



**Universidad Nacional Autónoma de México**

**Facultad de Ciencias Políticas y Sociales**

*Política y mesianismo en el pensamiento de Giorgio Agamben*

**TESIS**

Que para obtener el título de Licenciado en Ciencias Políticas y  
Administración Pública

Presenta:

José Luis Suárez Morales

Director de Tesis:

Dr. Guillermo Pereyra Tissera



México D.F.

2013



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## **Agradecimientos:**

Quiero agradecer a todas aquellas personas que me han acompañado durante esta primera etapa de mi vida universitaria:

A mis padres y a mi hermana, porque a pesar de las muchas adversidades que hemos enfrentado nunca han dejado de brindarme su amor y apoyo incondicional, sin los cuales no habría sido posible concluir mis estudios.

A mis amigos con quienes he compartido tantas gratas experiencias y de los cuales he aprendido tanto.

A mi universidad, por las numerosas oportunidades dentro y fuera de las aulas que me otorgó durante mis estudios de Licenciatura.

A los sinodales de esta tesis por su atenta lectura a mi trabajo, así como por sus valiosos comentarios. Quiero hacer una especial mención al Dr. Guillermo Pereyra, director de esta tesis por la guía, consejos y discusiones de los temas que aquí presento, pero sobre todo por permitirme participar como ayudante en sus clases y seminarios, vitales para la elaboración de esta tesis.

***“Estamos muy lejos de pensar la esencia  
del actuar de modo suficientemente decisivo.”***

Martin Heidegger

## **Índice:**

<b>Introducción</b>	1
<b>Capítulo I</b>	11
Biopolítica, soberanía y estado de excepción	
<b>Capítulo II</b>	40
El mesías y la profanación de la ley	
<b>Capítulo III</b>	74
El uso y la palabra	
<b>Conclusiones</b>	106
<b>Bibliografía</b>	121

## Introducción

El interés por realizar esta tesis surge de la curiosidad de someter de nuevo a examen las relaciones entre política y derecho, y por tanto entre violencia y política. Esto no es ninguna novedad en la filosofía moderna, en la cual la política siempre ha estado cruzada por la violencia, por la amenaza de una guerra de todos contra todos que pone en riesgo la posibilidad de una vida en común y que debemos a toda costa evitar. Para la línea de pensamiento que he tematizado en esta tesis, la solución que desde Hobbes se ha planteado es la de construir cuerpos soberanos, Estados que ostentan el monopolio de la violencia legítima sobre una comunidad y un determinado espacio territorial. La ley no es más que “la voz del soberano” desde al cual éste exige y prohíbe comportamientos a sus súbditos. Pero también es el instrumento a partir del cual la soberanía mantiene un derecho natural al cual el resto de los súbditos han renunciado para mantener a raya la violencia, el derecho de muerte.

Con el desarrollo de la modernidad, en específico con el ascenso del liberalismo y del capitalismo, esta forma de política fundamentada en el poder de dar muerte del soberano ha dado paso a una nueva forma de entendimiento de la política. De sociedades basadas en la soberanía se transita a una cimentada en el papel protagónico del gobierno, a la gestión integral de recursos, ciudades y poblaciones. De sociedades reguladas por la Ley, de la violencia soberana hemos transitado a sociedades que Michel Foucault llamó “disciplinarias” donde la norma como instancia de regulación y modificación del comportamiento se volvió la forma de controlar y dominar la violencia.

Bajo el liberalismo las relaciones entre política y derecho dejaron de centrarse en el poder de muerte, la política fue subsumida al derecho, a la búsqueda del mejor arreglo institucional desde el cual individuos y particulares podían defender sus intereses. Así bajo el liberalismo nos hemos hecho a la idea de que habría que hacer más y mejor derecho para tener mejores instituciones y una mejor política. Y a su vez tanto política como derecho han sido subordinados a la economía, a ser sólo herramientas que ayuden a facilitar los intercambios mercantiles.

El triunfo del liberalismo ha radicalizado estas apreciaciones sobre lo político. Después de la guerra fría la actitud de los liberales ha sido afirmar que la política ha quedado reducida a la gestión eficiente de la economía. Donde solamente es cuestión de seguir una sola ruta, la del “progreso”, de la democracia liberal y el capitalismo, que sería el final inevitable de todos los pueblos de la tierra. Pero esta euforia ante la victoria de los mercados ha durado muy poco, el fin del mundo bilateral de la guerra fría no nos ha llevado hacia una “paz perpetua”. Por el contrario las crisis económicas, sociales y políticas han dejado de ser excepcionales para volverse un estado de regularidad del cual ya no parece haber retorno, ya no sólo en la periferia sino también en los centros globales. El ejercicio de la violencia ya no parece contenido por dos bloques claramente definidos. Asistimos a un mundo donde se nos aparecen múltiples actores que se nos han planteado como infinitamente voraces, inhumanos y amenazantes a nuestras sociedades, narcotraficantes, terroristas y en general la figura de delincuentes que transitan diariamente de ser amenazas virtuales a provocar estados de emergencia y supresión de libertades civiles y políticas.

Si he decidido tematizar lo político en su relación con el derecho y la violencia dentro del marco de la filosofía política, es porque considero que es necesario reactualizar algunas de las perspectivas de nuestras ciencias sociales. Frente al desordenamiento de la violencia, los aparatos que deberían contenerla como el Estado y el derecho no sólo aparecen incapaces de enfrentar una violencia dislocada, que ya no parece responder al interés de los viejos conflictos históricos ni seguir su lógica, sino que parecen generarla. Fenómenos de “guerras” que ya no pueden ser llamadas como tal, domésticas e internacionales como el caso de la guerra contra el narcotráfico en México, la guerra en Irak y Afganistán, y en general en todo el mundo contra el terrorismo global, no han sido más que fracasos, pues se hacen contra enemigos que se disuelven en el aire y que por más voluntad de terminarlas parecen extenderse sin fin. Con un costo humano en millares de muertes civiles, de medidas de seguridad como los controles biométricos y la intervención en las comunicaciones personales antes usadas contra los criminales que ahora se emplean contra poblaciones enteras.

Ante esto las ciencias sociales parecen haber tomado dos caminos, el de contribuir al diagnóstico de los cuerpos de seguridad, al afirmar que es necesario mejorar las estrategias policiales, militares y de inteligencia, o en el mejor de los casos atender las

causas sociales de la violencia para retornar al estado de normalidad. O incluso en una actitud mucho más deplorable, no mirar o asumir integralmente el horror, encerrarse en discusiones no poco complejas, pero en el mayor de los casos triviales, sobre el funcionamiento de instituciones, actores, y en general de edificios teóricos, que a pesar de lo funcionales que pudieran haber sido se encuentran en ruinas. Si para un pensamiento como el de Agamben las ciencias sociales positivistas se encuentran en una crisis de banalidad, es porque estas ciencias consolidadas en el siglo XX paradójicamente actúan como si éste nunca hubiera sucedido. O al menos los múltiples acontecimientos que en verdad lo definen, desde la Primera Guerra Mundial, las dictaduras militares en Sudamérica, las guerras en el Tercer mundo producto de la guerra fría, y por supuesto en el centro de la cultura occidental, Auschwitz.

El siglo XX nos ha mostrado que la destrucción y la decadencia de la modernidad no eran fenómenos privativos de los de las periferias que experimentaron la violencia y el racismo desde hace siglos, sino que en verdad se trata de una crisis de la civilización occidental, la cual parece que no habitamos. La dificultad de las ciencias sociales para explicar la violencia extrema que vivimos en nuestras sociedades se debe en gran medida a que no se han confrontado los fundamentos sobre los que hemos construido nuestra política. A partir de esto decidí indagar el tema desde la filosofía política de Giorgio Agamben, autor que ha cobrado gran importancia por sus investigaciones sobre la soberanía y la biopolítica.

Desde su introducción a las humanidades en los años setenta, la biopolítica ha sido el concepto utilizado para referir a la complejización que se desarrolló en la modernidad entre vida biológica y política. Michel Foucault y también Hannah Arendt, que nunca llamó a este fenómeno así, se dieron cuenta de que la política de los antiguos tenía en apariencia una separación que, si bien era problemática, mantenía cierta funcionalidad. Los griegos distinguían una “doble vida” del ser humano, la *Zoé* o nuestra dimensión biológica que compartimos con los animales, dedicada al mantenimiento y reproducción de las funciones vitales, y el *Bíos* entendido como “la forma propia de vivir de un grupo o de un individuo”<sup>1</sup>, la vida política de la comunidad que trasciende la dimensión biológica. Esta vida

---

<sup>1</sup> Giorgio Agamben, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, 2010, p.9.



cualificada de la cual los animales carecen encuentra su fundamento de “politicidad”, y por tanto de humanidad, en el lenguaje como momento en el cual el hombre puede entablar una relación entre iguales, desde la cual puede entrar a experiencias éticas, estéticas y culturales más allá de la mecanicidad de la vida biológica.

El orden de la *polis* griega consistía en la exclusión de la *Zoé* de lo político, tanto Foucault como Agamben identifican a la modernidad como el proceso en el cual la vida biológica comienza a ser integrada a la política. La vida biológica de los hombres es objeto de control y de protección del poder estatal, y con esto gradualmente la separación antes estable entre *Zoé* y *Bíos* se torna indistinguible. Una de las razones por la cual elegí estudiar el pensamiento de Agamben entre los múltiples autores que se adscriben a la biopolítica es porque para él, este mecanismo no es ajeno a la maquinaria jurídica del Estado moderno, por el contrario, encuentra su fundamento en éste. Para este autor la indistinción entre vida biológica y vida cualificada encuentra su máxima expresión a través del accionar del Estado.

Siguiendo el pensamiento del jurista alemán Carl Schmitt, Agamben indica que la soberanía sólo puede mantenerse en pie cuando es capaz de decretar el estado de excepción dentro de un orden jurídico, para mantenerse el derecho debe suspenderse y ser protegido por el soberano. Por tanto, el soberano se encuentra en una paradoja, pues está al mismo tiempo fuera y dentro del derecho, al mantenerlo vigente a través de la violación sistemática del mismo. Por lo que podríamos decir que el estado de excepción es el momento que mantiene con funcionamiento al derecho pero también es la instancia en que dos elementos contrapuestos por la teoría del derecho como ley y violencia se indistinguen frenéticamente. Esta destrucción del derecho público donde la violencia coincide con la norma tiene su peor consecuencia sobre aquello que se supone protege, pues todo derecho, para serlo, tiene su objeto en los seres humanos, así como la vida biológica fue excluida con anterioridad de la política ahora ha sido incluida a través de un mecanismo de exclusión. El derecho tiene ahora como principal valor lo que Walter Benjamin llamó “vida desnuda”, la protección y mantenimiento de la vida reducida a una pura dimensión biológica. Que en la operación del estado de excepción se encuentra protegida por la ley, pero al mismo tiempo puede ser destruida en nombre de su propia protección.

El argumento de Agamben si bien es controversial, ha sido bien recibido en la academia. Yo mismo coincido en gran medida con el diagnóstico y la lectura que hace el pensador italiano de nuestras categorías políticas. Pero el problema que he identificado con su lectura y el tema a tratar en esta tesis, y en general el que encuentro en la política contemporánea, es la necesidad de no sólo desarrollar un análisis acertado de lo que estamos viviendo como la crítica al estado de excepción, sino que, además, es necesario buscar una solución alternativa al mundo en que vivimos. Me encontré con que la mayoría de los lectores de Agamben han puesto una gran atención a esta dimensión “destruktiva” de su pensamiento, se han escrito gran cantidad de artículos y críticas y ya varios libros sobre los conceptos del estado de excepción, el campo y el *homo sacer*, seguramente esta actitud de los comentaristas tiene una explicación en el clima de época que vivimos, en específico su recepción en Norteamérica ante los eventos del 11 de septiembre, la prisión de Guantánamo y la tristemente célebre *Patriot Act*.

Pero a costa de esto se ha ignorado otra dimensión de su pensamiento que puede ser altamente útil para una política que trascienda la soberanía. El objetivo de esta tesis, es encontrar y ordenar en la medida de lo posible, la dimensión propositiva del pensamiento de Agamben. Si esta parte de su pensamiento ha sido en cierta forma ignorada, se debe en gran parte a que se trata de un autor vivo que ha dedicado su trabajo a realizar intervenciones políticas desde sus entrevistas y obras, por una preocupación ante el curso de los eventos de los últimos veinte años, dando mayor relevancia a su crítica del derecho. Pero también porque esta parte de su pensamiento se encuentra aparentemente desordenada, en cada uno de sus textos más pesimistas y en intervenciones y ensayos aparentemente situados en los márgenes de su filosofía. Agamben nos deja siempre una pequeña ventana desde la cual cree que podemos mirar a un mundo y una política por venir libre del derecho y la soberanía.

Otra de las razones por las que cualquier lector de Agamben encuentra su dimensión “optimista” de la política en una clave que nos parece tan ajena a nuestra realidad, a nuestra cultura política, es que su pensamiento sólo puede ser explicado desde una fuerte influencia mesiánica. Bolívar Echeverría comentando el mesianismo de Walter Benjamin, al cual podríamos adscribir sin ninguna dificultad a Agamben, nos dice que la radicalidad de este discurso consiste en su “inactualidad”, pues se nos presenta como

aparentemente inservible ante “la discusión política directa, en la lucha ideológica, estratégica y táctica de los frentes, los partidos, las fracciones que protagonizado las tomas de decisión colectivas y han pretendido ‘hacer la historia’ ”<sup>2</sup>. Es decir, más allá de lo que consideramos es “el escenario político” tradicional, limitado a las instituciones y juegos de poder.

Echeverría nos dice que el pensamiento mesiánico revolucionario introducido al marxismo y a la filosofía occidental tiene un doble origen, el utopismo occidental y el mesianismo semita oriental. El utopismo occidental, es producto de la promesa incumplida de la modernidad occidental, de crear una cultura europeo-universal más allá de las diferencias entre naciones y pueblos, este pensamiento asume que vivimos en un mundo “imperfecto, incompleto , ‘inauténtico’, pero que tiene en sí mismo, coexistente con él una versión suya, perfecta, acabada o ‘auténtica’ ”<sup>3</sup>. Mientras que el discurso mesiánico parte de una visión maniquea de la historia, pero no en un sentido peyorativo, pues aprecia la historia de la humanidad como una lucha constante entre el bien y el mal, donde el ser humano carga con un “pecado original” o una traza de culpa que lo ha condenado a la caída y que ha permitido que el mal siempre triunfe. Por eso para Agamben la historia puede ser leída no como la historia del progreso, sino como la acumulación de horrores, de exterminios, de la destrucción de la naturaleza, de la biopolítica. Para el mesianismo vivimos en un mundo en franca decadencia, pero que nos ofrece la posibilidad de redimirnos, de vivir a la altura de nuestros tiempos. Ser mesiánico, es creer en un acontecimiento que habrá de redimirnos de la culpa, que habrá de poner fin a la historia de la dominación. Esta combinación de mesianismo y utopismo puede traducirse en una exigencia de vivir en un mundo mejor, y de que en nosotros radica un resto de divinidad que nos puede abrir la puerta a un mundo mejor.

Agamben está convencido de que lo que nosotros llamamos Estados laicos no son menos religiosos en el fondo. Los procesos de secularización de la política y la economía no los han librado de la fuerza de la religión. Retomando lo que ya ha dicho Schmitt, nuestros conceptos políticos tienen un origen teológico, donde la soberanía y la decisión

---

<sup>2</sup>Bolívar Echeverría, “Benjamin, mesianismo y utopía”, en *Valor de uso y utopía*, México, Editorial Siglo XXI, 2012, p.120.

<sup>3</sup>*Ibid.*, p.130.

sobre la que descansa el estado de excepción son la forma secular del “milagro” de la intervención de una divinidad en el mundo. La figura trascendente de Dios es la única capaz de dar orden y sentido a las criaturas finitas que habitan el mundo. Mientras la teología económica, de la cual se desprenden los paradigmas de la biopolítica y el gobierno, proviene de la idea de una *oikonomia* divina, de una providencia que cumple y ordena un designio divino, de una “mano invisible” que hace que las criaturas actúen de acuerdo a un plan ya antes trazado<sup>4</sup>. En nuestro mundo moderno seguimos siendo presas de la forma más cruel y oscura de la religión pues ingenuamente pensamos que vivimos en sociedades donde lo místico ha desaparecido, donde somos plenamente racionales, pero que por el contrario llevan a cabo de la forma más extrema el sometimiento de la vida a una voluntad divina.

Por eso para Agamben seguir dentro del mismo aparato categorial de la modernidad secularizada es condenarnos a repetir la misma historia de destrucción, que no ha cesado. El mesías no es sólo una dimensión de la experiencia religiosa, es el acontecimiento que pone fin a la religión misma. Romper el vínculo teológico presente en la economía y en la política es lo que Agamben llama *profanación*, entendido como aquel momento donde las potencias religiosas no se mantienen operando como en la modernidad, sino que son desactivadas. Para que la vida de los seres humanos así como los objetos que articulan el mundo en el que vivimos dejen de ser consagrados a la destrucción, para volverse a una esfera alejada de las potencias de la religión, lo profano, que no es más que el uso común de los hombres. Por lo que el primer acercamiento de lo que Agamben entiende por acción mesiánica sería el de la desactivación de lo sagrado, no su destrucción sino la inversión del sacrificio en la cual se abre “la posibilidad de una forma especial de negligencia, que ignora la separación [religiosa] o, sobre todo, hace de ella un uso particular”<sup>5</sup>.

Lo que Agamben logra hacer es combinar estas ideas con una gran potencia teológica para ir más allá de la espera del acontecimiento mesiánico y continuar con una tematización muy propia de la izquierda intelectual: ¿Qué debemos hacer para enfrentar a

---

<sup>4</sup> Giorgio Agamben, *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*, Buenos Aires, Editorial Adriana Hidalgo, 2008, p.13-31.

<sup>5</sup> Giorgio Agamben, *Profanaciones*, Buenos Aires, Editorial Adriana Hidalgo, 2009, p. 99.

la dominación del poder soberano y del capitalismo? ¿Qué significa actuar políticamente bajo el signo del mesianismo? Esta tesis pretende a través de una lectura del corpus agambeniano realizar un acercamiento conceptual sobre lo que Agamben entiende debe ser la tarea de la humanidad que nos acerque al acontecimiento mesiánico. La revolución como horizonte de un cambio no sólo en el orden político y económico en el que vivimos sino también de la temporalidad misma tiene una fuerte raigambre mesiánica. Pero la revolución más allá de sus experiencias exitosas y fallidas no puede ser pensada sin un componente violento ineludible. ¿Cómo podemos pensar una violencia revolucionaria ajena al derecho, que no termine por ser ni burocratizada, ni por destruir al mismo humano al cual pretendía liberar? Es decir, ¿cómo evitamos el terror revolucionario?

Desde que la guerra fría empezó a desdibujarse, y ante la apariencia de que no hay otra alternativa a la democracia liberal capitalista, parecería que no queda otra actitud más que la espera paciente de que algún día las cosas cambiarán. Pero ante un mundo donde las formas de dominación del Estado y del mercado son planetarias, donde no existe prácticamente lugar en el mundo donde no se encuentren presentes, esta espera se ha tornado una ejercicio de resistencia, de un enfrentamiento con el poder para evitar ser convertido en *nuda vida*, y de todos aquellos que se niegan a creer que el estado de excepción debe volverse el curso normal de nuestra vida pública. Por lo que la pregunta central de este trabajo es delinear en qué consiste la acción mesiánica de Agamben, que al parecer se juega en tres registros que se nos presentan por momentos problemáticos de conciliar: el de la violencia revolucionaria, el de la resistencia y el de la desactivación mediante el regreso a la esfera de lo profano de las esferas religiosas.

Cualquiera que haya emprendido la lectura de la filosofía de Agamben, se ha dado cuenta inmediatamente que una de sus principales virtudes es un conocimiento erudito tanto del pensamiento clásico como del moderno. De ahí que trazar un mapa de sus influencias resulte por demás complicado, pues en su pensamiento se cruzan no sólo diferentes corrientes de la filosofía, sino también debates dentro de la lingüística, la literatura, el derecho, la historia y la economía. Para tematizar este aspecto de su pensamiento, el mesianismo agambeniano, en el que al mismo tiempo está contenido en cierta forma la totalidad de su obra, he decidido utilizar dos autores que son fundamentales en su pensamiento: Michel Foucault y Walter Benjamin.

Elegí a Foucault, por ser el principal referente de la biopolítica para Agamben. Sus investigaciones sobre la sociedad disciplinaria nos muestran que la dominación del control sobre la vida se ha constituido en el Estado nación a partir del control tanto de población como de individuos, como instrumento de extrema individualización. A partir de dispositivos de control y cuidado del cuerpo y de gestión de un “cuerpo social”. Para Foucault, la creciente institucionalización y disciplinamiento de las sociedades hacen que nos alejemos de la política soberana hacia la dirección de una política gubernamental, de gestión de la vida, y como contra parte Foucault piensa la resistencia como posibilidad de combatir. Por lo que la teorización de Agamben sobre la soberanía y cómo combatirla se encuentra en muchos sentidos referida a Foucault.

