de Foucault –para encontrar en el tercer capítulo de la obra, "La positividad de la religión cristiana", la contrastación de los términos <<religión natural>> y <<religión positiva>>. La primera hace alusión al vínculo inmediato que genera la razón humana con lo divino; la segunda, que es de carácter histórico, abarca el conjunto de creencias, reglas y ritos que se encuentran impuestos desde fuera del individuo en una sociedad dada y en un momento dado de su historia. Parafraseando a Hegel, podríamos decir que la religión positiva implica los sentimientos que están más o menos arraigados en el alma, acciones que son efectos de un mandato o el resultado de la obediencia, además llevados a cabo sin ningún interés. Así, lo que muestra Hyppolite de Hegel es la oposición naturaleza-positividad y el mandato; como de razón-historia. En esta lectura, parece ser que el joven Hegel llama "positividad" al *elemento histórico* -caracterizado por el conjunto de reglas e instituciones; en suma, el poder exterior que se haya interiorizado en el hombre –es decir, la manera en que se relaciona el poder y el individuo. Es bien probable que Foucault, a partir de esta lectura, hubiese tomado el *elemento histórico* (conjunto de instituciones, procesos de subjetivación y reglas en cuyo seno el poder se centraliza) no con la finalidad de reconciliarlos –dialéctica –, sino con el objetivo de investigar los modos a través de los cuales las positividades actúan y se generan sus relaciones y juegos poder.

Así aparece *dispositivo* en la obra de Foucault. Éste es un concepto técnico y fundamental de su trabajo que no es referido a una técnica de gobierno o una tecnología de poder, sino a una fuerza productiva que en la 'estrategia' del francés –según Agamben –ocuparía el lugar de los universales. Esta cuestión resulta bien problemática, pues es bien conocido, que él siempre fue reticente al uso de categorías generales o entidades racionales como Estado, soberanía, ley, poder, ente otros. Sin embargo, "esto no significa que no se encuentren en su obra conceptos operativos de alcance general" (Agamben, 2011, p. 253). El *dispositivo* se presenta como un concepto de alcance general, en la medida en que universaliza la red que existe entre los distintos elementos heterogéneos. Lo general no son los dispositivos, sino la red que ellos establecen. El concepto siempre remite al conjunto de prácticas y mecanismos –discursivos, no discursivos, jurídicos, técnicos y militares –que se organizan para enfrentar una urgencia y obtener un efecto más o menos inmediato. (Agamben, 2011)

Esta hipótesis de la genealogía del *dispositivo*, queda aún incompleta, porque no establece o comprende en el seno de qué estrategia o praxis de pensamiento localiza su origen el término. Parece ser que el contexto histórico reduce el concepto a su uso moderno, por ello, se hace necesario iniciar una genealogía teológica de la economía y la política, en los primeros pensadores cristianos, para ver si efectivamente estamos ante un concepto moderno o, más bien, nos enfrentamos a una forma de pensamiento que tiene su procedencia en una estrategia diferente.

Los padres de la iglesia en la Baja Edad Media, tuvieron un problema coyuntural con respecto a uno de los más grandes misterios del cristianismo: la trinidad ¿cómo explicar que Dios es uno y trino al mismo tiempo? ¿Es acaso esto una vuelta al politeísmo? El mecanismo utilizado para solventar la controversia fue el de la *oikonomia,* la cual significa tradicionalmente administración de la *oikos* (la casa), es decir, una función de management. Esto no es un paradigma epistémico, sino una práctica que poco a poco atendería a situaciones particulares. ¿Cuál es la relación de esta práctica con la teología primaria? La historia ha denominado a aquellos teólogos

–como Tertuliano –que preferían el gobierno del Uno bajo el rótulo de *monarquitas*. Ellos afirmaban que Dios, en cuanto a su ser y a su sustancia es Uno; pero en cuanto a su *oikonomia*, es decir, a la manera en que Él organiza su casa, su vida y el mundo que creo, es trino. Así entonces, confío a su hijo ciertas tareas y funciones sin que necesariamente Él dejara de ser Dios. Se deriva de este principio la encarnación del hijo, y así "la *oikonomia* derivó el dispositivo por el cual el dogma trinitario y la idea de gobierno divino providencial del mundo, fueron introducidos en la fe cristiana". (Agamben, 2011) La fisura de la trinidad que los "monarquistas" quisieron evitar en Dios en el plano del Ser, reapareció en una figura que separa en Dios al ser y a la acción; la ontología y la praxis. La acción (economía y también política) no tiene ningún fundamento en el ser; tal es la esquizofrenia que la doctrina de la *oikonomia* ha heredado a la cultura occidental.

La patrística cristiana nos ha dejado entrever cómo el dispositivo se introdujo en la cultura occidental y cómo este se relaciona con una función de elementos heterogéneos. Cuando éste concepto llegó al mundo romano, como queda claro con Clemente de Alejandría, lo que ocurrió fue que la *oikonomia* se confundió con la providencia y termina significando una suerte de gobierno salvífico del mundo y de la historia del hombre. La traducción que hicieron del término fue la de *Dispositio* (del cual deriva nuestro término dispositivo) y adopta todas las complicaciones semánticas de la *oikonomia* teológica. En cierta medida, los dispositivos de Foucault están en la línea de sucesión de este término, se articulan con esta herencia, pues recuerdan la reducción que se efectuó a aquellos factores que ya se habían encontrado en Dios, que separan y reúnen su ser y su praxis: Él administra el mundo de las creaturas. Para empezar a clarificar la cuestión, podemos hacer una primera comprensión de *dispositivo* como "aquello [que nombra] en lo que y por lo que se realiza una pura actividad de gobierno sin el medio fundado en el ser. Es por esto que los dispositivos deben siempre implicar un proceso de subjetivización, deben producir un sujeto". (Agamben, 2011)

Hasta este punto, nos es posible considerar en la breve descripción que se ha hecho sobre la genealogía del concepto, que se prepara el espacio para el *prospecto* –el momento verdaderamente filosófico –, el momento que se echa a andar el pensamiento y se construye algo nuevo; donde la reflexión deja de ser una mera interpretación y se persiguen –*y se logran* –construcciones personales. Para esto, se inicia una descripción ontológica del ser dividiéndolo en dos partes: en primer lugar, los seres vivos; en segundo lugar, los dispositivos. En los segundos no cesan de ser asidos en los primeros. Hecha esta distinción, se retoma la terminología de los teólogos: se tiene por un lado la ontología de las criaturas; y por el otro, la *oikonomia* de los dispositivos que intentan gobernarlas. En este orden de ideas y para darle un alcance más general a los dispositivos, se entiende por estos a "todo aquello que tiene de una manera u otra la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivos" (Agamben, 2011). Así entonces, no solamente aquellos elementos heterogéneos que tienen una clara articulación con el poder –la prisión, el panóptico, la escuela, la confesión, la fábrica, las disciplinas, las medidas jurídicas, etc. – conforman la red; también pertenecen y se articulan elementos como el bolígrafo, la escritura, la literatura, la agricultura, el cigarrillo, la navegación, las laptops y los Smartphone; supeditados todos ellos al que quizá, es el más antiguo de los dispositivos: el lenguaje.

Del andamiaje entre los seres vivos (que en este caso son algo así como la sustancia) y los dispositivos; resulta el sujeto. Como en la antigua metafísica, son varias las oportunidades en las que el sujeto y la sustancia se confunden, pero no puede hacerse de forma absoluta: v. gr, un mismo individuo y una misma sustancia, pueden dar lugar a diferentes procesos de subjetivización; por ejemplo: el usuario de celular, el cibernauta, el profesor, el escritor de historias… etc. En nuestro tiempo, estamos en presencia de un modo infinito de emergencia de dispositivos, lo que nos lleva a pensar en modos también infinitos de producción de subjetividades.

2.2. Dispositivo y capitalismo

El elemento decisivo para la aparición de esa gigantesca proliferación de dispositivos, que atraviesan el individuo sin que él lo note, es la fase de desarrollo extremo del capitalismo a la que estamos asistiendo. Parece ser, que no hay un sólo instante en la vida de un individuo particular y concreto que no esté moldeado, perfilado, permeado y controlado por un dispositivo. La pregunta a este respecto –por lo menos la más evidente –es aquella que indaga por los modos de resistencia a dicho contexto: ¿cuál es la estrategia? No se trata, como piensan algunos ingenuos, de destruirlos o de racionalizar –o humanizar –su uso. Anqué en la aparición de los dispositivos juega el azar, incluso como el producto residual del proceso de "hominización", aquel que ha ejercido el propio *homo sapiens* y a través del cual ha devenido aquel animal que es el hombre –o eso a lo que llamamos hombre en la actualidad -. El acontecimiento que lo produjo, es análogo a lo ocurrido con Dios en la baja Edad Media, es decir: una escisión entre su ser y su hacer (ontología y praxis). Esta ruptura separa al ser vivo de sí mismo y de su relación inmediata con su entorno. El círculo receptor-desinhibidor, (que en la *animalitas* no deja de ser asido en el anillo de desinhibición) en el viviente es desdibujado, borrado e interrumpido, ocasionando que se produzca el aburrimiento profundo, es decir, la capacidad de suspender su relación inmediata con sus desinhibidores; y *lo abierto*; la posibilidad de conocer lo ente en tanto ente, se abre. No obstante, a la par de esta ruptura, se da también la posibilidad de que los dispositivos pueblen *lo abierto*, en los instrumentos, las máquinas, los objetos, etc. A través de éstos, los hombres tratan de devolver al vacío todos los comportamientos animales que están separados de él y que disfrutan lo *Abierto* como tal, del ente en tanto ente. (cft. Agamben, 2008)

Recordemos que al iniciar esta comprensión del dispositivo, hicimos una pregunta sobre la posible estrategia de resistencia a esta operación capitalista, producto de lo que podríamos determinar como *la máquina antropológica,* es decir, aquel dispositivo que ha operado sobre los seres vivos en esa lógica de inclusión-exclusión que se define, o mejor aún, que se encuentra en la ruptura fundamental que se da en lo

sujetos entre ser y praxis; donde lo abierto recupera aquello que resulta de la escisión. ¿Cuál es la estrategia a adoptar? Se trata de liberar aquello que ha sido apropiado y separado por los dispositivos para situarlo en el uso común. Agamben nos ofrece una esfera de trabajo que proviene del derecho y la religión: la profanación.

2.3. Profanación

Nos desplazamos entonces a uno de los conceptos fundamentales de esta investigación, y que a su vez, resulta ser de capital importancia en la interpretación de la *política que viene*: la profanación. Para tal fin, nos dirigiremos ahora al texto *Elogio a la profanación* (2009), para desde allí, arriesgar una comprensión del concepto. Podemos iniciar con una primera hipótesis interpretativa, según la cual el hacer derecho y hacer religión no son dos prácticas separadas, sino, profundamente relacionadas, cuyo vínculo ya estaba presente y absolutamente evidente en Roma, y al parecer, en nuestros días se sigue presentando como irresoluto. Según la legislación romana, las cosas que de una manera u otra pertenecen a los dioses son sagradas o religiosas y están sustraídas del *uso* del comercio de los hombres, no se pueden prestar ni vender, pues, ello sería un sacrilegio (transgredir dicha indisponibilidad reservada exclusivamente a los dioses del cielo [sagrado] o a los del infierno [religioso]). Consagrar algo designa su salida de la esfera humana, del derecho humano, a la esfera religiosa. El proceso contrario, la restitución a su antiguo *uso*; es profanar. El jurista romano Trebacio definía lo profano como aquello que después de lo sagrado o religioso que era, se encuentra restituido al uso y la propiedad de los hombres.

Bajo esta perspectiva, la religión es el agente que sustrae –separa –las cosas, los lugares, los animales o las personas del uso común para transferirlos a otra esfera separada, así no puede haber separación sin religión, sin que cada separación tenga de por sí un signo religioso. El dispositivo que echa a andar y que es norma de la separación es el sacrificio: éste marca el paso de lo profano a lo sagrado. Aquello que

ha sido separado por un rito, solo puede volver a ser restituido a su estado anterior, a través del rito. La profanación es el contradispositivo que restituye al uso común eso que el sacrificio hubo separado y dividido.

Conformado el *dispositivo*, heredero de la cultura cristiana y contra-argumentado (contra-atacado) por la profanación, nos es posible a partir de este momento estudiar las estrechas relaciones que se establecen entre la *religión capitalismo* y los procesos implícitos a ella que ocasionan *separaciones*; los rasgos distintivos que le permiten ser entendida como un fenómeno religioso.

> Si consideramos la genealogía teológica de los dispositivos que hemos examinado y que permite reducirnos al paradigma cristiano de la oikonomia, es decir, al gobierno divino del mundo, observamos que los dispositivos modernos presentan una diferencia con los dispositivos tradicionales (Agamben, 200)

La diferencia radical es que la profanación en este contexto, es mucho más difícil. Según hemos estudiado, todo dispositivo lleva implícito un proceso de subjetivación, sin el cual no podría funcionar como *dispositivo de gobierno*, aunque éste sea reducido a un mero ejercicio de violencia. Ya Foucault ha mostrado que en las sociedades disciplinarias, los dispositivos se encaminan a través de prácticas, discursos y saberes; a la conformación de cuerpos dóciles pero libres, que asuman su libertad como sujetos en el proceso de asubjetivización. Se entiende entonces al dispositivo como una máquina que produce subjetividades, y así es una máquina de gobierno. Al respecto es particularmente aclarador el ejemplo de la *confesión*. En la cultura occidental, completamente escindida y por lo tanto controlada, es absolutamente inseparable la acción plurisecular del dispositivo de la penitencia y la conformación de una nueva forma del yo a partir de la negación de algo anterior. La escisión del sujeto, que pone en marcha el dispositivo penitenciaro, responde a la lógica de inclusión-exclusión en la no-verdad del yo-pecador repudiado: así se produce un nuevo sujeto. La prisión, por ejemplo, crea un nuevo sujeto a través del encierro; y a su vez, el delincuente es

presa de nuevas técnicas de gobierno que pretenden conformarlo en otra subjetividad.

La puesta en marcha del sistema capitalista actual genera un dispositivo diferente, caracterizado esta vez no por intentar producir un sujeto concreto, sino que su producción es la desubjetivación. Todo proceso de esta naturaleza –de subjetivación y desubjetivación –ocurre en el seno de una indiferencia recíproca; da lugar a la emergencia de un nuevo *sujeto* de forma larvaria o espectral. En la no-verdad del sujeto, que ha sido opuesta a la verdad que compone su restitución, no discurre su identidad. Por ejemplo, quien es presa del dispositivo del teléfono móvil, sea la intensidad que fuere, el deseo que acompañe esta acción y los elementos externos que implica esta captura, no hacen surgir de ahí una nueva subjetividad; lo que emerge es un número asociado a un individuo a través del cual éste será eventualmente controlado.

Si entendemos el capitalismo como religión –*en la línea comprensiva de Benjamín* -éste no sólo representa la secularización de la fe protestante (Weber), sino que él mismo es esencialmente un fenómeno religioso, que se desarrolla de modo parasitario al cristianismo. Es la religión de la modernidad en tanto está diferenciado por estas tres características: 1) Es ante todo una religión cultural, es decir, tiene culto pero no dogma; 2) es un culto sin tregua y sin pausas (los días festivos y las vacaciones –es decir, los tiempos de 'pausa' –ya están calculados e incorporados en el culto); y 3) es un culto sin redención, es culpabilizante. No está dirigido a la expiación de una culpa, pues, Dios es capturado en la propia culpa… 'Dios no ha muerto, sino que se ha incorporado en el destino del hombre'. En tanto religión, generaliza y absolutiza la estructura de la separación; hace obsoleta la *antigua máquina de sacrificio* (aquella que hace algo sagrado o profano) y opta por un único proceso de separación que invalida cada actividad humana para dirigirla a sí mismo: realiza una pura forma de la separación sin que haya nada que separar. Ahora hay una profanación absoluta y sin residuos. Toda mercancía tiene una separación inherente a la forma del objeto que escinde el valor de uso y el valor de cambio y se transforma en fetiche, así, toda

actividad en la que se desenvuelve y vive el humano (el viviente) es desplazada de sí misma y llevada a una esfera que ya no se define en una separación sustancial: el consumo. Si el espectáculo es la fase extrema del capitalismo, entonces consumo y espectáculo son las dos caras de una misma imposibilidad de usar; surge así una la nueva *máquina capitalista,* ésta genera que aquello que no puede ser usado es consignado a la esfera del consumo o a la de la exhibición; se vuelve imposible de profanar: la fase extrema del capitalismo apunta a la creación de un absoluto improfanable.

Cuando hablamos de la forma especial de *uso*, es iluminadora la 'anticipación' del papa Juan XXII, quien en su diatriba frente a los franciscanos hizo una aclaración según la cual todo objeto de *uso* está destinado a su consumación: todo uso en sí mismo es des-uso. Los franciscanos, para defender su *altísima pobreza*, propusieron una definición particular de uso de hecho (usus facti), el cual, extraído de la esfera del derecho, no implica propiedad sobre la cosa, sino uno totalmente opuesto al del usufructo: no sacaban provecho alguno de sus pertenecías. La bula del papa *Ad conditorem canonum* explica que las cosas que son objeto de uso –el vestido, la comida, la vivienda, etc. –no pueden tener un uso diferente del de la propiedad: del consumo. Éste necesariamente destruye la cosa, es decir, no es más sino imposibilidad de uso. Así entonces "Juan XXII provee el paradigma de una imposibilidad de usar que debió alcanzar su cumplimiento muchos siglos después, en la sociedades de consumo" (Agamben, 2009, p. 108).

En este orden de ideas, la separación de la religión capitalista consiste sobretodo en la creación de lo improfanable; aquellos objetos cuyo uso ha caído en des-uso. Así como el turista, de peregrinación en peregrinación alrededor del mundo persigue los espacios privados, las reservas naturales, las ciudades históricas, y las zonas cuidadas como patrimonio porque no se pueden usar de un modo libre, la absoluta imposibilidad de uso debe inquietar al hombre a la creación de una forma particular, especial y eficaz de profanación; de lo contrario, caería en una absoluta im-posibilidad. Ya hemos dicho que la profanación no restaura el uso natural de las cosas

(restituir de lo sagrado a lo profano el objeto, guardando el rastro de sacralidad), sino que implica una separación de la esfera que lo ha capturado –ya sea política, económica o jurídica –y generar una neutralización de aquello que profana, no desplazarla a otra forma de uso. El ejemplo más iluminador de esta cuestión es el juego, sobretodo el juego animal. Pensemos en un gato, que posee por naturaleza la capacidad instintiva de la caza; cuando ve su presa, utiliza –le da *uso a* –sus habilidades para rodear, encerrar y hostigar. Cuando el mismo gato, ve una bola de lana o las plumas que su dueño le pone en una cuerda para que juegue, lo más probable es que en su divertimento utilice las mismas habilidades, los mismos comportamientos, pero no tienen el mismo objetivo. La potencia de ser depredador no es borrada o aniquilada, sino que al sustituir su presa por la bola de lana, son desactivadas (puestas sin-obra) sus habilidades y las abre a un nuevo uso posible: el juego le permite nuevo usos. Sus capacidades se han vaciado de sentido, la relación que las liga a la caza han cesado, ha olvidada su objetivo y se ejecutan como medios sin fines. La creación de un nuevo uso sólo es posible si se desactiva el uso anterior, volviéndolo *inoperante:*

> La actividad resultante deviene, así, un medio puro, es decir una praxis que, aun manteniendo tenazmente su naturaleza de medio, se ha emancipado de su relación con un fin, ha olvidado alegremente su objetivo y ahora puede exhibirse como tal, como medio sin fin. La creación de un nuevo uso es, así, posible para el hombre solamente desactivando un viejo uso, volviéndolo inoperante. (Agamben, 2009. P. 112)

Podemos empezar a concluir que profanar no significa abolir o eliminar las separaciones, sino aprender a hacer de ellas un nuevo uso; jugar con ellas. La fase extrema del capitalismo a la que asistimos, se caracteriza por ser un gran dispositivo de captura de los medios puros, su función es eliminar los comportamientos profanatorios.

Pensemos el dispositivo humano por excelencia: el lenguaje, éste hominiza al viviente y le ayuda a crear, comunicar, amar, etc. El Poder se ha caracterizado por asegurarse el control de la comunicación social, sirviéndose del lenguaje como medio de difusión de sus ideologías, políticas y dispositivos de control. Esta función instrumental, pone al lenguaje en situación de excepción, pues su capacidad profanatoria ha quedado neutralizada por girar en el vacío, pues más que una "función de propaganda que concierne al lenguaje como instrumento para un fin, es la captura y la neutralización del medio puro por excelencia, es decir el lenguaje que se ha emancipado de sus fines comunicativos y se dispone, así, para un nuevo uso." (Agamben, 2009, p. 115)

El dispositivo de poder cae de nuevo en la lógica dual que gira sobre un centro vacío: resulta de un comportamiento individual de subjetivación y, por otro lado, de su captura en una esfera separada. Así entonces, lo improfanable se funda sobre la detención y la distracción de una intención auténticamente profanatoria. Se hace necesario arrancarle a los dispositivos la posibilidad de uso que ha capturado; "la profanación de lo improfanable es la tarea política de la generación que viene" (ibíd.)
Así entonces, la profanación no discurre en pretensiones bien-intencionadas orientadas a solventar el problema del control arguyendo un uso 'humano' o racional de los dispositivos. Esto sería desconocer que a todo proceso de subjetivación-desubjetivación corresponde dispositivos particulares, lo que conduce a la imposibilidad de que el sujeto sobre el que el dispositivo actúa sea consciente de él y lo use de 'forma correcta'. Quienes defienden estos discursos, usualmente son el resultado de dispositivos mediáticos que operan como "contraconductas" inocuas. Si la sociedad contemporánea emerge como cuerpos atravesados por un sin-número de procesos de desubjetivación real, se ocasionará el eclipse de la política que supone en los sujetos y las identidades reales (movimientos obreros, burguesía, etc.) el triunfo de la economía, es decir la pura actividad de gobierno que sólo persigue su propia reproducción. Los extremos políticos, derecha e izquierda, son tan sólo dos lados similares de la gran máquina de gobierno. Uno sugiere sin ningún escrúpulo, la desubjetivación; el otro, quisiera recubrirla con la máscara hipócrita del buen ciudadano democrático.