Por otra parte, la obra de Benjamin es fundamental para entender la filosofía agambeniana, primero porque de él importa la noción de que la excepción se ha vuelto la regla, de que vivimos en un estado de emergencia constante, pero lo más importante es que Benjamin, como Agamben, es un autor mesiánico, pero no de una visión religiosa, ni identitaria, sino que adhiere a un mesianismo heterodoxo, cruzado por el materialismo histórico y otras corrientes, de ahí que considere necesario discutir esta dimensión de la filosofía agambeniana desde Benjamin. A pesar del énfasis en estos autores he buscado una discusión con autores que han influido el trabajo de Agamben, principalmente en fragmentos de Kafka, Blanchot y Derrida o con aquellos que ya han empezado a ser sus lectores de los cuales he procurado extraer críticas que puedan aportar al tema.

Por último, quiero introducir brevemente al orden de esta tesis. En el primer capítulo, titulado “Biopolítica, soberanía y estado de excepción”, presento los principales elementos de la crítica agambeniana a las categorías políticas y jurídicas de nuestro tiempo, como son la soberanía, el estado de excepción. Como estoy convencido de que no existe una sola lectura de cualquiera que sea el texto, este capítulo presenta mi interpretación de la visión crítica de Agamben, así como la reivindicación de algunos temas que a mi juicio han sido marginados por las lecturas habituales, como lo son la relación entre capitalismo y estado de excepción, y el paradigma como instrumento metodológico de nuestro autor.

En el segundo capítulo, que lleva por nombre “El mesías y la profanación de la ley”, someto a análisis lo que significa bajo el mesianismo agambeniano profanar el

derecho, ir más allá de él si se trata de una violencia que lo destruya o de suspender únicamente la violencia que contiene, esto es, una inversión de sus términos. De igual forma busco una respuesta a la pregunta mesiánica de qué sigue después de que la ley se ha cumplido.

El tercer capítulo, cuyo título es “El uso y la palabra”, inicia con una reflexión sobre la resistencia como alternativa en los tiempos de la soberanía, para cerrar con dos ideas que para Agamben son centrales, a saber: la destrucción, la resistencia y la desactivación de las potencias religiosas así como orientar los esfuerzos emancipadores, la recuperación de la noción uso y el testimonio, de la palabra de aquellos que han sido víctimas de la violencia soberana.

Al lector, un agradecimiento por el tiempo que se ha tomado en reflexionar conmigo sobre la dificultad de los tiempos en que vivimos. Pues estoy convencido de la importancia que tiene el pensamiento teórico y filosófico para ayudar a sacar a la política de la oscuridad y la marginalidad en la que se encuentra sumergida. Finalmente, espero que el trabajo sea de su agrado y en la medida de lo posible haber hecho justicia a un autor con la complejidad y riqueza intelectual como la de Giorgio Agamben.

## Capítulo I

### Biopolítica, soberanía y estado de excepción

La obra de Giorgio Agamben ha cobrado gran importancia en tiempos recientes, una de las preguntas que sugiere su trabajo es la siguiente: ¿Por qué las promesas de mejoramiento de la vida que propone el proyecto liberal, en un mundo gestionado por técnicas de gobierno y el mercado, no se han concretado? El fin de la guerra fría no nos ha llevado a un mundo más pacífico, ni más estable, la soberanía de los viejos Estados nacionales, entendida como un poder ilimitado de dar muerte no desapareció como se pensaba. La soberanía se mantiene con vida a pesar de vivir en una crisis donde ya no es capaz de poner orden, y paradójicamente su mismo fracaso la hace tomar medidas más extremas sobre las cuales afianzarse.

Para Agamben no cabe duda, el fracaso del neoliberalismo nos ha develado la verdadera estructura de la soberanía cuya radicalización amenaza con dejar sin significado a nuestros conceptos políticos. A diferencia de diagnósticos como el neoliberal que señalan que vivimos en un constante retraimiento de la soberanía ante las “fuerzas vivas” del mercado y de la sociedad civil. Agamben no deja de ver una creciente tendencia autoritaria en los Estado democráticos de nuestros días, los cuales se parecen cada vez más a los estados totalitarios del siglo XX.

Este capítulo contiene una reconstrucción teórica del diagnóstico de Giorgio Agamben de la biopolítica en la modernidad, la cual nos permitirá identificar su propuesta política. Esta dimensión de su trabajo tiene dos objetivos: realizar una genealogía de la biopolítica occidental, así como una crítica de cómo se presentan los instrumentos biopolíticos en el mundo contemporáneo<sup>6</sup>, para lo cual expondré los conceptos fundamentales de la biopolítica agambeniana, a saber: el homo sacer, el poder soberano, el estado de excepción y el campo de concentración.

---

<sup>6</sup> Guillermo Pereyra, “Deconstrucción y biopolítica. El problema de la ley y la violencia en Derrida y Agamben”, en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Número 212, mayo-agosto, 2011, pp.31-54.



## Michel Foucault y la biopolítica

Para profundizar en la relación entre soberanía, derecho y vida empezaré por introducir el concepto de biopolítica de Michel Foucault, del cual Agamben se apropió y modificó en el curso de sus investigaciones. Para Foucault, lo que hace distintiva a la política moderna es que en ella “lo que está en juego es la vida”<sup>7</sup>. Por el contrario, para los griegos la política era el espacio de la vida cualificada, la de lo propiamente humano, el *Bíos* como dimensión de la vida que los hombres pueden tener propiamente en libertad, con independencia de las necesidades biológicas que compartimos con la vida animal y vegetal. En cambio la vida biológica, la *Zoé*, se encontraba asignada a una esfera distinta de la comunidad; para que los hombres se dedicaran a la política eran necesarias la dominación y la violencia sobre otros, sobre las mujeres y los esclavos que se encontraban sujetos y marginados a la *oikonomia*, a la gestión de los recursos y las necesidades vitales, actividad doméstica que debía ser excluida de la política.

Así, la vida natural de los hombres se encontraba al mismo tiempo presupuesta y excluida de la política. Esto marcaba los límites de la soberanía, Foucault nos muestra en su curso *Defender la sociedad* que en la teoría clásica de la soberanía, la vida y la muerte eran considerados fenómenos que escapaban en gran parte al control del poder político. El poder del soberano residía exclusivamente en un derecho negativo: el de dar muerte, de negar la vida, “de hacer morir y dejar vivir” sobre sus súbditos<sup>8</sup>. El transcurso de las sociedades modernas capitalistas crearon nuevas exigencias sobre el poder político, ya no sólo era necesario fundar un orden estable, sino también cuidar la vida de los hombres para que éstos trabajaran, produjeran, y consumieran de acuerdo a las nuevas sociedades mercantiles. Así se fue tejiendo una nueva forma de referirnos a la vida, la *gubernamentalidad* donde el poder político ya no sólo puede disponer de la vida sino que ahora tiene incluso la exigencia de proteger y hacer crecer la vida, de “hacer vivir”<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> Giorgio Agamben citando a Foucault en Giorgio Agamben, *Medios sin fin. Notas sobre política*, Valencia, Editorial Pre-Textos, 2001, p.16.

<sup>8</sup> Michel Foucault, *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France 1975-1976*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 218.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 218.

La tarea del viejo poder de soberanía era conformar una unidad política estable. Pero ante esta nueva exigencia de cuidar la vida, Foucault sostiene que la política estatal tuvo que darse nuevos dispositivos para llevar a cabo una gestión eficiente, por lo que los Estados nacionales europeos buscaron ejercer un control sobre la vida desde dos formas de ver la vida humana, su cuerpo individual y su cuerpo colectivo, se trata de dos formas profundamente entrelazadas de estudiar y comprender la biopolítica.

La primera expresión es la “anatomopolítica” o biopoder, que Foucault asoció fuertemente a la conformación dentro de las sociedades modernas de una nueva técnica de control sobre los cuerpos y los individuos más allá de las prohibiciones de la ley propias del antiguo régimen.

De una forma política representada por la ley del soberano que ejerce su dominio en un sentido prohibitivo y que emana de un centro de poder bien definido, la modernidad transita al sistema social normativo en lugar de prohibitivo. En el cual la regulación de la conducta de los individuos proviene desde muchos mecanismos de poder que acompañan a los sujetos durante su vida, articulados en diferentes instituciones de gobierno que tienen como objetivo controlar y proteger la vida. Es importante mencionar que el tejido institucional que configura este tipo de poder no es exclusivamente estatal. Las instituciones que lo reproducen pueden presentarse desde la escuela hasta el ejército pasando por la fábrica, éstas son las instituciones que Foucault denomina del “secuestro del cuerpo”. Esta frase debe tomarse en su sentido literal, pues estas instituciones fueron capaces de consolidar espacios y prácticas que tienen como objetivo la normalización, adiestramiento, control y regulación de los cuerpos, con miras a incrementar sus fuerzas vitales y productivas<sup>10</sup>.

En relación con el sistema basado en prohibiciones directas establecidas por el soberano a través de la ley que resguardaban para éste el monopolio de la violencia, la norma presenta un cambio en la lógica del poder, no es sólo un modelo que radicaliza las prohibiciones (Foucault documenta un sinnúmero de prohibiciones en el ámbito sexual y

---

<sup>10</sup> Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. Vol. 1. La voluntad de Saber*, México, Siglo XXI, p.121.

personal que operaba en las escuelas, cárceles y demás instituciones), sino que es también altamente prescriptivo, establece horizontes de comportamiento que deben cumplirse, que constituyen constantemente una idea de normalidad propia de un contexto histórico y social.

Para funcionar, estas instituciones de normalización crean y al mismo tiempo son formadas por saberes y discursos científicos como el saber médico, tecnológico, penal y sexual, entre otros. Saberes que se sostienen en un extenso aparato de vigilancia y codificación de comportamientos que lo alimentan y que le permiten establecer criterios de normalización. El biopoder es capaz de instituir disciplinas a partir de mecanismos de “vigilancia, control y corrección”<sup>11</sup>. Los dispositivos de vigilancia no sólo sancionan las prácticas consideradas como peligrosas mediante la observación constante de los sujetos que forman una institución, se obtiene también un conocimiento del cuerpo, de sus alcances, limitaciones y propensiones. Desde el cual el poder constituye saberes que crean una partición sistemática entre lo que se considera normal o desviado, para formar eventualmente un sistema de prohibiciones y prescripciones desde los cuales se vuelve posible gobernar la vida.

La segunda vertiente del biopoder es la biopolítica, donde el cuerpo a tratar ya no es solamente el cuerpo individual, sino también el cuerpo colectivo de la humanidad. Foucault se da cuenta de que en la intervención del poder gubernamental los sujetos del poder dejan de ser ciudadanos o súbditos, para ser tratados a partir de categorías biológicas. Por ejemplo, la categoría por excelencia para referirse a los habitantes de una comunidad política era el pueblo, que actuaba como el poder constituyente del orden jurídico de un Estado, y que se mantenía como un actor altamente participativo en el espacio público. Bajo la lógica de la biopolítica “El pueblo es convertido ahora de cuerpo político constitutivo a población: una entidad demográfica biológica, y en tanto tal, im-política, que el movimiento tiene que proteger, sustentar y dejar crecer”<sup>12</sup>. La población es un concepto que deja de ser político, excluido del espacio de la *polis*, es un concepto que más bien refiere a un conjunto de

---

<sup>11</sup> Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa. 2011, p.123.

<sup>12</sup> Giorgio Agamben, *Movimiento*, European Graduate School, retirado de <http://www.egs.edu/faculty/giorgio-agamben/articles/movimiento/> el 15 de Mayo de 2013.

características biológicas que no sabemos ya si son animales o humanas, y cuyo único lugar en lo público es ser un objeto infinitamente pasivo de un sujeto, el gobierno, para ser estudiada, conducida y administrada.

La tarea del gobierno comienza entonces a ser la de proteger el cuerpo social de cualquier amenaza externa o interna que amenace impedir su afirmación y crecimiento. Durante los siglos XVII y XVIII las preocupaciones y principales tareas del Estado tienen que ver más con el control de epidemias, la reducción de la mortalidad, evitar la escasez de recursos y alimentos, el desarrollo de las fuerzas productivas que permitan un mayor crecimiento de la población, en general todo aquello que permita a sus habitantes y a la sociedad gozar, crecer, reproducirse y afianzar su propia vida. La capacidad de defender y hacer crecer la vida introdujo también otra forma de pensar políticamente la relación entre vida y muerte. Esto se diferencia del mundo antiguo, donde la muerte se presentaba como un acontecimiento trágico y por lo tanto ineludible. Nuestra capacidad de anticipación a la contingencia de la naturaleza nos ha llevado a ver la muerte como un riesgo siempre inminente. La posibilidad de enfrentar la muerte se vuelve incluso más horrible que la muerte misma, pues no existe sociedad moderna que no viva asediada por el riesgo de desencadenar una infección, una “epidemia” interna que pueda llevar al colapso al cuerpo social, de ahí que incluso en las sociedades donde la vida está mejor resguardada se ocultan elementos biológicos dañinos que llevan consigo una “muerte permanente como fenómeno que carcome y debilita la vida”<sup>13</sup>.

La biopolítica, y por tanto la modernidad para Foucault, sólo puede ser plenamente comprendida desde el cruce entre la gestión de los individuos y de las poblaciones, que tienen el mismo objetivo, a saber: “realizar la vida, controlar sus accidentes, sus riesgos sus deficiencias”<sup>14</sup>. De ahí que la verdadera tarea del Estado moderno ha sido el cuidado y la protección de la vida a través del desarrollo de una red de instituciones, pero sobre todo de una técnica de gubernamentalidad que ha sido sustancialmente la misma tanto en los regímenes del socialismo real como en las sociedades capitalistas<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> Michel Foucault, *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France 1975-1976*, op. cit., p.221.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p.224.

<sup>15</sup> Michel Foucault, *El nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France 1978-1979*, Buenos Aires, 2010, Fondo de Cultura Económica, pp.84-88.

El alto nivel de gubernamentalización e institucionalización de las sociedades modernas no excluyó al poder soberano de los mecanismos del Estado-nación. Por el contrario, los dispositivos de protección de la vida lograron articular al poder soberano de hacer morir con el poder gubernamental de hacer vivir. Esto se expresó a través del racismo como horizonte de articulación de la política estatal. Foucault entiende por racismo la valoración sobre la vida entre aquella que es más y menos valiosa, entre la vida que merece vivir y la que debe morir, que generó una mitología científica bajo la cual se podían separar razas humanas entre mejores y peores, entre humanos y sub-humanos.

Los Estados abiertamente racistas son el caso extremo que sólo se han materializado en contados casos, como el *apartheid* sudafricano, la Alemania nazi o las leyes raciales del sur de los Estados Unidos, pero al parecer esa lógica se encuentra interiorizada en nuestra política más de lo que pensamos. Pues el desarrollo de los Estados nacionales ha sido acompañado por la idea de que existen dentro y fuera del cuerpo social seres humanos que llevan en sí mismos la degradación de la vida, lo que obliga necesariamente al poder político a realizar una decisión sobre la vida. La exigencia de mantener la vida, de hacer vivir, exige sacrificar partes de ella que nos son perjudiciales, tal como se hace con el tratamiento de una infección, y por tanto a pensar cualquier enfrentamiento, guerra, o acción como una obligación de mantener el cuerpo social<sup>16</sup>. De aquí que en la modernidad, muchos de los exterminios y las guerras entre Estados tuvieran siempre como objetivo proteger y hacer crecer la vida. El desarrollo de la modernidad encuentra aquí su máxima contradicción, en el que la capacidad de hacer crecer la vida se encuentra ineludiblemente acompañada de un poder de muerte sin precedentes.

Esta combinación en el seno del Estado nos hace vivir constantemente asediados por la catástrofe, la de invertir la biopolítica, de dejar de ser sociedades donde lo esencial es el crecimiento y la afirmación de la vida a sociedades donde lo central se vuelve su destrucción, de un tránsito de la *biopolítica* a una *tanatopolítica*. Para Foucault, el nazismo fue un paroxismo entre los mecanismos de poder disciplinario y el poder soberano. En donde el poder de muerte antiguamente localizable en el soberano se extendió en toda la sociedad, primero en el aparato burocrático alemán que se volcó enteramente ya no a ser un

---

<sup>16</sup> Michel Foucault, *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France 1975-1976, op. cit.*, p.232.

gestor y productor de vida, sino también a construir un complejo industrial productor de cadáveres. Y finalmente para permear en el resto de la sociedad alemana, donde cualquiera podía denunciar a un enemigo del régimen para que fuera conducido a la muerte<sup>17</sup>.

El hecho de que todo Estado tenga como objetivo proteger la vida significa que el funcionamiento del Estado depende en última instancia del racismo, en la distinción entre una vida que merece ser protegida y cultivada en oposición a formas de vida que atentan contra las manifestaciones de la vida que deben ser cuidadas y que pueden ser sacrificadas para defender a una vida superior. Con esto no quiero decir que todos los Estados sean genocidas, sino que en la modernidad existe una actitud ante la vida que supone que es necesaria la exclusión y la destrucción de una parte de la vida para proteger a otra considerada más valiosa.

Si para Foucault el biopoder es una técnica de dominación que ha demostrado en fenómenos como el nazismo su peor cara, también sostiene que existe una biopolítica “positiva” asociada con el desarrollo de las técnicas de gobierno, que corresponde a una necesidad histórica. Frente al desarrollo de las fuerzas productivas, que permitieron mayores crecimientos poblacionales que llegaron acompañados de diferentes amenazas sobre la vida como la escasez de alimentos y epidemias, responsabilidades que fueron tomadas a cargo por las diferentes instancias gubernamentales que cuidaron e hicieron prosperar la vida. El desarrollo de la biopolítica ha tenido en este caso una consecuencia positiva, a diferencia de la antigüedad, que marginaba nuestra vida natural, el cuerpo ha logrado salir por fin del ostracismo en que se encontraba<sup>18</sup>, al hacer de su cuidado el centro de la política. La pregunta de Foucault termina por ser la siguiente: ¿cómo podemos resistir a esta forma de controlar la vida para poner en marcha un cuidado de la vida no disciplinario y que no amenace con destruirla?

Como veremos más adelante, Agamben estaría de acuerdo con esto último, pues en ningún momento se plantea un retorno a la forma de vida propia de sociedades como la griega, donde la vida se encontraba ignorada a costa de animales-hombres como los

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 234.

<sup>18</sup> Giorgio Agamben, *La comunidad que viene*, Valencia, Editorial, Pre-Textos, 2006, p. 44.

esclavos o las mujeres. Pero claramente existe una diferencia dentro del marco de análisis de cada autor. Si bien ambos coinciden en que la biopolítica es un fenómeno característico de la modernidad, para Foucault ésta se constituye bajo sus procesos históricos mientras que para Agamben la distinción originaria de los griegos entre *Bíos* y *Zoé*, entre vida cualificada y vida biológica, contiene ya la fractura originaria de la biopolítica occidental desde sus fundamentos ontológicos y teológicos<sup>19</sup>. Este proceso no ha hecho más que acelerarse vertiginosamente en la modernidad<sup>20</sup>. Por lo que es imperativo si queremos salir de la biopolítica que amenaza cada vez más la vida hacer una revisión conceptual y genealógica de las categorías políticas de occidente.

### **Consagración y destrucción de la vida**

La fractura originaria entre la vida que merece vivir y la que debe morir no es un fenómeno exclusivo de la modernidad. Se vincula a lo que representaba el sacrificio en las religiones antiguas. Pensemos en la idea de que un miembro de la comunidad, un chivo expiatorio, debe ser asesinado para mantener el orden de las cosas, para evitar que una maldición azote a la comunidad, o que la propia violencia entre los hombres se desborde. Para Agamben, esta idea del sacrificio se ha colado en nuestros conceptos y prácticas políticas, y explica en buena medida la capacidad destructiva de nuestros sistemas sociales. Si como hemos visto, la categoría de población se nos muestra como categoría enteramente biológica y gubernamental, regresar a conceptos políticos tradicionales es igual de riesgoso, pues Agamben asegura que desde el origen se encuentran atravesados por la biopolítica y

---

<sup>19</sup> Agamben plantea una crítica metodológica a Foucault, por reducir el origen genealógico del gobierno al “gobierno de las almas” del Medioevo. Al considerar que el pensador francés no logra comprender en plenitud el origen de los conceptos, Agamben señala que el gobierno y el mercado no son fenómenos exclusivos de la modernidad ni de la Edad Media. Sus orígenes pueden rastrearse en la historia de occidente como fenómenos de larga duración, como ideas que se acuñaron y nutrieron por diferentes épocas como el cristianismo y la tradición helénica. Agamben identifica los orígenes de conceptos mercado y la soberanía como producto de la distinción entre conceptos ontológicos como ser y obrar, substancia y práctica, que fueron transformados en conceptos político-religiosos como el poder y la administración de la gloria. Para mayor detalle véase Giorgio Agamben, *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*, op. cit.

<sup>20</sup> Giorgio Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, op. cit., pp.8-11.

su lógica sacrificial. Por ejemplo el sujeto por excelencia de la política, el *pueblo*, es un término siempre ambivalente. Cuando nos referimos al *Pueblo* lo hacemos refiriéndonos a un cuerpo político íntegro, unificado y completo que en apariencia engloba a la totalidad de la comunidad política, pero al mismo tiempo es una palabra y una realidad política que contiene a un *pueblo*, a un “bajo pueblo” o aquellos que a pesar de ser parte de la comunidad ocupan un situación de marginación y de exclusión.

La relación que el *pueblo* mantiene con el *Pueblo* no es sólo la de una parte de la comunidad política subordinada a la otra. Se trata de una fractura originaria en el seno de la política occidental que divide la comunidad política entre quien existe políticamente, sobre quien tiene el *Bíos*, quien se encuentra en la comunidad del habla, y quien sólo lo hace biológicamente, quien vive en la *Zoé*. En todo pueblo existe una parte de los que cuentan políticamente, y otra de los que se encuentran reducidos a una pura existencia biológica. Para Agamben, esta dinámica se trastoca en la modernidad cuando el Pueblo se asume como depositario de la soberanía y al mismo tiempo como responsable de proteger y hacer crecer la vida.

Ante la exigencia de cuidar la vida, la fractura dentro de la comunidad política se vuelve insoportable. La idea de un *Pueblo* perfecto supone la idea de terminar con la fractura originaria de la comunidad, pero también es un proyecto de purificación de la vida, de crear un *Bíos* pleno librado de toda *Zoé*, de una vida humana emancipada de toda animalidad entendida como el núcleo de la biopolítica. La construcción de un *Pueblo* se funda en la destrucción del *pueblo*, en la creación sistemática de *nuda vida*<sup>21</sup>. Este sacrificio de la vida para la vida misma nos alumbra para entender la doble cara de la biopolítica. El proyecto de la modernidad que es el proyecto de occidente, es la realización de un *Pueblo*, de lo humano entendido como *Bíos*. Para Agamben éste es el núcleo que conecta nuestra forma de ver la política, desde la preocupación del desarrollismo del siglo XX que opacó la política subordinándola a la economía, hasta la destrucción de la vida, desde la eugenesia hasta el exterminio en masa, no han sido más que intentos de afirmar y hacer crecer un *Pueblo*.

---

<sup>21</sup> Giorgio Agamben, *Medios sin fin. Notas sobre política, op. cit.*, p.35.



De aquí la lógica sacrificial<sup>22</sup> que siempre acompaña a cualquier proyecto biopolítico. Intentar suprimir la fractura de todo cuerpo social a partir de criterios biológicos eliminando las impurezas del cuerpo social, es lo mismo que intentar realizar una naturaleza que siempre termina por ser ausente. Los ejemplos que rescatan Agamben y Foucault del nazismo me parecen muy ilustrativos, no sólo la biopolítica del gobierno alemán se volvió totalmente hacia la muerte, la expurgación de los elementos indeseados dentro del cuerpo social, los judíos, terminó exponiendo al mismo pueblo alemán a un suicidio colectivo. Después de la aniquilación de los judíos, considerados dañinos para la pureza del pueblo alemán, el mecanismo de destrucción de la vida continuó maniáticamente con otras categorías consideradas inferiores, desde los esclavos hasta quienes padecían enfermedades congénitas y discapacidades. Hacia el final de la guerra y cuando era evidente que ésta se encontraba perdida, se dio paso a la destrucción de los medios de supervivencia del pueblo alemán, para conducirlo a su propio sacrificio, pues nunca pudo cumplir con su “tarea histórica”<sup>23</sup>.

### **Soberanía y estado de excepción**

Giorgio Agamben coincide con el diagnóstico de Foucault sobre el desarrollo de la modernidad y con su lectura de que el nazismo fue el cruce más destructivo entre las técnicas gubernamentales y el poder soberano. Pero existen varios puntos de ruptura en el

---

<sup>22</sup> A lo largo de esta tesis me refiero a la idea del sacrificio dentro de la obra de Agamben, por lo que es pertinente realizar la siguiente aclaración: El *homo sacer*, es aquel cuya muerte no representa ni homicidio ni sacrificio, lo primero porque la muerte a manos del soberano no se encuentra sancionada por el derecho ordinario sino que se trata de una excepción al orden jurídico. Para Agamben la destrucción de la vida no puede ser considerada un sacrificio, pues éste sería la destrucción de una parte de la comunidad para hacer vivir al resto, es decir se trataría de una muerte que genera un cierto orden político. Por el contrario, la destrucción de la *nuda vida*, como lo he ejemplificado en la distinción entre el *pueblo* y el *Pueblo*, la soberanía sigue en un paradigma sacrificial donde una parte de la comunidad el *pueblo*, debe morir para hacer vivir a una forma de vida superior, el *Pueblo*, el drama de la soberanía es que esta consagración de una parte de la vida ni siquiera genera algún tipo de estabilidad, sino que radicaliza el fracaso del poder soberano como generador de orden, por lo que la noción de sacrificio que utilizo refiere más a un “sacrificio fallido” o más precisamente a un sacrificio imposible.

<sup>23</sup> Michel Foucault, *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France 1975-1976*, op. cit., p.235.

pensamiento de Agamben con respecto al de Foucault. El último pensaba que el terreno del combate político contra la opresión debía librarse contra la gubernamentalidad, pues nos encaminábamos gradualmente a sociedades de un alto grado de disciplinamiento sobre la vida, que progresivamente harían cada vez menor la esfera de acción de la soberanía. Y si bien el nazismo y el campo de concentración se encuentran siempre como posibilidad de perversión de la biopolítica, no deja de ser un evento extremo y aislado frente a técnicas mucho más sofisticadas de control disciplinario.

Aquí Agamben intenta corregir el análisis de Foucault, afirmando que en efecto vivimos en sociedades cada vez más disciplinadas y normalizadas pero paralelamente la soberanía se reafirma y fracasa con mayor intensidad. Agamben nos invita a pensar que fenómenos como el totalitarismo, a pesar de su ubicuidad histórica, no son en el fondo tan ajenos a nuestra realidad, por el contrario parece ser que la estructura política y jurídica que hizo posible el campo se mantiene en el centro de todo ordenamiento político contemporáneo, incluido el democrático.

La obra de Agamben pretende descubrir el *arcano*, el secreto de la soberanía que le permite seguir operando<sup>24</sup>. Lo que Agamben ubica como el nudo que no permite ver el fundamento de la soberanía es que su relación con los súbditos del poder no se funda en el contrato, ni siquiera en una tutela o protección del soberano sobre el súbdito, sino en la exclusión de lo que Agamben denomina como la relación de *bando*<sup>25</sup>. Las ciencias sociales y el derecho nos han indicado que el poder del Estado tiene un monopolio sobre la violencia legalmente aplicada. Pero si sumamos otra dimensión a la dimensión institucional del poder, como la que Foucault descubrió en sus estudios sobre la biopolítica, podremos ver una cuestión hasta el momento oculta. Esa figura central sobre la que se funda la soberanía es la vida.

---

<sup>24</sup> Giorgio Agamben, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, op. cit., p. 66.

<sup>25</sup> De acuerdo al trabajo etimológico de Agamben la palabra *bando* tanto tiene una doble significación. En su dimensión jurídica relacionado con un acto de prohibición así como a una dimensión exclusión hacía otra persona, literalmente abandonar al otro. *Ibid.*, pp. 245-250.

La vieja teoría de la soberanía parte de la idea de que solamente el soberano puede ejercer la violencia legítima para proteger la vida de los miembros de la comunidad, y para esto él es el único que puede hacer uso del poder de muerte. Siendo más específicos, la existencia de la soberanía depende de una decisión sobre quién participa y quién no de la comunidad política, entre la vida que merece conservarse y cuál debe ser extirpada de la comunidad. Pero aquel que es excluido de la comunidad no experimenta el ostracismo, nunca se conforma como una exterioridad plena. Aquel que ha sido excluido queda al mismo tiempo encerrado en lo más hondo del poder soberano, al ser éste quien puede y debe ser víctima del derecho de muerte, aquel que debe morir para mantener o hacer vivir a la comunidad. Agamben nos dice que todo aquel que ha sido excluido, es reducido a *nuda vida* o vida desnuda, término que extrae de Walter Benjamin. Para este último la vida que es presa de la violencia del derecho es una “vida desnuda” (*das blosse Leben*) que ha sido “remitida a su condición biológica, encerrada o limitada a esta naturaleza...”<sup>26</sup>.

La vida desnuda no es un dato natural, por el contrario es una construcción de la soberanía. Cuando la soberanía se refiere al viviente solamente como ser al que le puede dar la muerte, el resultado es la anulación de heterogeneidad de la vida, a ésta se le sustrae “por anticipado los chispazos de lo vivo” para volverla una “homogeneidad incolora y anónima”<sup>27</sup>. La vida se homogeniza y se torna unidimensional, pues todas las demás dimensiones del hombre son suspendidas, para ser referido solamente como una entidad biológica susceptible de ser privada de la vida, de ser asesinada. Por eso Agamben, tomando la idea de Foucault de una construcción de la vida a partir del poder, considera que la soberanía y el derecho, y por tanto las instituciones gubernamentales y disciplinarias, tienen su culminación en la constitución sistemática de *nuda vida*.

La relación entre el tratamiento y control de la vida, y la política de las instituciones, es mucho más compleja de lo que aparenta. Agamben profundiza esta temática tomando el ensayo de Benjamin *Para una crítica de la violencia*, el cual nos dice que el derecho tiene como objetivo eliminar toda violencia que no esté regida por las leyes.

---

<sup>26</sup> Federico Galende, *Walter Benjamin y la destrucción*, Santiago de Chile, Editorial Materiales Pesados, 2009, p. 89.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 89.

El resultado es que el funcionamiento real del aparato jurídico no busca proteger la vida ni la justicia, por el contrario éstas son sacrificadas para realizar el fin del derecho, el monopolio de la violencia legal. Para demostrar esto, Benjamin rescata la figura del gran criminal, del delincuente que a principios del siglo XX cometía ilícitos de gran impacto social y que por ello provocaba la admiración de las masas. Lo que volvía esta violencia insoportable para el derecho no es que fuera terrible, sino que se tratara de una violencia que excedía el marco del derecho y que, por lo tanto, amenazaba su propia existencia<sup>28</sup>.

El derecho opera desde un doble movimiento, el de una violencia que instauro el derecho, la violencia constructora inherente a todo poder constituyente, y por otro lado una violencia que se encarga de mantener el derecho<sup>29</sup>, la cual asociamos con el aparato jurídico que busca expropiar cualquier otra forma de violencia, y que se encarga de mantener el estado de derecho. El derecho es en principio un dispositivo que captura toda violencia, instituyéndola en nuevas leyes, o proscribiendo toda aquella que no se encuentra en su órbita. Pero esta exclusión de la violencia anómica sólo puede realizarse a través de su misma inclusión en el aparato de la soberanía.

Así lo demuestra la lectura de Agamben sobre el *Leviatán* de Hobbes, en el que la violencia anómica del estado de naturaleza sólo puede ser neutralizada por un pacto, en el que todos los habitantes del Estado renuncian a su derecho natural de dar muerte, de ejercer la violencia por propia mano. Para mantener la efectividad de este pacto es necesario que un miembro de la comunidad política mantenga el derecho de dar muerte, éste es el soberano, que para evitar cualquier estallido de violencia se mantiene en relación de estado de naturaleza con el resto de la comunidad<sup>30</sup>.

La constitución de un poder soberano y de un aparato judicial que pretende excluir la violencia anómica sólo puede realizarse por la inclusión de lo que en un principio se pensaba excluido, la violencia desnuda de la que cualquiera de los súbditos puede ser víctima. Pero la forma en que opera la soberanía es otro de los campos de estudio que la

---

<sup>28</sup> Walter Benjamin, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos, Iluminaciones IV*, Madrid, Taurus, 2001, pp. 26-27.

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 23-25.

<sup>30</sup> Giorgio Agamben, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida, op. cit.*, p. 50.

biopolítica agambeniana considera que se ha ignorado. El derecho nunca es un instrumento neutral que pretende regular las conductas sociales a partir de criterios formales y transparentes. Siguiendo de nuevo a Benjamin, y en menor medida a Foucault, Agamben sostiene que la estructura que define al derecho moderno es la radicalización y la secularización de la ley divina que tiene en su centro la culpabilización de la vida.

Más allá de impartir justicia o defender la vida, Foucault afirma que el derecho es siempre un instrumento que busca crear una realidad o una situación objetiva. Ante la dificultad que tiene el ser humano de conocer una *verdad* factual sobre lo ya sucedido y la imposibilidad de anticiparse a los hechos futuros, el derecho busca ser un instrumento para lidiar con esta incertidumbre. El derecho desde sus orígenes ha buscado conocer lo que ha sucedido, el derecho mira hacia el pasado creando una “verdad jurídica” que no necesariamente coincide con la verdad factual. Foucault cree que esta técnica en un principio jurídica marcó un punto de inflexión en occidente, esto es, la facultad y el mecanismo del derecho que tiene como objetivo averiguar lo que ha sido jurídicamente, la *inquisitio*<sup>31</sup>, entendida como una técnica de confesión e interrogación que pretende conocer o más bien crear una verdad “sobre el verdadero actor y la naturaleza del hecho”<sup>32</sup> que resulta interesante para el derecho a partir de pruebas jurídicas, como los testimonios de la gente común y las opiniones de expertos. Esta forma de creación de la verdad, que va más allá de procedimientos contenciosos, es “una forma política, de gestión, de ejercicio del poder que por medio de la institución jurídica, pasó a ser, en la cultura occidental, una manera de autentificar la verdad”<sup>33</sup>, una verdad en la cual se apoya la creación de saberes y poderes disciplinarios.

La finalidad del derecho así como de la política en occidente no es regular los comportamientos dentro de una sociedad, sino el sometimiento de la vida misma a un régimen de la verdad. Para Alberto Moreiras, tanto Foucault como Agamben parten de la idea de que la política occidental se constituyó a partir de un paradigma imperial de la política. Ésta tiene como núcleo una política de la “verdad” sujeta a una dimensión espacial

---

<sup>31</sup> Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, op. cit., p. 84.

<sup>32</sup> Alberto Moreiras, *Línea de sombra. El no sujeto de lo político*, Santiago de Chile, Palinodia, 2006, p. 224.

<sup>33</sup> Michel Foucault, *La verdad y formas jurídicas*, op. cit., p. 92.

que es el imperio. Este último supone la hegemonización de la vida en un espacio determinado, la territorialización del poder político, o en términos del derecho, el espacio donde se ejerce una jurisdicción. Moreiras señala que la dominación territorial del espacio no tiene a pesar de todo a la verdad como núcleo, la define más bien como si se tratara de un campo de cultivo, “la de talar y doblegar” todo lo que corresponde a la verdad soberana. Pero lo doblegado es sometido mas no destruido en su totalidad, “el aparato de territorialización del mando según el cual lo que no se hace acreedor al derribo, a la tala, a la simple eliminación es susceptible de colaborar en su propia dominación: ésta es la pasión biopolítica, el principio de sometimiento de lo vivo a la captura soberana, la animación de lo vivo bajo el criterio de sujeción al mando en nombre de la falsificación esencial de lo verdadero”<sup>34</sup>.

Las verdades jurídicas son el método por el cual el poder crea un estándar sobre la vida definiendo lo que es correcto, y lo que debe ser doblegado para participar de su propia dominación o, dicho términos más empleados en nuestros días, gestionado. Como el obrero o el prisionero de la sociedad disciplinaria que narra Foucault, éste se encuentra disciplinado de conductas desviadas, normalizado por el poder, no para que acceda a una “verdad”, sino que más bien lo que se busca es lograr que él mismo participe de su dominación. El problema surge cuando alguien no pretende ni dominar, ni ser dominado, ése es aquel que se ha vuelto *homo sacer*, aquel cuya muerte ya no importa al régimen de la verdad.

El derecho como creador de verdad y sistema que pretende espacializar la vida coherentemente debe mirar siempre al futuro, es como ha dicho Benjamin un dispositivo de anticipación de toda violencia que le pueda ser exterior. En esto es tan eficaz que el derecho siempre ve un delito donde no se ha cometido, al presuponer siempre la falta, el resultado sólo puede ser culpar a la vida de un acto que no ha llevado acabo y de la vida una expiación constante de esta falla originaria. El derecho no presume la inocencia de nadie, por el contrario ante la ley siempre somos culpables, pues ésta no es más que un catálogo de prohibiciones sobre aquello que ya se nos imputa antes de cometerlo y bajo los cuales el derecho espera nuestra “caída” para descargar toda fuerza. Agamben interpreta *El proceso*

---

<sup>34</sup> Alberto Moreiras, *Línea de sombra. El no sujeto de lo político, op. cit.*, p. 223.

de Franz Kafka, donde los procedimientos jurídicos son tan absurdos que muestran que el objetivo del derecho no es la justicia, sino cumplir simplemente con un proceso. El derecho antes de hacer justicia está comprometido con su propia certidumbre y estabilidad. La existencia de la *cosa juzgada* nos demuestra que los dispositivos jurídicos se estabilizan a partir de su ejecución, que en algún punto la verdad jurídica siempre subsume las demás posibles verdades para cerrar un procedimiento. De ahí la enigmática proposición tomada de Kafka de que el procedimiento ya es la pena, y que la sentencia es solamente su consumación.

### **El homo sacer y los límites del derecho**

Durante el siglo XX, los derechos humanos se han encumbrado como el mecanismo de defensa de los ciudadanos frente al poder del Estado. Sin embargo, esta figura jurídica tiene como presupuesto que la vida es un valor sagrado. Esto no puede más que intensificar la disposición del derecho y de la soberanía para destruir la vida, de ahí que Agamben se refiere a la situación del hombre frente a la soberanía de nuestros tiempos como la del *homo sacer*. Ésta es una figura del derecho romano arcaico que ha confundido a sus estudiosos. Al parecer quien era denominado *homo sacer* por algún ilícito era sacrificado con todos los rituales correspondientes, pero sin ser privado de la vida, así seguía perteneciendo a la comunidad romana pero al mismo tiempo era excluido pues cualquiera podría darle muerte sin que esto constituyera un delito ni la consumación de un sacrificio.

El origen de este principio del derecho romano arcaico devela finalmente el sentido de lo sagrado, como lo que es separado de la vida común para ser “consagrado a la muerte”. En oposición al pensamiento liberal que vería en un apego a ley la posibilidad de proteger la sacralidad de la vida, Agamben muestra que lo sagrado se encuentra siempre en una ambivalencia conceptual. Lo sagrado es aquello que ha sido retirado de la esfera de lo profano, que por tanto es valioso y debe resguardarse. Pero al mismo tiempo se encuentra en un trance de impureza de lo profano a lo sagrado. Lo sagrado carga consigo una maldición, pues es aquello que debe morir o por lo que se debe morir para mantener la

estabilidad y debe ser separado bajo el peligro que representa entrar en contacto<sup>35</sup> con lo que pertenece a los dioses, y que es simultáneamente una amenaza para la comunidad.

El derecho no es sólo el instrumento que permite a la soberanía dominar la vida, es también el dispositivo donde se cruzan gobierno y decisión soberana. Siguiendo a Carl Schmitt podemos decir que la paradoja de la soberanía consiste en que el soberano se encuentra al mismo tiempo dentro y fuera del ordenamiento jurídico<sup>36</sup>. Pues el soberano encuentra su legitimidad o al menos su legalidad en el orden jurídico, pero al mismo tiempo tiene la capacidad de suspender el orden legal para protegerlo, decretando un estado de excepción, en el que éste se aparta del cumplimiento de la ley. Tanto Agamben como Schmitt señalan que esta excepcionalidad no se encuentra al margen del los ordenamientos jurídicos, es en cambio su núcleo, es el mecanismo y condición misma de posibilidad de todo orden jurídico<sup>37</sup>.

Para Schmitt el orden jurídico existe inevitablemente por una decisión que le da consistencia y no por una norma. Los preceptos jurídicos no existen en una abstracción que se aplique perfectamente a la realidad de acuerdo a criterios lógicos, existen simplemente por el hecho de su realización, la existencia del derecho procesal y de un complejo aparato judicial que se encarga de poner en operación el derecho no son accesorios del derecho, de hecho son el derecho. Las leyes nunca pueden adaptarse a la realidad factual, solamente una suspensión de su contenido es lo que permite destrabar las normas al desaplicar una parte de la misma para hacerla coincidir con un caso concreto, por lo que en toda acción de derecho siempre hay un componente altamente político, una decisión soberana<sup>38</sup> que suspende y aplica coercitivamente la norma jurídica. La operación soberana va más allá de la aplicación, del derecho, cuando el soberano sanciona o suspende el ordenamiento jurídico pone en operación los preceptos normativos y abstractos del derecho, si el derecho es formalmente creado por cuerpos legislativos, su creación material depende siempre del

---

<sup>35</sup> Giorgio Agamben, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, op cit., pp. 103-105.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>37</sup> Carl Schmitt, *Teología política*, Editorial Trota, Madrid, 2009, pp. 27-35.