En este orden de ideas, la política moderna hace aparecer una de sus más grandes inquietudes: el modo en que hace su emergencia el sujeto más dócil, más sumiso y más libre que pudiese ser emparentado al ciudadano modelo de la democracia; aquel que ejecuta con prontitud todo lo que se le ordena y no se opone más que con sus gestos cotidianos y que a su vez es el potencial terrorista. En la sociedad contemporánea nada se parece más al terrorista que el ciudadano común, aquel que habita la ciudad bajo dispositivos coercitivos que buscan al criminal latente que habita al interior de cada individuo, a través de mediciones biométricas, cámaras de seguridad, retenes policíacos, etc. En la medida en que el dispositivo se vuelva más invasivo y se disemine su poder en cada sector de nuestra vida, en mayor medida el gobierno se encontrará frente a sí, un elemento inasible que se sustrae mayormente a su captura y a su capacidad de sustraerlo o capturarlo: el ingobernable.

3. Biopolítica en la obra de G. Agamben

Después de una revisión panorámica de algunas obras del filósofo italiano que nos ocupa, pudimos establecer los lazos conceptuales entre la política moderna, el dispositivo, el capitalismo como religión y la emergencia de la noción de *ingobernable*. Ahora, nos parece adecuado dar un paso más por el sendero del pensamiento y aproximarnos al concepto de *biopolítica;* eje trasversal de toda la obra del italiano, y al mismo tiempo, fundamental para esta investigación. Desde este concepto, en el

contexto de esta discusión, arriesgaremos una comprensión y una propuesta interpretativa. Para este propósito la nota metodológica será muy similar a la ya usada: haremos un recorrido por las obras del autor, en particular por la serie *Homo Sacer*, apoyándonos en algunos de sus comentaristas y críticos, con el fin de establecer el uso del término. Desde luego, más que una exposición es una comprensión del autor, por ello, no iremos de modo lineal, sino que perseguiremos los conceptos dando los saltos del caso, con el único propósito de ver las bifurcaciones y los distintos bemoles –y ¿por qué no?, las dificultades –de dicha biopolítica.

No obstante, antes de iniciar el sendero mencionado, se hace necesario re-pensar un poco más la cuestión metodológica del filósofo. Como tendremos oportunidad de verlo más adelante, algunos de los componentes conceptuales del término *biopolítica*, encontrarán su clarificación, posibilidad de discusión y 'puntos ciegos' precisamente en este aspecto. Aunque en la primera parte, de manera tangencial, se relacionaron algunos elementos propios del método, es necesario explicar qué entiende Agamben por paradigma, para desde allí, explicar cómo opera su filosofía. Como veremos, la arqueología –que es la manera de proceder que el italiano heredó de Foucault –es una *paradigmatología*.

3.1. Sobre el paradigma

De nuevo tenemos que volver a la obra clave para entender el método en G. Agamben: *Signatura Rerum (2009)*. No obstante, es imperativo hacer la salvedad de que esta comprensión estará acompañada de la lectura de una conferencia que se dictó en The European Graduate School en agosto de 2002, cuyo título es *What is a Paradigm?* (Agamben, 2002). En ella, se hace una presentación de lo que entiende por paradigma –aunque tiene algunas ampliaciones conceptuales, no difiere de lo hará en Signatura Rerum -, pero, lo interesante es la trascripción de algunas intervenciones que se

hicieron con el público, lo cual nos ayudará a comprender de un mejor modo la noción. Si bien, toda la biopolítica del italiano está mediada por grandes paradigmas: El Homo Sacer, el musulmán, el estado de excepción, el campo, etc.; lo que nos dice que pese a que dichos 'paradigmas' pueden ser entendidos como fenómenos históricos positivos, lo importante de ellos es la posibilidad de hacer inteligible un contexto. Así lo que nos interesa aquí, es examinar la función filosófica del *paradigma* en la construcción de modelos explicativos de la realidad o la relación de la vida con la política.

Es posible iniciar esta comprensión de la categoría, explicitando el trabajo de exégesis hermenéutica que hace Agamben, orientado a entender lo que el epistemólogo norteamericano Th. Kuhn ha llamado *paradigma* ; y cómo ésta noción es evitada por todos los medios posibles por M. Foucault. El procedimiento es bien claro: lo que para el estadounidense se trata de un fenómeno eminentemente epistemológico (lo que define una ciencia normal), para el francés es exclusivamente político (dirigida hacia los enunciados y la manera en que estos gobiernan los unos a los otros). Podemos dar por sentada esta discusión y pasar a lo que nos interesa en realidad: ¿qué es un paradigma? Kuhn sí lo definió (en términos de epistemología: lo que define a una ciencia normal y que es posible estudiar dentro del área que se denomina ciencia), a diferencia de Foucault, que nunca utilizó el término pero sí su 'manera de proceder': cuando habló del panóptico, no se trataba de un paradigma científico, sino de "un caso particular que es aislado de un contexto del que forma parte, sólo en la medida en que exhibiendo su propia singularidad, vuelve inteligible un nuevo conjunto."(Agamben, 2009, p. 20) Aunque éste sea un edificio concreto, singular y especifico; el *panoptismo* es un modelo de funcionamiento que podría llegar a ser generalizado; lo que permitiría la definición y el establecimiento de nuevos conjuntos en relación con el poder y la cotidianidad del hombre que recibe o ejerce la vigilancia (biopoder).

En este orden de ideas, el *panóptico* no es un simple edificio arquetípico, sino, el diagrama, modelo o esbozo de un mecanismo de poder en su forma paradigmática. En consecuencia, lo que define la inteligibilidad del conjunto al que pertenece y

constituye el modelo de vigilancia que instaura el panóptico, puede ser reconocido en un edificio particular y concreto como un ejemplo. Entonces, siempre que haya un fenómeno concreto (la confesión, la investigación jurídica, una práctica sexual, etc.), éste funcionará como paradigma, en la medida en que decidirá un contexto problemático más amplio, que lo constituye y lo hace inteligible. Esta característica es la que diferencia tanto los trabajos de Foucault y los de Agamben, de los de un historiador. Los contexto son creados a partir de metáforas, no por una cesura cronológica: no se habla de "el Frente Nacional", sino que se busca la función metafórica (o analógica) de un contexto amplio.

Así lo diría Agamben:

> I am convinced that the primacy of the metaphorical context is correct. In order to have the appearance of rigor of seriousness, academic disciplines which have no epistemological status, such as those in the humanities, specialize in a chronological context, for example "Eighteenth-century German literature". This is really ridiculous, because the century is just a convention for measuring which has no reality at all. It's also very recent, because the use of the concept of century came into popularity only after the French Revolution. The apparent seriousness of metonymical contexts, like the chronological and geographical, have no epistemological basis at all. Let me now try to describe the logic of the paradigm. Usually scholars refer to Foucault's methods as "metaphorical"-this isn't true, it's just the paradigm. Let's try to describe this logic which is, so to speak, a forgotten chapter, or even a better a displaced concept in the history of Western philosophy. Moreover, the problem of the paradigm is strictly linked to the problem of analogy, whose relations to logic have always been controversial. (Agamben, 2002)

Desde la comprensión que hace Agamben de la misma filosofía, afirma que es poco usual encontrar un trabajo que haga la distinción plena entre el paradigma y la analogía, por ellos acude al *locus classicus* de la cuestión: Aristóteles. Cuando el

estagirita habla del paradigma, afirma que éste no un es movimiento (inducción o deducción) que va de lo universal a lo particular (o viceversa), sino que se mueve de lo particular a lo particular. Este movimiento se constituye como un *ejemplo*, que rompe las dicotomías para centrase en las tensiones bipolares. Así, la analogía del ejemplo es un paradigma en la medida en que crea un campo de tensiones opuestas, que rompe con la lógica occidental, pues no se trata de una alternativa radical entre "A o B", que excluye a un tercero, sino de una obstinación que puede hablar de "ni A ni B". Las analogías neutralizan las oposiciones rígidas (particular/universal; forma/contenido; legalidad/ejemplaridad) "no para componerlas en una síntesis superior, sino para transformarlas en un campo de fuerzas de tensiones polares (…) en donde estas pierden su identidad sustancial". (Agamben, 2009, p. 26)

En este orden de ideas, el paradigma no es ni universal ni particular; es una singularidad que, mostrándose como un caso ejemplar y analógico, permite ver que el pensamiento ha operado así en diferentes espacios: Kant nos ha mostrado que el *juicio estético* es un ejemplo, que en sí mismo, excluye la (im)posibilidad de dar una regla; Platón –en la lectura que hace de él V. Goldschmidt –muestra como el paradigma es una forma singular (cosa concreta) que de alguna manera contiene en sí mismo la forma que busca definir (idea); se puede afirmar que "la relación paradigmática no trascurre simplemente entre los objetos sensibles singulares, ni entre estos y una regla general, sino, sobre todo, entre la singularidad (que de este modo se convierte en paradigma) y su exposición (es decir, su inteligibilidad)"(ibíd., 25). Por último, podemos señalar que el paradigma también puede ser entendido como la *regla* de una comunidad monástica, en este caso, aquella de la orden de San Benito, la cual no es una norma general, sino, una comunidad de vida que se hace inteligible en cada forma-de-vida de un monje particular.

Esta explicación le permite decir al italiano que: "mis investigaciones, como las de Foucault, tienen un carácter arqueológico, y los fenómenos de los que se ocupan se desarrollan en el tiempo e implican por lo tanto una atención a los documentos y a la diacronía que no pueden dejar de seguir las leyes de la filología histórica" (Agamben,

2009, p.43), pero, la emergencia –el *arché* –que estas alcanzan, no es un origen que de entrada se presupone en el tiempo, sino que debe situarse en ese punto donde se hace indiscernible la diacronía y la sincronía, convirtiendo la arqueología en una *Paradigmatología*, cuya más alta bondad filosófica es la de articular paradigmas y entender cuál es su *arché*.

3.2. Paradigmatología

Si logramos comprender la filosofía agambeniana como una *fábrica de paradigmas*, es porque su genialidad, creatividad y novedad se juega y se encuentra en la manera en que estos emergen, se articulan y hacen inteligible una situación, que no es nueva ni exclusiva, sino, que a manera de ejemplo, hace que desde un elemento particular se puedan comprender toda una serie de particulares que pertenecen al mismo género. Por ejemplo, la *sacralidad* del *homo sacer* que pertenece concreta y particularmente a esa figura oscura del derecho romano arcaico, que a su vez, es una figura límite y en tanto tal un ejemplo paradigmático; no se limita a una mera aplicación univoca, sino que reaparece de modo distinto en diferentes situaciones, por ejemplo: en los derechos humanos y la comprensión de la vida como sagrada. Esta situación –que nos indica por qué un paradigma puede ser a la vez un *arcano*; eso que reaparece de modo diferente en la contemporaneidad –tendremos oportunidad de explicarla más adelante, por ahora, es de interés mostrar como la filosofía del italiano ha articulado diferentes paradigmas, los cuales, si los logramos comprender en su contenido y en su estructura funcional dentro del andamiaje conceptual, nos harán clara la biopolítica de este autor, y sobre todo, la superación de ésta que es *la política que viene.*

Los paradigmas centrales de este proyecto se pueden identificar y modular en relación al *Homo Sacer*, la sacralidad de la vida, el cuerpo soberano y el bando, el estado de excepción –cuyo origen se articula con la institución del derecho romano arcaico *Iustitium* –y terminan con el campo de concentración como el *paradigma biopolítico de nuestro tiempo*. En este orden de ideas, podemos iniciar una

interpretación del *homo sacer*, bajo la óptica de su ambivalencia constitutiva, es decir, en el carácter sagrado de su vida. Lo podemos volver a decir en estos términos: el hombre sagrado es aquel a quien se puede matar, sin cometer homicidio, pero no se puede sacrificar. Algunos estudiosos han querido evidenciar en esta figura el origen –o por lo menos la más antigua –de las penas del derecho criminal romano, pues aquel hombre sagrado que ha sido juzgado por el pueblo, se reconoce como un hombre malo e impuro. La sacralidad, al parecer, tiene su origen en el haber sido consagrado a los dioses infernales; lo que equivale a decir dos cosas: que es impuro pero está consagrado. La pregunta ¿qué tipo de vida es esta?, es ahora absolutamente válida, pues la *sacratio* de este nuevo hombre, producto del influjo de una ley sobre su vida, nos hace pensar que nos encontramos ante un concepto limite que evidencia el vínculo inseparable entre derecho y religión, que funda la estructura política originaria en su indistinción entre lo sagrado y lo profano.

La *sacratio* tiene en su estructura constitutiva la conjunción de dos elementos: la impunidad (de matar) y la exclusión (del sacrificio); lo que nos hace pensar en una verdadera excepción en sentido técnico. El *homo sacer* es producto de una 'condena' que tiene la apariencia de una pena capital, lo que en el derecho romano arcaico no es una pena de muerte en el sentido estricto, sino un ritual de purificación. Si el *homo sacer* fuera sacrificado, se purificaría, por eso su impedimento. De esta premisa se sigue entonces que en él se da una doble excepción: del derecho romano y del derecho divino. Como tendremos oportunidad de ver más adelante, en la excepción soberana una ley se excluye sólo a condición de ser una exclusión-inclusiva, *el homo sacer* pertenece a los dioses pero, de forma insacrificable, y al mismo tiempo está incluido en la comunidad, en la constante exposición a muerte. Esta *vida* que ha sido atravesada por dispositivos jurídicos y religiosos, es aquella insacrificable y sin embargo, puede dársele muerte sin cometer delito.

La *vida* que ahora se ha convertido en sagrada, tiene dos signaturas que permitirían comprenderla mejor, a saber: 1) que es un paradigma de la excepción, y 2) que se encuentra en medio del *bando* soberano. Lo primero, está sujeto a que el carácter de

sacralidad sólo se puede imponer por una decisión soberana, aquella en donde radica la potestad de la misma; y lo segundo, porque la sacralidad es también una pura potencia negativa, o sea, esa potencia que fortuitamente tiene la ley de mantenerse en su propia privación, es decir, de aplicarse sólo a condición de desaplicarse. Esta vida que ha sido puesta en *bando* no es que quede por fuera de la ley, sino, que es *abandonada* por ella, lo que implica que ha quedado expuesta en aquel umbral en donde constantemente la vida y el derecho, interior y exterior, se confunden y se hacen indiscernibles. El *homo sacer* está *abandonado* toda vez que es ahora *nuda vida*, es decir, una vida de la que no se puede decir si está o no está dentro de los marcos del orden jurídico y está expuesta a merced de cualquier sujeto externo.

La *sacratio* es el resultado de una decisión soberana, toda vez que pone al individuo en esa doble excepción que constituye su nuevo carácter *vital.* En consecuencia, ese *homo sacer* es una figura apresada en el bando soberano, en la medida en que es una exclusión originaria a través de la cual se ha constituido una nueva dimensión *biopolítica*. Ese espacio que constituye lo político, se ha conformado en la doble excepción y en la indistinción de lo profano y de lo religioso, es decir, la indiferencia entre el sacrificio y el homicidio. Lo soberano a este respecto es aquella esfera en donde se puede matar sin que sea un crimen y la imposibilidad del sacrificio, lo que quiere decir que esta vida ha quedado presa del bando soberano (*abandonada*) en una exposición y un abandono. Esa vida es ahora *nuda vida*, que es producto fundamental de la soberanía en tanto que la relación del soberano y del *homo sacer* es paradigmática, toda vez que soberano es aquel con respecto al cual todos los hombres son *homo sacer* (o nuda vida), y *homo sacer* es aquel con respecto al cual todos los hombres son soberanos (porque cualquiera le puede quitar la vida). El bando soberano expone a la *nuda vida* a la muerte irrestricta e insacrificable, y el *homo sacer* puede ser asesinado sin ninguna implicación jurídica. La *sacralidad* de esta vida es la inscripción originaria de la *nuda vida* en el orden jurídico–político, que surge precisamente en la escisión radical entre las esferas públicas y sagradas (Bios/Zoé) que encuentra su bisagra en el umbral que hace indiscernible la vida expuesta a recibir muerte, pero no sacrificable: excluyéndose entre sí, ambas se constituyen. La

vida humana se politiza a condición de su *abandono* a un poder de muerte, por eso, lo originario de todo ejercicio de poder es el lazo que vincula al hombre con la soberanía (o el *bando* soberano), el cual, no es otra cosa que una *déliasion* que implica y produce a la *nuda vida.* Podemos esbozar entonces, que es la soberanía el elemento político originario solo a condición de producir *vidas sagradas*, y así "la sacralidad es una línea de fuga que sigue presente en la política contemporánea que, como tal, se desplaza hacia regiones cada vez más vastas y oscuras, hasta llegar a coincidir con la misma vida biológica de los ciudadanos". (Agamben, 1998, p 147) Se siguen entonces la (im)posibilidad de determinar el criterio de quién es o no es un hombre sagrado, pues, todos somos virtualmente *homimes sacri.*

La expresión de una vida como *vida sagrada (o nuda vida),* es posible por la separación que se hace del espacio privado y del espacio público, y sobre todo, por la *máquina del derecho,* que ha fundado para occidente una figura límite, que hace indiscernible el *nomos* y la anomia, la vida y el derecho; produciendo así una forma de vida biopolítica que gira en torno al vacío y hace posible que emerja un nuevo orden en la política occidental, que en realidad, es un *arcanum imperii* de nuestra política contemporánea: el *estado de excepción*.

Siguiendo las teorías político-jurídicas de W. Benjamin y C. Schmitt, Agamben establece que el estado de excepción ha devenido la regla de la organización jurídico-política de nuestro tiempo, lo que implica que es esto un *paradigma* en tanto tiene su propia conformación genealógica y, desde la particularidad específica del caso de su aplicación, se puede explicar la generalidad[1] de una *guerra civil legal*, que es la

[1] Cuando hablamos del *Paradigma* en la sección anterior, vimos cómo éste es un movimiento que no va de lo general a lo particular, ni de lo particular a lo general; sino que va de lo particular a lo particular. En esa medida, en el momento de establecer una caso particular, como por ejemplo el *estado de excepción* en su forma paradigmática, y aplicándolo a diversos espacios de conformación, como por ejemplo es *campo de concentración*; se hace una operación lógica que trasforma es particular en un *singular*, que hace inteligible la particularidad misma del caso a tratar. Al respecto, para mayor claridad,

situación predomínate de nuestro tiempo. No obstante, debemos hacer la salvedad de que al utilizar el concepto *estado de excepción,* de antemano ya se está haciendo una elección teórica. El término, de entrada, pretende dejar claro un conjunto de fenómenos de naturaleza jurídica y política que tienen raigambre en la tradición alemana. El concepto *Ausnahmezustand,* es desconocido en las tradiciones francesas, italianas y norteamericanas; los conceptos que podrían asemejarse son los de *ley marcial* o *poderes de emergencia,* que no son calcos idénticos en la composición formal de cada uno. En consecuencia, al hablar del estado de excepción, necesariamente se está haciendo una clara y orientada elección teórica en la estrategia del italiano, pues, es de antemano una exposición de la postura filosófica con respecto al fenómeno tratado, como quedará más claro con el siguiente ejemplo: *estado de sitio* o *ley marcial* expresan una relación insoslayable con la guerra, pues es el origen inmediato de la instauración de cada una de estas instituciones. Por el contrario, el *estado de excepción* no representa un orden jurídico especial (como una ley marcial que responde a una urgencia específica), sino que es una suspensión de todo ordenamiento jurídico que marca los límites y el umbral del orden jurídico, de donde podemos empezar a concluir que "el estado de excepción no es un derecho especial (como el derecho de guerra [o como la ley marcial]) sino que, en cuanto suspensión del propio orden jurídico, define el umbral o el concepto límite" (Agamben, 2003, p. 28), de ahí su estrecha relación con la soberanía.

Ha sido C. Schmitt quien ha definido al soberano como aquel que decide sobre el estado de excepción, y aunque esta tesis ha sido ampliamente discutida, no se puede desconocer la proximidad entre estos dos conceptos. El jurista alemán trata a este fenómeno como una *cuestión de hecho* más que como un problema jurídico, toda vez que el estado de excepción es un punto de desequilibrio entre las esferas del derecho público y de la política, que del mismo modo que la guerra civil, la insurrección y la resistencia, se encuentra en una zona ambigua entre las fronteras de lo jurídico y lo

---

puede revisarse Agamben, G ( ) Signatura Rerum, Cap: 2 y Didi-Huberman, G ( ) La supervivencia de las luciérnagas, cap: 4.

político. En este orden de ideas, se debe entender que las medidas excepcionales son el resultado de una crisis política, la cual no debe ser solamente entendida dentro del contexto de las esferas constitucionales, jurídicas y hasta políticas, sino que se miden en la relación paradójica de dichas esferas con la ley. Así, la excepción es el dispositivo a través del cual la ley establece sus relaciones con la vida, que está unida y a*bandona* al mismo tiempo al orden jurídico, y es precisamente esa relación la que nos hace explícito el significado biopolítico de dicho dispositivo, entendido como la estructura originaria en la cual el derecho incluye en sí al viviente a través de su propia suspensión.

A la luz de la relación entre la soberanía y la instauración del estado de excepción, surge, en esa lógica de inclusión-exclusión –que es propia de su naturaleza en tanto *arcano* –un tercer término que rompe las dicotomías que simplifican su comprensión, para ampliar aún más la aporía del establecimiento de este dispositivo biopolítico: la guerra civil. Si nos movemos en la relación dicotómica entre guerra/Estado, y las oponemos de forma categórica, se generaría entonces una zona de inestabilidad con respecto al estado de excepción, que se consideraría la respuesta normal de la autoridad estatal para el estado de guerra. Para hacer inteligible este problema conceptual, pensemos en el S. XX y su fenómeno paradójico más genuino: la *guerra civil legal*. Cuando Hitler llegó al poder en 1930, decretó para la protección del Estado y de los ciudadanos, los artículos de la Constitución de Weimar en relación a la libertades civiles, lo cual, sólo fue posible invocando el artículo 48 de dicha constitución, que le permitía instaurar el estado de excepción ante una situación de amenaza a la seguridad pública. Dicho decreto nunca fue revocado, lo que quiere decir que todo el régimen nazi fue un estado de excepción que duro doce años, lo que permite entender el totalitarismo como una *guerra civil legal* que posibilita la eliminación física tanto de los enemigos políticos, hasta los ciudadanos civiles, por las razones que se quisieran invocar o la simple imposibilidad de integrarlos al sistema político. Es así, como desde la situación particular de la creación de un estado de excepción permanente, que en algunos casos no tiene que ser declarado de forma oficial, se puede ver cómo la tesis de W. Benjamin ,según la cual el estado de excepción

ha devenido la norma, incluye, tanto a los Estados totalitarios y a las democracias en el mismo estado de excepción, el cual aplicado de diversos modos, tiende hoy a presentarse como el paradigma de gobierno que domina la política contemporánea[2].