<sup>38</sup> Giorgio Agamben, *Estado de Excepción Homo Sacer II,I*, Buenos Aires, Editorial Adriana Hidalgo, 2007, p. 68.



soberano, pues él es literalmente quien lo crea, que le permite al derecho dejar de ser un enunciado, para actuar y materializarse sobre la vida.

Si concedemos que el derecho sólo existe a través del mecanismo de la excepción, tendremos que aceptar que cualquier orden político-jurídico se funda en la exclusión de la violencia anómica a través de su misma inclusión, y que por tanto no existe derecho sin un contenido mínimo de violencia anómica. El derecho, por tanto, contiene siempre una violencia anómica, la del soberano que es capaz de suspender el contenido de la norma y aplicarla más allá de cualquier límite que el derecho le imponga. Esto es lo que Agamben denomina “la vigencia sin significado” de la ley dentro de un estado de excepción, donde sus contenidos normativos son suspendidos. La desaplicación de los contenidos de la ley no es lo mismo que su anulación. Pues dentro del estado de excepción ya sin contenidos normativos que la limiten la ley se mantiene solamente en su vigencia, su *fuerza de ley*, es decir la obligatoriedad de la ley por medio de la coacción se mantiene operando como una violencia sin ningún límite normativo<sup>39</sup>.

Para Schmitt, la negación del componente político en las relaciones entre derecho y política ha vaciado de sentido a la política occidental. Si bien decadentes, Schmitt pensaba que el mecanismo de la excepción y la decisión soberana eran la única forma de generar ordenamiento políticos aún estables. Agamben, siguiendo a Benjamin, reconoce la aportación del jurista alemán de entender con tanta claridad el mecanismo del derecho. Aunque difiere de su evaluación porque cree que este mecanismo se encuentra en crisis y se dirige a una catástrofe pues la excepción y la normalidad no son ya capaces de establecer ninguna frontera entre orden y anomia, pues como se señala en su tesis VIII sobre la historia:

“La tradición de los oprimidos nos enseña que el “estado de excepción” en que ahora vivimos es en verdad la regla.”<sup>40</sup>

---

<sup>39</sup> Giorgio Agamben, *Estado de Excepción. Homo Sacer II,I, op. cit.*, pp.138-158.

<sup>40</sup> Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, Página web de Bolívar Echeverría, retirado de <http://www.bolivare.unam.mx/traduccion/Sobre%20el%20concepto%20de%20historia.pdf> el 1 de septiembre de 2012.

La incapacidad del estado de excepción de ordenar y hacer cumplir el derecho, lo ha vuelto una práctica tan constante que la distinción entre el estado normal de las cosas y de emergencia ya no tiene sentido, de aquí el absurdo del poder soberano que parece reafirmarse e incrementar su poder a través de su mismo fracaso. Incluso la lógica de la excepción escapa cada vez más a su ámbito meramente institucional. Si bien el origen del concepto refería exclusivamente a la existencia de una declaración jurídica formal que suspendiera el orden jurídico, Agamben descubre que el estado de excepción ha trascendido en nuestras sociedades su espacio institucional, donde éste se ha vuelto tan cotidiano que pasó de ser una acción sancionada por el soberano a una técnica de gobierno. Podríamos decir: el grado máximo del estado de excepción hecho norma es aquel donde no se puede determinar con exactitud el momento de su declaración formal y los lugares a los cuales se aplica.

¿Cómo es que el poder de soberanía antiguamente localizado en el soberano ha encontrado en la modernidad una forma de introducirse a este nuevo poder gubernamental? Utilizando categorías del derecho romano, Agamben se da cuenta de que el componente de la decisión soberana es lo que se ha instalado decisivamente en las maquinarias burocráticas de la modernidad. Los romanos tenían claro dos funciones distintas, que formaban parte del mecanismo de ejecución del derecho público. La *potestas* era la función sancionadora del derecho, propio de una autoridad que por el reconocimiento que le otorga un cargo público puede ejercerla; ésta es una facultad que se ejerce desde una posición plenamente institucional. Mientras que la *auctoritas* era una facultad ligada a la personalidad o al carisma y que originalmente se ubicaba en el ámbito privado como facultad para sancionar y dar validez a distintos actos de la vida cotidiana<sup>41</sup>.

Como ya empezamos a delinear con la exposición del concepto de excepción soberana de Schmitt, quien tiene la decisión sobre la suspensión del derecho, usualmente el poder ejecutivo, por lo que se confunden la dimensión personal e institucional de la aplicación del derecho. Más precisamente, la dimensión personal de quien aplica la ley, la *auctoritas* ha devorado a la *potestas*, incluso a la dimensión legislativa y judicial del

---

<sup>41</sup> Giorgio Agamben, *Estado de Excepción. Homo Sacer II,I, op. cit.*, pp.138-158.

derecho público<sup>42</sup>. Pues cuando el derecho se suspende para aplicarse, lo único que se mantiene es su capacidad de ser impuesto por la fuerza, y esto depende de un componente enteramente personal, de una decisión que al ver suspendida la ley, adquiere una soberanía plena, pues quien decide en un estado de excepción es capaz de mandar y juzgar, de crear y aplicar una ley totalmente arbitraria y personal en ese momento.

El reconocimiento del estado de excepción no como opuesto al paradigma del gobierno, ni como un caso límite, sino como técnica planetaria de gobierno, es una de las grandes aportaciones de Agamben a las investigaciones de la biopolítica iniciadas por Foucault. El estado de excepción se ha interiorizado en las prácticas gubernamentales, al grado que ya no es necesario que se decrete un estado de excepción formalmente jurídico, pues las prácticas gubernamentales y policíacas han integrado la excepción en su operación cotidiana. Como ha señalado Judith Butler en un análisis que sigue nuestro marco teórico, la situación de los detenidos en la cárcel de Guantánamo no es la de un proceso legal ordinario, éstos han sido procesados por “una burocracia administrativa en la que no sólo son funcionarios los que deciden quién será detenido, sino que son funcionarios los que en última instancia tienen la última palabra acerca de la detención indefinida de una persona”<sup>43</sup>. Espacios legales como el de Guantánamo, se repiten en todos las latitudes del mundo, en los cuales burócratas se invisten de facultades casi omnímodas sobre detenidos y prisioneros.

El énfasis de Agamben sobre estas cuestiones responde a una preocupación ante la multiplicación del estado de excepción en todo el mundo y también a la necesidad que ya había mencionado Foucault de analizar la estructura política y jurídica de la opresión más allá de su entendimiento como un epifenómeno de las relaciones económicas<sup>44</sup>. No debemos dejar escapar que, como ya ha dicho Foucault, la gubernamentalidad no pertenece a un ámbito fácilmente distinguible entre lo público y lo privado. La globalización capitalista es un proyecto que busca gestionar la vida de todos los seres humanos a partir de la reducción de la política a un simple espacio de necesidades. La supuesta fluidez con la

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, pp. 150-153.

<sup>43</sup> Judith Butler, *Vida Precaria, El poder del duelo y la Violencia*, Buenos Aires, Paidós, 2009., p. 80.

<sup>44</sup> Michel Foucault, *La microfísica del poder*, Madrid, Editorial La Piqueta, 1972, pp.46-75.

que funcionan los mercados internacionales se encuentra también animada por una decisión soberana. La economía capitalista se encuentra con mayor frecuencia en un estado de excepción, donde las crisis y la imposición de medidas unilaterales son cada vez más frecuentes para mantener al mercado funcionando. Estos procesos económicos globales han radicalizado el proceso de la biopolítica, al reducir a poblaciones enteras, sobre todo en los países del Tercer Mundo, a *nuda vida* o a una condición de precariedad tal donde la vida se juega constantemente.

El mercado no sólo tiene efectos sobre los pobres, esto es, sobre quienes se encuentran en los bordes de la vida y la muerte, sino que también es un mecanismo de expropiación de la vida política de los hombres supuestamente integrados a la sociedad. Siguiendo una distinción propia del marxismo, Agamben apunta que en el capitalismo contemporáneo el *valor de uso*, como posibilidad de utilizar las cosas en el mundo para satisfacer necesidades, se ha agotado. En principio porque la transformación de prácticamente todas las cosas de las que nos encontramos rodeados en mercancías ha significado que éstas dejen de tener una utilidad real, para ser reducidas a su valor dentro del mundo de los intercambios comerciales, a un *valor de cambio*. Siguiendo a Benjamin, Agamben continúa con la idea de que el capitalismo es más que un modelo económico, sino que alude a una secularización y una radicalización de la religión, en pocas palabras, ha pasado a ser la verdadera religión de la modernidad<sup>45</sup>.

El mecanismo distintivo de la religión para Agamben es la separación entre lo que se encuentra consagrado, dispuesto para los dioses, de lo disponible para el uso común, lo profano. Esta separación se realiza en su forma más extrema en el mercado, en el cual se rinde un culto a la mercancía, donde todas las cosas se encuentran consagradas a ser intercambiadas mas no usadas. La forma de la mercancía es aquello que se nos presenta como improfanable, como una religión que no está dirigida a la liberación de la culpa, sino solamente a su acumulación. El capitalismo contemporáneo no se ha conformado con hacer de diversos objetos mercancías. La separación religiosa del capital se ha intensificado a tal punto, que Benjamin ya infería que el valor de cambio se desprendería de todo uso posible

---

<sup>45</sup> Giorgio Agamben, *Profanaciones, op. cit.*, pp.97-123.

(el dinero es la forma paradigmática de un objeto cuyo único uso es ser sólo valor) a tal punto que éste se constituiría como una pura imagen independiente de toda materialidad.

Esta sacralización de la vida se ha intensificado en nuestras sociedades. Agamben observa esta tendencia en lo que llama la “museificación” de la vida, pues la esfera de lo común se ha reducido al extremo, a tal punto que ciudades, objetos, incluso la vida misma se encuentran separadas e inhabilitadas al uso. El ascenso de la sociedad del espectáculo, la publicidad y los medios de comunicación, se han dedicado a reproducir una imagen de nuestras vidas que al mismo tiempo nos es totalmente ajena, y que ha convertido en valor de cambio los gestos más propios del cuerpo y de nuestra personalidad, nuestra lengua y por tanto nuestra propia comunicabilidad, a puro valor<sup>46</sup>. Estas imágenes que se han liberado totalmente del uso ya no pueden más que ser contempladas, y así adquieren lo que Benjamin nombró como un puro *valor de exhibición*, una separación casi plena entre vida y palabra, entre *Zoé* y *Bíos*.

### **El campo**

El estado de excepción como momento máximo de indistinción entre componentes anómicos y jurídicos encuentra su localización y realización más extrema en los campos de concentración, al grado que Agamben lo denomina “la matriz oculta del espacio político en el que aún vivimos”<sup>47</sup>. Por tanto, es importante advertir que el campo no es ajeno al derecho, su existencia se encuentra legalmente justificada, pero no en la ley ordinaria, sino a través del uso de las facultades del poder ejecutivo, de una condición de la ley extraordinaria que se ha prolongado indefinidamente en el tiempo.

El campo es el lugar donde la soberanía se encuentra sin fronteras frente a la vida de los humanos, donde la falta más insignificante amerita el castigo más duro. Donde el poder de muerte alcanza su máxima potencia en el exterminio en masa a través de técnicas

---

<sup>46</sup> Giorgio Agamben, *La comunidad que viene*, op. cit., pp.65-68.

<sup>47</sup> Giorgio Agamben, *Medios sin fin. Notas sobre política*, op. cit., p.37.

industriales, pero también donde la biopolítica alcanza su máxima sofisticación, el campo no era sólo una maquinaria enorme de exterminio, fue también el experimento de mayor alcance que ha hecho el poder de su facultad de hacer vivir, los internos antes de ser llevados a las cámaras de gas fueron reducidos a una vida completamente biológica, que de acuerdo al criterio de sus verdugos debía ser mantenida o exterminada.

El campo no es sólo el lugar donde se da muerte sin que medie razón alguna. Es el lugar donde ésta misma ha sido expropiada de los hombres, donde la soberanía ha alcanzado el poder de hacerlos vivir indefinidamente, aunque sea como en el campo, como una vida reducida enteramente a su dimensión biológica, a una vida enteramente desnuda.

La realización de la estructura política y jurídica de un estado de excepción permanente en prácticamente todos los gobiernos del mundo lleva a que Agamben arriesgue la controvertida tesis de que ya no es la ciudad, la *polis*, el arquetipo de la política occidental sino el campo de concentración; el campo es el nuevo paradigma de nuestra política, éste es la localización y materialización de la excepción soberana. Lo que Agamben encuentra terrible es que la lógica del campo se ha deslocalizado, a casi todos ámbitos de la vida de la vida pública. Lo anterior, a partir del desgajamiento del Estado, como unidad jurídica y política dadora de sentido, ha terminado de colapsar, por lo que la soberanía ha dejado de operar solamente en un espacio jurisdiccional determinado. Como lo demuestran las operaciones bélicas “estratégicas” de los Estados Unidos desde el final de la Guerra fría, ya no es necesario para la soberanía emprender guerras a escalas nacionales, ni tratar con fronteras nacionales para ejercer su poder de muerte, el campo puede aparecer en cualquier momento más allá de cualquier límite jurídico, geográfico o político.

Por momentos podríamos pensar que el estado de excepción y la violencia anómica de la que nos habla Agamben refieren exclusivamente al fenómeno de la violencia estatal. ¿Dónde quedan entonces fenómenos como la violencia criminal? Creo que las sociedades que nos describe Agamben son aquellas donde la violencia se ha desbordado, y en las cuales el poder de dar muerte impunemente se distribuye de forma irregular entre todo el cuerpo social. Foucault nos expone un caso extremo, el del nazismo, donde el poder de muerte se diluyó por toda la sociedad. Cuando Agamben sostiene que en las sociedades contemporáneas es cada vez más difícil encontrar la diferencia entre Jefes de Estado y

criminales<sup>48</sup>, se refiere a que el estado de excepción ha acelerado un fenómeno de imitación, donde los grupos criminales cada vez más violentos actúan como pequeños soberanos e incluso asumen funciones gubernamentales frente a poblaciones civiles, mientras que los gobiernos con mayor frecuencia actúan desde una violencia anómica que se distingue en poco de las formas de violencia criminal (por ejemplo, pagando cuerpos paramilitares y entidades privadas para participar en actividades bélicas). Así, las fronteras entre los conceptos políticos y jurídicos como legalidad e ilegalidad se confunden y desvanecen sin generar sentido alguno.

La indistinción de componentes normativos y jurídicos, de ilegalidad y legalidad, ha devenido en “la instauración, a través del estado de excepción, de una guerra civil legal, que permite la eliminación física no sólo de los adversarios políticos sino de categorías enteras de ciudadanos que por cualquier razón resultan no integrables en el sistema político”<sup>49</sup>. Esta conjunción de términos contradictorios es la forma en que la soberanía pretende acabar con la fractura originaria dentro de la comunidad política, con la amputación de una parte de la comunidad -quien ha devenido *homo sacer*- que nunca puede coincidir plenamente con el modelo de vida cualificada, de *Pueblo* que busca el poder soberano. Pero esta guerra dentro de la comunidad, con fenómenos de destrucción de la vida organizada como los campos de concentración, sólo es posible a través del derecho y de las técnicas gubernamentales.

Como ha señalado Judith Butler, si la soberanía no desapareció ante el ascenso de las técnicas gubernamentales, es porque éstas no son en el fondo lógicas opuestas, ni siquiera es que el poder estatal se legitimará a partir del cuidado de la vida para sostenerse. Por el contrario la soberanía se ha revitalizado<sup>50</sup> al incluir técnicas de gobierno como el control poblacional, el reconocimiento de individuos a partir de rasgos y señas biológicas, étnicas o culturales que son gestionados desde burocracias nacionales, que le han permitido a la soberanía llegar a lugares, personas y espacios de la vida que se encontraban fuera de su alcance: “conforme a una tendencia activa en todas las democracias occidentales, la declaración del estado de excepción está siendo progresivamente sustituida por una

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, p.92.

<sup>49</sup> Giorgio Agamben, *Estado de Excepción. Homo Sacer II,I, op. cit.*, p.25.

<sup>50</sup> Judith Butler, *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia, op. cit.*, p.80.

generalización sin precedentes del paradigma de la seguridad como técnica de gobierno”<sup>51</sup>. Así mismo, el campo y el estado de excepción parecen funcionar primero por el reconocimiento de seres humanos bajo una determinada condición, el ejemplo más explícito, es el distintivo que los judíos fueron obligados a usar durante el nazismo, para luego experimentar procesos de descuidanización, la condición de apátrida no es un simple detalle legal, es el inicio del camino a la reducción de la condición de humano a *nuda vida*, pero también el núcleo del funcionamiento del aparato jurídico y político de la modernidad.

Las investigaciones de la serie de *Homo sacer* nos demuestran que las categorías políticas en las que se fundamenta el Estado se encuentran referidas desde el origen a la vida. La idea de ciudadano -en nuestros tiempos reconocido como el beneficiario de los derechos humanos- se encuentra originariamente ligada a la vida, pues ésta se obtiene a través de la nacionalidad, que a la vez se encuentra determinada por el acto estrictamente biológico del nacimiento. Los apátridas y refugiados son la cara visible de la relación de abandono entre soberanía y vida, pues éstos se encuentran fuera de la tutela de cualquier Estado, y más severamente excluidos de la misma categoría de humano. Y como lo han demostrado los siglos XX y XXI, la crisis de la soberanía ha hecho que la condición de desplazado deje de ser una excepción para convertirse en un fenómeno global, revelando así el origen biológico de los Estados nacionales, y quizá por eso Agamben crea que ésta es “la única figura pensable del pueblo en nuestro tiempo... la única figura entre la cual nos es dado entrever las formas y los límites de la comunidad política por venir”<sup>52</sup>.

La noción del estado de excepción y de la crisis estructural de la ley no refieren únicamente el derecho secular sobre el cual se fundan todas las soberanías modernas. La ley en el sentido amplio que adquiere en su filosofía es el “texto entero de la tradición”<sup>53</sup> como entidad reguladora y horizonte de comprensión de la comunidad humana, que comprende desde la estructura soberana, hasta la filosofía, la Torá judía, la ley cristiana, o las éticas de diversos tipos, liberales, comunicativas o religiosas. Pues todas para él

---

<sup>51</sup> Giorgio Agamben, *Estado de excepción. Homo Sacer II,I, op. cit.*, p.44.

<sup>52</sup> Giorgio Agamben, *Medios sin fin. Notas sobre política, op. cit.*, p.21.

<sup>53</sup> Giorgio Agamben, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida, op. cit.*, p.74.



incluyen dispositivos que, como en el ejemplo particular de los derechos humanos, terminan por dividir la vida entre quien forma parte de lo humano y quien no, lo cual termina por volverlas cómplices del poder soberano. Por eso, para Agamben cualquier intento de apelar a una ética o conjunto normativo secular o religioso resulta inútil, pues ninguno asume el compromiso de pensar al hombre como algo no dividido. El trabajo intelectual de Agamben tiene por tanto el compromiso de demoler los edificios de la ética y del derecho. No para asumir un nihilismo pesimista, sino para pensar de nuevo estas categorías más allá de la biopolítica.

Tras leer la obra de Agamben podríamos preguntarnos la pertinencia de utilizar figuras tan extremas como el campo de concentración, o arcaicas como el *homo sacer*, para formular análisis de eventos contemporáneos. Es claro que vivimos condiciones donde la excepción soberana se ha vuelto a hacer presente, pero aún así podría parecer excesivo comparar estos fenómenos con las vivencias de aquellos que sufrieron los internos del campo de concentración. A mi parecer, el método que utiliza Agamben reviste una complejidad que va más allá de adquirir su validez a partir de la enumeración de casos extremos.

Agamben pretende continuar el proyecto de Foucault sobre el estudio genealógico de los conceptos e instituciones políticas a través de figuras históricas llamadas paradigmas. Como ha señalado Judith Butler, esto es un gesto que podemos reconocer como propio del materialismo histórico ya desde Walter Benjamin, donde la temporalidad histórica no puede ser considerada como una sucesión de acontecimientos lineales que progresan en una sola dirección<sup>54</sup>, el pasado no es algo que se encuentra rebasado por el trajín del tiempo, por el contrario lo que llamamos contemporáneo es un campo de tensiones que existe entre lo arcaico al que siempre regresamos y el presente. La tarea del crítico es demostrar la falsa transparencia de los conceptos, “para hacer saltar a una determinada época del curso homogéneo de la historia, de igual modo que hacer saltar de su época a una determinada vida o del conjunto de una obra a una obra determinada”<sup>55</sup>.

---

<sup>54</sup> Judith Butler, *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, op cit., pp.82-83.

<sup>55</sup> Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, op. cit.

El paradigma es la figura que permite a Agamben mantener una distancia crítica de su tiempo para volver al pasado y desde ahí reinterpretar el presente, por lo que no se trata de un esquema de inteligibilidad normativo a partir del cual se constituyan las interpretaciones válidas dentro de sistema conceptual o histórico. Un paradigma no es una regulación normativa, en tanto no refiere a un esquema deductivo ni inductivo de conocimiento, su validez no se extrae de lo particular ni de lo general sino únicamente de lo singular. Su pretensión es establecer una relación de analogía entre dos conjuntos históricos o conceptuales distintos. Un paradigma como el *homo sacer*, por ejemplo, es extraído de un contexto histórico político y opresivo determinado (la esfera jurídico-religiosa del mundo antiguo). Este mismo concepto aparentemente ajeno a nuestro presente es usado de forma paralela en un nuevo contexto, el de la violencia estatal y criminal del mundo contemporáneo.

Se trata de una figura que como el campo de concentración no necesariamente se ha realizado en cada instante y los eventos que encontramos similares no se repiten de la misma forma que en la Alemania nazi o en la Roma antigua, pero cuyos rasgos permiten “reunir enunciados y prácticas en un nuevo conjunto y en un contexto problemático”<sup>56</sup>. Aunque el concepto antiguo nunca puede coincidir plenamente con nuestra realidad pues se encuentra desfasado histórica y conceptualmente, permite en cambio darle sentido a un grupo de fenómenos aparentemente desordenados. Posibilita “hacer inteligible una serie de fenómenos cuyo parentesco se le había escapado o podía escapar a la mirada del historiador”<sup>57</sup>. Por tanto, el método de Agamben no consiste en un método historiográfico que busca recoger eventos históricos, sino que más bien se define como un intento de hacer inteligible un contexto histórico y político, pretende descubrir la tensión siempre constante entre lo arcaico y lo contemporáneo.

El énfasis de Agamben en las figuras del paradigma y del ejemplo no es una simple precisión metodológica, la relación que establece el paradigma opera de forma opuesta a la excepción soberana. El paradigma es parte de un conjunto originario en el cual

---

<sup>56</sup> Giorgio Agamben, *Signatura rerum: sobre el método*, Barcelona, Editorial Anagrama, 2008, p.24.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p.41.

tiene sentido, pero que al separarse también forma parte de un nuevo conjunto al que otorga inteligibilidad y consistencia. Podríamos decir que es necesario suspender el contenido del concepto dentro del primer conjunto para integrarse al segundo, del cual nunca puede formar parte completamente. El paradigma queda así suspendido entre dos sistemas de significación de los cuales ya no puede formar parte, pero en cambio participa de “un campo de tensiones en el cual éstas pierden su identidad sustancial, del abandono de particular universal y de la regla”<sup>58</sup>.

Cuando hacemos normas ya sea en forma epistémica o dentro de un sistema social creamos una normalidad de acuerdo a lo dictado por la regla, así lo que se presenta como diferente a la norma sólo puede incluirse en el sistema a partir de su misma exclusión, a partir de una excepción a la regla, con la cual ésta misma adquiere sentido. En el caso del derecho, la violencia anómica ajena a la violencia legal se excluye de lo social a partir de una excepción que la reintegra al sistema. El paradigma, al no funcionar como una regla, opera de forma similar a lo que consideramos un “ejemplo”, la validez de un ejemplo recae en su carácter singular, éste muestra siempre algo más allá de reglas o generalizaciones y no requiere de éstas, pero al mismo tiempo este caso único demuestra algo sobre una generalidad.

Así, como ya hemos dicho, tanto el paradigma y el ejemplo implican la desactivación de un uso dentro de un sistema para hacerlo inteligible pero del cual tampoco forman parte plenamente. Por tanto, sólo son capaces de mostrar su inclusión a cualquiera de los dos sistemas de los que forman parte mostrando al mismo tiempo su imposibilidad de coincidir con el caso normal, su heterogeneidad que los hace estar siempre excluidos del grupo y al mismo tiempo pertenecer a él siempre como diferentes, singulares respecto al resto. El pensamiento es también para Agamben una práctica emancipatoria que nos abre la puerta a pensar nuevas categorías ontológicas de una comunidad por venir.<sup>59</sup>

---

<sup>58</sup> *Ibid.*, p.23.

<sup>59</sup> Giorgio Agamben, *La comunidad que viene*, op. cit., p.16.

## Capítulo II

### El mesías y la profanación de la ley

Las investigaciones de Giorgio Agamben sobre la biopolítica occidental nos sitúan ante un panorama extremadamente pesimista. Ante el arrasamiento de la política como un espacio público para la afirmación de capacidades comunes, surge la pregunta de cómo podemos reivindicar el lugar de la política ante su judicialización y su consumación como un espectáculo mediático. En palabras del propio Agamben, sólo asumiendo en su totalidad la dificultad de los tiempos en los que vivimos se puede acceder a la esperanza<sup>60</sup>. Esta paradójica formulación nos habla de la oportunidad política de los tiempos en los que vivimos. El develamiento de los mecanismos de la soberanía, la consolidación del capitalismo post-industrial y la sociedad del espectáculo nos han mostrado con una claridad antes inaccesible la verdadera estructura de la dominación. El resultado es que por primera vez la humanidad se encuentra frente a un adversario perfectamente definido. El fracaso de la modernidad y de los demás proyectos históricos nos muestra que la verdadera dimensión de la vida y de la humanidad va más allá de la ficción de la biopolítica occidental. Sobre esto Agamben asume el reto de pensar y abrir nuevos caminos sobre los cuales trazar una comunidad y una forma de vida que no esté separada por la excepción soberana.

No es una casualidad que en las obras más pesimistas de Agamben, como son *Homo sacer* y *Estado de excepción* se asome la posibilidad de la emancipación de la soberanía y del derecho. Aunque los términos en los que se expresa la emancipación agambeniana son bastante enigmáticos e incluso conjugan aparentes contradicciones, el trabajo “optimista” de Agamben se encuentra recorrido por estas dos ideas: la destrucción por una violencia pura que no funda ni conserva el derecho y la suspensión o inoperatividad del derecho. Este capítulo analiza las líneas generales, tensiones, oposiciones y equivalencias de entre estos dos polos argumentativos del pensamiento agambeniano, y sobre todo busca responder a la pregunta de qué es o cómo puede pensarse un mundo que

---

<sup>60</sup>Giorgio Agamben, “Por una biopolítica menor”, en Javier Ugarte Pérez (compilador), *La administración de la vida. Estudios biopolíticos*, Barcelona, Anthropos, 2005, p.186.

no esté dividido por la excepción soberana. A partir de esta idea general sobre una política no soberana podremos delinear en el capítulo siguiente si existe la posibilidad de una *acción política* más allá de la soberanía y del sujeto. Por último, dentro de este ejercicio he incluido reflexiones sobre las críticas de Jacques Derrida y Alberto Moreiras que nos ayudarán a vislumbrar los límites y riesgos de las propuestas de Agamben.

### **Destrucción y violencia divina**

Ya hemos visto que la soberanía se funda en la facultad de decidir sobre el estado de excepción, y que este mecanismo articulador entre política y derecho se encuentra en una crisis. En la cual se ha vuelto imposible generar orden sin volver indiscernibles componentes normativos y anómicos. Lo peor, es que esta crisis de la ley y la soberanía no termina por destruirlas, sino que éstas se han revitalizado a partir de su fracaso y de procesos históricos como la gubernamentalización, la consumación de la sociedad del espectáculo y del capitalismo global. El problema al que nos enfrenta Agamben no es el de buscar un mejor orden legal que limite a la soberanía, o evite la destrucción de la vida haciéndola un valor rector de lo social. Pues como ya hemos visto la inclusión de la vida humana como valiosa en sí misma no hace más que reforzar el mecanismo de la soberanía. Por tanto, el aparato crítico agambeniano sólo puede encontrar una salida al problema de la destrucción de la vida rebasando la estructura misma de la ley

Para la crítica biopolítica, la mayor coincidencia entre política y derecho, así como el progreso de la modernidad no han hecho más que reafirmar el control sobre la vida y el poder soberano. El pensamiento de Agamben sólo puede asumir una salida de la lógica de la soberanía adoptando lo que Maurice Blanchot llamó el lenguaje político del marxismo, el cual reivindica la existencia de una “palabra destructiva” de la humanidad, como la posibilidad de un corte con la historia. Para Blanchot, asumir esta palabra se trata de la exigencia de pensar y actuar de acuerdo a la posibilidad de que en cualquier momento

pueda presentarse un acontecimiento: “momentáneo y directo...que no contiene ya un sentido, sino una llamada, una violencia, una decisión de ruptura”<sup>61</sup>.

Como ya se ha analizado en el capítulo anterior, la estructura del derecho se apoya originariamente en la excepción, en un resabio de violencia inherente a toda norma que le permite ser impuesta. Es posible rastrear los orígenes de esta relación entre derecho y violencia que plantea Agamben en el ensayo de Walter Benjamin titulado *Para una crítica de la violencia*. Aquí se expone cómo el derecho moderno ha entrado en una etapa de decadencia que parece no tener fin. Como se ha dicho en la sociología, el derecho moderno es el monopolio de la violencia a manos del Estado, la maquinaria legal no sólo se encarga de situarse por encima de cualquier otro tipo de violencia a costa de expropiarla de los hombres (defendiendo no a los hombres ni a la justicia sino solamente al derecho mismo como aparato monopolizador de la violencia). En su afán de detener e incluir la violencia, el derecho ve con mayor frecuencia la posibilidad de enfrentamientos en los ámbitos más mundanos de la vida y busca anticiparse a ellos a través de una mayor injerencia en la vida. Para Benjamin no es ninguna novedad que el Estado ya ha entrado a regular más ámbitos de la vida antes dejados al libre entendimiento humano, como la posibilidad de la mentira o los ámbitos familiares. Cuando cada vez más eventos de la vida diaria son regulados por el derecho, el problema de fondo es que éstos se encuentran también contaminados por la violencia y la culpa que la ley infunde<sup>62</sup>.

Para Benjamin como para Agamben, el origen del funcionamiento del derecho no se agota en la modernidad. Éste es la traza secularizada de la violencia mítica de los dioses que desde la antigüedad se encarga de culpabilizar a la vida. El mito tiene como función la de asignarle un destino a los rasgos de vida, por lo que éste se constituye como un ordenador de lo social. El derecho, el Estado, el mercado y los medios de comunicación constituyen un regulador de cualquier horizonte político, el mito fundante de la biopolítica es la articulación constante de una frontera que divide la vida entre vida que merece vivir (y cómo vivir) y la que no. El mecanismo de culpabilización de la vida en su afán de protegerla busca expiar, salvarla de su fractura originaria entre *Zoé* y *Bíos*. Pero el mecanismo de la expiación consiste en el castigo y la eventual destrucción de cualquiera de

<sup>61</sup> Maurice Blanchot, *La Amistad*, Madrid, Editorial Trotta, 2007, pp.94-95.

<sup>62</sup> Walter Benjamin, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, op. cit., p.26.

los rasgos de vida que pretenda evadir las regulaciones del tejido normativo y por tanto el destino mítico que se le ha impuesto. La violencia mítica es así, una “violencia sangrienta”<sup>63</sup> que cae sobre la vida para protegerla, pero que necesita castigarla, que necesita lavar con sangre cualquier desviación de su destino.

Para Benjamin, la tradición judaica y la vida cotidiana nos revelan formas de salir de la dialéctica instrumental del derecho a través de la esfera de los medios puros o “limpios”.<sup>64</sup> La vida privada nos ha ofrecido formas de resolución de conflictos del día a día a través del entendimiento humano, sin necesidad de representar los conflictos a través del sistema jurídico. Benjamin utiliza ejemplos de la vida diaria como la convivencia cotidiana entre vecinos o la violencia de los padres en la formación de los niños como formas de vida no reguladas por el Estado. Esta violencia es muy similar a otra que Benjamin ubica en los textos bíblicos y de la antigüedad, de los cuales rescata la idea de una “violencia divina”. A diferencia de la violencia mítica que edifica y sostiene la maquinaria del derecho, la violencia divina no se encuentra en la dialéctica ordenadora de la vida por el derecho, sino que es exterior a ésta. Se trata de una violencia exterior a lo jurídico, esto significa que rompe con su monopolio, que les devuelve su violencia originaria a los hombres y por eso mismo amenaza la existencia de la ley.

Contraria a la violencia del mito, que impone y construye una culpa sobre la vida, la violencia divina es similar a la del dios judaico, el del antiguo testamento, que no tiene la necesidad de fundar ya una nueva ley, ni de construir un nuevo orden social ni de mantenerlo. En palabras del propio Benjamin, es una violencia que arrasa con fronteras sin necesidad de crear nuevas, pero sobre todo es “exterminadora pero no del viviente... letal, aunque incruenta”.<sup>65</sup> No se trata de una violencia con miras a un fin, no es un instrumento para conseguir algo. Es en cambio “gesto”, que contrario a la violencia estatal, no pretende instituir ningún orden ni comunicarse un destino ni un fin. Es sólo la pura manifestación que no comunica ninguna orden más que su misma violencia.

La violencia divina es la misma que Benjamin encuentra en las formas de vida que considera justas, como la violencia de los niños y de la naturaleza inocente sin ninguna

---

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>64</sup> Giorgio Agamben, *Estado de excepción. Homo Sacer II,I, op. cit.*, p.107.

<sup>65</sup> Walter Benjamin, *Para una crítica de la violencia, op. cit.*, p.41.

culpa y sin intención de construir ni de mantener un orden, pues es una violencia que “no articula las cosas entre sí al modo en que lo hacen los jueces que determinan el destino, las significaciones, los nexos causales<sup>66</sup>; articulaciones que, como el derecho, destruyen constantemente la vida. La violencia divina en cambio, es redentora y no destructora de la vida porque arrasa con las fronteras que la aprisionan y no con los vivientes. Por esto mismo el momento de la destrucción, tiene un componente altamente revolucionario pues representa el corte con el *continuum* de la historia, con el tiempo homogéneo, el tiempo de la opresión y de la violencia materializada en el estado de excepción, es el instante “que ejerce la libertad de no progresar a ningún punto”<sup>67</sup>. Es el rompimiento con la historia mítica del progreso que pretende consolidar una *humanidad* a partir de la destrucción de otras formas de vida, o en términos de Agamben, que pretende consolidar un *Pueblo*, como forma de vida superior desde la creación y la destrucción sistemática de la *nuda vida*.

La destrucción de la violencia pura, el carácter destructivo presente en la vida, no se mueven por el odio ni el resentimiento a los poderosos sino por la necesidad de “aire fresco”<sup>68</sup>, de romper con las fronteras que han hecho a la vida precaria. La destrucción que rompe con el edificio de la soberanía “hace escombros de lo existente, y no por los escombros mismos sino por el camino que pasa a través de ellos”<sup>69</sup>. La violencia divina no destruye por hacer apología de sí misma, no destruye por el goce de hacerlo sino para liberar los rasgos de vida de la determinación de la historia y del derecho, para abrir paso a la vida, como pura inmanencia que se desborda más allá de cualquier ejercicio del poder soberano.

*Para una crítica de la violencia* nos abre un aparato crítico para pensar cómo rebasar la estructura del derecho. Pero esta idea de por sí difícil de comprender en su totalidad, se torna más oscura cuando Benjamin termina su ensayo con una sentencia que resulta por demás enigmática. Al mencionarnos que el momento de violencia divina no puede ser advertido, que nunca sabemos cuándo estamos realmente frente a ella y que ésta

---

<sup>66</sup> Federico Galente, *Walter Benjamin y la destrucción*, Santiago, *op. cit.*, p.98.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p.50.

<sup>68</sup> Walter Benjamin, “El Carácter Destructivo” en *Discursos Interrumpidos I*, Madrid, Taurus, 1973, p.159.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p.159.



es en última instancia la “soberana”<sup>70</sup>. ¿Cómo entender una violencia que busca evadir la consagración de la vida por el derecho pero que al mismo tiempo es soberana? Más adelante seguiré confrontando esta idea pero por lo pronto el primer sentido de esta sentencia es que se trata de un argumento de Benjamin contra el determinismo económico de ciertos revolucionarios, que pretendieron identificar y determinar el momento en que las contradicciones del capitalismo llevarían a la revolución proletaria. Si la violencia divina es soberana, quiere decir que en última instancia nadie puede apropiarse de ella, “solamente ella puede llamarse”<sup>71</sup>, lo que significa que nadie puede apropiarse de ella, ni ésta puede ser instrumentalizada como un medio para realizar una fin. La violencia divina irrumpe en el curso vacío de la historia, no puede estar sujeta a una estrategia, pues la acción de los hombres nunca podrá anticiparse, ni ubicar con certeza el momento ni la forma del acontecimiento revolucionario.

### **La puerta de la ley**

A continuación haré una exposición de lo que en los textos de Agamben se presenta como una salida en apariencia mucho menos radical a la destrucción de la ley. Ante el desfase absoluto entre justicia y derecho, Agamben no sólo propone la destrucción del vínculo entre derecho y vida a través de una violencia no instrumental. También rescata figuras de la simbología kafkiana para pensar una estrategia que vuelva inoperante el derecho.

El cuento de Kafka *El nuevo abogado*, es para Agamben una respuesta ante la pregunta de qué habrá de suceder con el derecho después de su destrucción. El cuento nos describe al nuevo abogado de un despacho, el *Doctor Bucéfalo* que ha dejado de ser el caballo de batalla del conquistador Alejandro de Macedonia. Kafka nos dice que Bucéfalo

---

<sup>70</sup> Las traducciones al español utilizan diversas palabras para referirse a este pasaje como violencia “reinante” o más desafortunadamente como la “que gobierna”. En este caso tomaré la traducción de Derrida sobre la última frase del ensayo de Benjamin que puede leerse como “violencia soberana”. Véase Jacques Derrida, *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, Madrid, Tecnos, 2008, p.139.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p.139.

se ha retirado del campo de batalla porque la posibilidad de la conquista, de constituir un imperio como el de Alejandro Magno, generador de orden y sentido, se ha agotado. Pues vivimos en mundo en donde es imposible encontrar un nuevo Alejandro, por el contrario, la violencia soberana ya no puede tener legitimidad alguna. En cambio nuestro mundo es uno donde si bien es imposible un imperio estable, “sin duda hay muchos que saben asesinar”<sup>72</sup>. Es decir vivimos tiempos donde cualquier intento soberano de generar un orden político a partir de la violencia estable será estéril, pues en lugar de orden sólo generará muerte sin sentido. Por esto mismo Bucéfalo decide sentarse a estudiar los viejos textos del derecho. Este cuento es una metáfora de un derecho que ha dejado de servir a la voluntad de dominio imperial. En el cual el nuevo abogado dejó de aplicar el derecho sobre el viviente, para dedicarse únicamente a seguir estudiando. Agamben utiliza este cuento para decirnos que la humanidad conocerá la justicia cuando el derecho deje de ser aplicado, podríamos decir cuando el derecho se vacíe de su *fuerza de ley*. Agamben recupera en este pequeño cuento una figura que no pretende destruir el derecho para acceder a la justicia, sino solamente vaciarlo de su dimensión instrumental.

En otro sentido, Agamben discute en *Homo sacer* el cuento de Kafka *Ante la ley*, en el cual se expone con toda dureza la estructura vacía de la ley y la imposibilidad de su cumplimiento. En el relato un campesino se encuentra ante la puerta de la ley abierta, entre ésta y el campesino se encuentra un guardián que le prohíbe la entrada. Éste le dice que a pesar de que él es muy poderoso dentro de la puerta hay otros guardianes aún más fuertes que él pero que puede intentar entrar. El campesino decide no hacerlo y esperar a que se le conceda el acceso por lo que incluso el guardián le otorga un banco para su espera. El campesino espera la oportunidad de entrar pero siempre es rechazado, ya agonizante el campesino pregunta si alguien más ha entrado, a lo que el guardián responde que la puerta de la ley estaba sólo reservada para él, inmediatamente después el guardián termina la historia mencionando “ahora cierro la puerta”<sup>73</sup>.

El cuento se inscribe en la polémica de Kafka con la tradición judaica, pero puede ser igualmente aplicable a la teoría política y el derecho. El cuento nos muestra la

---

<sup>72</sup> Franz Kafka, “El nuevo abogado”, en *Un médico rural y otros escritos*, Madrid, Impedimenta, 2008, p.19.

<sup>73</sup> Franz Kafka, *El proceso*, Madrid, Editorial Alianza, 2008, p.220.

improductividad del texto de la tradición, pues en su contexto histórico Kafka se opone a cierto judaísmo que cree en la validez de la interpretación de los textos sagrados, al trabajo del “cabalista” con la Tora (o un jurista que pretende acceder a la justicia interpretando la ley). Que aún cree existe la posibilidad de que por un ejercicio de interrogación y conocimiento del corpus de la tradición podemos acceder a su significado último, y que así lograremos descifrar el texto sagrado, reacomodarlo y entonces encontrar la llave para abrir la puerta de la ley. Sin embargo, esta posibilidad se desmorona en la historia en lo que Agamben identifica como la imposibilidad ontológica de “entrar en lo ya abierto”<sup>74</sup>, lo que significa que es imposible abrir la puerta y entrar en el significado de la ley, si ésta ya ha sido abierta, si ésta ya ha hablado y no hemos escuchado nada.<sup>75</sup>

En palabras de un intérprete del cuento, Massimo Cacciari, lo que Kafka nos dice en esta historia es que “La puerta abierta no es propiamente puerta, sino imagen de un ‘juego’ infinitamente más terrible que aquél reflejado en el juego del talmudista... su exégesis se topa con una interrogante que debe intentar superar, con la certeza de que más allá, de aquel umbral, ésta en espera un tesoro”<sup>76</sup>. Para Cacciari la interpretación de la ley al girar en torno a un vacío, no puede sino al mismo tiempo dejarla carente de sentido, pues la vida nunca alcanza para poder entrar en la ley. Cuanto más buscamos una respuesta interpretando la ley sólo continuamos con la anulación del contenido del texto. La exégesis de una ley que ya no tiene contenido sólo termina por suspender su validez pero no termina por destruir su aplicación, porque la puerta de la ley sólo nos puede mantener frente a un estado de excepción que se vuelve permanente. Así, el misterio de la ley se invierte, ya no consiste en abrir la puerta sino en volver a cerrarla, para abrirla nosotros mismos<sup>77</sup>.