La política de nuestros días establece una peculiar relación entre la ley y la anomia que es de doble implicación, pues son dos elementos heterogéneos pero relacionados por su naturaleza jurídica. El elemento que pretende establecerse como la norma (*nomos*), necesita del elemento *anómico* como condición de posibilidad de su aplicación. Esta condición la podemos entender mejor a la luz de la teoría del estado de excepción del jurista C. Schmitt, quien establece a éste concepto como una forma de gobierno que se hace inteligible en la dictadura, toda vez que es un estado de sitio (término bélico) que permite una suspensión del derecho. Pueden darse dos tipos: la dictadura comisarial, que opera en función de restaurar una constitución a través de su misma suspensión; y la dictadura soberana, en donde de la figura de la excepción surge en la forma jurídica. Este es un esfuerzo teórico por circunscribir al estado de excepción en el ordenamiento jurídico, pues siempre que se instaure una dictadura, de la forma que sea, se debe sustraer del derecho haciendo una referencia inmediata al estar-fuera del orden jurídico. Así entonces logra Schmitt articular estas dos cosas, en una relación profundamente paradójica: lo que debe de alguna manera ser inscrito en

[2] Al respecto, puede verse los trabajos de Judit Butler, particularmente: *Vida precaria*, en el capítulo 3 *Detención indefinida.* En este trabajo, tras una justa lectura de Agamben, la filósofa norteamericana explica cómo Guantánamo es un estado de excepción permanente, porque a los sujetos ahí recluidos le son suspendidos sus derechos de modo tal que no pueden apelar a un marco jurídico, lo que implica que no tienen derecho a juicio, no hay condena . No quiere decir esto que Auschwitz (el paradigma del estado de excepción) se repita como fenómeno histórico, sino, que su análisis se centra en el carácter arqueológico que entiende al estado de excepción, tanto en Auschwiz como en Guantánamo, como, "paradigmas que tienen como función construir y hacer inteligible en su totalidad un contexto histórico-problemático mucho más amplio". (Agamben, 2009, 9) A este respecto, y como complemento, es interesante la justa defensa que hace Didi-Huberman (Cft. Didi-Huberman, G. 2012, p 51, 52, 81) sobre la operación de los paradigmas. Desde esta perspectiva, se puede leer la tesis de Benjamin de la que hemos hablado lo suficiente en este texto. Claramente es adoptada por Agamben, desarrollada por el mismo y por algunos de sus lectores más atentos.

el derecho, es exterior a él. Para lograr esto, utilizó dos operadores conceptuales, que permitieron la inscripción del afuera del derecho: las normas de aplicación y las normas de realización. En esta lógica, por ejemplo, en la dictadura soberana lo que se busca es crear un estado de cosas tal, que permita el establecimiento de una nueva constitución, cuyo operador es la excepción que está circunscrita en el mismo ordenamiento jurídico, a través de la distinción entre poder constituyente y poder constituido, "un poder que, a pesar de no estar constituido en virtud de una constitución, tiene con cualquier constitución vigente un nexo tal que aparece como poder fundante (…) un nexo tal que no puede ser negado ni siquiera en caso de que la constitución vigente lo niegue". (Schmitt, 1921, p. 193)

En una obra posterior, *Teología política,* Schmitt replantea estos operadores de la excepción, pensando en que ellos demuestran una inconsistencia formal en tanto no hacen inteligible la soberanía dentro de 'las dictaduras', y los remplaza por dos nuevos operadores lógicos que reconoce como los elementos fundamentales del derecho: la *norma* y la *decisión*. Como ya hemos visto, el estado de excepción suspende la norma, revelando así un elemento formal específicamente jurídico: la decisión. Estos dos operadores son elementos autónomos que en un caso normal, pueden implicarse y ser reducidos a un mínimo de expresión, mientras que en la excepción la norma se destruye o se suspende por la decisión, solo a condición de ser un elemento extra-jurídico, es decir, como condición de posibilidad de un análisis enmarcado en el aparato del derecho. De esta situación se sigue la comprensión de la doctrina del estado de excepción a la luz de la doctrina de la soberanía. El soberano es quien *decide* el estado de excepción, inscribiéndolo en el orden jurídico, en la medida en que la decisión es una anulación de la norma, implicando que el estado de excepción representa la inclusión y la captura de un espacio que no está fuera ni adentro de la esfera jurídica pues, "el soberano está fuera del orden jurídico normalmente válido, y sin embargo, pertenece a él, porque es el responsable por la decisión acerca de si la constitución puede ser suspendida" (Agamben. 2003, 75)

En este orden de ideas e interpretando el concepto de *estado de excepción* propio del filósofo italiano, podríamos decir que al intentar determinar de algún modo su estructura topológica, sería la de un *Estar-fuera y, sin embargo, pertenecer,* pues si es el soberano quien decide sobre la excepción, entonces, él mismo se encuentra en esa condición de dislocación frente a la norma, y así, ésta doctrina establece en el cuerpo del derecho una serie de cesuras y divisiones que no son irreductibles, pero que en virtud de tal oposición, hacen que gire y funcione la *máquina del derecho*: la norma del derecho y la norma de aplicación del derecho (norma/aplicación). El momento de aplicación es autónomo con respecto a la norma, aunque la norma pueda ser suspendida sin que ello conlleve a que permanezca sin vigencia; ello representa un estado de derecho tal, en donde la ley no pierde su vigencia aún a condición de su desaplicación. Pero, como vemos, este análisis se queda en la discusión sobre el poder constituyente de la norma y el poder constitutivo de la aplicación; entonces, se hace necesario dar un paso más y ponerlo en los término propios de la excepción y la soberanía, es decir: la oposición de la norma y de la decisión. Ésta es irreductible, pese a que la decisión jamás podrá ser reducida sin una signatura del contenido de la norma, pues, aunque en la decisión soberana sobre la excepción la norma queda suspendida, o inclusive anulada, lo que está en cuestión en esa suspensión es la creación de una situación donde tenga lugar el devenir de las condiciones de posibilidad de aplicación de la norma. En consecuencia, el estado de excepción separa la norma de su aplicación, introduciendo en el derecho una zona de anomia que hace posible la 'normación' de lo real, de donde se sigue que se puede "definir el estado de excepción (…) como el lugar en el cual la oposición entre la norma y su actuación alcanza su máxima intensidad. Es un campo de tensiones jurídicas en el cual un mínimo de vigencia formal coincide con un máximo de aplicación real, y viceversa." (Agamben, 2003, 77)

Siguiendo entonces esta discusión sobre las consecuencias que conlleva el hecho de entender al estado de excepción como el paradigma de gobierno de la política contemporánea, el cual, crea esa zona de indistinción entre la norma y su aplicación efectiva a través de la decisión soberana; nos es posible además ampliar su

comprensión llevando la discusión al concepto de *fuerza de ley*, el cual, fue discutido por J. Derrida en 1989 en su conferencia *force de loi, le fondement mystique de l'atorité.* Éste concepto, de naturaleza jurídica y de amplia raigambre en el derecho romano, parece implicar que la ley es eficaz y tiene un poder de obligatoriedad insoslayable, el cual, representa además la intangibilidad de la misma ley, tanto ante el soberano como ante el aparato jurídico, pues ninguno puede suspenderla ni modificarla, sino a condición de que la misma ley lo permita. Así entonces, la doctrina moderna de la *ley* tiene como componentes conceptuales la *eficacia* y la *fuerza.* El primer concepto hace relación a todo acto legislativo que produce unos efectos jurídicos; el segundo, es un concepto relativo, pues no se refiere a la ley misma, sino a algunos decretos específicos que tiene potestad de emanar del ejecutivo en algunas situaciones específicas o particulares, por ejemplo, en un estado de excepción.

Para comprender mejor lo anterior, lo podemos leer en los términos que lo pone Derrida e interpreta Agamben:

> "El surgimiento mismo de la justicia y del derecho, el momento instituyente, fundador y justificador del derecho implica una fuerza performativa, es decir siempre una fuerza interpretativa: esta vez no en el sentido de que el derecho estaría al servicio de la fuerza, instrumento dócil, servil y por tanto exterior, sino en el sentido de que el derecho tendría una relación más interna y compleja con lo que se llama fuerza, poder o violencia" (Derrida, 1992, p. 139).

Si observamos los análisis de la ley, como *"fuerza de ley",* debemos atender a su condición de posibilidad: estos son realizables sólo si se hace explícito que el elemento fundacional de la ley, entendida como derecho, no es su vigencia en sí misma (por ser ley), ni tampoco su poder de "obligatoriedad", sino que es *fuerza de ley* en tanto tiene una violencia fundante y fundadora de su autoridad, que escapa a cualquier análisis que se pueda enmarcar en la búsqueda de una repuesta o a una estrategia, sino que es una performatividad que funda la ley en sí misma: eso es el elemento místico de la "fuerza de la ley"(lo que buscaba Derrida). Ahora bien, en la relación entre derecho,

ley y derecho como ley, escapa un tercer elemento: la justicia. Ésta es precisamente la condición de posibilidad de deconstrucción de la "ley", toda vez, que en virtud de ella podemos decir que la violencia fundacional es justa o injusta, no por estar observando la ley, sino por su performatividad, operancia y fundación (emergencia).

Así las cosas, a la luz de esta conceptualización de Derrida, es posible re-pensar de una forma novedosa y re-interpretativa el caso límite del paradigma político de nuestro tiempo: el régimen nazi. Cuando en el juicio de Núremberg, Eichmann no cesaba de repetir que 'las palabras de Führer tienen fuerza-de-ley', lo que quiere decir es que él mismo es la ley, y sus palabras tienen esa potestad ejecutiva de ser de obligatoriedad inmediata (violencia). Así entonces, desde el punto de vista técnico, lo interesante es la distinción entre la ley y la 'fuerza-de-ley'. El estado de excepción permite la creación de un espacio en donde la ley está vigente, pero no se aplica, es decir, no tiene fuerza. No obstante, la fuerza de ley esta fluctuando entre la autoridad estatal y los nuevos poderes emergentes, donde el nuevo espacio anómico pone en juego la *fuerza-de-ley* que más bien debería ser *fuerza-de-~~ley~~,* en tanto la potencia misma de la ley queda desactivada, sin obra. Este elemento, que es una ficción constitutiva de la propia ley, es el operador a través del cual el derecho buscar articularse con su propia anomia. El estado de excepción es entonces, una plena apertura a la posibilidad de la indistinción entre la norma y la aplicación de la ley, en donde se exhiben como pura *fuerza-de-~~ley~~* (es decir, una ley que se aplica desaplicándose); de donde se sigue que la condición de posibilidad de aplicación de la norma es su propia suspensión, su excepción.

Comprendido así el término *estado de excepción*, nos queda pensar entonces el por qué es un paradigma, por qué entra dentro de la paradigmatología y por qué es importante en este apartado. Las dos primeras preguntas, encuentran su respuesta en el hecho de que esta institución jurídica no es un acontecimiento exclusivamente moderno, sino, que tiene su emergencia en la fase más arcaica de la política occidental: el derecho romano. No se trata entonces de que sea un paradigma porque su origen es inmemorable, sino, que lo es a condición que desde un elemento particular –como el régimen nazi, o las dictaduras soberanas o comisariales que emergieron después de la

revolución francesa –se puede explicar una serie de eventos particulares que se mueven en relaciones diacrónicas y sincrónicas en el mismo devenir de la política occidental. Así entonces no se trata de un estado de excepción particular, sino de la *excepcionalidad* de las leyes que, en esa lógica de inclusión-exclusiva, hacen inteligible una situación concreta. Además, nos es posible entender esta institución como un *arcano* de la política; como aquello que aparece y desaparece, se incluye y se excluye –como diferencia y repetición -, de forma anacrónica, en la biopolítica occidental.

Para hacer más clara esta condición de *arcano*, podríamos hacer un breve comentario a una institución jurídica del derecho romano arcaico: el *Iustitium*, siguiendo la exposición del concepto que ha hecho G. Agamben en *Estado de excepción* (Crt. Agamben, 2003.) La institución jurídica nos permite pensar el estado de excepción en su forma paradigmática, toda vez, que es un modelo en miniatura que hace visibles las aporías de la teoría moderna del concepto, las cuales, no terminan por aclararse. Cuando se daba la noticia de que la República corría algún tipo de riesgo, se emitía un *senatus consultum* en el cual se le pedía a los magistrados, a los cónsules, al pretor y hasta al tribunal de plebe, que tomara las acciones necesarias para el aseguramiento del bienestar del Estado. Dicho senadoconsulto fue posible sólo a condición de declarar el *Tumultus*[3], es decir, una situación de emergencia, a la que se le respondía con el *Iustitium,* o sea, la interrupción o suspensión del derecho; que no se trataba de una suspensión de la administración de justicia, sino, de la obligatoriedad del derecho como tal; de lo que se sigue que dicho instituto, lo que buscaba era la producción de un vacío jurídico, el cual se hace necesario aclarar.

[3] El Tumultus puede ser entendido como la situación de emergencia que se produce al terminar una guerra civil, o una guerra externa, pero no se agota exclusivamente en ella. Puede haber una guerra sin *tumultus,* pero no puede haber un *tumultus* sin guerra. La relación es bien marcada, y parece ser que la necesidad que crea el tumultus es más fuerte que la que crea la guerra, pues es interna y afecta a la comunidad, entendiéndola como las consecuencias que quedan en la República, por lo que se puede decir que en el *tumultus* se da la escisión a través de la cual se realiza la posibilidad de las medidas excepcionales.

El *senatus consultum ultimum* que establece estas instituciones jurídicas, tiene su origen en la *necesidad,* lo que presupone una legítima defensa. Es un caso urgente en donde la protección de la seguridad decae y cada ciudadano adquiere un derecho de legítima defensa, el cual se extiende hasta el mismo Estado. Que el *Iustitium* surja de la necesidad y sea una forma de estado de excepción donde la norma y la ley caen en inoperancia, hace ver que ese estar 'fuera del derecho', parece investir a todo ciudadano de in-operancia de la norma en sí mismo y en sus acciones, las cuales se resolverán en la lógica de la necesidad. Si se suspende el derecho, todas las prescripciones jurídicas no tienen vigencia, los que lleva a pensar que ningún ciudadano romano tiene poderes o deberes.

En esta óptica, la indagación por la naturaleza misma de los actos cometidos durante el *Iustitium* resultará particularmente aclaradora, en el intento por comprender el mismo estado de excepción. La institución del derecho romano de la que venimos tratando, a pesar de todos los bemoles y aristas que le hemos encontrado, puede también ser comprendida como un vacío legal, en donde los actos pueden ser comprendidos como hechos puros, sin ninguna connotación legal. Podemos pensar en algo así como 'una licencia para matar', pues se trata de emprender cualquier acción necesaria para salvaguardar la República. Ante esta situación, los historiadores del *Iustitium* se han preguntando por las implicaciones de un magistrado que mata a un ciudadano en vigencia del 'decreto', ¿se podrá llevar a juicio, una vez terminada la vigencia del 'vacío de ley'? Esta es de nuevo, una de las tantas problemáticas de esta figura, que la revisten como una situación bien compleja, pues se trata de una acción que pone en escena la distinción legal tradicional entre legislación, ejecución y trasgresión. El magistrado que actúa en la vigencia de 'la licencia para matar' , es como un oficial durante el estado de excepción, pues no lleva a cabo la ley, ni la trasgrede, ni tampoco está en proceso de creación de una ley; podríamos decir que está en proceso de *des-ejecución* de la ley. Por eso, no legisla, en tanto no administra la ley; no trasgrede, puesto que no hay ley vigente; y no la ejecuta; dado la ley está desactivada por la misma ley: está en vigencia una ley que desactiva-la-~~ley~~.

Si llevamos estas tesis relativas al *Iustitium* y las relacionamos con el estado de excepción, podríamos decir que éste no es una dictadura (situación de la que se dio cuenta Schmitt), debido a que se trata más bien de un espacio (un campo) desprovisto de ley. En la constitución romana, el dictador era una clase de magistrado que recibió su poder a través de una ley, la cual, la mayoría de las veces era votada por el pueblo. Por el contrario, el *Iustitium*, al igual que el estado de excepción moderno, no implicaba la creación de un nuevo magisterio o una nueva ley; sólo la creación de una zona de anomia en donde todas la implicaciones jurídicas se encuentran desactivadas. Bajo esta lupa, y a pesar de las comprensiones historiográficas comunes, ni Mussolini ni Hitler pueden ser definidos, en sentido estricto, como dictadores. El caso particular del Führer nos aclara esta situación: él era el canciller legalmente designado por el presidente. Lo que caracterizó al régimen nazi como un modelo tan peligroso y atroz, es el hecho de haber permitido que la constitución de Weimar siguiera en vigencia, pero a la par, duplicarla con una segunda 'constitución' jurídica que no se formalizó legalmente: un permanente estado de excepción. Así las cosas, parece ser que ese espacio desprovisto de ley fue condición de posibilidad para garantizar el funcionamiento de la constitución oficial; la anomia garantiza el nomos.

Así entonces, la identificación del estado de excepción como concepto funcional que modula y articula el modelo de gobierno de nuestro tiempo, no resulta una tarea simple, pues sería bastante inocuo comprenderlo dentro de los límites temporales (o históricos, o positivos) que se puedan identificar, tanto en su aplicación o en su emergencia; o entenderlo a través de su negación en la afirmación de la primacía de la ley en relación a la excepción. Ninguna de estas dos opciones es, ni realizable ni aclaradora. Por tal razón, es mejor comprenderlo solo en su condición de *paradigma*, es decir, como aquello "que tiene como función construir y hacer inteligible en su totalidad un contexto histórico-problemático muchos más amplio" (Agamben, 2009, P, 9) .

La singularización paradigmática de ese general que es el estado de excepción, encuentra su forma ejemplar en el Campo de Concentración. "The camps in this sense

are not only Nazi concentration camps or contemporary deportation centers but rather any space in which "bare life" is systematically produced: "*the camp is the space that is opened when the state of exception begins to become the rule*". (Lemke, 2011, 56. Énfasis en la cita original)

Entramos así al paradigma que cerrará esta breve comprensión de lo que hemos denominado –siguiendo al mismo Agamben –la paradigmatología: *el campo de concentración.* Parece ser que éste se recubre de una importancia capital frente a todos los *otros paradigmas* que pueden encontrarse en el mismo devenir de la política occidental, pues, además de ser el 'espacio' donde el estado de excepción se concretiza[4] como la norma de la política de nuestros días, además, El *campo* es paradigma en tanto pone a prueba a todas las éticas contemporáneas que han intentado establecerse como la explicación del *ethos* humano, por lo menos en la modernidad; y no simplificándolo a ello, se le agrega la peculiaridad de ser la fase más elaborada de una etapa de la *máquina antropológica* en donde se produce de forma serial, efectiva y en masa lo in-humano, o en todo caso, lo que podría estar más-allá-de-lo-humano. En consecuencia, nos desplazaremos ahora al texto *Lo que queda de Auschwitz* (Agamben, 2000) para desde ahí, comprender el porqué de la importancia de este paradigma.

El origen de esa práctica de *campos de concentración* tiene diversas maneras y expresiones, como para determinarles un origen univoco. Lo realmente distintivo es el

[4] Esta es un opinión bastante común y además compartida por muchos de sus estudiosos, hasta algunos de sus críticos. Así lo describe T. Lemke:"In other words, Agamben proposes a significantly new definition of the "camp," one that displaces the traditional definition. The camp, once the epitome and manifestation of the difference between friend and enemy, is turned by Agamben into the "materialization of the state of exception" (Lemke, 2011. 56)

dispositivo de base que funcionaba como 'justificación' o pretexto, ya sea jurídico o político, para su creación y mantenimiento. Podemos, por lo menos, citar dos de estas prácticas de reclusión que fueron previas a los *Lager* nazis: los campos de reclusiones españoles en Cuba; y los 'concentrations camps' de los ingleses en la guerra de Sudáfrica, aquellos donde concentraron a los böers. En consecuencia, lo distintivo de estos 'espacios' artificiales y los *Lager*, es que los primeros tenían claramente una intención colonial, y en tanto tal, se podría pensar –sin ahondar demasiado en el tema –que respondían a prácticas de guerra orientadas a contralar cualquier tipo de insurrección civil. Los campos nazis, por el contrario, permiten ver con mayor claridad que el origen de esos 'espacios' son la expresión de algún tipo de anomia que no es producida por el derecho ordinario, ni tampoco es el desarrollo de algún tipo de derecho carcelario especial; más bien son la concretización de una ley que se establece en un estado de excepción.

Siguiendo en la argumentación de este trabajo, ya hemos visto que el Régimen Nazi sucedió gracias a la invocación de un decreto de la constitución de Weimar, pero además, la posibilidad de recluir a los no-ciudadanos en estos campos fue la *Schutzhaft,* "literalmente: custodia protectora, una institución jurídica de derivación prusiana, que los juristas nazis clasifican a veces como una mezcla de policía preventiva, en tanto permitía «poner bajo custodia» a los individuos independientemente de cualquier contenido relevante en lo penal, únicamente a fines de evitar un peligro para la seguridad del Estado". (Agamben, 1998) Sobre esta base, vemos entonces que tanto el estado de excepción como el campo de concentración, en la Alemania nazi, tuvieron el mismo origen, pues esa Schutz der persönlichen Freiheit (protección de la libertad personal) es, irónicamente una protección de la "libertad" que está en cuestión en la Schutzhaft. Lo más característico es que esa institución se desprende de forma secuencial del estado de excepción y deviene la regla.