La lectura de Massimo Cacciari sobre el relato kafkiano es similar en varios aspectos a la de Agamben. Para ambos, Kafka nos muestra que el fundamento de la ley se encuentra ausente, ya que nuestra salvación a través de ella es imposible pues ésta ha revelado su contenido y no hemos encontrado nada. La muerte o al menos la agonía del campesino también refleja que la redención a través del cumplimiento de la ley es

---

<sup>74</sup> Giorgio Agamben, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, op. cit., p.69.

<sup>75</sup> Massimo Cacciari, *Íconos de la Ley*, Buenos Aires, Editorial La Cebra 2009, pp.86-87.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p.91.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p.94.

imposible para una vida mundana, por lo que dedicarse a cumplir con su mandato cuando menos resulta trágico pues la pura vigencia sin significado termina por reducir al campesino a *nuda vida*. El campesino, a pesar de intentar cumplir puntualmente con su exigencia nunca llega a satisfacerla, pues la ley siempre exige más de la vida, siempre la disminuye sin estar satisfecha, de ahí que en su agonía el guardián le diga al campesino el cual buscó cumplir inútilmente con la ley, que éste es “insaciable”. Aunque en este punto se empieza a marcar la novedad de la interpretación agambeniana de *Ante la ley*, ya que para él la metáfora de Kafka no representa únicamente la derrota del campesino ante el sin sentido de la ley. Para Agamben es posible leer el texto de otra manera, como un acto emancipatorio, entendiendo el talante del campesino ante la ley “como una complicada y paciente estrategia para conseguir su cierre con objeto de interrumpir la vigencia de aquella”<sup>78</sup>, porque a diferencia de Cacciari para Agamben es posible clausurar la puerta sin tener que volver a abrirla.

La primera objeción que se nos viene a la mente sobre esta lectura del cuento de Kafka es, que para clausurar la ley, el campesino debe asumir una función sacrificial, pues en el momento del cierre de la ley éste se encuentra en el límite de la muerte, en forma de *nuda vida*. Si para Benjamin la violencia mítica cumple una función expiatoria y de consagración de la vida y para Agamben el derecho es desde su origen una máquina sacrificial fallida, que sólo produce muerte sin significado, si el campesino tuviera que morir para destruir la ley esta lectura del cuento de Kafka seguiría presa de la misma indistinción entre anomía y norma, entre destrucción y fundación. Aun así creo que Agamben logra evadir la lógica del sacrificio pues la posible muerte del campesino no tendría el objetivo de fundar un nuevo orden que es la función de un sacrificio, pero si la de terminarlo. Por lo que aun cabe preguntarnos hasta qué punto una lectura de este tipo sobre la clausura de la ley terminaría por exponer a la vida a una destrucción sin sentido.

La figura del campesino y del nuevo abogado aumenta la complejidad de lo que significa rebasar la ley. No termina por ser claro cómo puede Bucéfalo estudiar la vieja ley en búsqueda de la justicia y que al mismo tiempo el campesino no pueda más que ahogarse frente a la infertilidad, incluso bajo una interpretación optimista del cuento. Esta misma

---

<sup>78</sup>Giorgio Agamben, *Homo sacer, el poder soberano y la nuda vida*, op. cit., p.76.

lectura cree que esto sería una acción estratégica del campesino y por lo tanto en alguna medida calculadora y contradictoria a la inaprensibilidad de la violencia divina. Hasta este punto hemos desarrollado ya la tensión entre la destrucción y la desactivación de la ley dentro del pensamiento de Agamben. Pero también nos empezamos a asomar a los riesgos de la figura del campesino y de la violencia divina, de preguntarnos si es posible una destrucción de la ley que no acabe sacrificando a la vida

### **Derrida y la destrucción absoluta**

En la conferencia *Fuerza de ley*, Derrida también atiende a la relación entre derecho y justicia. El pensador francés está de acuerdo con Agamben en que el derecho no puede ser identificado con la justicia. Pues se trata de una relación siempre tensa, ya que el derecho sin una reivindicación mínima de justicia sólo puede ser el instrumento de un tirano o un mecanismo burocrático de cálculo. Al mismo tiempo no puede existir justicia que para no ser pisoteada por los poderosos no esté garantizada por la fuerza, y sin embargo la justicia no se puede agotar en un procedimiento de origen calculador, la exigencia que la justicia nos plantea es interminable, más allá de cualquier determinación judicial. Por tanto, bajo la mirada de la deconstrucción una oposición pura entre la justicia y el derecho es siempre imposible<sup>79</sup>. De igual forma, para Derrida la instancia fundacional del derecho no implica necesariamente una traza sobre la cual la ley esté siempre al servicio de las peores formas de violencia. Como todo texto para la deconstrucción, la ley tiene una dimensión de “iterabilidad” que permite descomponerlo junto con su oposición a la justicia en tantos contextos como sea posible.<sup>80</sup> Por tanto, sólo en la deconstrucción del texto del derecho se nos abre la puerta a la justicia, sólo si éste puede significar otra cosa que no sea la violencia desnuda o un simple cálculo puede acompañar la lucha y la exigencia por la justicia.

Si la oposición entre derecho y justicia es indisociable, para Derrida la apuesta de una violencia exterior al derecho comprende varios riesgos. Pues si bien no es posible trasladar por razones históricas y de ecuanimidad las reflexiones de Benjamin sobre la

---

<sup>79</sup> Jacques, Derrida, *Fuerza de Ley. El fundamento Místico de la Autoridad*, op. cit., pp.34.-35

<sup>80</sup> *Ibid.*, p.27.

violencia al exterminio judío, existe para Derrida un espectro sobre la idea benjaminiana de los medios puros y la *Solución final*, que al menos conviene sopesar: “La de pensar el holocausto como una manifestación interpretable de la violencia divina en cuanto que esta violencia sería a la vez aniquiladora, expiadora y no-sangrienta”<sup>81</sup>. En especial porque Derrida se pregunta si la violencia divina, en donde no hay derramamiento de sangre, si en la idea de una violencia divina, fría y letal que está fuera del espacio de lo jurídico no “resuena la experiencia de una violencia exterminadora como la de los hornos crematorios y cámaras de gas nazis”.<sup>82</sup> ¿Es éste el riesgo innegable del pensamiento de Benjamin y por tanto de su deriva agambeniana?

### **El lenguaje de la naturaleza**

Tanto la violencia divina de Benjamin como la biopolítica de Agamben son rechazados por el enfoque deconstruccionista de Derrida. Pues la idea de una violencia “pura” así como la división entre *Zoé* y *Bíos* serían para el pensador francés en el fondo muy cercanas a los mecanismos de separación de la vida propios de la biopolítica contra los que Agamben ha construido su crítica. Sin embargo, la interpretación de Derrida no considera en toda su complejidad las ideas de violencia y sobre todo de *pureza* en el contexto de la obra de Benjamin, ni la forma en que fue incluida en las investigaciones de Agamben. A continuación, trataré de poner en contexto estas dos ideas a través de la lectura del texto de Benjamin *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres*.

Para Benjamin existen dos usos del lenguaje: el instrumental o burgués y el lenguaje puro. El lenguaje burgués es para Benjamin el del progreso y la dominación, pues se trata de un lenguaje que busca conocer las cosas a través de la representación de éstas en signos. Al ser representadas “la esencia comunicativa” de las cosas, su verdadero ser nunca puede comunicarse en plenitud. Así la naturaleza muda, en lugar de redimirse través del lenguaje de los hombres, es ahogada por nuestro lenguaje que sólo busca utilizarla. El lenguaje puro, en cambio, es uno donde las cosas no tienen que ser representadas, donde la

---

<sup>81</sup> *Ibid.*, p.140.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p.150.

esencia lingüística de las cosas se comunica “en la lengua y no a través de la lengua”.<sup>83</sup> Por tanto el lenguaje de la naturaleza busca ser denotativo antes que cognitivo<sup>84</sup>, es un lenguaje que expresa la esencia de las cosas sin necesidad conocerlas, ni dominarlas.

Sin embargo, el lenguaje puro ha desaparecido a manos del lenguaje instrumental de los hombres, los signos lingüísticos que representan cosas han anulado la capacidad del hombre de referirse a ellas por su verdadero nombre. Volver a la lengua pura para Benjamin no consiste en encontrar una sustancia o esencia individual de las cosas: por el contrario “es la búsqueda incansable de un lenguaje no sustancial sino relacional”<sup>85</sup>, es un lenguaje que, como la violencia pura no se agota en un acto (la representación de la vida en un signo) pero que al contrario, mantiene la potencia del lenguaje de comunicar sin necesidad de agotarla en una representación. La lengua pura es la posibilidad de comunicar ningún contenido específico, ninguna sustancia. Solamente comunica su propia *comunicabilidad*, la posibilidad no agotable de comunicar nuestra existencia como seres lingüísticos, es decir, la condición ontológica del hombre de asumirse como hablante.

Como en muchos pasajes del pensamiento de Benjamin, la teología se presenta como origen y catalizador de su filosofía. Pues remontándose al mito bíblico de la creación podemos encontrar el origen de la fractura del lenguaje y su relación con la culpa. El hombre antes de ser expulsado del paraíso hablaba el lenguaje puro que coincidía con el lenguaje de Dios, en el *Génesis* es evidente que el acto de creación coincide plenamente con el lenguaje de Dios y en específico con el acto de nombrar, se trata de un momento donde existe una plena correspondencia entre las palabras y las cosas. Pero el hombre, a diferencia del resto animales nunca fue un “subalterno del lenguaje”<sup>86</sup> pues le fue concedido el don del lenguaje y sobre todo la posibilidad de realizar un acto nominativo<sup>87</sup> aunque éste fuera inferior al de Dios. Cuando el hombre prueba el fruto prohibido del árbol del conocimiento cae en desgracia y es expulsado del paraíso, lo cual implica abandonar la

---

<sup>83</sup> Walter Benjamin, *Sobre el lenguaje de los hombres*, en *Ensayos escogidos*, México, Ediciones Coyoacán, 2010, p.141.

<sup>84</sup> Guillermo Pereyra, *Sobre la soledad. En torno a una política imposible*, Buenos Aires, Ediciones del signo, 2010, pp.133 y 134.

<sup>85</sup> Giorgio Agamben, *Estado de Excepción Homo Sacer II,I, op. cit.*, p.117.

<sup>86</sup> Guillermo Pereyra, *Sobre la soledad. En torno a una política imposible, op. cit.*, p.134.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p.136 .

lengua pura y entrar en la palabra juzgadora del derecho que distingue entre el bien y el mal, que divide la vida y encarna una culpa originaria que ahora conocemos como derecho.

Agamben retoma esta idea para aclarar el nexo entre derecho y lenguaje. Se ha dicho muchas veces que la principal característica del lenguaje es su dimensión performativa, lo cual sería lo mismo que decir que cualquier palabra “no describe un estado de cosas, sino que produce inmediatamente un hecho real”.<sup>88</sup> Y sin embargo para Agamben el lenguaje en sí mismo no puede garantizar su eficacia si no es a través de una estrecha y al mismo tiempo ambigua relación con el derecho. Pues el lenguaje sólo adquiere validez cuando la dimensión normal denotativa del lenguaje se suspende<sup>89</sup> para ser agregado un valor de naturaleza constatativa “*Yo decreto, Yo juro*”.<sup>90</sup> El lenguaje sólo es garantizado a través de esta fórmula de un acto de autoridad que confirma algo, un *dictum* “que es en sí mismo un *factum* que como tal obliga a las personas entre las que se ha proferido”<sup>91</sup>. El derecho es por tanto el momento en que el lenguaje cobra *fuera de ley*, en que la voz adquiere la efectividad de la autoridad soberana, no por nada desde Hobbes sabemos que la ley “nunca es letra muerta sino la voz viva del soberano”<sup>92</sup>, y que por tanto la ley no es más que la palabra del soberano expresando su autoridad sobre los súbditos.

En investigaciones recientes, Agamben ha buscado una forma de lenguaje que no esté invadido por la violencia, en específico a través de las formas lingüísticas del testimonio y del juramento. El juramento se ha pensado como un estado de la lengua humana previo al derecho y más cercano a la religión, pero las investigaciones de Agamben

---

<sup>88</sup> Giorgio Agamben, *El tiempo que resta. Comentario a la carta de los romanos*, Madrid, Editorial Trotta, 2006, p.129.

<sup>89</sup> En *Homo Sacer y Estado de excepción*, Agamben delinea ya la relación entre lenguaje y derecho al mencionar que en el lenguaje existe también una relación de excepción, cuando se nos hace evidente que “una palabra tiene más sentido de la que puede denotar en acto” y que al mismo tiempo muchas palabras sólo pueden subsistir sin denotación real en el lenguaje, es decir, sólo cuando se encuentran en acto, sólo suspendiendo su denotación, la excepción del lenguaje se presenta entonces suspendiendo el uso de las palabras o poniendo en acto una palabra sin relación a la realidad (una ficción del lenguaje). Sólo así podemos como hablantes obligar a que exista en las palabras una convergencia entre sentido y denotación en el lenguaje. Véase Giorgio Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, op cit., p.39.

<sup>90</sup> Giorgio Agamben, *El tiempo que resta. Comentario a la carta de los romanos*, op. cit., p.131.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p.131.

<sup>92</sup> Guillermo Pereyra, *Sobre la soledad. En torno a una política imposible*, op. cit., p.78.



al respecto nos muestran que se trata de una figura donde religión, derecho y lenguaje se indistinguen desde su origen. El juramento termina por mostrarnos cómo el lenguaje es probablemente el origen de la excepción soberana, y el dispositivo más antiguo de separación de la vida.<sup>93</sup>

Para Agamben, la especificidad del lenguaje del hombre no es su capacidad comunicativa ni cognitiva, sino la simple posibilidad de asumirse como una entidad enunciativa como un “Yo” hablante. De ahí que Agamben mencione que el lenguaje es el principal dispositivo de la antropogénesis, de la constitución de vivientes en hombres. La posibilidad de constituirse como enunciativa abrió a los hombres una dimensión *ética*, pues enunciados pueden ser ciertos o falsos, un dispositivo como el juramento que aparentemente se encuentra en una fase ulterior al derecho nos muestra la relación originaria entre abandono soberano y lenguaje. En el juramento, como en cualquier forma de lenguaje surge la posibilidad de efectuar un “bien decir” o de hacer una correspondencia del lenguaje con las cosas, usualmente asegurando la veracidad de las cosas jurando en nombre de algo<sup>94</sup>, pero también existe otra posibilidad, la de un “mal-decir”, la de una no

---

<sup>93</sup> Giorgio Agamben, “¿Qué es un dispositivo?” en *Sociológica*, año 26, número 73, mayo- agosto 2011, p. 257.

<sup>94</sup> El juramento obligaba a una persona a una acción o asegurar el estado de una situación sin necesidad de instrumentos jurídicos, realizando formulas sacramentales jurando en nombre de algo o alguien que tiene la función de garante usualmente Dios, en tanto “logos”, en tanto “fuerza positiva del lenguaje...donde el nombre de Dios es la experiencia del lenguaje donde es imposible separar el nombre y la existencia de las cosas”, por lo que la blasfemia, jurar en vano, implica romper el orden del logos al romper la significación de las palabras y las cosas. Desde mi perspectiva, Agamben no ve en el juramento la posibilidad de un lenguaje puro, de un entendimiento no sujeto a la representación o la violencia. El juramento demuestra que desde el origen nuestro lenguaje se encuentra contaminado por el derecho, pues en el jurar siempre se mantuvo latente la posibilidad del castigo y sobre todo la *necesidad* de una *garantía*. Para Agamben sería en todo caso el momento en que la esfera del derecho en este caso en su etapa aun primitiva empieza a hacerse indiscernible de la ética, contradicción que sólo se ha radicalizado hasta nuestros días, pues el hombre del juramento que se expone a un castigo en caso de no serle fiel termina por ser consagrado ser un *homo sacer* con respecto al lenguaje.

Ahora bien, el estatuto del juramento dentro de la teoría de Agamben puede ser por momentos ambiguo, mi lectura es la de que en el juramento y ya desde los orígenes del lenguaje, la teología, la palabra y el derecho son indistinguibles histórica y conceptualmente. Y que por lo tanto nuestro lenguaje se ha constituido como un dispositivo por el cual nos aseguramos la coincidencia entre palabras y las cosas, se encuentra originariamente contaminado por la ley. Sin embargo no descarto

correspondencia del lenguaje y las cosas que genera en cambio una exclusión soberana como la del *homo sacer*, en este caso fuera la comunidad del lenguaje. Sobra decir que la tecnificación del derecho y de los demás mecanismos de la biopolítica ha generado instrumentos cada vez más invasivos sobre la vida para asegurar el cumplimiento de la palabra soberana.

Si seguimos el pensamiento de Benjamin, podemos darnos cuenta de que finalmente el lenguaje, por más instrumentos de los cuales se advenga, nunca coincide plenamente con las cosas, por lo que el lenguaje no deja de ser, como el derecho, una instancia que se constituye en torno a un vacío. El lenguaje, como el derecho al viviente intenta gobernar las cosas al asignarles una identidad y un significado que es excedido por la existencia misma de las cosas que las torna siempre inaprensibles. La figura del *nombre* tiene entonces para la filosofía de Agamben una doble dimensión, es la culpa originaria inscripta en el lenguaje de los nombres impuestos, y de un uso del lenguaje que es siempre un límite para la vida, la justicia por tanto implica no negociar con la ley sino el abandono de la misma para salir a buscar una “justicia sin nombre”. Pero al mismo tiempo la facultad nominativa del hombre, de otorgar un nombre propio, es un resabio de la divinidad del hombre que se mantiene en nuestro lenguaje, como una posibilidad de referirnos a alguien más sin mediaciones de forma pura e irrepresentable, pues los nombres propios son en efecto tan *proprios*, que dentro de nuestras posibilidades lingüísticas son la experiencia más cercana a un lenguaje puro.

Si la lengua pura revela la ficción del nexo entre las palabras y las cosas, la violencia divina lo hace entre el derecho y la vida. Pero a diferencia de la lectura derridiana, la violencia divina es aniquiladora pero no lo es contra el viviente. La violencia pura no destruye la vida, sólo la representación del viviente a través del lenguaje, del derecho y de la economía, pero lo extrae del tejido del derecho y de la maquinaria biopolítica. El mismo Derrida da cuenta de que en *Para una crítica de la violencia*, probablemente el texto más

---

otra lectura del juramento como un palabra donde la fuerza del lenguaje nos permite proyectarnos al futuro mediante una promesa no jurídica, referirnos a objetos y situaciones de forma pura, sin necesidad de mediar la palabra por la violencia del derecho. Agradezco esta observación del Dr. Guillermo Pereyra.

Véase Giorgio Agamben, *El Sacramento del lenguaje. Arqueología del juramento*, Buenos Aires, Editorial Adriana Hidalgo, 2010, pp.82 y 100-110.

subversivo respecto al derecho que escribió Benjamin, muestra al mismo tiempo un profundo respeto por la vida. La investigación de Derrida nos muestra que la firma del ensayo, la última palabra después de la violencia divina, es el nombre de pila “Walter”. Ya hemos abundado en la significación especial que tiene el nombre propio en el análisis del lenguaje. Pero lo que Benjamin nos dice tras este gesto es que después de la violencia divina queda el nombre propio, el único rasgo del lenguaje que aún es puro, y sobre todo se mantiene la existencia del viviente no representado, fuera de la culpa, y fuera de la ley.

### **El mesianismo y la desactivación de la ley**

En este apartado presentaré brevemente lo que Agamben entiende por mesianismo, con la intención de establecer un terreno desde el cual seguir respondiendo a los cuestionamientos de Derrida y empezar a matizar y buscar conciliar los registros de la destrucción y la desactivación de la ley. El uso de conceptos teológicos que Agamben hereda de autores como Benjamin y San Pablo va más allá del entendimiento de conceptos políticos como secularizados de la esfera de lo religioso, o de la trascendencia que estos puedan tener en la contemporaneidad. El problema de la secularización de conceptos religiosos en la modernidad es que no logró desactivar los mecanismos internos de la teología, y por el contrario los reintrodujo a su estructura interna. El proyecto agambeniano no consta únicamente de identificar la genealogía de estos conceptos, sino que por el contrario pretende *profanarlos*, si por esto entendemos desactivar su uso religioso.

Contrario a la simple conceptualización de lo mesiánico como secularización de los conceptos religiosos, esta corriente de pensamiento tiene como una de sus principales características la creencia en una temporalidad que va más allá de la linealidad progresista. Es la preparación para el acontecimiento que rompe con la continuidad de la historia, con la ley, la soberanía y su relación de abandono con la vida. Así el pensamiento de Agamben extrae de la teología su concepto límite, a saber: la llegada del mesías que representa el cumplimiento de la ley, pero no en su sentido normativo sino que significa más bien su ocaso como código de prescripciones y prohibiciones. Un tercer elemento que distingue al mesianismo de Agamben es que éste le otorga un estatuto equivalente al nihilismo. ¿Cómo

conciliar un pensamiento que creen en la promesa de un mundo mejor con uno que suele ser asociado con la negación, más bien de todo fundamento, y por tanto, de todo sentido?

Para Agamben que el campesino de *Ante la ley* no sucumba ante la vigencia sin significado de la ley y logre su clausura significa realizar la auténtica tarea mesiánica: la preparación para la llegada del mesías que habrá de clausurar la puerta de la ley. Esto tiene un significado especial en oposición a otros pensamientos como el de la deconstrucción, no se trata de la espera de una justicia por venir. Se trata del momento que pone fin a la espectralidad de la ley como vigencia sin contenido, de un acontecimiento que “ha sucedido efectivamente sin que parezca suceder”<sup>95</sup>. El acontecimiento mesiánico no es el final del mundo, es literalmente el *tiempo que resta* para el último día, el final de los tiempos que coincide finalmente con la eternidad<sup>96</sup>. El acontecimiento mesiánico inicia con la contracción histórica que no coincide ni con el tiempo profano (el tiempo homogéneo, la catástrofe continua de la historia) ni con la eternidad posterior (el último día), sino con el cruce de ambos en un solo momento. El tiempo mesiánico es la implosión del tiempo homogéneo en tanto es el momento en que confluyen el pasado, el presente y el futuro.

En términos políticos podríamos identificar la llegada del mesías con la revolución y la relación que ésta mantiene con la temporalidad histórica. La cesura que la revolución busca con la linealidad de los acontecimientos es lo que Benjamin denomina el “tiempo del ahora” que como proyecto revolucionario busca siempre una proyección hacia el futuro, hacia un tiempo nuevo (el *eón* escatológico, la mirada hacia la eternidad, hacia un tiempo mejor). Este momento de corte con el tiempo de la destrucción tiene para el pensamiento mesiánico la forma de un “juicio sumario” con la historia, es la proyección de todas las cosas mundanas y profanas<sup>97</sup> en un solo instante. El acontecimiento mesiánico tampoco nos muestra una elaboración historiográfica de lo que hemos sido, de la historia de la exclusión y del arrasamiento de la vida, no se trata “elaboración consciente” de la historia, es la fuerza de una imagen de un momento donde la historia de la opresión se hace visible y donde “el tiempo se torna legible en el ‘ahora’ que lo destruye”<sup>98</sup>.

---

<sup>95</sup> Giorgio Agamben, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, op. cit., p.78.

<sup>96</sup> Giorgio Agamben, *El tiempo que resta. Comentario a la carta de los romanos*, op. cit., p. 67.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p.79.

<sup>98</sup> Federico Galente, *Walter Benjamin y la destrucción*, op. cit., p.51.

La fuerza de los oprimidos, contrario a una venganza, es lo que Benjamin denomina la existencia de una “débil fuerza” mesiánica. Esta enigmática proposición significa que la revolución o el evento que pondrá fin a la historia que suele ser pensado como el advenimiento de una gran fuerza similar a la de Dios, a la de la potencia de lo eterno que adviene como exterior a corregir las imperfecciones de esta vida es todo lo contrario. Lo mesiánico sólo tiene lugar en lo más mundano y perentorio, la vida, la obra mesiánica contraria a la historia de la opresión y de un Dios que infunde culpa, es una obra imperfecta e inacabada, el mesianismo es el punto en que la religión se excede y se suspende a sí misma para abrir paso a una tarea simplemente humana. La débil fuerza como un Dios profano no es más que el retrato de la divinidad interior del hombre, de la “beatitud” del hombre como vida alejada de la culpa y reconciliada con su mundanidad.

Como en una revolución, la reivindicación de los oprimidos de la historia no se realiza negociando con el derecho sino terminando con su estructura. Hemos visto que el problema fundante de la biopolítica occidental es que la brecha insalvable de la humanidad consigo misma ha sido su condición de viviente como la imperfecta “articulación y conjunción de un cuerpo y de un alma, de un viviente y de un logos, de un elemento natural (o animal) y de un elemento sobrenatural o divino”<sup>99</sup>. El ajuste de cuentas con la historia, el juicio sumario propio del momento mesiánico, implica reparar la vida de su condición de culpable sin necesidad de un ejercicio de expiación. La llegada del mesías es la *revocación* del momento fundacional de la metafísica occidental, de la violencia mítica, la destrucción de las cesuras en la vida, y de todas las demás determinaciones lógicas que pretenden dar un contenido a lo humano, a la historia y a la naturaleza, que por fin se derrumban para abrir un espacio para la vida como dimensión inmanente<sup>100</sup>.

En relación con la metáfora del juicio sumario, cabe preguntarnos sobre su cercanía con una práctica común en el orden militar y en los regímenes que se fundan en la excepción. La llegada del mesías se encuentra íntimamente conectada a la del estado de excepción, en los dos se trata de un momento de *transgresión* de la ley, de una alteración en el sentido del orden normativo. Pero a diferencia de lo que sucede en un estado de

---

<sup>99</sup> Giorgio Agamben, *Lo abierto. El hombre y el animal*, Buenos Aires, Editorial Adriana Hidalgo, 2006, p.35.

<sup>100</sup> Giorgio Agamben, *El tiempo que resta. Comentario a la carta de los romanos, op. cit.*, p.104.

excepción, la transgresión mesiánica no la hace una autoridad ni sus componentes se identifican con la ley donde la más mínima falta puede significar el castigo más grave. El verdadero estado de excepción no significa una nueva ley creada fácticamente por quien detenta la *auctoritas*, ni pretende defender un orden de la anomía, sino que la asume y busca la inversión de sus componentes. ¿Es posible hablar de destrucción, de una cesura que destruye la ley para volverla inoperante? ¿Se puede pensar el derecho que no sea respaldado por la violencia soberana?

Para Agamben, la carta de Pablo a los romanos nos muestra cómo el evento mesiánico logra desactivar la ley sin invocar una destrucción de la vida. El ejemplo es la ley judía, que para Agamben muestra la división sobre el cuerpo y la vida cualificada presente en cualquier ley: distingue entre el pueblo elegido (los judíos) y los excluidos (los no judíos o gentiles), entre quien ha sido circuncidado y quien no, entre quien se encuentra dentro de la ley judía y fuera de ella. El mensaje emancipador de la carta de Pablo (que era fariseo y por tanto se encontraba fuera de la ley judía) es mostrarnos que la ley se puede desprender de su violencia inherente. Pablo destruye la separación de la vida que hace la ley haciendo “actuar otra división, que no coincide con la precedente, pero que tampoco es algo exterior a ella”<sup>101</sup>.

Para lograr que la ley deje de ser un mecanismo de exclusión de la comunidad, Pablo introduce otra división en la misma. Si la ley judaica distingue entre judío y no judío, Pablo introduce una tercera división entre judíos de “carne” o circuncisos y los de “espíritu” o quienes han adoptado el judaísmo de forma espiritual. Con la introducción de este nuevo criterio de distinción se crean más divisiones al interior de la comunidad: judíos por la carne y judíos por el espíritu y no judíos por la carne y no judíos por el espíritu, pero lo que Agamben considera más importante es la creación de un *resto* en la operación, de una categoría que no puede ser integrada a la estructura de la ley, que son los “No-no” judíos ni por la carne ni por el espíritu. Así la ley que antes simplemente distinguía entre quien era parte de una categoría y quien no se muestra de la siguiente forma:

---

<sup>101</sup> *Ibid.*, p.55.

JUDÍOS		NO-JUDÍOS	
Judíos Según el espíritu	Judíos Según la carne	No judíos Según el espíritu	No- Judíos Según la carne
	No-No Judíos		No-No Judíos

Fuente: Giorgio Agamben. *El tiempo que resta. Comentario a la carta de los romanos, op. cit.*, p. 57.

Es claro que una división así hace colapsar la ley y con ella la posibilidad de una esencia en las identidades humanas, en este caso la de ser un auténtico judío o no judío. El *Pueblo* comienza colapsarse ya que al existir judíos por el espíritu y por la carne existen también no judíos por las mismas razones así “el verdadero judío no es el manifiesto y circuncisión no es la de la carne”<sup>102</sup>. Esto hace imposible la idea de un judío o para el caso de que cualquier identidad pueda coincidir con su propio concepto, pues bajo este esquema se vuelve imposible ser judío o no judío plenamente, pues cualquier criterio de pertenencia que éste tenga incluye al mismo tiempo una negación que le impide integrarse plenamente al supuesto de la ley. Por ejemplo si se es judío por la carne, se es al mismo tiempo no judío por el espíritu, así bajo el tiempo mesiánico la ley se vuelve inoperante porque todos nos encontramos en una excepción frente a ella, en una verdadera excepción en la que la ley ya no puede contener más la complejidad de la vida.

La lectura que Agamben realiza de Pablo es contraria a la que lo identifica como uno de los fundadores del universalismo de la Iglesia católica, y que luego fue integrado por el Estado, como una trascendencia soberana “desde la cual contemplar las diferencias”<sup>103</sup>. Para Agamben, el mensaje mesiánico de Pablo se encuentra principalmente en la figura del “no-no judío”, de aquel que ha sido radicalmente excluido de la ley y que nos muestra la imposibilidad de la misma para distinguir entre su dentro y su afuera y que en sentido opuesto al estado de excepción utiliza la propia estructura anómica de la ley pero para demostrar su imposibilidad de ordenar la vida conforme a identidades artificiales, pues en el fondo ni el judío ni el gentil existen más allá de la imposición de la ley.

<sup>102</sup> *Ibid.*, p.56.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p.58.

### El anticristo y el pequeño ajuste

En la destrucción de la ley desde su propio núcleo anómico vemos el punto de máxima tensión entre las posiciones sobre la soberanía de Agamben y Benjamin con respecto a las de Schmitt. Ambos pensadores se han dado cuenta de que los conceptos políticos de la modernidad se encuentran en crisis y de que la ley en su origen sólo puede operar a partir de su fracaso, el espacio anómico, y la subsecuente captura de la vida sobre la que se constituye la excepción. Parte de la importancia del trabajo de Agamben es recuperar la relevancia que la idea de la violencia divina tiene en el trabajo intelectual de Schmitt. Pues la construcción de la decisión y la excepción soberana fueron acuñadas como un intento de rescatar a la soberanía de la posibilidad de una violencia por fuera del derecho, que habría de pensar una política por fuera de la soberanía<sup>104</sup>.

El paradigma del mesianismo nos ofrece también una distinción entre la política anti-revolucionaria y revolucionaria. De acuerdo al pensamiento católico desde el cual escribió Schmitt, el momento escatológico siempre va precedido por el advenimiento de un falso mesías, de un anticristo, identificado con la revolución y que representa el momento del caos anómico, de la llegada del “hombre sin ley” que el mesías habrá de destruir antes de su último regreso. La tarea de la política para los pensadores de la soberanía como Schmitt es “contener y retrasar”<sup>105</sup> este momento anómico. Pero desde un pensamiento mesiánico como el de Agamben y Benjamin, en el orden schmittiano la anomia hecha regla a través de la excepción se ha vuelto el eje del derecho. Por esto el mesianismo busca reconocer que el tiempo de la dilación ya ha terminado y que estamos en las puertas del cumplimiento de la ley<sup>106</sup>. Lo que para Agamben es el núcleo del pensamiento anti-mesiánico y de sus múltiples derivas de corte conservador, es que éste no termina de darse cuenta que el tiempo de la soberanía ya ha terminado, pues ésta necesita apoyarse sistemáticamente en el estado de excepción. Al hacer esto en lugar de evitar la violencia anómica, la soberanía no hace más que intensificar su propia catástrofe; la de crear y

---

<sup>104</sup> Giorgio Agamben, *Estado de Excepción. Homo Sacer II,I, op. cit.*, pp.103-121.

<sup>105</sup> Giorgio Agamben, *El tiempo que resta. Comentario a la carta de los romanos, op. cit.*, p.107.

<sup>106</sup> *Ibid.*, p.109.



mantener un espacio anómico con vigencia de ley, es decir, el anti-mesianismo soberano ha terminado por encarnar el mismo la figura del anticristo antes referida.

Para que la terminación de la ley sea verdaderamente efectiva Agamben separa dos momentos del mesianismo en lo que él llama la estructural bi-unitaria del mismo, el primero es el momento imperfecto y el otro el perfecto<sup>107</sup>. El primer momento nulifica la ley, pero no para terminar con ella sino que “mantiene la nada en un estado de validez perpetuo e infinitamente diferido”<sup>108</sup>. Esta sería entonces la forma en que opera el estado excepción y la política anti-mesiánica pero también coincide con la deconstrucción de la ley que propone Derrida, el segundo momento en cambio termina con la vigencia de la ley, éste es el *verdadero* estado de excepción, lo que antes nos referimos como el juicio sumario que termina con la ley. Si el primer mesianismo nos ha mostrado que la historia de la ley es una historia sin fundamento, y que sólo se puede sostener a partir de la construcción de la *nuda vida*, el segundo momento mesiánico es la conclusión de la tarea del mesías que sólo puede lograrse “el día después de su llegada”<sup>109</sup>, es decir, sólo cuando ha cesado la vigencia sin significado de la ley una vez que la puerta ha sido cerrada. Solamente cuando hemos asumido plenamente el vacío sobre el cual gira la ley podemos pasar al segundo momento del mesianismo que consiste en terminar con la vigencia sin significado, en acabar con la historia de la biopolítica y revertir el derecho y la soberanía ya no construyendo una nueva forma de vida que remplace a la vida soberana, pero encontrando un nuevo uso de la ley y de la historia que ya no constituya nuda vida pero que, por el contrario, pueda des-producir la vida<sup>110</sup>.

Las metáforas del campesino de *Ante la ley* y del *Nuevo abogado* de Kafka, así como las nociones de destrucción y desactivación en el pensamiento de Agamben, aparecen aquí ya no como contradictorias sino como complementarias de las dos instancias del mesianismo. Sólo se puede cerrar la puerta de la ley y destruir su relación con la vida abandonando la idea de la destrucción o del regreso a una ley originaria, desde un ejercicio des-construcción del sujeto, de la nuda vida y de la soberanía, lo cual se realiza profanando

---

<sup>107</sup> Giorgio Agamben, “El mesías y el soberano” en *La potencia del pensamiento*, Barcelona, Anagrama, 2011, pp. 274-280.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p.275.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p.281.

<sup>110</sup> Alberto Moreiras, *Línea de sombra. El no sujeto de lo político*, op. cit., pp. 267 y 229.

la vida que se ha vuelto sagrada para regresarla al uso cotidiano, a la esfera de lo común, donde estas categorías de la biopolítica occidental encuentren un nuevo “uso-desusado”<sup>111</sup>, inoperante y privado de la violencia que atente contra la vida.

Por tanto, el tiempo mesiánico coincide con una forma de uso, que no se trata como hemos intuido de una gran obra política ni siquiera de un gran sisma, sino que el tiempo mesiánico es accesible simplemente por un “pequeño ajuste”, por un desplazamiento mínimo del mundo. No se trata de replantear de nuevo la construcción del mundo entero sino de un pequeño desplazamiento que produce el mesías, un pequeño giro que “no se refiere al estado de las cosas, sino a su sentido y a sus límites”<sup>112</sup>. El cambio no es en los objetos “pero en su periferia... en el estar *agusto* de toda cosa con sí misma”<sup>113</sup>. El tiempo mesiánico es el momento después de que la violencia divina ha sacado a la vida misma de sus límites. Y el desplazamiento es simplemente el devolver las cosas en su sentido a su uso mundano.

### **Vida profana, vida irreparable**

Bajo la mirada del mesianismo el fin de la ley abriría las puertas a una comunidad no dividida por una instancia trascendente, y donde las fronteras que articulan lo social se volverían inoperantes. La primera objeción que podemos plantear, sobre todo partiendo de una visión de la política que la entienda como una relación antagónica, es que una comunidad no dividida significaría en última instancia el fin de la política y el fin de la historia. Lo cual además de parecer imposible no es poco peligroso, pues implicaría desde esta perspectiva el riesgo de formar una comunidad totalitaria, donde se anulen las diferencia y donde cualquier dislocación de la comunidad que permita su cambio se ha vuelto imposible.

Lo que Agamben propone es una política por fuera de la soberanía y sobre todo del devenir histórico que han construido una máquina biopolítica. La política mesiánica en

---

<sup>111</sup> *Ibid.*, p.232.

<sup>112</sup> Giorgio Agamben, *La comunidad que viene, op cit.*, p.48.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p.48.

cambio busca redimir la vida de la ficción soberana. Sin embargo, la idea de redimir la vida implica ya aceptar que la vida debe ser restituida a un estadio originario antes de su caída, algo así como recuperar una naturaleza del hombre. El pensamiento mesiánico se contrasta constantemente con este problema, son comunes las referencias dentro del judaísmo donde el estudio de los textos sagrados habrá de revelarnos el lenguaje de Dios y devolvernos a una lengua pura, o donde el tiempo mesiánico restituye en general las cosas a un estado de “beatitud”, en general la figura del mesías no sólo significa el cumplimiento sino también la *restitución* de la ley. ¿Cómo puede entonces restaurarse una ley que desde el principio estuvo ausente de significado?

Para Agamben la temporalidad del tiempo mesiánico se encuentra siempre entre dos tensiones: una tendencia restauradora al momento previo de la caída del hombre y una proyección siempre utópica y subversiva sobre un mundo por venir<sup>114</sup>. Agamben integra estas dos corrientes para afirmar que el verdadero significado del mesianismo no es la pura destrucción como apertura al futuro, ni la restitución de la vida natural, y citando un viejo texto judío afirma que el evento mesiánico refiere a un “retorno a lo nuevo”<sup>115</sup>.

El retorno a lo nuevo es para Agamben asumir que después de la catástrofe de la biopolítica occidental que llega a su culminación en el campo de concentración, ningún proyecto histórico del hombre puede quedar en pie (un nihilismo respecto a la construcción histórica de lo humano como progreso). Si como hemos visto las categorías políticas y ontológicas que distinguían la vida cualificada de los hombres, el *Bíos* de la vida animal, han perdido su capacidad de establecer un orden político efectivo y una frontera estable de lo humano, significa que la misma categoría humano se ha vuelto insalvable, pues no existe ningún criterio que distinga plenamente entre la vida humana y la vida animal que no corra el riesgo de terminar generando en cambio una *vida desnuda*. Por tanto sólo nos queda regresar a aquellas formas de vida que han sido aplastadas por el progreso, a reconciliarnos con nuestra naturaleza reprimida.

Volver a lo nuevo no implica tampoco volcar nuestra existencia hacia una *Zoé*, hacia una dimensión animal y natural “originaria”. Ésta sería una salida igual de

---

<sup>114</sup> Giorgio Agamben, “El mesías y el soberano”, *op. cit.* pp.269-270.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p.271.

catastrófica que la destrucción de la animalidad por parte de la razón, pues una visión así ignoraría que “la única naturaleza del hombre es no tener naturaleza. Es por esta razón que debió crearse una segunda naturaleza: la cultura”.<sup>116</sup> Si bien no existe una dimensión propia del ser humano que lo distinga como tal, el hombre es sin embargo un animal peculiar en tanto se encuentra privado de un *lugar* dentro de la naturaleza, es un animal privado de “vocación y esencia”.<sup>117</sup> Usando un término de las primeras obras de Agamben antes de que desarrollara su ontología de la potencia, el hombre es un animal que se encuentra permanentemente en su “infancia”, mientras los animales maduros obedecen “simplemente las instrucciones específicas escritas en sus códigos genéticos”<sup>118</sup>, aquel que se encuentra en la infancia “se encuentra a sí mismo en la condición de también ser capaz de prestar atención a las posibilidades...”<sup>119</sup>. Al no estar condicionado ya por un entorno y una naturaleza que condicionaría todos sus actos el hombre, a diferencia de los animales, se encuentra no en un ambiente, sino en un *mundo*, “a la verdadera escucha del ser y la posibilidad”<sup>120</sup>.