> [Así] el campo es el espacio que se abre cuando el estado de excepción comienza a devenir la regla. En ese momento, el estado de excepción, que era

> esencialmente una suspensión temporal del ordenamiento, adquiere un orden especial permanente que, como tal, permanece, sin embargo, constantemente fuera del ordenamiento normal. (Agamben, 1998)

Para hacer inteligible esta situación, podemos citar el caso de la coincidencia de la elección de Hitler como el canciller del Reich y la creación en Dachau del primer campo de concentración para prisioneros políticos por parte de Heinrich Himmler. Una vez creado es puesto bajo la administración de las SS mediante la Schutzhaft, lejos del derecho penal y carcelario, pues nunca tuvo nada que ver con estos. Esto quiere decir que en la Alemania nazi, el campo devenía una realidad permanente, que pese a ser una dislocación de un espacio por fuera la ley, nunca fue ilegal.

Sobre esta perspectiva, es posible empezar a vislumbrar la paradoja del *campo* en tanto un estado de excepción, pues se trata de una parcela de territorio que es puesta fuera del marco jurídico, que opera en situación de normalidad, pero no por ello es un espacio externo. Lo que allí está excluido (o puesto fuera), solo es posible a través de su propia inclusión, pues el mismo ordenamiento del Estado ha capturado al estado de excepción (y viceversa). En consecuencia, se hace necesario iniciar su compresión a partir de la identificación de su estatuto jurídico; así entonces, tendremos la condición de posibilidad fundamental para su comprensión. Quien estaba en el campo se movía en una zona de indistinción entre el interior y el exterior de la norma, toda protección jurídica era, o minimizada o eliminada. En el caso particular de que el 'residente' de este espacio de anomia fuera judío, ya de antemano había sido privado de sus derechos de ciudadanía tras las leyes de Nuremberg. Y así, se hace más significativo y evidente el hecho de comprender a todos los habitantes de dichos 'espacios', como sujetos a los que se les elimina cualquier tipo de estatus político y se reducen a pura *nuda vida;* de ahí en adelante, el poder ya no encontrará frente a sí a ciudadanos regulares o algunos especiales que exigían que se les encomiará su cuidado (como presos), sino, *homines sacri* por doquier. Si seguimos esta lectura, podemos entonces afirmar que el *campo* de concentración es el laboratorio de la biopolítica de nuestros días, que hace que el paradigma del que estamos hablando devenga la norma de la

política actual, la cual, a su vez ha devenido biopolítica. Ante esta situación, se hace más acertado pensar que

> La pregunta correcta respecto de los horrores cometidos en los campos no es, por lo tanto, aquella que interroga hipócritamente cómo ha sido posible cometer delitos tan atroces sobre seres humanos; más honesto, y sobretodo más útil, sería indagar atentamente a través de qué procedimientos jurídicos y de qué dispositivos políticos los seres humanos han podido ser tan integralmente privados de sus derechos y de sus prerrogativas, al punto de que cualquier acto cometido en relación a ellos no aparecía nunca como un delito (en este punto, de hecho todo había devenido realmente posible). (Agamben, 1998)

Así entonces, empezamos a comprender de forma inicial el porqué el *Campo de Concentración* es de capital importancia, pues es ese movimiento propio de los paradigmas, que permite entender por qué Agamben no se interesa en meros fenómenos históricos (perspectiva historicista), sino, en el funcionamiento de aquellos elementos paradigmáticos –o ejemplares –que, como *arcanos*, aparecen y desaparecen, se incluyen y se excluyen, aparecen como diferencia y como repetición en el devenir mismo de la política. Por eso, es importante ver cómo desde los albores de la tradición política occidental, el mismo *Iustitium*, como el campo de concentración, como Guantánamo, como los centro de reclusión provisional, como las dictaduras comisariales o policivas, etc., son en sí mismos expresiones de la regla de la política occidental: el estado de excepción; acompañada de las más genuina experiencia de la permeación de los dispositivos biopolíticos en la vida de los individuos: los *campos.*

Siguiendo esta lógica de argumentación, y retomando la afirmación según la cual el *campo* es una fase de la *máquina antropológic*a y al mismo tiempo el laboratorio de producción más propenso para la creación de lo in-humano en lo humano, se hace necesario ir a la 'creación' más genuina de los *Lager: Los musulmanes.*

> El denominado *Muselmann,* como se llamaba en el lenguaje de los Lager al prisionero que había abandonado cualquier esperanza y que había sido abandonado por sus compañeros, no poseía ya un estado de conocimiento que le permitiera comparar entre el bien y el mal, nobleza y bajeza, espiritualidad y no espiritualidad. Era un cadáver ambulante, un haz de funciones físicas ya en agonía. Debemos, pues, por dolorosa que nos parezca la elección, excluirle de nuestra consideración. (Améry, p. 39)

> Recuerdo que, mientras bajamos las escaleras que conducían a los servicios, hicieron bajar con nosotros a un grupo de *Muselmann*, como los llamaríamos después, que eran los hombres momia, los muertos vivos; y los hicieron bajar con nosotros sólo para hacérnoslos ver, como para decirnos: llegareis a ser igual a ellos. (Capri, p. 17)

> Si se observaba de lejos a un grupo de estos enfermos, se tenía la impresión de que eran árabes en oración. De esta manera surgió la definición usada normalmente en Auschwitz para indicar a los que están muriendo de desnutrición: musulmanes (Ryn y Klodzinsky, p. 94)[5]

Debemos aquí hacer una breve pausa en la exposición y ponernos en contexto. Las anteriores citas son testimonios de algunos prisioneros de Auschwitz; ellos cuentan su experiencia de una especie de hombres momia, de aquellos excluidos de toda

[5] Estos testimonios, citados por Agamben, son aquí reproducidos tal cual él los trae en: Agamben, 2000, p. 40, 41, 42. Se hace necesario aclarar aquí, que la metodología particular del texto que hemos citado, *Lo que queda de Auschwitz,* está caracterizada por incluir testimonios, en ocasiones de obras literarias, sobre aquellos testigos de la experiencia del campo. Los más significativos son los de Primo-Levi, a quien cita con mayor frecuencia, sobretodo para explicitar lo que significa ser musulmán. Para ampliar la noción, se recomienda: *Agamben (2000) cap 2: el musulmán; Castro (2008) cap 3 El campo;* y para entender por qué el campo es un paradigma *Didi-huberman (2012), Agamben (2009)*

consideración, de cadáveres ambulantes, de los "sin-historia", de los "no-hombres", de aquellos que tendrán "una muerte que no es muerte"; en suma, de aquella segunda o tercera fase que podría llegar a sufrir un hombre que había sido recluido en los *Lager*, pero, en particular en Auschwitz –y tal vez también sea esta la razón por la que el filósofo ubicó su estudio en este campo –porque es aquel *Lager* en donde el campo de concentración y el campo de exterminio coinciden, por ello, se ve cómo su producción biológica –o la nuda vida ahí producidas –son los "no-hombres", denominados *musulmanes*, que a su vez se convertirán en cadáveres tras una muerte que difícilmente se podría llamar así. Es así este el laboratorio de la biopolítica por excelencia. Pero además, debemos ver otra situación particular: los que hablan, los que nos cuentan sobre esos "cadáveres ambulantes", nos están dando su testimonio sobre lo ocurrido y sobre lo que vieron, pero resulta que solo será un *testigo integral* aquel que no sobrevivió a este campo, es decir: el musulmán. Los otros testigos son solo parciales[6].

Así las cosas, podemos recapitular lo que hemos hecho en la conceptualización del *Campo*: en primer lugar, hemos advertido que la condición de posibilidad para la comprensión de este espacio de anomia pasa por el crisol del estatuto jurídico; luego, vimos cómo el campo produce lo inhumano en lo humano a través de la figura del *Musemann*; por último, cómo esa 'existencia' y 'experiencia' del musulmán es sólo el testimonio de lo intestimoniable. Ahora bien, se hace necesario hacer una salvedad: aunque se haya nombrado al musulmán y al testigo integral, no quiere decir ello que ya pudiéramos darlos por comprendidos, es imperativo volver sobre esas dos figuras para ver cómo se relacionan en la argumentación. En consecuencia, se utilizará una nota metodológica muy similar a la que ya se ha usado en otros momentos:

[6] Es por esta razón que Agamben siempre hablará de "la aporía de Auschwitz"; aquella no coincidencia entre los hechos y la verdad, entre comprobación y comprensión. Si esto es así, de lo que se trata es de hacer un comentario perpetuo sobre el testimonio. Los que de alguna manera pudieran sobrevivir, testimoniarían aquello que no puede ser testimoniado (paradoja del lenguaje). Y es así, prestando oído a aquello in-testimoniable que todas las teorías éticas que han pretendido establecerse después de este fenómeno histórico, encuentran en él mismo su insoslayable fracaso.

rastrearemos los conceptos fundamentales de la argumentación del filósofo italiano, no de manera lineal ni estrictamente expositiva; sino de forma comprensiva y haciendo los saltos que se hagan necesarios. En consecuencia, podemos iniciar por un comentario al mismo estatus de *sobreviente*, ver qué significa serlo y para qué sobrepasar esta experiencia, luego, re-pensar la noción de testigo, la de testimonio y la de *musulmán*, como aquel que, en tanto testigo integral, solo pueda dar testimonio de lo intestimoniable.

Así entonces, podemos iniciar con la siguiente pregunta: ¿por qué un deportado quisiera sobrevivir al campo? Para testimoniar, nos dice Agamben siguiendo los testimonios de algunos de los sobrevivientes de los *Lager,* entre los que se debe resaltar a Primo Levi y a Jean Améry –entre otros.

El filósofo italiano hace énfasis –el cual también se pretende hacer acá –en la figura de Primo Levi, porque él es de forma sustancial el *testigo* por excelencia, como tendremos oportunidad de ver más adelante. Cuando él volvió a casa, empezó a escribir, a testimoniar lo que sucedió en el *campo*, es decir, su experiencia del campo. Esto quiere decir que sobrevivió y se hizo escritor con el único fin de convertirse en testigo, con el objetivo de erigirse como sujeto de testimonio, de palabra. En la arqueología filológica que hace el filósofo de *testigo*, se da cuenta que éste no se dice de forma univoca, pues, tiene por lo menos dos acepciones, a saber: *testis*, es decir, aquel que se sitúa como tercero; y *Superstes*, como aquel que ha vivido una determina realidad hasta el final del acontecimiento y está en plenas condiciones de hablar sobre él. El superviviente del *campo* (como Primo Levi) no es *testis* , puesto que éste tiene una naturaleza jurídica, y al *superviviente* no le interesa el juicio, ni el castigo, puesto que no se reconoce como autoridad para castigar o perdonar, sólo quiere testimoniar. En consecuencia, no se trata de una comprensión del campo únicamente en el derecho, puesto que la verdad sobre la reconstrucción de lo sucedido tiene una consistencia no jurídica, por lo que el superviviente se interesa en "todo aquello que lleva una acción humana más allá del derecho, todo aquello que se sustrae radicalmente del proceso". (Agamben, 2000. 16)

En este orden de ideas, no se puede confundir la ética con el derecho. Si pensamos la condición de la moral y de la teología, observamos que casi todas sus categorías están, de algún modo, permeadas por conceptos normativos propios del derecho y deben ser usados con cautela. El derecho no establece justicia o verdad, pues sólo tiende a la celebración del juicio. El veredicto del juicio es el *arcano* constante de la *cosa juzgada*, pues toda vez que lo veredero y lo justo es sustituido por algún tipo de sentencia, ésta vale como verdad pese a su carácter de falsedad o justicia (y sus contrarios). El sentenciado, en su culpa, lo que vivirá será la perpetua presencia de la condena frente a sí, del mismo modo que el juzgado como inocente. El verdadero *inocente* o *sin-culpa*, es aquel que no ha recibido juicio, es decir, que no tiene proceso ni veredicto. De aquí concluimos que si la esencia de la ley es el proceso, el derecho no se simplifica a la norma, sino al mismo proceso, de lo que se sigue que los procesos sean el más grande impedimento de re-pensar a Auschwitz, pues con él era imposible agotar el problema.

Aparece entonces una nueva materia ética en el *campo*. Si el derecho impide su comprensión, se deben hacer los esfuerzos necesarios para hacer inteligible la cuestión, y así surge el problema del establecimiento de las responsabilidades por los hechos ocurridos ¿Quién es responsable? ¿De qué es responsable? ¿Cómo pensar la responsabilidad? De manera inicial, se debe hacer hincapié en la presuposición de que dicho concepto está contaminado por el derecho, debido a que pareciera que no fuese posible utilizarlo fuera de un marco normativo. No obstante, la ética, la política y la religión, se han logrado individualizar al respecto a través de la ganancia de terreno en este tema; no intentando hacer suyas las responsabilidades, sino, ampliando la zona de entendimiento. Esa zona, ha sido llamada por Levi como *"La zona gris",* aquella en donde se hace refractaria cualquier intención de otorgar o condenar a alguien por su responsabilidad y que rompe la dialéctica entre víctima y victimario, de lo que se sigue que todas las éticas que hablan del bien y del mal y de lo que está más allá, alcancen su punto de fusión para alumbrar una verdadera zona de *irresponsabilidad*, que está situada *más acá*, no apuntando hacia el superhombre sino hacia el infrahombre.

> Esta infame región de irresponsabilidad es nuestro primer círculo, del que ninguna confesión de responsabilidad podrá arrancarnos y en el que, minuto a minuto, se desgrana la lección espantosa de la "indecible e inimaginable banalidad del mal (Arendt, p 259)" (Agamben, 2000. 21)

Esa generalidad de *la zona gris* se hace inteligible en la figura del *Sonderkommando,* es decir, el miembro de la 'bancada especial'. Se trataba de un grupo de deportados que habían ganado la confianza de las SS y les asignaron algunas tareas administrativas: conducir los prisioneros desnudos a las cámaras de gases, mantener el orden, sacar luego los cadáveres, revisar si tenían dientes de oro o algunos otros 'tesoros' ocultos en alguna otra cavidad; lavarlos, cortarles el pelo, llevar los cadáveres a las cámaras de cremación y asegurarse de su combustión.

Primo Levi, parafraseando a unos miembros del Escuadrón, escribe:

> "en este trabajo, o uno enloquece durante el primer día o se acostumbra" y otro: "es verdad que hubiese podido matarme o dejarme matar, pero quería sobrevivir, para vengarme y dar testimonio de todo aquello. No creáis que somos monstruos, somos como todos vosotros, aunque mucho más desdichados"... De hombres que han conocido esta privación extrema no podemos esperar una declaración en el sentido jurídico del término sino otro tipo de cosa, que está entre el lamento, la blasfemia, la expiación, y el intento de justificación, de recuperación de sí mismo… haber concebido y organizado las escuadras ha sido el delito más demoníaco del nazismo" (Levi)". (Agamben, 2000, p. 24)

Más adelante, refiere el mismo *testigo* una situación bien particular: un partido de fútbol que jugaron las SS contra representantes del *Sonderkommando*. Para algunos, esta pausa en el 'trabajo' significa una especie de gesto de amabilidad, de humanidad; un cese de hostilidades de manera unilateral, para que se presentase un espacio de

diversión y esparcimiento. Pero no; este partido es la cifra absoluta de la *"zona gris",* aquella en donde se refunden verdugos y víctimas, no cabe responsabilidad y las teorías éticas no logran explicar cómo sucedió esto. Esta nueva materia ética, no entiende del tiempo y está en todas partes, se repite, tal vez, ante cualquier otro espectáculo similar, como un partido de futbol que se nos hace terriblemente cotidiano.

Dicha cotidianidad de la *zona gris*, termina haciendo evidente uno de los más graves problemas en la comprensión del *Campo*, es el hecho de haber llamado al suceso ahí ocurrido como Holocausto. Para mirar mejor esto, se debe hacer una salvedad filológica: testigo en griego se escribe *martis.* De ahí que los padres de la iglesia hablaran de los mártires, de aquellos cristianos que murieron perseguíos por promulgar su fe. En consecuencia, lo ocurrido en los campos no se puede catalogar desde ningún punto de vista como un *martirio*. Si los llámanos así sería mistificar su destino. Martirio surge entonces como una suerte de explicación que justifica una muerte insensata, y así "interpretar el martirio como un mandamiento divino y encontrar así una razón para la irrazonable". (Agamben, 2000, p. 27) La conclusión de esta arqueología del término, permitiría desmontar algunas hipótesis interpretativas, según las cuales el exterminio habría podido tener algún tipo de designio divino, y así, podría haber sido comprendido el holocausto como explicación insatisfactoria de una muerte sin causa, sin ningún sentido[7].

De esta confusión, de esta imposibilidad de comprender el significado del *campo*, se han seguido una serie de confusiones, surgidas sobre todo en la posguerra, que están orientadas a dilucidar al *Lager*, en tanto espacios anómicos, como únicos e indecibles. Si se siguiera esta premisa, se estaría revistiendo al Campo con una especie de manto místico, como 'una adoración en silencio', lo cual es contraproducente e imposible, pues con este gesto se estaría advirtiendo a los hechos sucedido en Auschwitz, como

[7] Para ampliar el por qué de la imposibilidad de hablar de holocausto, ver el estudio semántico y evolutivo del término que hace Giorgio Agamben en (Agamben, 200, pág.: 28, 29, 30, 31)

una especie de *euphemein*, es decir, como una observación en sentido religioso, tal cual se hace con Dios. Por eso, se hace necesario tener la mirada en lo inenarrable, para poder comprender el fenómeno y no glorificarlo en lo absoluto. Entonces ¿Cómo es posible hacer tangible ante el entendimiento lo indecible, es decir, quitarle ese revestimiento de mística que impide hablar sobre lo ocurrido y pensarlo en silencio? La respuesta, aunque obvia en este contexto, resulta ser bastante compleja para la comprensión: el testimonio.

> Los testigos, por definición son quienes han sobrevivido y todos han disfrutado, pues, en alguna medida, de algún privilegio… el destino del prisionero común no la ha contado nadie, porque, para él, no era materialmente posible sobrevivir… El prisionero común también ha sido descrito por mí cuando hablo de "musulmanes" pero los musulmanes no han hablado (Levi) (Agamben, 2000, p. 33)

Los verdaderos testigos, es decir, aquellos que podrían testimoniar, son los *musulmanes.* Pero ellos no lo han hecho, ni siquiera podrían hacerlo si quisieran, puesto que ni lenguaje, ni palabra les quedaba. Los que hablan por ellos, como *testis*, son sólo pseudotestigos, hablan por delegación en un testimonio que falta ¿sería entonces lo ocurrido a los deportados, una especie de *Shóa*, es decir, un acontecimiento sin testigo? No resulta posible pensarlo de este modo, pero si podría ayudar para aclarar la situación. Un acontecimiento sin testigos debe ser interpretado de la siguiente manera: la imposibilidad de testimoniar desde dentro –porque desde el interior de la muerte es imposible -, y también de hacerlo desde afuera, pues, el *outsider*, está por definición excluido, tanto del acontecimiento como de la palabra. Esto nos revela la estructura topográfica del testimonio: una fuerza paradójica entre el adentro y el afuera, un desplazamiento de una imposibilidad lógica a una posibilidad estética.

Sobre este punto, el de la posibilidad estética, debemos detenernos por un breve instante. Levi, al hablar de Celán, nos dice que su poesía es algo que fascina en su

incomprensión. No logra descifrar qué quiere decir ni que explica, pero no por ello es incompresible. Agamben traslada esta articulación entre poesía y testimonio, al evento del no-lenguaje que se produce en el campo; aquella imposibilidad de comprender algún tipo de lenguaje oculto (y por lo tanto no-lenguaje) que había surgido entre la muerte y lo in-humano en el campo: ese lenguaje de lo intestimoniable ¿Y qué es lo intestimoniable? ¿Quién habla ese no-lenguaje? El musulmán.

El musulmán es el resultado biopolítico que la situación extrema produce, en donde no está en juego una categoría clínica, sino más bien política, jurídica y ética ¿Cómo seguir siendo humano? Es la pregunta que debería plantearse al respecto, pues, todos los rasgos distintivos de una vida plenamente humana han desaparecido en este nuevo sujeto. Este sujeto desubjetivado representa una nueva figura extrema y paradigmática de la biopolítica moderna, toda vez que es el significado antropológico del ejercicio del poder absoluto que funda un tercer espacio entre la vida y la muerte, una especie de no-lugar. También es la signatura de una nueva ética, la *ética de Auschwitz*, aquella en donde se interroga por la posibilidad de ser hombre al testigo integral. Es un límite nosográfico, político y ético, y más allá de ello es un ser indefinido que habita ese no-lugar, en el que más allá de la humanidad y la no-humanidad, la vida vegetativa y la vida ética, son presas de ese 'tercer reino' que es la singularidad extrema del *campo* en tanto *no-lugar*.

El *Musulmán* es una situación extrema, un paradigma, del mismo modo que el estado de excepción , pero, esta nueva situación extrema permite definir qué es humano y qué no lo es; separa al musulmán del hombre, y nos permite entender que "Auschwitz es precisamente el lugar en que el estado de excepción coincide perfectamente con la regla y en que la situación extrema se convierte en el paradigma mismo de lo cotidiano"(Agamben, 2000, p. 50). Así se convierte al *musulmán* en el 'nervio del campo', en el centro extremo de éste, pero que nadie quería ver. Representa la fase extrema que aterra a todos los deportados, pero en tanto cotidiano, se hacía común verlo con 'sus idioteces' por doquier. Ese *espacio* como Auschwitz, en donde

coincidían campo de concentración y campo de exterminio, es además el escenario de un experimento impensado aún: más allá de la vida y la muerte, hace surgir del hombre al no-hombre, es decir, pareciera que todas la búsquedas que intentaban comprender qué es lo humano, como una suerte de *máquina antropológica* que define al hombre en oposición a aquello que no lo es, se ha detenido y cae en crisis, pues, de forma acelerada y en masa está creando en el mismo humano todo su contrario.

En este orden de ideas, si el musulmán marca el límite entre el humano y lo no-humano, la pregunta que se seguiría de esta situación es la que indaga por el sustrato biológico[8] de una cosa llamada 'humanidad'. Claramente hay una situación extrema en la que a pesar de mantener su apariencia como hombre, el musulmán deja de ser humano, y además pierde su dignidad[9] y respeto de sí, por lo que se sugiere que es una especie de "punto de no retorno", pues ha abdicado a su libertad ha perdido cualquier resto de vida afectiva o de rasgo humano. En consecuencia, el testimonio del sobreviviente da cuenta de la trasformación de los seres humanos en un paradigma irreal, en una máquina vegetativa cuyo único fin es distinguir entre lo humano y lo no-humano.

¿Cómo podemos iniciar un proyecto de comprensión de Auschwitz en término biopolíticos, para desde ahí comprender su condición de *arcano* paradigmático que

[8] En alguno espacios, se afirma que el sustrato biológico que queda en el musulmán, es el aferrarse a la supervivencia, o también, el sentimiento de pertenencia a una especie.

[9] El concepto dignidad es tratado por Agamben en varios textos. Se podría confrontar *Homo Sacer I*, la sección relativa a los derechos humanos, y así mismo *Lo que queda de Auschwitz.* Dignidad no es algo intrínseco al ser humano, no se trata de una noción de sacralidad en su vida que es imposible de deplorar, pues constituiría un atentado contra lo más sagrado de su ser. Nos ha mostrado Agamben que dignidad, como la del senador romano por ejemplo, es más bien una especie de conducta a la que se debe someter quien aspira al cargo. En el caso del musulmán, dignidad sería comportarse como humano. Así las cosas, es de aclarar que este término es bastante complejo, y más aún, en el contexto que lo estamos trayendo. Para su compresión se ameritaría otra investigación que no es propiamente el tema de esta.

define la biopolítica contemporánea? Lo que ha producido el *Lager* es una idiscernibilidad entre lo humano de lo inhumano, de lo que sigue la pregunta ¿qué significa seguir siendo un hombre? Esta tiene diferentes posibilidades comprensivas que surgen después de campo, pera más allá de las diferentes polémicas en torno a ello, podemos decir que más que una pregunta es un requerimiento. Puede iniciar como ratificación del sentimiento de pertenecer a una especie biológica –la especie humana –la cual, acarrearía *per se* dignidad, humanidad, respeto, etc. Así por ejemplo, los judíos saben que no morirán en el *campo* como tal, sino como cerdos. De esa des-humanización o producción de lo inhumano, se sigue la condición del testigo.

> Levi empieza a testimoniar sólo después de que la deshumanización se ha consumado, solamente cando hablar de dignidad no tiene ya sentido alguno. Es el único que se propone testimoniar con plena conciencia en nombre de los musulmanes, de los hundidos, de los que han sido destruidos y han tocado fondo (Agamben, 2000, p. 61)

Así entonces, el *musulmán*, que alguna vez fue Primo Levi, puede testimoniar sólo a condición de comprender que no es sólo una característica particular del campo, sino que además es un experimento en donde la ética y la humanidad se desdibujan, y las categorías fundamentales de lo que significa ser-humano (respeto, dignidad, respeto-de-sí, el límite ético) ya no tienen ningún sentido. Por esa condición es paradójico. El gesto de los deportados que no sufrieron esa fase del *Campo*, fue el de no hablar de ellos, hacer de cuenta que no existieron, o en todo caso, que no fueron humanos los sacrificados allí. Pero se debe decir que el musulmán ha penetrado una región de lo humano que no es otra cosa que una fase diferente del proceso de producción de lo que significa ser humano, pues, si simplemente se les niega su estatus de humanidad y se rebajan a 'cerdos judíos', momias vivientes o 'los sin-historia', se estaría repitiendo el gesto de la SS y aceptando su veredicto.

Así las cosas, podemos hacer un compresión de esta *Paradigmatología* a la luz de estos nuevos fenómenos particulares. Vemos cómo la biopolítica de Giorgio Agamben ha

sido construida sobre la noción metodológica de los paradigmas que articulan ese proceso –inacabado aún –del *Homo Sacer*. A este respecto nos enfrentamos a una situación particular, debido a que este proyecto está aún en desarrollo por parte de su autor, y decidimos delimitar nuestra investigación a estos tres paradigmas, y desde ellos, arriesgar un comprensión. Podemos entonces retomarlos del siguiente modo: el paradigma es un arcano en tanto no es una situación concreta y positiva, sino que se incluye y se excluye de diversos modos en el devenir de la política de nuestros días, haciendo que de una situación particular, como el *campo* o Guantánamo, en tanto particulares, devengan singulares que explican y encarnan la particularidad y singularidad del paradigma que encarnan. De esta condición se sigue la necesidad de comprender que una cara de la filosofía es una 'fábrica de paradigmas' que articulan la realidad, como diferencia y como repetición.

3.4. Emergencia de la biopolítica

Como es usual en el trabajo del italiano, las genealogías y los usos de los conceptos que aborda inician su elaboración por una arqueología que emerge de las lenguas clásicas, para desde ellas identificar el uso conforme al cual debemos usar los términos. Con este proceder, observa que los griegos tenían dos términos para designar la *vida*: la *zoé* que es el simple hecho de vivir; y la *bíos*, que es una forma o manera de vivir de un grupo –una vida cualificada. Esta distinción no sólo es formal, es también de contenido, pues los griegos también se esforzaron por mantenerlas separadas. El lugar propio de la *zoé* es la *oikía* (la casa); en su lugar, la *bíos* se da en la *polis.* Afirma Agamben sobre esta base, que la ya canónica conceptualización aristotélica de *politikon zoon,* (después de haber hecho todo un análisis filológico del

término que no viene al caso traer acá) implícitamente significa que "político no es atributo del viviente como tal, sino una diferencia específica que determina el género de *zoon*". (Agamben, 1998, p. 11) No obstante, a esta diferencia conceptual y filológica, existe una excepción que se encuentra en la misma fuente de donde emerge esta diferencia. Cuando Aristóteles, en la *Metafísica,* habla de la vida de Dios como una más noble y eterna, utiliza *Zoé* para designarla, haciendo hincapié en que Él mismo es también un viviente. Pero, por razones gramaticales, hablar de *Zoé politiké* no tiene sentido. Lo importante a este respecto son dos cosas: 1) que hay una excepción, y 2) que es obvio que los griegos no desconocieron el sentido de una vida natural, ni que estuviera ausente la idea de que ésta vida podría ser un bien en sí misma. Así las cosas, la *Zoé* implica la vida misma; pero en la *Polis*, lo que importa esencialmente es *vivir bien*. Cuando el estagirita define al hombre como *Zoon Politikon*, el hecho político no es un atributo, sino su diferencia específica o, en otros términos, su suplemento de politicidad (así como en el lenguaje hay *Phone*, que no se elimina como suplemento de *Logos*):

> La política humana es diferenciada de la del resto de los vivientes porque se funda, por medio de un suplemento de politicidad ligado al lenguaje, sobre una comunidad de bien y de mal, de justo y de injusto, y no simplemente de placentero y doloroso. (Agamben, 1998, p. 11)

Lo que nos interesa de este recorrido, breve en extensión, pero significativo para el proyecto agambeniano, es establecer el porqué se hace necesario esbozar otra conceptualización u otra emergencia del concepto dentro de la política de occidente, que se diferencie de algún modo de los trabajos cuasi-canónicos en esta área, es decir, las investigaciones de M. Foucault. Si bien, para el francés, la biopolítica tiene su origen en el S. XVIII, cuando el Estado a través de técnicas estadísticas, tasas de mortalidad, morbilidad, salubridad y dispositivos de control sobre la sexualidad, incluye en sus lógicas de poder el control de la vida biológica de los individuos, a través de dispositivos disciplinarios, policivos y de seguridad; todos ellos orientados a

formar o producir a un nuevo sujeto a través de técnicas políticas o tecnologías del yo, es decir: "el gobierno de los hombres":

> Desde el S. XVIII [el poder sobre la vida], se centró en el cuerpo-especie, en el cuerpo transido por la mecánica de lo viviente y que sirve de soporte a los procesos biológicos: la proliferación, los nacimientos y la mortalidad, el nivel de salud, la duración de la vida y la longevidad, con todas las condiciones que pueden hacerlos variar. Todos esos problemas son tomados a su cargo por una serie de intervenciones y de *controles reguladores: una biopolítica de la población* (Foucault, 2012, p. 132)

La biopolítica foucaultiana, según Agamben debe –parafraseo –ser 'modificada', 'aumentada' o 'corregida', en la medida en que pese a haber examinado que el triunfo del capitalismo moderno sólo fue posible por la intromisión de estos dispositivos disciplinarios en la vida de los sujetos, formando así los cuerpos más dóciles que eran necesarios, no se desplazó al laboratorio propio de la biopolítica en el S. XX: los campos de concentración. Por otra parte, no tuvieron comunicación con los trabajos de H. Arendt, quien en *La condición humana* comprendió el proceso que describe la transformación del *homo laborans* en pura vida biológica, que se erigió como el centro del escenario político del S. XX; lo que implica un primado de la vida natural sobre la misma acción política. Pero la misma Arendt no analizó los regímenes totalitarios, tanto el nazismo, como el comunismo, a la luz de estos conceptos. El hecho de esta incomunicación y de no haberse realizado este doble desplazamiento, sólo demuestra la dificultad del tema; y por ende, la posibilidad de ampliar sus alcances conceptuales.

Esta dificultad para pensar el espectro biopolítico –tal como lo hemos visto -, le permitió a Agamben ampliar el horizonte y el alcance conceptual del término, enriqueciéndolo así con lo que podría ser el elemento más genuino de su andamiaje teórico: *la nuda vida*. La vida desnuda o la simple vida biológica, es el reducto que queda en la palestra del pensar luego de haber incluido la *zoé* en la *polis*, es decir: la politización de la nuda vida. Como ya ha quedado expuesto, esta inclusión no se dio en el S. XVIII como la afirmó Foucault a través del 'gobierno de los hombres', sino que

dicha inclusión es inmemorable, es un arcano de la política occidental cuya emergencia no es estable sino dinámica, pues como todo *arcano*, aparece y desaparece en el desarrollo mismo de la historia, en esa lógica de inclusión y exclusión que es en sí misma la política. No obstante, esa politización de la vida natural es –según Agamben –el acontecimiento decisivo de la modernidad, que implica una transformación de las categorías esencialmente políticas del pensamiento clásico, pues necesariamente deben ser pensadas a partir de esa misma lógica. Los eventos modernos sólo podrán comprenderse en su totalidad, si se piensan a la luz del ámbito bio-politico en que se forjan:

> Únicamente en un horizonte bio-político se podrá decidir, en rigor, si las categorías sobre las que se ha fundado la política moderna (derecha/izquierda; privado/público; absolutismo/democracia, etc.) y que se han difuminado progresivamente, hasta entrar en la actualidad en una auténtica zona de indiferenciación, habrán de ser abandonados definitivamente o tendrán la ocasión del volver a encontrar el significado que habían perdido precisamente en aquel horizonte. (Agamben, 1998, p. 13)

En este orden de ideas, para la adecuada comprensión de la política moderna se hace necesario emprender una re-comprensión de la relación entre la *nuda vida* y la política, con el propósito de explicar '*El punto ciego'* que ha dejado la configuración del poder en términos de las tecnologías subjetivas (una analítica del poder que integra técnicas políticas y tecnologías del yo), o dispositivos que penetran el cuerpo de los individuos y sus formas de vida; contrastada con un análisis que tome como punto de partida el derecho, los modelos jurídicos e institucionales. Y así, ver si es posible mantener esa escisión radical entre las tecnologías subjetivas y las técnicas políticas, o por el contrario, (como afirma el italiano) explicitar el punto oculto en que confluyen esos dos modelos. La unión de estos, no se puede desligar de la *nuda vida*, lo que hace que la biopolítica sea en sí misma un *arcano imperi* (el más inmemorial de ellos). Esta situación es acompañada, en su emergencia anacrónica, con la excepción soberana, es decir, esa lógica de inclusión-exclusión que excluye de la polis la vida desnuda, sólo a condición de incluirla en sus lógicas biopolíticas, permitiéndonos así la conclusión de

que “incluso, (…) la producción de un cuerpo biopolítico es la aportación originaria del poder soberano”(Agamben, 1998). Si esto es así, debemos extrapolar esta lógica a la definición aristotélica de la polis como oposición entre el vivir y el vivir bien; a la nuda vida y la vida políticamente cualificada.

La política moderna debe aún interrogarse por ese *télos* que le otorgó Aristóteles: vivir bien en la polis. Pero además, preguntarse y explicitar las condiciones por la cuáles no se puede pensar esta *política occidental moderna* sino a través de la exclusión de la nuda vida (pero dicha exclusión es al mismo tiempo una inclusión), es decir, a condición de la estructura de la excepción. Es con esta perspectiva que Agamben leyó esa famosísima tesis foucaultiana, quien a propósito de la comprensión del estagirita, afirmó que el hombre es un animal viviente, pero además capaz de una existencia política. Lo problemático es ese “además”, pues: ¿qué quiere decir? Parece ser que la política es el espacio donde la vida se encamina a vivir bien, pero, esto implica necesariamente que la nuda vida se politice, y es ahí explícitamente en dónde se decide acerca de la humanidad misma (lo que implica que la modernidad en su política, tenga el mismo objetivo de la metafísica tradicional).

Lo expuesto hasta aquí, dentro de la argumentación de este trabajo, ha cumplido tres funciones: (i) entender de dónde surge la biopolítica en Agamben; (ii) establecer cuáles fueron las razones que hizo necesario re-plantear la comprensión foucaultiana del concepto y (iii) entender de dónde y para qué emerge su proyecto *Homo Sacer*. A manera de esbozo de conclusión inicial (y como toda conclusión, provisional) podemos decir que Agamben deduce de la lectura de Aristóteles que la biopolítica es tan *arcaica* como el pensar mismo de la política; que se debe reformular, ampliar y corregir la periodización hecha por Foucault, según la cual la biopolítica surge en el S. XVIII; y que el evento que funda la política moderna es la inclusión de *zoé*, o la *nuda vida*, en los cálculos bio-políticos del poder soberano a través de la estructura de la excepción.

3.4. La biopolítica agambeniana y sus problemas

1. Como ya lo hemos dicho en diferentes oportunidades, este trabajo no tiene como objetivo canonizar a un autor, pontificar sobre su teoría o erigirla como el único *modelo posible de interpretación*. Si bien, el pensamiento de Agamben es una ontología del presente, es decir, indaga por lo que somos, por la forma en la que hemos llegado a constituirnos en eso que somos y por las posibilidades de acción frente al presente; esto no implica que sea la única manera de entender la relación entre la vida y la política. Para llegar a una mejor comprensión de esa relación, podemos –y necesitamos –desplazar nuestro análisis hacia las críticas, ya sean de forma o de contenido, que se han desplegado en torno al desarrollo de la biopolítica del italiano. Con esto no quiero decir que pretenda hacer una refutación, o que se pretenda corregirla o ampliarla. Lo que proyecta esta investigación, más que exponer, es proponer una interpretación del *prospecto*.

Una de las más fuertes críticas que se le han hecho al proyecto *Homo Sacer* (y que hasta el momento, no he encontrado respuesta alguna por parte de Agamben) es la hecha por J. Derrida en la duodécima sesión del seminario *La bestia y el soberano.* (Derrida, 2010) Esta tiene como eje dos puntos fundamentales: (i) el surgimiento de la palabra biopolítica en la distinción zoé y bios; y (ii) la manera en que Agamben entiende la historia y el evento fundadacional que permite establecer una periodización.

Con respecto al primer punto, Derrida piensa que Agamben hace una escisión radical entre *bios y zoé* a partir de un uso del término, que se encuentra en un fragmento de la *Política.* reproducimos aquí la cita de Aristóteles tal cual la pone Derrida, con el objetivo de explicitar de qué se trata el problema:

> "en el Libro III (en 1278 b) en el momento de definir la finalidad del Estado (*polis*) y de las constituciones, Aristóteles dice entonces: «*Kai oti phusei men estin anthrôpos zôon*

politikon [y que el hombre es por naturaleza un ser vivo político]» (Derrida, 2010. P, 368)

Antes de haber puesto la cita, Derrida nos ha dicho que la caracterización del hombre como *animal político* es la tesis que inaugura el pensamiento político de occidente (en sentido estricto, es decir en la unión del logos con lo político), pues, pone en escena tanto un uso particular del *logos,* mediado por la *phusis,* el cual es reforzado por la cita que reprodujimos hace un instante. Así entonces, el autor de la deconstrucción afirma que de un uso particular que hizo el estagirita de *zoom* en este fragmento, Agamben concluyó que la diferencia entre la *nuda vida* y la vida cualificada es el origen de todo ejercicio político. Así, la biopolítica de Foucault debía ser repensada o replanteada, pues la inclusión de la *zoé* en la *polís* no es lo decisivo de la política moderna, sino, que eso es inmemorial y *arcaico*. La estrategia demostrativa de Agamben le apuesta a esa diferenciación radical de los dos términos, pero, el mismo italiano reconoce que esa distinción no es tan clara ni siquiera en Aristóteles, pues, él mismo explicitó su excepción: la vida de Dios.

Pese a la excepción de esta comprensión *la vida nuda,* como *simple vida* o el hecho de *estar vivo* que se observa en Dios, entonces, propone el italiano reconsiderar a Foucault en estos términos:

> [...] lo que caracteriza la política moderna no es la inclusión de la *zôê* en la *polis*, de por sí muy antigua, ni simplemente el hecho de que la vida como tal se convierte en un objeto eminente de cálculos y de previsiones del poder estatal; el hecho decisivo es más bien que, paralelamente al proceso en virtud del cual la excepción se convierte por doquier en la regla, el espacio de la vida desnuda, originariamente situado al margen de la organización política, termina poco a poco por coincidir con el espacio político donde exclusión e inclusión, exterior e interior, *bios* y *zôê*, derecho y hecho, entran en una zona de indiferenciación irreductible. (Agamben. 1998, p. 19)

Como hemos visto, Agamben se ubica en la estela de la biopolítica de Foucault, pero, al parecer pretende apartarse de él, en la medida en que pareciera reprocharle que no ha sido el primero en haber visto el surgimiento de lo que se puede llamar como biopolítica, sino, que ésta ya se encontraba en el mismo pensamiento de Aristóteles. Esto implica, en la consideración de Derrida, que Agamben tiene como objetivo erigirse como el primero en haber visto lo que Foucault creyó haber visto primero. Así lo explica Derrida:

> Agamben, lo van a oír ustedes, [Agamben] tomando en serio la idea de Foucault de una bio-política específicamente moderna, se empeña en recordar que ésta es lo más antigua posible, inmemorial y arcaica. (…) [constituye esto] un cuestionamiento particularmente abrupto de la tesis de Foucault sobre la modernidad de lo biopolítico, en el momento mismo en el que Agamben parece querer inscribirse con algunas reservas en su estela, ahí donde Foucault habrá sido pues *casi* el primero, de la misma manera que Agamben habrá sido a su vez el primero en decir lo que Foucault habrá sido casi el primero en decir, a saber, que lo que parece moderno, lo van a oír ustedes, es en verdad inmemorial.(Derrida, 2010, p. 370)

Lo que podemos concluir de todo este contexto, como el primer punto de la crítica, es que Derrida no le permite a Agamben partir de esa distinción filológica –que es muy débil y tiene una excepción considerable en la misma fuente de donde es extraída –, para hacer una nueva periodización y al mismo tiempo replantear al mismo Foucault. Además, tampoco aceptará que la 'periodización' que hizo Foucault, la cual a partir de una serie de ejercicios de poder (biopoder) emprendidos por la soberanía del Estado en el S. XVIII, sean el nacimiento de la biopolítica; y que como este evento se ubica dentro de lo que se ha denominado como *la Modernidad*, la biopolítica sea un elemento estrictamente moderno. Si entendemos un poco más a Derrida, él le dirá a Foucault que lo que encontró en su arqueología del poder es el evento fundador de la *biopolítica moderna*, más no el origen de la biopolítica ni mucho menos que ésta sea moderna. Derrida ya nos ha explicado a través de unos desplazamientos hacia el

origen de las llaves abrahámicas que configuran la política y, sobretodo, la soberanía en occidente, que este hecho es también arcaico o se encuentra en el umbral[10], es decir, esa línea "presuntamente indivisible, pasada la cual, se entra o se sale. Por consiguiente, el umbral siempre es un comienzo, el comienzo del adentro o el comienzo del afuera". (Derrida, 2010, p. 365)

Este contexto que hemos reconstruido, permite el inicio de la descripción de lo que hemos considerado como el segundo de los ejes que constituyen el trabajo hecho por Derrida en esa sesión de clase. Parece ser, que tanto a Foucault como a Agamben se les reprocha lo mismo: la relación de la arqueología con la historia. En *Nietzsche, la genealogía y la historia* por parte del francés, y en el trabajo sobre el método –en particular sobre el paradigma –por parte del italiano; ha quedado claro que a ninguno de ellos le interesa entender de algún modo un evento histórico como un evento positivo, para desde él identificar, caracterizar o hacer surgir una nueva época, identificándola como el origen de *la cosa*. La arqueología o paradigmatología, se preocupa por la procedencia o la emergencia de *las cosas*, no por su origen. Los eventos que se encuentran o se describen, no fundan una nueva etapa histórica en términos positivos, sino, que permiten establecer el porqué de la emergencia del mismo evento. Podría decirse, *grosso modo*, que este proceder indaga por la condiciones de posibilidad del darse mismo del evento que caracteriza una época; llámese este el paradigma o el discurso.

Lo que hemos entendido, es que Agamben identifica como el evento fundador de la política moderna, la inscripción de *la nuda vida* en las lógicas de la soberanía y el Estado de excepción, pero, según Derrida, desde un criterio filológico bastante insostenible. Además, esta situación ha llevado a la política a un eclipse duradero o a

[10] Este reconstrucción de *la llaves abrahámico – filosóficas* de las que hablo, se encuentra al inicio de la duodécima sesión del seminario *La bestia y el soberano.* En realidad, las pesquisas que se hacen para llegar a esas conclusiones son muy amplias, y no son estrictamente nuestro tema. Las nombramos para dar el argumento y reforzar nuestra re-construcción de la crítica, pero hacemos la referencia por si el lector quiere ampliar la noción.

un olvido sustancial. Dicha condición sólo puede sostenerse al trazar la escisión radical entre bios y zoé, pero, como vimos, esto no se lo permite Derrida al italiano.

> No creo, por ejemplo, que la distinción entre *bios* y *zôê* sea un instrumento fiable y eficaz, suficientemente agudo ni –por utilizar el lenguaje de Agamben, que no es aquí el mío– que sea un instrumento suficientemente profundo para acceder a semejante profundidad de semejante «acontecimiento [así llamado] fundador». Ni que la categoría de olvido sea aquí lo bastante pertinente para que baste con un filólogo más o menos competente y capaz de discernir entre *bios* y *zôê* para despertar hoy en día la política a sí misma y hacerla salir de su olvido o de su letargo. (Derrida, 2010)

A parte de esto, al reconocer Agamben que la biopolítica es algo absolutamente arcaica, y que además está vinculada a la idea misma de la soberanía, no se explica Derrida, para qué gastar tantos esfuerzos en intentar despertar la política de lo que sería, "el acontecimiento decisivo de la modernidad".

2. Esta primera crítica ha hecho énfasis en los aspectos metodológicos y de contenido del proyecto agambeniano en lo que corresponde al *Homo Sacer*. Llega a dilucidar el porqué se hace tan complejo el análisis de lo que se denomina *Modernidad* o el letargo de la política de nuestros días, desde esa escisión fundadora tan difícil de sostener.

Para dar un paso más adelante, quisiera ahora hacer una revisión de las dificultades que se han podido establecer, pero esta vez, relacionadas estrictamente con el contenido de la biopolítica de Agamben, sobre todo, lo relativo a la operancia y la estrategia conceptual de su filosofía. Para ello, se hará una exposición comprensiva de lo dicho por Thomas Lemke en su libro *Bio-politics. An advanced introduction* (2011), en donde tras una corta, pero efectiva explicación de la vida desnuda y el paradigma del campo de concentración, establece como puntos 'débiles' o de posible discusión, los siguientes: "Three sets of problems are particularly apparent in Agamben's work:

the juridical, the state-centric, and the quasi-ontological framing of biopolitics" (Lemke, 2011, p. 59)

Lo relativo al problema de la fijación jurídica, está relacionado con la comprensión de la soberanía como expresión del poder. Así, por ejemplo, cuando observa el "campo de concentración" como una expresión paradigmática y ejemplar del estado de excepción, lo hace como un "línea recta e infalible", es decir, como una operancia de la ley, que en tanto su desactivación deliberada (inoperancia) produce *nudas vidas.* Así entonces, hay un continuo que no hace diferencias sobre la vida, ni es diferenciador en sí mismo, pues, se limita a dividir de forma inequívoca la vida desnuda y la existencia política. Ese análisis a propósito del *campo* se enfoca en demasía al establecimiento de una frontera, que no comprende una zona de gradación o clasificación, sino que se instaura como línea sin extensión que se centra en cómo se produce *la nuda vida*, pero no examina si hay criterio que la clasifique como "superior" o "inferior", como "descendente" o "ascendente". Estos procesos de diferenciación aunque son evadidos y responden claramente a la estrategia de Agamben, se limitan a la univoca valoración de la vida como "desnudez". En este contexto, la normalización y estandarización de la vida no son el centro de su pensamiento, y parece ser que la muerte como materialización de esa frontera que produce la fijación jurídica, es el elemento capital de análisis al respecto; por eso, se trata más de una "tanatopolítica".

Bajo este argumento, le es posible a Lemke afirmar que la biopolítica agambeniana, se separa de forma extrema de lo que debería ser un análisis biopolítico (enmarcado en la relaciones políticas, económicas y de producción de la sociedad en relación con la vida), para poner en el centro de su mirada a la *muerte*. Esta crítica, responde de forma inicial a una lectura del *Homo Sacer* a través del crisol de una lupa con lente foucaulteano, pues, examina que si la tarea de la soberanía es entendida como la producción de un cuerpo biopolítico, se limita al soberano a seguir haciendo más amplia la brecha entre la Bios y la Zoé, la vida pública y la vida privada; la existencia política y la vida desnuda; dejando como producto residual tras su influjo, un cuerpo atravesado y permeado por los dispositivos soberanos que producen *nudas vidas* por

doquier: todos los ciudadanos son virtualmente *Hommines Sacris.* Este análisis estaría en contra vía de la comprensión de soberanía de Foucault, pues para el francés "the sovereign power is by no means sovereign, since its legitimacy and efficiency depend on a "micro- physics of power"." (Lemke, 2011)

Así entonces, el análisis de Agamben se limita a una comprensión unilateral del estado de excepción en los término de la ley (la fijación jurídica), que sigue, más a que a Foucault a C. Schmitt. El jurista nazi está interesado en ver cómo el soberano se define en relación a su capacidad de decidir el estado de excepción, es decir, la suspensión de la ley; el francés está interesado en las condiciones normales que se encuentran por debajo, y en contra, de los mecanismos legales: el primero se interesa por la suspensión de la norma, el segunda por la producción de la normalidad.

Al centrarse entonces en el análisis de la ley, se extraen unas consecuencias que difícilmente podrán ser eludidas. El italiano sugiere que el estado de excepción, además de ser el origen de la política, es también su propia definición y finalidad, y así, toda acción y análisis político se agotará en la producción de *Homines sacri;* lo que lleva a una extrema improductividad, porque la *vida desnuda* se crea sólo para ser asesinada u oprimida. Así las cosas, en esta perspectiva, lo que está haciendo Agamben es observar que la intervenciones biopolíticas se circunscriben al tratamiento de la oposición entre la existencia biológica y la existencia política, sin examinar que el hecho de que la "nuda vida" pueda ser asesinada impunemente, también debe obedecer al hecho de estar subordinada a un imperativo "bioeconómico", pues se debate en la disyuntiva de encontrar las condiciones de supervivencia y calidad de vida. "In other words, Agamben fails to recognize that biopolitics is essentially a political economy of life. His analysis remains under the spell of sovereign power and blind to all mechanisms that operate outside the law." (Lemke, 2011, p. 60)

Este primer momento de la crítica de Lemke, lo podríamos poner en los siguientes términos: Agamben se equivoca en la suposición de que todos los mecanismos

biopolíticos se centran en las condiciones de una entidad viviente, cuyos derechos son retenidos, puestos sin vigencia a condición de su inoperancia. Para el sociólogo alemán, los análisis de la bio-política no se pueden subsumir a estos 'nuevos' sujetos producidos por los dispositivos biopolíticos, sino que también deben ser inclusivos con aquellos que se enfrentan a procesos sociales de exclusión, que no necesariamente han sido puesto en la situación de abandono de sus derechos: el inútil, el innecesario, el redundante, etc. En el pretérito de los estudios exclusivamente políticos, estos 'sujetos' eran solo cifras periféricas, los análisis contemporáneos inmersos en la economía global debe incluir estas formas de exclusión bioeconómica, que están presentes en los países industrializados, no sólo en los campos de concentración, o en Guantánamo o en los centros de detención civil.

El segundo problema que debe enfrentar la revisión crítica de la filosofía agambeniana, se relaciona con la fijación de sus estudios en el Estado y sus formas jurídicas, que encarnan un poder de regulación centralizado. Tras esta condición conceptual, es decir, la politización de la vida, se escapa del estudio biopolítico las innovaciones médicas y biotecnológicas cuyas prácticas están supeditadas a una toma de decisión por parte de una subjetividad particular y concreta y no del Estado con todas sus formas de regulación. Si extrapolamos esta condición a la política nazi, lo que evidentemente fue una política sobre la vida que se centró en el ámbito de regulaciones centralizadas en el Estado a través de sus programas de eugenesia, administración de la vida y la creación de estados de excepción; no se puede explicar el presente en su totalidad desde ese paradigma (*el campo*, por ejemplo). En el ámbito de los 'sujetos' autónomos que, en tanto pacientes racionales son responsables del influjo de las biotecnologías sobre su vida, sus decisiones están cada vez menos permeadas por el Estado, que pese a su preocupación por la salud "del cuerpo del pueblo" (Volks-Körper), no decide sobre quien es o no es digno de vivir. Esas son decisiones de los sujetos, quienes determinan qué es calidad de vida, cuyo único criterio es la utilidad individual. El análisis de Lemke supone que el peligro latente en que se encuentra la política de nuestros días, no es que el cuerpo y sus órganos sucumban al poder estatal, sino que el Estado en nombre de la tan querida

"desregulación" de la vida, deje el espacio para que la decisiones dejen de ser 'subjetivas' y queden en manos de comités de ética, juntas médicas, comisiones jurídicas o concejos de ciudadanos.

> This tendency not only manifests itself in the current possibility of privately appropriating such corporeal substances as genes or cell lines and using them commercially, but also is hinted at by the examples Agamben chooses, such as assisted suicide and trans- plantation medicine. It is to be expected that in the future living wills and contractual arrangements will take the place of explicit state prescriptions or proscriptions. (Lemke, 2011. 65)

Por último, la tercera revisión crítica a la que debe responder la concepción de biopolítica de Agamben, es lo que llama Lemke la "quasi-ontological concept of biopolitics" (Lemke, 2011. 62). Esa fijación ontológica de los conceptos políticos –o biopolíticos en una lectura más apropiada –hace que su noción de "vida" resulte estática y ahistórica. El italiano señala que la *nuda vida* no es una condición natural o pre-social, pese a que emerge de un tipo de "vida sustancial" que históricamente se modela y configura. Si la biopolítica es una continuidad entre la antigüedad y el presente que se sostiene bajo el término vida o *nuda vida*, esta conceptualización resulta poco convincente, pues el término 'vida' en la lectura que hace Lemke, es un concepto específicamente moderno, que solamente encuentra diferencia estricta hasta el S. XVIII entre ser natural y una producción artificial, entre lo orgánico y lo inorgánico, etc. Solamente a condición de la aparición de la biología moderna, fue que "vida" o "fuerza vital", adquirieron identidad como un principio de trabajo independiente que describe el surgimiento, la preservación y el desarrollo de cuerpos naturales bajo su propia área de estudio. Así se comprueba que hasta el S. VXIII la filosofía y la ciencia habían asumido una continuidad entre lo natural y lo artificial.

Por otra parte, el intento agambeniano de corregir o ampliar a Foucault, implica que se abandone en ese intento la idea central de lo que debe ser la biopolítica para el francés, es decir, un fenómeno histórico, que no puede ser separado del desarrollo de

los Estados modernos, el surgimiento de las ciencias humanas y la preponderancia de las relaciones capitalistas de producción. Así las cosas, *nuda vida* se presenta como un concepto abstracto cuyas condiciones de emergencia son supremamente oscuras, del mismo modo como sus implicaciones políticas, pues, al eliminar las diferencias entre la antigüedad y el presente, olvida que la biopolítica tiene una estrecha relación con la economía política de la vida.

A manera de conclusión provisional sobre las críticas que hemos intentado explicar, que no pretenden acabar el problema, sino, evidenciar que se pueden encontrar diferentes formas de cuestionar un trabajo ya sea desde la perspectiva formal o desde la perspectiva del contenido; podemos decir que al parecer, estos dos autores coinciden en la tesis según la cual el trabajo del italiano resulta ser una visión reduccionista de la política –de la misma biopolítica –pues, pareciera ser que la establece como una mera autoridad soberana que no reconoce nada fuera de ella sino en términos de excepción, y por otra lado, esa misma excepción impide ver las gradaciones que se podrían establecer en la aparición de la 'nuda vida'. Además, no es claro cómo sus trabajos podrían llegar a distinguirse de los de un historiador, ni cómo desde una escisión tan fácilmente cuestionable, pretenda iniciar todo un proyecto de investigación.

Lo que sí se puede decir a favor del proyecto agambeniano, a partir de las críticas que se le puedan hacer, es que todos esos "puntos ciegos" que se pueden encontrar, no representan otra cosa que la misma dificultad de pensar el problema, además de poner en relieve que los temas y conceptos que trabaja, efectivamente están presentes en el devenir cotidiano de un exhaustivo análisis bio-político, pues, suponen una superación del antiguo veto que tenían estos temas en los análisis: la vida y la muerte, la salud y la enfermedad, el cuerpo y la medicina, etc.

> Estos textos son muy interesantes –repito– y se dirigen a lo más vivo de lo que nos importa aquí pero, sobre todo, porque las dificultades con las que se encuentran, las confusiones y las contradicciones que acabamos de descubrir

> en ellos (por ejemplo, al pretender descubrir por primera vez unos acontecimientos absolutamente nuevos, «decisivos y fundadores» de los cuales se dice, al mismo tiempo, que no tienen edad y que, de hecho, son «inmemoriales», etc.), todo eso nos obliga –y hay que estarles agradecidos por ello– a reconsiderar, justamente, una forma de pensar la historia, de hacer historia, de articular una lógica y una retórica con un pensamiento de la historia o del acontecimiento. (Derrida, 2010. 387)

4. A manera de conclusión: El ingobernable y la política que viene

Tras haber hecho este recorrido panorámico por la obra del filósofo italiano, en un gesto que ha supuesto un gran reto intelectual, que, tal como se repetido –y se hace necesario volver a hacer el énfasis –ha caracterizado a esta investigación como una que pretende superar una mera exposición de los aspectos más o menos relevantes de la obra de un autor que supone interés, sino, que tiene como objetivo arriesgar una interpretación y descubrir cuáles han sido los aspectos más genuinos de un pensamiento, que evidentemente, aún no está terminado, aún se encuentra en un constante devenir. Intentar comprender a un autor vivo, y tan prolifero como Giorgio Agamben, supone un reto continuo. No se sabe las obras que están por venir cómo podrían completar lo que se ha dicho. Una cosa de la que sí se puede tener seguridad, es que este trabajo ha seguido una estrategia interpretativa que no ha sido lineal ni lógico –o cronológica -. Se han hecho los saltos necesarios, los desplazamientos inter-

textuales y la atenta observación de diferentes críticos y comentaristas, con el firme propósito de entender cómo se ha perfilado una propuesta filosófica, observar en el seno de qué ámbito de enunciación ha emergido un pensamiento genuino y rico en matices, aristas y bemoles.

Lo que sigue en este último capítulo, que además de tratar una parte más propositiva de la obra del italiano, hará la veces de conclusión programática. Como toda conclusión, esta es de carácter provisional, pues se orienta en entender una nueva ontología que apuesta por una modo de ser *cualsea* que de alguna manera perfilará y propondrá una nueva forma de entender la política, y más aún, la biopolítica. Nos acercamos a entender lo que insinuamos al iniciar este viaje, es decir, aquel *prospecto* de todo trabajo que no es otra cosa sino el momento plenamente filosófico, poético y creativo. Así entonces, la clave de lectura que se debe adoptar en lo que resta del texto, será la de estar atento a estas dos condiciones constitutivas.

4.1. La filosofía contemporánea

Para pensar la política que viene hace falta ser contemporáneo de ese mismo presente que nos abarca, o en todo caso, de aquello con lo que compartimos *el tiempo*. Dilucidar el significado de la relación del sujeto con *su* tiempo, exige que se retome e intente responder la pregunta que ha planteado en uno de sus artículos más recientes Giorgio Agamben, a saber: *¿Qué es lo contemporáneo?* (Agamben, 2008. II). Propone el filósofo italiano que la vía de acceso al *ser contemporáneo*, hace tránsito por el joven Nietzsche, quien al escribir sus *Meditaciones* pretende encarar a *su* tiempo, para hacerle responder por su mismo estatuto ontológico: hacerle manifestar o dar cuenta de lo que él mismo es. *Intempestivas*, que es el adjetivo que reciben esas *Meditaciones,* ya nos hacen pensar en el sendero por donde recorre la respuesta, pues, se trata de algo que es o está fuera del tiempo, en este caso, de *su* tiempo. Siguiendo esta lógica, se trata entonces de entender a lo *intempestivo* como algo que ha de ser interrogado, como un inconveniente o un defecto, como si se pusiera en cuestión todo aquello de lo

que la época está orgullosa, que no es otra cosa que su cultura y su historia. Se sigue entonces que al ser intempestivo y meditar de ese modo, se abre la posibilidad de generar el espacio para la desconexión con su tiempo, y así, poder captar lo que se presenta como inconveniente y defectuoso, pues sólo a condición de esa separación, se impediría ser presa de esa caudal acelerado por el que nos conduce el devenir de la historia de nuestra época. De esta situación se podría llegar a formular la pregunta: ¿Cómo entiende Nietzsche el *ser contemporáneo*? Se trata de una falta de conexión o un desfase con su realidad.

> "Es realmente contemporáneo aquel que no coincide perfectamente con [su tiempo] ni se adapta a sus pretensiones, y es por ello, en este sentido, no actual; pero, justamente por ello, justamente a través de esta diferencia y de este anacronismo, él es capaz más que los demás de percibir y entender su tiempo". (Agamben, 2008. II)

No se trata entonces de ser de alguna forma un sujeto nostálgico, añorando otros tiempos o queriendo habitar el *espacio* de alguna *otra*-contemporaneidad que se pueda identificar o reconocer como mejor, o que de alguna manera pudiera ofrecer la posibilidad de establecer tal conexión que no se tiene con el *propio* tiempo. Tal cosa, en esta lógica, resulta del todo imposible: quien aspire a descubrirse como *contemporáneo*, sabe perfectamente que pertenece de forma insoslayable a su tiempo, es ahí donde le toco vivir.

La condición de contemporaneidad o de habitar un tiempo –un siglo, por ejemplo – presupone el establecimiento de este tiempo, como *el tiempo de la vida* de un individuo. El contemporáneo habita en la fractura que se abre en los tiempos colectivos. Si pensamos en la escisión existente entre los S. XIX – XX, y los entendemos como dos vértebras que se rompen en una misa columna, el contemporáneo es quien visualiza esa ruptura-continuidad y deja a un lado ese tiempo colectivo y habita más bien *su tiempo.* Y es precisamente ahí donde debe tener fija su mirada, puesto el foco de su atención, y así ser "aquel que tiene la mirada fija en su tiempo, para percibir no

la luz sino la oscuridad"(Agamben, 2008. II.). Al proseguir en esta corriente del flujo del tiempo, observamos que dicho sujeto observa su tiempo como oscuro, a condición de su distancia, pero: ¿Qué podría significar ver esa oscuridad?

> Nuestra tesis sobre la oscuridad de la contemporaneidad, [significa] que percibir esta oscuridad no es una forma de inercia o de pasividad, sino implica una actividad y una habilidad particular, que, en nuestro caso, corresponden a neutralizar las luces que provienen de la época para descubrir sus tinieblas, su oscuridad especial, que, sin embargo, no se puede separar de esas luces. (Agamben, 2008. II.)

Así entonces, puede erigirse como contemporáneo aquel que no se deja encandilar por las luces de su siglo, por aquel flujo incesante de *tiempo* en que habita –en tanto tiempo compartido –que lo enceguece y le impide ver lo que está detrás de él, es decir, lo oscuro. Esto, de ningún modo debe ser entendido como una simple ausencia de luz, sino como esa intima historia que surge entre las tinieblas de *su* siglo, en la toma de distancia del tiempo que habita. Pero ¿por qué habría de interesar a alguien esa oscuridad, esas tinieblas que, al parecer, son reflejo de una intimidad anónima que es impenetrable, que no está dirigida a *nosotros* y por lo tanto, no puede de ninguna manera *correspondernos?* Pues, aquel *contemporáneo*, aquel que se siente perturbado por aquella zona oscura de *su* tiempo, entiende que eso le corresponde y no deja de interpelarlo, algo que puede ser más que otra luz que se dirige estrictamente hacia él y sabe que para ser "contemporáneo [, debe ser] aquel que recibe en pleno rostro el haz de tinieblas que proviene de *su* tiempo" (Agamben, 2008. *El énfasis es nuestro*)

¿Qué es entonces un contemporáneo? En primera instancia, será aquel sujeto extraño o diferente de su tiempo. Aquella subjetividad en perpetua diacronía que no coincide con su época, y en esa no-coincidencia que es la ruptura-continuidad de los *tiempos* (compartido y la *propia* vida) capta lo esencial. Es un sujeto arcaico.

> La contemporaneidad se inscribe en el presente y lo marca, ante todo, como arcaico, y sólo quien percibe en lo más moderno y reciente los indicios y las marcas de lo arcaico puede ser contemporáneo. Arcaico significa: cercano al arké, es decir, al origen. (Agamben, 2008)

Encontramos pues, una connotación particular de la temporalidad, que es la relación de lo inmemorable, de lo originario, de aquello que nunca será captado; con lo presente. Esa relación singular que establece rupturas y continuidades, nos hace ver que lo arcaico no está en un pasado cronológico, sino, aquello que en el mismo presente se erige como inasible. El *Arché* que se busca es contemporáneo del mismo devenir histórico y siempre, de algún modo o con mayor intensidad, configura el presente sobre el que actúa. Por eso, aquello que llamamos contemporáneo es lo más lejano del presente; pues ahí es donde se encuentra esa división, que al mismo tiempo es una cercanía al origen, que no ha quedado rezagado en el devenir luminoso de la historia, sino que late en la oscuridad oculta y que está configurando lo que entendemos como más cercano. Así las cosas la pregunta que nos interpela en este punto de la configuración de la contemporaneidad, sería: ¿cómo entrar al presente? La única respuesta posible, que configura además la única vía de acceso a lo impenetrable de lo arcaico, es la arqueología, es decir, no retrocediendo a un pasado remoto ya superado, sino, intentando captar en su oscuridad el *arcano imperii* que está por detrás del presente, pero en el que no vivimos, pues no se podrá alcanzar jamás. Así, no queda otra salida que otorgarle al presente la categoría de lo no-vivido de todo lo vivido en esa cesura de *tiempos*, por lo que "ser contemporáneos significa, en este sentido, regresar a un presente en el que nunca hemos estado." (Agamben, 2008)

¿Qué consecuencia traería para el pensamiento ser *contemporáneo*? Resulta bastante complejo hacer un estado del arte o un juicio de valor sobre esta pregunta, pues precisamente se es contemporáneo a condición de entender qué implica esto, de lo contrario, se estaría en la parte luminosa, sobre-expuesta del devenir de la historia en

tanto comunidad del espectáculo, como ya tendernos la oportunidad de ver. Lo que si podemos empezar a vislumbrar es lo siguiente:

> Giorgio Agamben es un filósofo no del dogma sino de los *paradigmas:* los objetos más modestos, las imágenes mas diversas se convierten para él –además de los textos canónicos de la larga duración filosófica, que comenta y discute sin descanso –en la ocasión de una <<epistemología del ejemplo>> y de una verdadera <<arqueología filosófica>> que, de una manera también bejaminiana, <<coge a contrapelo el curso de la historia, lo mismo que la imaginación >> misma remonta el curso de las cosa al margen de las grandes teleologías conceptuales (Didi-Huberman, 2012. 52)

El filósofo italiano se juega por una constante lucha con su tiempo, él mismo hace de su pensamiento una constante diatriba con su contemporaneidad, afirmando que la única forma de entrar al presente es la arqueología, para desde ella intentar re-pensar y corregir los conceptos de la tradición política que han dominado la reflexión occidental. Al mismo tiempo, cuestionarlos y re-pensarlos en el mismo contexto biopolítico en que se han constituido[11]. Pensar, por ejemplo, que la tradición política está totalmente secularizada, es un grave error interpretativo. Como se ha visto, el pensamiento está aún –y lo estará –fuertemente impregnado de fuerzas e intensidades teológicas, de la misma manera que no escapa ningún concepto a algún tipo de reflexión filosófica, pues esta misma forma de entender el quehacer reflexivo implica al mismo tiempo una elección teórica sobre la performatividad del pensamiento. Deleuze y Guattari habían dicho que se trataba de una fábrica de conceptos, lo cual no restringe en ningún modo esta actividad a una 'disciplina

[11] Este es en gran parte el objetivo general de la serie *Homo Sacer*, la cual, como ha quedado explícito, es el insumo principal para este trabajo de investigación. En una entrevista concedida al periodista español Álvaro Cortina, aseguró el filosofo italiano que en el verano de 2014 habrá de terminar su serie con el último volumen, el cual se titulará: *El uso de los cuerpos*. Es posible que a la luz de este último texto, en el futuro, algunas de la reflexiones que se encuentran en esta investigación quedarán en una fase inicial nuevamente.

dogmática' y con límites estables; Foucault la definió, en su momento, como especie de política sobre la verdad, lo que tampoco impide que se desplace de algún modo a otras formas de saber; y Agamben la entiende a "**la filosofía no [como] una disciplina, la filosofía es una intensidad**, que, como sucede en un campo magnético o en un campo eléctrico, puede atravesar cualquier ámbito y cualquier disciplina. Algo estético, algo religioso o económico puede resultar filosófico en la medida en que se aborda y se carga con una intensidad más fuerte". (Agamben, 2014. Negrillas en el original) Lo que queremos ver con esto, es que la filosofía en su forma de reflexión contemporánea, no debe ser una disciplina dogmática, cerrada y terminada; se ve en la obligación de abrir sus reflexiones, como una lucha de fuerzas, cambios de intensidades y gradientes, a otros campos conceptuales, los cuales, al ser traspasados por una investigación arqueológica, pondrán a todos los discursos sobre la verdad y los conceptos establecidos en crisis con su tiempo, haciendo ver la manera en que han sido pensados y deben ser re-considerados en un nuevo ámbito del pensamiento: a través de los paradigmas.

4.2. Las *Máquinas*

Pensar el quehacer filosófico de Giorgio Agamben, y por extensión sus análisis políticos de la *contemporaneidad*, implica el necesario desplazamiento a una de sus nociones más genuinas: el concepto de *Máquina* que atraviesa su obra. Éstas adoptan diferentes matices de adjetivos calificativos: máquina antropológica, máquina Estado, máquina teológica, máquina jurídica, entre otras. Así entonces, este dispositivo que aparece en diferentes contextos, se identifica por su carácter bipolar –a contrapelo de una dicotomía – que se encarga de poner en relación a dos realidades diferentes, que a primera vista, se presentan como excluyentes, pero, que al funcionar en la construcción *maquínica,* como diría Deleuze*,* en la que surgen, marcan sus límites y sus particularidades específicas. Este dispositivo encierra en sí mismo una paradoja, a saber: poner en relación dos elementos heterogéneos que sólo a condición de su relación pueden distinguirse, es decir, por el mutuo efecto de limitación. Así entonces, lo primero no puede definirse sino en relación a lo segundo y viceversa. La aparente

independencia que podría caracterizar a uno de los elementos que se agencian en la construcción de la *máquina,* sólo puede leerse –y entenderse –a condición de comprender su dependencia, su relación de imbricación. Así, cuando dos conceptos entran en relación, se abre en medio de ellos una zona de indiscernibilidad en donde se hace profundamente problemática su distinción. Pensemos por un momento en la *Máquina antropológica*, que encuentra su más amplio desarrollo en *Lo Abierto (Agamben, 2007),* y que es un elemento clave dentro del andamiaje que supone el flujo, la lucha de intensidades y cambios de gradientes que es la filosofía del italiano. Este dispositivo permite distinguir lo humano de lo animal, a condición de que lo uno sólo podría ser pensado a condición de lo otro: la *máquina antropológica de los antiguos* busca definir lo humano a diferencia de lo animal (como el entender al hombre como un animal *pero* político); mientras que la *máquina antropológica de los modernos* define lo animal atribuyéndole características humanas (el animal como el viviente que no se aburre y no habita el mundo). En consecuencia, nos encontramos en un movimiento de doble imbricación, en donde se crea una zona de indiscernibilidad que borra las propiedades específicas de cada uno de los vivientes, pues las hace borrosas y hasta intercambiables.

Es posible afirmar que esta *máquina* en particular es de capital importancia para la compresión de toda filosofía, pues, tras de ella se encierra un pregunta capital, a saber: ¿qué es lo humano? Este será entonces el dispositivo por excelencia que definirá la noción, y que a su vez, permite captar lo propio de la *bios* que excluye su *Zoé*. El dispositivo *máquina antropológica*, es una construcción productiva, pues produce y configura de algún modo la realidad y hace surgir y poner en relación a diferentes elementos conceptuales. Es artificial, no natural, toda vez que produce realidades y conceptos artificiosos, como *Zoé* o *nuda vida*, que son conceptos eminentemente políticos, dejando descartada la posibilidad de la existencia de una especie de desinteresada y apolítica *Zoé* natural; sino que siempre es ya una representación soberana, que es el resultado de haber hecho la escisión fundacional de la *Zoé* en la *Bios.*

En palabras de Agamben, estas dos fases de la misma máquina operan del siguiente modo:

> Exactamente simétrico es el funcionamiento de la máquina de los antiguos. Si en la máquina de los modernos, el afuera se produce mediante la exclusión de un adentro y lo inhumano animalizando lo humano, en la de los antiguos el adentro se obtiene mediante la inclusión de un afuera, el no-hombre a través de la humanización de lo animal: el mono-hombre, el *enfant sauvage* o el *Homo ferus,* pero, también y sobre todo, el esclavo, el bárbaro, el extranjero como figuras de un animal con formas humanas (Agamben, 2006, p. 76).

Cabe hacer aquí la aclaración de que cuando hablamos de dos *maquinas*, no quiere decir en sentido estricto que se trate de dos cosas diferentes, sino, que en esa misma lógica de inclusión-exclusiva, se trata de dos momento de una misma *Maquina antropológica.* Estas dos fases, sólo pueden funcionar instituyendo en su eje de gravedad una zona de total indiferencia –como un *mising link* que siempre está ausente –que permite la articulación de lo humano y lo no-humano (lo animal). Del mismo modo que todos los *espacios de excepción*, esta zona de indiferencia está vacía, y todo aquello a lo que llámanos humano es un lugar de decisión constantemente actualizada, en la que sus articulaciones son azarosamente deslocalizadas y desplazadas. El producto de esa articulación, no es en sentido estricto una vida animal o una vida humana, es más bien una vida separada y excluida de sí misma, es decir, *una nuda vida.* En consecuencia, si la operación de esa máquina es ante todo una decidida deslocalización sobre qué es lo humano, esta operación es eminentemente biopolítica.

4.2.1. La máquina gubernamental y la sociedad del espectáculo

Al igual que la decisión biopolítica que se articula tras el funcionamiento de la *máquina antropológica*, lo que podríamos llamar *máquina gubernamental* es un

dispositivo que permite poner en relación a dos elementos que en apariencia son distintos y distantes, pero, que se articulan sólo a condición de su doble-exclusión: la soberanía y el gobierno. Así entonces, vemos que del mismo modo en que hemos re-pensado en la paradigmatología el problema de la *soberanía*, ahora, aparece el problema de la gubernamentalidad, el cual es ampliamente desarrollado en *El Reino y la Gloria* (2008). Ahí, el dispositivo en cuestión nos ofrecerá la posibilidad de entender la articulación de esos dos términos, para lo cual, el italiano debe pensar en el dispositivo de *oikonomia* –del cual ya hemos hablado en la primera sección –como el elemento decisivo en donde se observa el funcionamiento de lo que podría llamarse *máquina gubernamental*. En dicho recorrido arqueológico, se tropieza el filósofo con la necesidad de hacer explícito que en su análisis no se pretende que la teología cristiana ocupe el lugar de lo originario, sino que a manera de paradigma, ésta se desplaza a la preocupación fundamental del gobierno en occidente y a la gestión de la vida que estaba cohabitando en dicha estrategia, mostrando que dicha *oikonomia* re-aparece de algún modo en nuestra actualidad. Así las cosas, lo que está ante nosotros es la persistencia y la implicación de la teología económica con todos sus contenidos, lo que nos permite plantear que lo que se ha denominado como *sociedades del espectáculo*, deben ser comprendidas bajo esta lógica y además como el paradigma de las democracias modernas, a las que subyace la tercera de las tres caras de dicha *oikonomia* : la aclamación.

Así pues, emerge la noción de *sociedades espectaculares* acompañada de una característica que la hace singular, única y particular: la aclamación. Debemos entonces, hacer de nuevo un desplazamiento arqueológico marcado por la teología, para, desde la *oikomonia* que nos ha ocupado, entender de qué manera el paradigma del Reino y la Gloria ha devenido la forma fundamental de los Estados actuales. De forma inicial, y a manera de breve recuento, debemos iniciar por la condición según la cual el paradigma de gobierno de la población –que se ha extraído de los trabajos de Foucault –, se ha trasformado en una forma 'secularizada' del dispositivo de la *oikonomia*. En consecuencia, podemos pensar de nuevo en un *arcano* de la política de nuestros días, pero además, en la imposibilidad de pensar a la secularización como un

verdadera ruptura del pensamiento teológico sucedido en la c*ontemporaneidad*, sino, que en realidad se trata de una signatura constante, que se ubica en todas las categorías con que se ha construido la 'caja de herramientas', que se ha utilizado para hacer el análisis de la política de nuestros días.

Hecho este recorrido por la teología cristiana, a Agamben le es posible plantear como hipótesis comprensiva que en todo ejercicio de gobierno, *la maquina gubernamental* tiene por lo menos dos elementos constitutivos: por un lado está el Reino (el gobierno); y por otro lado está la Gloría (el poder). Este panorama es visto por Didi-Huberman (2012) como una especie de política de la desesperación, pues, afirma que Agamben ve en la gran luminosidad de la gloria –esa luminosidad que no permite ver lo que está detrás de la oscuridad del tiempo –el impedimento para ver el 'umbral' de la sobreexposición de las mismas sociedades que se auto-denominan democráticas. El espectáculo de la Gloria, alumbra de forma cegadora el ejercicio del Reino, produciendo fenómenos tales como el hecho de que "nunca una aclamación en sentido técnico ha sido pronunciada con tanta fuerza y tanta eficacia como el *Heil Hitler* en Alemania o el *Duce Duce* en la Italia fascista" (Agamben, 2008, p.385) Así entonces, esos clamores que antaño sonaban de forma estruendosa, al parecer, no son tan sólo un pasado lejano del todo. Al respecto, de nuevo, recurre al jurista nazi Carl Schmitt para intentar comprender la situación, y lo cita de este modo:

> Sólo una vez que está físicamente reunido el pueblo es pueblo, y sólo el pueblo reunido físicamente puede hacer lo que corresponde específicamente a la actividad de este pueblo: puede aclamar (…) desde el momento en que el pueblo está físicamente reunido –poco importa para qué fin: fiestas públicas, en el teatro, en el hipódromo, en el estadio -, este pueblo con sus aclamaciones está ahí y constituye al menos una potencia, una potencia política (Agamben, 2008, p.20. Citando a Schmitt, 1928, p.382)

En consecuencia, donde Schmitt veía a un pueblo que sólo existe para aclamar –unos pocos años antes de las manifestaciones de Núremberg -, Agamben trasformará el

concepto para ver que el pueblo, en tanto poder político, puede ser reducido a la *aclamación.* Y así, en la sociedades democráticas modernas esto se llamará *opinión pública*. En este orden de ideas, se podría pensar que no hay democracia, ni mucho menos Estado, sin la opinión pública –lo que constituye el poder del pueblo –es decir, sin la aclamación moderna. La pregunta a este respecto es ¿cómo pasa Agamben de las aclamaciones de los estados totalitarios de mediados de siglo, a la opinión pública de las democracias contemporáneas? La respuesta se debe empezar a buscar en la lectura que ha hecho de Guy Debord.

Este filósofo y cineasta francés vio que, en la inmensa acumulación de espectáculos que constituyen las democracias modernas, de manera subyacente se está formado, o más bien haciendo su performatividad la Gloria, pues, sobre la efectividad de la *aclamación*[12] que es multiplicada por todos los medios que permitan su bifurcación, hacen que en la llamada democracia consensuada o *democracia gloriosa*, la función teológica de la *oikonomia* re-aparezca en nuestro tiempo y se constituya así la maquina gubernamental, la cual, penetrará cada uno de los aspectos de la vida.

Una manera de pensar la intromisión de esa *máquina espectacular*, es precisamente ampliando los análisis de la aclamación, en dónde el pueblo queda reducido a la imagen de una muchedumbre que sólo utiliza su lenguaje para hacer lo único que le es propio, hacia las mismas premoniciones que hace algunos años habría hecho el mismo Debord sobre la sociedades. Cuando el francés observó y profetizó la comunión indistinguible entre el capitalismo reinante –o lo que sea que domine las lógicas de la sociedad actual –con la situación de espectacularidad, se da cuenta que la creciente acumulación de espectáculos, que devienen imágenes de aquello que representa, es un signo de una situación tal en donde todo lo verdaderamente vivido se aleja de una representación. No obstante, se debe hacer la salvedad de la no coincidencia –muy ingenua además –del espectáculo con la simplicidad de aquello que hoy llamamos *media*, es más bien "una relación social entre personas mediada por imágenes"

[12] No es casualidad que el término griego *doxa* designe al mismo tiempo gloria y opinión *pública*

(Agamben, 1996, p. 50). Hablamos más bien de una expropiación o alienación de lo que podríamos determinar como sociabilidad humana. De forma más contundente se le describe como "«el espectáculo es el capital en tal grado de acumulación que se convierte en imagen»". (Agamben, 1996) ¿Qué resulta siendo el espectáculo? Una forma extrema de separación; aquella en donde el mundo que creemos como real se ha trasformado en una imagen, y estas mismas imágenes devienen como real. Así entonces, es posible falsear la percepción y apoderarse de la memoria, de la comunicación social, del mismísimo lenguaje; con el objetivo de transformarlo en una nueva forma de fetiche de mercancía: la espectacular.

¿Qué podría ser aquello que ha devenido la mercancía espectacular? La respuesta más indicada sería decir que el "espectáculo es el lenguaje, la comunicabilidad misma o el ser lingüístico del hombre". (Agamben, 1996, p. 52) En consecuencia –y siguiendo esos análisis marxistas sobre los que se inspiró la crítica al capitalismo que emprendió Debord –no se trata sólo de una forma de expropiación de la actividad a través de la cual el mismo hombre se realiza (el trabajo o la actividad productiva), sino, y más agrave aún, se trata de la alienación del lenguaje mismo, de la capacidad lingüístico–comunicativa del hombre. Estas *sociedades espectaculares*, tendrán toda su operancia performativa en la forma extrema de toda expropiación que, a través del espectáculo, se le pueda hacer al hombre: esa es la política en que vivimos (cft. Agamben, 2002). De aquí se sigue también que en medio de la política actual –en medio del centro vacío sobre el que gira la máquina gubernamental –nuestra misma naturaleza lingüística se nos presente ajena, extraña. Por eso entonces "la violencia del espectáculo es tan destructora; pero, por la misma razón, el espectáculo contiene aún algo así como una posibilidad positiva que puede ser usada contra el mismo[13]." (Agamben, 1996, p 56).

[13] para ampliar la noción de la capacidad auto-destructiva de la misma violencia de la situación espectacular a través de esa expropiación del lenguaje, se recomienda ampliar la lectura que hizo Agamben de un concepto propio de la Cabalística: *La Shejiná.* Como es usual en sus trabajos, el filósofo hace de la tradición medieval su archivo para las arqueologías; de donde establece que a partir de esa experiencia directa de la gloria de Dios, o mejor aún, del conocimiento directo que aísla la propia

La posibilidad que está intrínseca en la propia expropiación del lenguaje por medio de las sociedades espectaculares para ser usada en su contra, se explica a través de la comprensión de lo sucedido en el *Antiguo Régimen*. En éste, lo que podríamos denominar la capacidad o esencia comunicativa del hombre "se sustanciaba en un presupuesto que servía de fundamento de lo común, en la sociedad espectacular es esta misma comunicatividad, esta misma esencia genérica (…) la que queda separada de una esfera autónoma" (Agamben, 2002, p. 62). Se sigue de esta situación que la misma imposibilidad de la comunicación, es la comunicabilidad misma; la escisión que se produce en los hombres es generada por aquello que los une. Por eso, los periodista o los *mediocrátas*, se envisten de los ropajes del clero de esta alienación de la naturaleza lingüística[14].

4.3. La comunidad por venir

Así llegamos a unos de los elemento centrales de la propuesta filosófica agambeniana, es decir, el momento poético de ese *prospecto* al que nos invitó leyendo a Feuerbach, y luego, al mismo Foucault. El momento en que el pensamiento avanza y se hace autónomo, toma cuerpo, y queda en la palestra del pensamiento solamente la enunciación. Agamben habla de una *política por venir*, aquella que será la propia de la *comunidad que viene*, que se situará fuera de los paradigmas *arcaicos* de todo análisis

palabra, la cual no es otra cosa que la manifestación de Dios (Shejiná), en donde todos los misterios se revelan. El peligro reside en que la misma palabra se separa de algo que es lo mismo que revela, y así, adquiera una consistencia autónoma. Para ampliar la noción véase: Agamben, 2002, p. 62; Agamben, 1996, p. 56.

[14] Vale la pena a este respecto, unir esta idea de la alienación del lenguaje con aquello que se desarrolló en la primera sección a propósito del dispositivo fundamental del viviente: el lenguaje. Si dispositivo es todo aquello que tiene una fuerza performativa en la vida de los sujetos, el lenguaje resulta ser el más arcaico. En consecuencia, sacar de su propio espacio al lenguaje, es decir, *profanarlo* de aquel uso sacralizado y apartado que ha hecho de él las sociedades modernas, es una de las tareas de la política que viene.

político, como la soberanía y el derecho, para fundar una política no estatal y no jurídica. (Agamben, 2002, p. 81) La política que está aún por pensar, supone de entrada, la intervención de unos *'medios puros'* que se desliguen de algún tipo de fin instrumental, que puedan desactivar todos los antiguos usos de las cosas, es decir, volviéndolos inoperantes (profanación). En búsqueda de esa inoperancia, Agamben, pensado en Benjamin, retoma las ideas de una *lengua pura* y un *derecho puro* que se entienden como medios sin un fin, lo que permite que el ser cualesquiera los pueda usar libremente. En consecuencia, cuando habla de la lengua pura, indica un uso de ésta que no esté *sacralizado* por los *media;* y del derecho, un uso que no esté monopolizado violentamente por el Estado. La profanación absoluta de la política en que piensa Agamben, se representa ante sí a una forma de vida que no necesita ser protegida por la soberanía y el derecho, sino, que hace uso libre de las cosas.

En este orden de ideas, lo que entenderá Agamben como el inicio de una verdadera política, es:

> aquella acción que corta el nexo abierto entre violencia y derecho. Y solamente a partir de ese espacio que así se abre será posible instalar la pregunta por un eventual uso del derecho posterior a su desactivación del dispositivo que lo ligaba a la vida en el estado de excepción. (Agamben, 2003, p. 157)

Dicha escisión que se produce entre ese nexo, se expresa a través de un concepto que ha sido evocado por Agamben en la entrevista que le concedió a Flavia Costa con ocasión de hacer las veces de introducción de *Estado de excepción*: un derecho no aplicado sino estudiado. Aquel que rompe el nexo con la violencia, que no se realiza, es decir, aquel que no recae con toda la *fuerza-de-ley* sobre la vida. Así, tenemos una especie de marco jurídico que ha sido despojado del control meticuloso que tenía sobre la vida, y así, se puede abrir la puerta a la justicia. No se trata entonces que en la comunidad que viene se pretenda hacer o pensar en una eliminación total del derecho, sino más bien de un nuevo uso, es decir, de una profanación que desactive y deje en inoperancia –como el juego de los niños –todos los usos anteriores. En consecuencia,

de lo que se trata es de liberar al derecho de su uso canónico. Después de esta operación, no encontraremos un derecho restituido a un valor de uso más propio o más originario, sino, uno nuevo que sólo podrá aparecer luego de la desactivación de él mismo.

4.3.1. La comunidad en devenir y la amabilidad como *forma-de-vida*

Tenemos entonces frente a nosotros una propuesta de vida en una comunidad que está por venir, la cual se caracteriza por dejar en inoperancia la lógica de la soberanía, lo cual, no es otra cosa que la anulación de la escisión Zoé y Bios, pues, su talante ha de ser de una no exclusión. De lo que se trata entonces es de eliminar cualquier tipo de factor negativo que se pueda presentar en la comunidad, es decir, se pretende que todo en ella sea inclusión y pertenencia. Al hablar de la inoperancia de estas categorías, el ser no tendría que cumplir ningún tipo de requerimiento, ser de algún modo justificado o separado a través de un ejercicio de *consagración*, sino 'ser-tal-cual-es". Esta característica, nos hace pensar que un estado de cosas tal que nos impide hablar en sentido estricto de una comunidad que vendrá, sino, "de una comunidad que viene, que siempre está en devenir, que nunca acaba de llegar" (Bacarlett, 2010)

Si de lo que se trata es de comunidad, esta debe tener unas características bien específicas, pues, dicho 'ser-tal-cual-es" está en la codición de permanecer en lo abierto y al mismo tiempo cohabitar su singularidad. Una de sus características más específicas será la no fundirse con lo general, y de forma simultanea, preservarse en

su singularidad. Este ser, en palabras del filósofo italiano, sería uno amable y digno de ser amado.

> El amor no se dirige jamás hacia esta o aquella propiedad del amado (ser blanco, pequeño, dulce, cojo), pero tampoco prescinde de él en nombre de la insípida abstracción (el amor universal): quiere la cosa *con todos sus predicados,* su ser tal cual es. (Agamben, 1996, p.10)

Un ser en estas condiciones, una ser-tal-cual-sea o *cualsea*, está caracterizado por la amabilidad a condición de que cada una de sus particularidades constituyen lo que él mismo es, pero, él mismo no puede ser reducido a ninguno de sus elementos constitutivos (o características). Esto implica que al permanecer en lo abierto, siempre está expuesto sin tener que tomar esta o aquella singularidad específica.

> Asumir mi ser-tal, mi manera de ser, no como ésta o aquella cualidad, éste o aquel carácter, virtud o vicio, riqueza o miseria. Mis cualidades, mi ser-así no son cualificaciones de una sustancia (de un sujeto) que permanezca detrás de ellas, como lo que yo verdaderamente sería. Yo no soy jamás *esto* o *aquello* sino siempre *tal, así. Eccum sic:* absolutamente. *No posesión, sino límite. No presupuesto, sino exposición*. (Agamben, 1996, p. 56-57)

Así entonces, le resulta fascinante a Agamben que las mismas características del ser *cualsea* se extrapolen al mismo mundo, de lo que se producirá un mundo-tal-cual-sea. Se sigue entonces que esa propiedad de *cualsea* en las que se contienen a ambos elementos, es lo *irreparable*, es decir, que éstos sean así y además siempre estén expuestos al ser de cualquier otra cosa. La condición de *irreparabilidad del mundo* en la cual las cosas son tal cual como son, es lo que permitirá aquello que se ha entendido como *salvación*, que no es otra cosa que una comunidad sin soberanía. Por eso mismo, dirá el italiano que la *comunidad que viene* obtendrá su salvación en el momento de permitir el carácter profano del mundo: una vida siempre expuesta a tomar tal o cual forma, entrando en la posibilidad de estar sin-obra; no quedarse anclado en una forma de vida específica, sino, ser en sí mismo una-forma-de-vida.

> Sólo si no soy siempre y únicamente acto, sino que soy asignado a una posibilidad y a una potencia, sólo si en lo vivido y comprendido por mí están en cada momento la propia vida y la propia comprensión –es decir si hay, en este sentido, pensamiento –una forma de vida puede devenir, en su propia facticidad y coseidad, *forma-de-vida,* en la que no es nunca posible aislar algo como una nuda vida (Agamben, 2002, p. 15)

Esta *forma-de-vida* del *cualsea*, posibilita dos cosas: en primera instancia, que al darse en una comunidad sin soberanía, la separación fundadora de la *maquina gubernamental* resulta inoperante, pues la *Bios* conserva la apertura y la exposición de la *Zoé.* En segunda instancia, pensar en una comunidad sin soberanía hace que ésta se encuentre en constante devenir, pues se supone que está en constante oposición al acabamiento y la realización final (la situación normal). Lo problemático a este respecto, es precisamente encontrar la manera de escapar a la concreción y estatización que buscan todos los dispositivos que utiliza la *máquina Estado y la máquina del derecho*, y permanecer así en la constante apertura y la constante posibilidad. La solución debe ser pensada en una *potencia* que nunca pasa *al acto*. De lo que se trata es de ser una potencia, que al pasar al acto permanezca en él, es decir, que no agote su posibilidades de *cualsea* o de *forma-de-vida* en el acto, sino que siempre este abierto a su posibilidad de *poder-no-ser* (como el apotegma *preferiría no hacerlo)*. Así entonces, la cuestión capital es pensar en alguna forma de resistencia a todas las normalizaciones y a las formas de vida acabadas: la inoperatividad[15]. Este poder-del-no, no supone una mera pasividad, sino que es un verdadero poder que, en tanto potencia negativa, se esfuerza en no agotarse, ni siquiera en reducirse en su total negación o afirmación. Es un poder capaz de no-poder-no. Por eso, el *cualsea* es capaz de su propia impotencia, lo cual, lo caracteriza como un poder supremo.

Así las cosas, tras la superación de la soberanía, se podrá arribar a la comunidad en

[15] Este concepto se encuentra ampliamente desarrollado en dos obras. *Profanaciones (2005) y La potencia del pensamiento*

constante devenir en donde se hace imposible la escisión de Bios y Zoé, lo que implicaría que es imposible la figura de la excepción, pues, al habitar una *comunidad* donde se hace imposible el aislamiento y la división, hace al mismo modo inoperante el *pertenecer* y el *excluir,* pues es posible ser de modo tal *cualsea,* ser pura y constante exposición, una pura posibilidad que se niega a consolidarse en formas de vida determinadas, desplegar su no-poder para ser siempre la presa constante de los dispositivos de control de la soberanía, es decir, devenir *el ingobernable*, el origen de todo oficio político.

Llegaremos a fundar una nueva ciencia política, que se circunscribirá a un modo de 'vida feliz' que no será "la nuda vida que la soberanía presupone para hacer de ella el propio sujeto , ni el extrañamiento impenetrable de la ciencia de la biopolítica moderna, a las que hoy se trata en vano de sacralizar, sino, precisamente, una "vida suficiente" y absolutamente profana, que haya alcanzado la perfección de la propia potencia y de la propia comunicabilidad, y sobre la cual la soberanía y el derecho no tengan ya control alguno." (Agamben, 1996, p. 83)

5. Bibliografía

Agamben, G. (1996a). *La comunidad que viene*. España: Pre-texto.

Agamben, G. (1996b). *Medios sin fin*. España: Pre-texto.

Agamben, G. (1998a). ¿Qué es un campo? *Pensamiento Sobre La Técnica*, (No2). Retrieved from http://www.egs.edu/faculty/giorgio-agamben/articles/que-es-campo/

Agamben, G. (1998b). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. España: Pre-texto.

Agamben, G. (2000). *Lo que queda de Auschwitz*. España: Pre-texto.

Agamben, G. (2003a). *Estado de excepción*. Argentina: Adriana Hidalgo.

Agamben, G. (2003b). The state of Exception - Der Ausnahmezustand. The European Grauate School. Retrieved from http://www.egs.edu/faculty/giorgio-agamben/articles/the-state-of-exception/

Agamben, G. (2005). *Profanaciones*. Argentina: Adriana Hidalgo.

Agamben, G. (2007). *Lo abierto: el hombre y el animal*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Agamben, G. (2008a). ¿Qué es lo comteporáneo? Retrieved from http://www.egs.edu/faculty/giorgio-agamben/articles/que-es-lo-contemporaneo

Agamben, G. (2008b, November 19). Terrorisme ou tragi-comédie. Francia.

Agamben, G. (2009). *Siganatura Rerum*. Argentina: Adriana Hidalgo.

Agamben, G. (2011). ¿Qué es un dispositivo? Retrieved from http://www.revistasociologica.com.mx/pdf/7310.pdf

Agamben, G. (2012a). Nota liminar sobre el concepto de Democracia. Retrieved from http://artilleriainmanente.blogspot.com/2012/10/giorgio-agamben-nota-liminar-sobre-el.html

Agamben, G. (2012b). What is a Paradigm? The European Graduate School. Retrieved from http://www.egs.edu/faculty/giorgio-agamben/articles/what-is-a-paradigm/

Agamben, G. (2013a). *El misterio del mal. Benedicto XVI y el fin de los tiempos*. Argentina: Adriana Hidalgo.

Agamben, G. (2013b). La filosofía no es una disciplina, la filosofía es una intensidad. Retrieved from http://www.elcultural.es/noticias/LETRAS/6424/Giorgio_Agamben-_La_filosofia_no_es_una_disciplina_la_filosofia__es_una_intensidad

Bacaralett Pérez, M. L. (2012). Giorgio Agamben, del biopoder a la comunidad que viene. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política Y Humanidades*, *24*, 29 – 52.

Castro, Edgardo. (2008). *Giorgio Agamben. Una Arqueología del pensamiento*. Argentina: UNSAM.

Castro, Edgardo. (2011). *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica*. Argentina: UNIPE.

Derrida Jacques. (1992). Fuerza de Ley. *Doxa: Cuaderno de Filosofía Del Derecho*, (11), 129–191.

Derrida Jacques. (2010). *La bestia y el soberano* (Vol. 1). Argentina: Manantial.

Didi-Huberman, G. (2012). *Supervivencia de las luciérnagas*. Madrid: Abada.

Foucault, Michel. (2012). *Historia de la Sexualidad. La voluntad de Saber* (Vol. 1). España: Siglo veintiuno editores.

Galindo, Alfonso. (2010). La gloria y el concepto de la política en Giorgio Agamben. *Universidad de Los Andes*, (35). Retrieved from http://res.uniandes.edu.co/view.php/633/view.php

Lemke, Thomas. (2011). *Bio-politics. An Advanced introduction.* USA: New York University Press.

Ludueña, Fabian. (2010). La comunidad de los espectros. I Antropotécnica. Argentina: Miño y Dávila editores.

Bogotá, agosto 29 de 2014

Doctor
Diego Antonio Pineda Rivera
Decano
Facultad de Filosofía
Pontificia Universidad Javeriana

Estimado Diego:

Tengo el gusto de presentar el trabajo de grado del estudiante de la Maestría en Filosofía Steven Silva Salazar titulado *El arcano de la política de nuestro tiempo: de la nuda vida a la emergencia del ingobernable. Una lectura de Giorgio Agamben*. Considero que este trabajo cumple suficientemente con los requisitos exigidos por el plan de estudios del programa. Steven ha hecho una lectura cuidadosa de la obra de Giorgio Agamben y de su inscripción en los debates contemporáneos sobre la biopolítica, plantea algunos puntos problemáticos y realiza una lectura prospectiva de la política rara vez señalada en el la filosofía del italiano.

Atentamente,

Gustavo Chirolla
Profesor
Departamento de Filosofía

Pontificia Universidad
JAVERIANA
Bogotá

CALIFICACIÓN DEL TRABAJO DE GRADO

PROGRAMA : MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

TÍTULO DEL TRABAJO: "EL ARCANO DE LA POLÍTICA DE NUESTRO TIEMPO: DE LA NUDA VIDA A LA EMERGENCIA DEL INGOBERNABLE. UNA LECTURA DE GIORGIO AGAMBEN".

ESTUDIANTE: STEVEN SILVA SALAZAR

NOTA DEFINITIVA (Promedio de los examinadores): **4.5 (Cuatro, Cinco)**

Firma del Secretario de Facultad

FECHA: 27 de octubre de 2014

Facultad de Filosofía
Carrera 5 No 39-00. Edif. Manuel Briceño, S.J. Piso 6° PBX: (57-1) 3208320 ext.: 5800 Fax (57-1) 3384532
Bogotá, D.C., Colombia

ANEXO 2

CARTA DE AUTORIZACIÓN DE LOS AUTORES
(Licencia de uso)

Bogotá, D.C., diciembre de 2014

Señores
Biblioteca Alfonso Borrero Cabal S.J.
Pontificia Universidad Javeriana
Cuidad

Los suscritos:

Steven Silva Salazar	, con C.C. No	**1018414135**
	, con C.C. No	
	, con C.C. No	

En mi (nuestra) calidad de autor (es) exclusivo (s) de la obra titulada: **EL *ARCANO* DE LA POLÍTICA DE NUESTRO TIEMPO: DE LA NUDA VIDA A LA EMERGENCIA DEL INGOBERNABLE. UNA LECTURA DE GIORGIO AGAMBEN**

(por favor señale con una "x" las opciones que apliquen)

Tesis doctoral [x] Trabajo de grado [ ] Premio o distinción: **Si** [ ] **No** [ ]

cual:

presentado y aprobado en el año 2014 , por medio del presente escrito autorizo (autorizamos) a la Pontificia Universidad Javeriana para que, en desarrollo de la presente licencia de uso parcial, pueda ejercer sobre mi (nuestra) obra las atribuciones que se indican a continuación, teniendo en cuenta que en cualquier caso, la finalidad perseguida será facilitar, difundir y promover el aprendizaje, la enseñanza y la investigación.

En consecuencia, las atribuciones de usos temporales y parciales que por virtud de la presente licencia se autorizan a la Pontificia Universidad Javeriana, a los usuarios de la Biblioteca Alfonso Borrero Cabal S.J., así como a los usuarios de las redes, bases de datos y demás sitios web con los que la Universidad tenga perfeccionado un convenio, son:

AUTORIZO (AUTORIZAMOS)	SI	NO
1. La conservación de los ejemplares necesarios en la sala de tesis y trabajos de grado de la Biblioteca.	x	
2. La consulta física o electrónica según corresponda	x	
3. La reproducción por cualquier formato conocido o por conocer	x	
4. La comunicación pública por cualquier procedimiento o medio físico o electrónico, así como su puesta a disposición en Internet	x	
5. La inclusión en bases de datos y en sitios web sean éstos onerosos o gratuitos, existiendo con ellos previo convenio perfeccionado con la Pontificia Universidad Javeriana para efectos de satisfacer los fines previstos. En este evento, tales sitios y sus usuarios tendrán las mismas facultades que las aquí concedidas con las mismas limitaciones y condiciones	x	
6. La inclusión en la Biblioteca Digital PUJ (Sólo para la totalidad de las Tesis	x	

De acuerdo con la naturaleza del uso concedido, la presente licencia parcial se otorga a título gratuito por el máximo tiempo legal colombiano, con el propósito de que en dicho lapso mi (nuestra) obra sea explotada en las condiciones aquí estipuladas y para los fines indicados, respetando siempre la titularidad de los derechos patrimoniales y morales correspondientes, de acuerdo con los usos honrados, de manera proporcional y justificada a la finalidad perseguida, sin ánimo de lucro ni de comercialización.

De manera complementaria, garantizo (garantizamos) en mi (nuestra) calidad de estudiante (s) y por ende autor (es) exclusivo (s), que la Tesis o Trabajo de Grado en cuestión, es producto de mi (nuestra) plena autoría, de mi (nuestro) esfuerzo personal intelectual, como consecuencia de mi (nuestra) creación original particular y, por tanto, soy (somos) el (los) único (s) titular (es) de la misma. Además, aseguro (aseguramos) que no contiene citas, ni transcripciones de otras obras protegidas, por fuera de los límites autorizados por la ley, según los usos honrados, y en proporción a los fines previstos; ni tampoco contempla declaraciones difamatorias contra terceros; respetando el derecho a la imagen, intimidad, buen nombre y demás derechos constitucionales. Adicionalmente, manifiesto (manifestamos) que no se incluyeron expresiones contrarias al orden público ni a las buenas costumbres. En consecuencia, la responsabilidad directa en la elaboración, presentación, investigación y, en general, contenidos de la Tesis o Trabajo de Grado es de mí (nuestro) competencia exclusiva, eximiendo de toda responsabilidad a la Pontifica Universidad Javeriana por tales aspectos.

Sin perjuicio de los usos y atribuciones otorgadas en virtud de este documento, continuaré (continuaremos) conservando los correspondientes derechos patrimoniales sin modificación o restricción alguna, puesto que de acuerdo con la legislación colombiana aplicable, el presente es un acuerdo jurídico que en ningún caso conlleva la enajenación de los derechos patrimoniales derivados del régimen del Derecho de Autor.

De conformidad con lo establecido en el artículo 30 de la Ley 23 de 1982 y el artículo 11 de la Decisión Andina 351 de 1993, *"Los derechos morales sobre el trabajo son propiedad de los autores"*, los cuales son irrenunciables, imprescriptibles, inembargables e inalienables. En consecuencia, la Pontificia Universidad Javeriana está en la obligación de RESPETARLOS Y HACERLOS RESPETAR, para lo cual tomará las medidas correspondientes para garantizar su observancia.

NOTA: Información Confidencial:
Esta Tesis o Trabajo de Grado contiene información privilegiada, estratégica, secreta, confidencial y demás similar, o hace parte de una investigación que se adelanta y cuyos resultados finales no se han publicado. Si [ ] No [x]
En caso afirmativo expresamente indicaré (indicaremos), en carta adjunta, tal situación con el fin de que se mantenga la restricción de acceso.

NOMBRE COMPLETO	No. del documento de identidad	FIRMA
Steven Silva Salazar	1018414135	

FACULTAD: Filosofía
PROGRAMA ACADÉMICO: Maestría en Filosofía

FACULTAD: Filosofía
PROGRAMA ACADÉMICO: Maestría en Filosofía

ANEXO 3
BIBLIOTECA ALFONSO BORRERO CABAL, S.J.
DESCRIPCIÓN DE LA TESIS DOCTORAL O DEL TRABAJO DE GRADO
FORMULARIO

TÍTULO COMPLETO DE LA TESIS DOCTORAL O TRABAJO DE GRADO			
EL *ARCANO* DE LA POLÍTICA DE NUESTRO TIEMPO: DE LA NUDA VIDA A LA EMERGENCIA DEL INGOBERNABLE. UNA LECTURA DE GIORGIO AGAMBEN			
SUBTÍTULO, SI LO TIENE			
AUTOR O AUTORES			
Apellidos Completos		**Nombres Completos**	
Silva Salazar		Steven	
DIRECTOR (ES) TESIS DOCTORAL O DEL TRABAJO DE GRADO			
Apellidos Completos		**Nombres Completos**	
Quirolla Ospina		Gustavo	
FACULTAD			
Filosofía			
PROGRAMA ACADÉMICO			
Tipo de programa (seleccione con "x")			
Pregrado	Especialización	Maestría	Doctorado
		x	
Nombre del programa académico			
Maestría en Filosofía			
Nombres y apellidos del director del programa académico			
Diego Pineda			
TRABAJO PARA OPTAR AL TÍTULO DE:			
Magister en Filosofía			
PREMIO O DISTINCIÓN *(En caso de ser LAUREADAS o tener una mención especial)*:			
CIUDAD	**AÑO DE PRESENTACIÓN DE LA TESIS O DEL TRABAJO DE GRADO**		**NÚMERO DE PÁGINAS**

Bogotá	2014	100

TIPO DE ILUSTRACIONES (seleccione con "x")

Dibujos	Pinturas	Tablas, gráficos y diagramas	Planos	Mapas	Fotografías	Partituras

SOFTWARE REQUERIDO O ESPECIALIZADO PARA LA LECTURA DEL DOCUMENTO

Nota: En caso de que el software (programa especializado requerido) no se encuentre licenciado por la Universidad a través de la Biblioteca (previa consulta al estudiante), el texto de la Tesis o Trabajo de Grado quedará solamente en formato PDF.

MATERIAL ACOMPAÑANTE

TIPO	DURACIÓN (minutos)	CANTIDAD	FORMATO		
			CD	DVD	Otro ¿Cuál?
Vídeo					
Audio					
Multimedia					
Producción electrónica					
Otro Cuál?					

DESCRIPTORES O PALABRAS CLAVE EN ESPAÑOL E INGLÉS

Son los términos que definen los temas que identifican el contenido. (*En caso de duda para designar estos descriptores, se recomienda consultar con la Sección de Desarrollo de Colecciones de la Biblioteca* Alfonso Borrero Cabal S.J *en el correo biblioteca@javeriana.edu.co, donde se les orientará).*

ESPAÑOL	INGLÉS
Giorgio Agamben, biopolítica, nuda vida, ingobernable, la política que viene, Homo Sacer	**Giorgio Agamben, biopolitics, bare life, ungovernable, coming politics, Homo Sacer.**

RESUMEN DEL CONTENIDO EN ESPAÑOL E INGLÉS

(Máximo 250 palabras - 1530 caracteres)

Este trabajo tiene como objetivo constituirse en una ontología del presente, tomando como punto de partida una indagación por lo que somos y por cómo hemos llegado a constituirnos en eso que somos. Para este propósito, el campo de análisis se delimitó a la comprensión de la biopolítica que está pensando el filósofo italiano Giorgio Agamben, aquella que emerge desde unos *arcanos imperii* que en una lógica de inclusión –

exclusión, aparecen y desparecen en el devenir de la política de nuestro tiempo, posibilitando la comprensión de la *comunidad que siempre está por venir* y su profanación más genuina: el ingobernable. La pregunta que marca la construcción de este trabajo será: ¿Cuáles son los arcanos de la política de nuestros días y cómo es posible pasar de una vida entendida como *nuda vida* a la emergencia de un sujeto tal que se comprenda como el *ingobernable*? Así entonces, en el contexto contemporáneo del *capitalismo como religión*, una lectura del proyecto agambeniano *Homo Sacer* posibilita la apertura y ampliación de la comprensión de la política por venir.

This work aims to become an ontology of the present, taking as a starting point an inquiry of how we are and of how we came to constitute ourselves as what we are. For this purpose, the field of analysis was limited to the understanding of biopolitics as understood by the Italian philosopher Giorgio Agamben. This biopolitics emerges from an arcanos *imperii* using the logic of an exclusive inclusion. This inclusive exclusion appears and disappears in the evolution of politics of our time, making possible the understanding of the coming community and its most genuine desecration: the ungovernable. The question that I would like to develop with this thesis is how anyone can go from living a bare life to living an ungovernable life. So then, in the contemporary context of capitalism as a religion, a reading of Agamben´s project Homo Sacer enables the opening and expansion of the understanding of the coming politics.