Si como se afirma en el pensamiento de Agamben la ética se encuentra subordinada a la ontología<sup>121</sup> es porque para que una experiencia ética sea posible no debe existir ningún contenido previo, ni obra magna que determine el comportamiento ni el ser del hombre, por el contrario, como ya hemos visto en el análisis agambeniano de la palabra y el juramento el hombre experimenta en el lenguaje la posibilidad más extrema pues mediante el lenguaje puede abrir y construir mundos, el lenguaje es la experiencia de una potencia que no se agota en el acto, pero que al mismo tiempo le permite constituirse como un soberano que decide constantemente entre qué es un animal y qué es un hombre. ¿Cómo podemos rescatar al hombre de la fractura originaria que corre desde el lenguaje hasta la política?

---

<sup>116</sup> Robert Danny Dufour, *El arte de recudir cabezas, la servidumbre global en el neoliberalismo*, Buenos Aires, Paidós, 2009, p.94.

<sup>117</sup> Giorgio Agamben, *Lo abierto. El hombre y el animal*, op. cit., p. 64 .

<sup>118</sup> Giorgio Agamben, *Teología y lenguaje. Del poder de Dios al juego de los niños*, Buenos Aires, Editorial Las cuarenta, 2012, p.29.

<sup>119</sup> *Ibid.*, p.29.

<sup>120</sup> *Ibid.*, p.29.

<sup>121</sup> Alfonso Galindo Hervas, *Giorgio Agamben. Política y mesianismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, p.136.

La vida del hombre no puede evadirse de esta ruptura originaria por lo que podemos decir que su vida es inherentemente irreparable. En el periodo posterior a la Guerra Fría el reconocimiento de la humanidad de que la distinción entre animal y hombre ha perdido todo sentido ha abierto para Agamben otro riesgo: la completa la animalización de la vida de los hombres, si el cuidado de la vida se vuelve integral no hay espacio de la humanidad que no pueda ser convertido libremente en animal<sup>122</sup>, entregada a una gestión sin fisuras de su vida a la economía y el gobierno.

La segunda posibilidad que se abre con la indistinción entre animal y hombre es la promesa mesiánica de una *verdadera* terminación de esta dicotomía, como menciona Agamben citando Benjamin, esto sólo será posible con “la dominación a través de la técnica de la relación entre animal y hombre”<sup>123</sup>. La idea de una dominación de la naturaleza a través de la técnica resulta muy complicada de asir en una teoría de la emancipación y más en una investigación dentro del campo de la biopolítica. Agamben busca releer esta idea benjaminiana aclarándonos que se trata de un nuevo uso de la técnica en la que “ni el hombre debe dominar a la naturaleza ni la naturaleza al hombre. Y que menos aún ambos deben ser superados en un tercer término que representaría su síntesis dialéctica”. Sólo suspendiendo, *desusando* los términos animal y hombre se puede dar paso a una vida que no es ni animal ni hombre “pero sobre la cual aún no tenemos nombre”<sup>124</sup>.

### **Las singularidades y la comunidad**

Desde otra adscripción teórica, Alberto Moreiras cuestiona la solución agambeniana de pensar una forma de violencia que destruya al derecho y a la soberanía. Pues ve el peligro de que una acción contra la soberanía termine en una ruta militante y partisana y que el resultado no signifique un fin al funcionamiento de la soberanía, sino que por el contrario acabe por ser la reafirmación del “terror anómico” del estado de excepción. Para Moreiras el pensamiento de Agamben sigue atado a una noción de sujeto y

---

<sup>122</sup> Giorgio Agamben, *Lo abierto. El hombre y el animal*, op. cit., p.146.

<sup>123</sup> *Ibid.*, p.152.

<sup>124</sup> *Ibid.*, p.152.

a la militancia en la política o cuando menos se “corre el riesgo de constituir un límite al proyecto de Agamben<sup>125</sup>. Moreiras afirma esto a partir de fragmentos como el que encontramos en *Estado de excepción*, donde el italiano reflexiona sobre los medios puros que logran “exhibir el derecho en su no-relación con la vida y la vida en su no-relación con el derecho significa abrir entre ellos un espacio para la acción humana”<sup>126</sup>.

La acción liberadora de la violencia divina tendría por objetivo la destrucción de los límites que nos impiden liberar nuevas formas de uso. Esta consigna implicaría un imperativo ético de destruir aquello que no permite fluir la vida y que la sujetan a una condición precaria. Esto, si bien es una política anti-soberana, tampoco abandona el horizonte de la soberanía a la que solamente logra invertir su lógica y que estaría por tanto siempre en el borde de la catástrofe por “la persecución sin cese de una liberación de la ley soberana que ha creado un estado de excepción permanente”<sup>127</sup>.

Si la emancipación para el pensamiento de Agamben dependiera de una subjetividad entregada totalmente al combate político, esta idea no lograría ir más allá de lo que Moreiras denomina la “lógica de la ilustración” en cuanto distinción dicotómica entre sujeto y objeto y de sus peores consecuencias. Esta lógica sería la de pensar que la naturaleza, el mundo y la complejidad de sus relaciones pueden ser domeñadas por un sujeto trascendental. La destrucción del soberano, a partir de las estrategias propias de la militancia política, profesa secretamente un culto “de la voluntad de poder como incremento de fuerza, como crueldad desencadenada sobre el mundo”<sup>128</sup>. La lucha de un sujeto anti-soberano de este tipo sería una búsqueda por adquirir más y más poder a través del disciplinamiento del propio cuerpo y voluntad, y reforzar así paradójicamente su propia soberanía, su capacidad de dar muerte para poder disputar de frente y en sus mismos términos a los dominadores.

La crítica de Moreiras respecto a la subjetividad a pesar de su originalidad no termina de dar cuenta de la complejidad del pensamiento de Agamben al menos respecto a la cuestión de una subjetividad política. Pues es claro que desde *La comunidad que viene*, la

---

<sup>125</sup> Alberto Moreiras, *Línea de sombra. El no sujeto de lo político*, op. cit., pp.267.

<sup>126</sup> Giorgio Agamben, *Estado de Excepción. Homo Sacer II,I*, op. cit., p.157.

<sup>127</sup> Alberto Moreiras, *Línea de sombra. El no sujeto de lo político*, op. cit., p.268.

<sup>128</sup> *Ibid.*, p.293.

subjetividad para Agamben funciona en coordenadas muy distintas a las de la acción y la estrategia, para pensar en cambio una política a partir de un *nuevo uso del ser*. Para eso es necesario que nos adentremos en la ontología agambeniana ya que hemos recorrido dos elementos fundantes de la misma, el lenguaje y la lógica de la excepción que no pueden ser entendidas sin una de sus aportaciones más importantes a la teoría política: el retorno a la idea de comunidad. En este apartado tematizaré el concepto de destrucción a la luz del “sujeto” agambeniano y de la idea de comunidad que de éste se desprende, así como las reflexiones de Maurice Blanchot que nos pueden ayudar a dar claridad sobre el tema.

Cuando Blanchot se pregunta quién habrá de encarnar la tarea de destruir el capitalismo y las instancias de opresión su respuesta es bastante sencilla pero al mismo tiempo reviste una gran complejidad. Pues aquellos que destruyen “son a lugar a dudas seres como nosotros: no hay otros en este mundo. Pero, en efecto, seres ya radicalmente destruidos”.<sup>129</sup> Podemos identificar esta idea en dos formas del pensamiento agambeniano. Sólo se puede acceder a la destrucción del derecho reflexionando a través de los testimonios e historias de quienes han sido víctimas de la violencia extrema, de quienes han perdido toda calidad de humano ante el poder soberano, es decir sólo es posible una política que respete la vida una vez que nos hemos confrontado con la experiencia histórica de la *nuda vida*. La otra es que la destrucción del derecho corre a cargo de seres liberados de la sustancia con la que el poder soberano los identificaba con la vida cualificada, con seres impersonales y anónimos que ya no son más que “*puntos de singularidad*”<sup>130</sup>. ¿Qué tipo de sujeto y de hombre puede ser uno que ya ha sido destruido?

Blanchot menciona que la destrucción constituye “un puro movimiento de amar [y que éste] no herirá, no destruiría, daría únicamente, entregado a la inmensidad vacía en que destruir llega a ser una palabra no privativa, no positiva, la palabra neutra que acarrea el deseo neutro, destruir no es más que un murmullo”<sup>131</sup>. El amor, si bien pertenece a la vida privada, es importante tanto para Agamben como para Blanchot, pues se trata de una experiencia que nos abre la puerta a una dimensión impersonal de la experiencia humana. Agamben extrae de aquí un paradigma de la estructura del ser que está pensando. Cuando

---

<sup>129</sup> Maurice Blanchot, *La Amistad*, *op. cit.*, p.110.

<sup>130</sup> *Ibid.*, p.109.

<sup>131</sup> *Ibid.*, p.109.

alguien experimenta el amor, es difícil que pueda explicar en términos precisos cuál es la cualidad específica de la persona sobre la que recae su afecto, pues nadie ama a un ser por una propiedad específica, pero tampoco lo hace en nombre de una abstracción ideal sino que se “quiere a la cosa con todos sus predicados, la cosa tal cual es”<sup>132</sup>, tal como se muestra más allá de sus predicados pero sin dejar de tomar en cuenta cada uno de ellos, y donde todos estos son importantes pero ninguno es esencial. ¿Qué significa entonces pensar en un ser donde no importan sus cualidades pero al mismo tiempo todas importan?

Para pensar este tipo de ser destruido sin esencia pero donde tus cualidades accidentales importen, Agamben toma de los textos escolásticos el término *quodlibet*, que se ha traducido al castellano como un “*singular cualsea*” o “*cualsea*”. Pero más allá de sus orígenes etimológicos es la abreviación para denominar a un “ser tal que, sea cual sea, importa”<sup>133</sup>. Para entender la verdadera dimensión del ser *cualsea* es necesario que regresemos a la metodología agambeniana, en específico a la estructura del *ejemplo*. La fuerza demostrativa del ejemplo, o su validez en este caso –su pertenencia a la comunidad– no depende de una instancia reguladora general ni de una particular pero que “como tal expone su singularidad, su *cualsedad*”<sup>134</sup>. La fuerza del ejemplo o del ser *cualsea* abre las puertas para un el “nuevo uso del ser”<sup>135</sup> que desborda y desactiva toda regla. Su potencia no radica en un reconocimiento de su validez general aplicable a todos los seres, su fuerza va más allá de cualquier norma de validez epistémica y de una pertenencia a cualquier género.

Sin embargo no debemos confundir la fuerza del *cualsea* con posiciones liberales que buscan reivindicar las diferencias de los rasgos de vida individuales. Como bien afirma Alfonso Galindo Hervás en la tesis de Agamben existe “un pensamiento afín al liberalismo... pero tan sólo afín”<sup>136</sup>. El *cualsea* no puede coincidir con la idea de una verdad absoluta sobre la naturaleza humana, el individuo, o con la esperanza de haber

<sup>132</sup> Giorgio Agamben, *La comunidad que viene, op cit.*, p.12.

<sup>133</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>134</sup> Thomas Carl Wall, *Radical passivity Agamben, Blanchot and Levinas*, Nueva York, New York State University, 1991, p.125.

<sup>135</sup> Jessica Whyte, “The Comming community: A new use of the self”, en *Theory and Event*, volumen 13 número 1, 2010. Versión HTML.

<sup>136</sup> Alfonso Galindo Hervás, *Giorgio Agamben, política y mesianismo*, op cit., p.138.



encontrado la ruta del progreso a partir del reconocimiento de las diferencias. Por el contrario, el *cualsea* no genera diferencias, en cambio, la singularidad de cada ser sólo nos puede generar *indiferencia*. Si lo singular genera indiferencia, no es porque el viviente no sea importante, sino porque las propiedades de éste no dejan de ser partes de la naturaleza común del hombre. Dado que lo común en tanto ordinario no puede contener ninguna sustancia, la singularidad o la dimensión individual del hombre, si bien distinta, es sólo “emergencia de existencia individual a partir de la naturaleza común”<sup>137</sup>; es decir sólo son “oscilaciones” o modos del ser. De un ser, de una naturaleza, que no tiene otra sustancia que ser ordinaria y sin contenido. Los rasgos singulares son valiosos en sí mismos e imposibles de excluir porque en el fondo son tan comunes que valen por uno y por todos.

Contra el mecanismo del derecho que busca reconocimiento de sujetos de derecho (individuales o colectivos) para representarlos y ordenarlos dentro de su maquinaria, la comunidad de los *cualsea* rompe con las fronteras del derecho al demostrar su incapacidad de ser integrados al derecho y a cualquier cuerpo social unificado. Pues si la singularidad es común y vale por todos, la distinción entre uno y parte se vuelve ininteligible para la codificación del derecho, un ser que se presente como una “totalidad vacía e indeterminada”<sup>138</sup> no puede ser reconocido por el derecho pues éste sólo reconoce personas jurídicas como identidades particulares que son codificados como sujetos imputables de derecho y de obligaciones, este ser en cambio vuelve incodificable al abandonar las demandas que no pueden ser atendidas como particulares pues “la singularidad no tiene una identidad representable y por eso no puede ser contada, esto es, no puede ser tomada en cuenta dentro del cálculo del poder soberano”<sup>139</sup>.

Lo que Agamben busca con un ser irrepresentable es lograr que el Estado con sus mecanismos disciplinarios y soberanos no pueda hacer “que los hombres, o mejor sus cuerpos, se constituyan en lugar-de-encarnación de una forma de vida concreta, sancionada,

---

<sup>137</sup> *Ibid.*, p.90.

<sup>138</sup> *Ibid.*, p.57.

<sup>139</sup> Diego Paredes Goicoechea, “La singularidad *cualsea* como paradigma: más allá de la comunidad del bando en torno a La Comunidad que viene” en Julio Quiñones Páez (editor) *Crisis de la modernidad, emancipación y alienación*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales: Unidad de Investigaciones Jurídico-Sociales Gerardo Molina, 2011, p.157.

normal<sup>140</sup>. El ser agambeniano no arrolla las singularidades, no nos presenta un inmanentismo totalitario, pero tampoco individuos, autónomos, fragmentados y expuestos a la violencia soberana. Qué la potencia no se agote en el acto<sup>141</sup> cobra aquí todo su sentido, la potencia no necesita constituirse en un acto, en este caso en un ser o una forma de vida determinada, pero por el contrario una potencia que no se agota da paso a una “infinitud de oscilaciones modales”<sup>142</sup> del ser, a un intercambio entre lo propio y lo impropio, entre lo común y lo singular que se indistinguen, eso es para Agamben el verdadero *uso* de nuestra existencia.

De esto podemos ir desprendiendo que para Agamben la comunidad y no una existencia individual como la que plantea el derecho es la verdadera instancia de la política. Esto lo aleja de las ciencias sociales que identifican la sociedad con los procesos propios de la modernidad, es decir como un producto del aumento de complejidades sociales, donde las nuevas estructuras productivas han creado grupos, roles e identidades diferenciadas. La comunidad para ellos resultaría un entidad pre-moderna, un grupo cerrado bajo un criterio de pertenencia, o en sus variantes totalitarias, como la de una unidad homogénea sin fisuras, un cuerpo orgánico que busca realizarse a través de la supresión de la heterogeneidad donde no existe un respeto por los rasgos individuales y donde la comunidad se consolida a través de la figura de “todos en uno”<sup>143</sup>.

El pensamiento de la comunidad de Agamben no podría ser ubicado dentro de esta dicotomía, y sin embargo esta *verdadera* forma de la política cobra un sentido diferente al que podríamos ubicar con el uso biopolítico de la comunidad. Contra la historia de la biopolítica que es la construcción de un *Pueblo*, de una comunidad imposible que siempre

---

<sup>140</sup> Alfonso Galindo Hervás, *Giorgio Agamben, política y mesianismo, op cit.* p.90.

<sup>141</sup> Para Agamben ha existido una lectura incorrecta de la ontología aristotélica, pues se ha visto como un momento necesario que la potencia se transforme en acto, es decir como su único resultado posible. Para Agamben la potencia puede mantenerse como tal, el hecho mismo de haber conceptualizado dos momentos implica el paso de uno al otro. Agamben utiliza un ejemplo por demás interesante en la facultad humana de ver “si la potencia fuera sólo potencia de ver o de hacer, si existiera sólo como tal en el acto que la realiza... entonces no podríamos hacer jamás la existencia de la oscuridad”. Si acto y potencia estuvieran fatalmente atados las cosas sólo existirían en acto, el verdadero sentido de la potencia es la posibilidad de *no* transitar al acto. Véase Giorgio Agamben, “La potencia del pensamiento” en *La potencia del pensamiento, op. cit.*, p.292.

<sup>142</sup> Giorgio Agamben, *La comunidad que viene, op. cit.*, p. 23.

<sup>143</sup> Roberto Esposito, *Comunidad, Inmunidad y Biopolítica*, Madrid, Editorial Herder, 2009, pp.30.

ha buscado constituirse por la soberanía a partir de la exclusión de la *nuda vida*. Ya Blanchot había pensado en una comunidad que se encuentra formada en sentido negativo, a partir del rechazo o más bien de la imposibilidad de cualquier determinación, sustancia o contenido que pudiera conformar un cuerpo social. Pero Agamben elimina este factor negativo, pues a diferencia de Blanchot, en la comunidad de Agamben no existe criterio de pertenencia, ni siquiera negativo, que subsuma las diferencias, sino que se trata de una comunidad donde el *cualsea* oscila entre su dimensión singular e impropia. Haciendo de la lengua, del habitar en el lenguaje<sup>144</sup>, su única posibilidad de vivir en comunidad. Por lo tanto Agamben trasciende la impotencia de Blanchot por una potencia que no se agota en un rechazo, hace de la comunidad una potencia que no se agota en el acto.<sup>145</sup>

La aparición de *singularidades cualsea* que se muestran como comunidad, son la principal amenaza para el Estado. Al final de *La comunidad que viene* la visión pesimista de Agamben se hace de nuevo presente, al mostrarnos que donde adviene la comunidad la verdadera estructura del Estado y del derecho se muestran con toda su crudeza. Agamben recuerda la masacre de Tianamen, originada por reclamos estudiantiles, que no representaban una amenaza real al Estado y que estaba animada por demandas tan ambiguas que no podían ser catalogadas de particulares y que mostraban en verdad la simple existencia en comunidad de los manifestantes. Esta comunidad tuvo como respuesta una violencia absolutamente desproporcionada. Por eso Agamben nos dice que “allí donde estas singularidades manifiesten pacíficamente su ser común allí habrá un Tianamen”<sup>146</sup>. El mensaje es desastroso pues donde existan formas de vida que no puedan ser codificadas dentro de la malla del derecho, se hará presente toda la fuerza de la soberanía. Este nuevo diagnóstico sobre lo que Agamben denomina una nueva “guerra civil planetaria” no hace más que reforzar las dudas sobre cómo debe encarnarse la tarea mesiánica para no ser aplastada por el poder soberano.

---

<sup>144</sup> Alfonso Galindo Hervás, *Giorgio Agamben. Política y Mesianismo, op cit.*, p. 14.

<sup>145</sup> *Ibid.*, p.117.

<sup>146</sup> Giorgio Agamben, *La comunidad que viene, op cit.*, p.71.

### Los límites del mesianismo

El pensamiento de la comunidad así como el tratamiento de la violencia divina y la desactivación de la ley nos permiten hacer una lectura de la emancipación en el pensamiento de Agamben que no puede ser identificada con una teoría del sujeto soberano invertido, ni con una destrucción absoluta que termine por amenazar a la misma vida. Sin embargo la perspectiva mesiánica y ciertamente inmanentista de Agamben también debe ser sujeta a una crítica en cuanto a sus límites, en específico a cuestionarnos sobre si existe la posibilidad de realizar la tarea mesiánica alejada de los conceptos tradicionales de la política como acción y estrategia.

El diagnóstico de Agamben nos ha dicho que el punto máximo de la biopolítica y del capitalismo espectacular devela también nuestra dimensión lingüística originaria, la comunidad con todo y su dimensión irrepresentable e irreparable como una condición que siempre adviene a nosotros. Parecería entonces que para llegar al final de la soberanía es sólo necesario “liberar” nuestras potencias vitales originarias. La idea de que la soberanía ha llegado a su límite histórico para posteriormente dar paso a un mundo sin divisiones podría llevar a una lectura de Agamben donde existe una consecuencia lógica en la que el punto máximo del tiempo del poder soberano se desfonda por sí mismo para que la comunidad y el ser *cualsea* se constituyan como una forma de “sujeto” horizontal que “ya está siempre de antemano formado y sólo falta que tome lo suyo”.<sup>147</sup>

Tal como cierto marxismo economicista pensó que el fin del capitalismo habría de llegar por sus mismas contradicciones por la propia “proletarización” de la economía capitalista, existe una corriente dentro de la biopolítica que tiende a pensar que las formas imperiales de la soberanía y del capitalismo han llevado a una precarización de la vida que al llegar a un límite extremo en la opresión habrá de llevar a un colapso de la misma. Este dilema llevó dos alternativas dentro del marxismo para combatir el capitalismo. La primera fue buscar “acelerar” las contradicciones del capitalismo lo cual terminó por hacer cierto sector de la izquierda cómplice de aquello contra lo que luchaba. La segunda fue terminar en una experiencia de “fe” en la espera entre la correspondencia entre los hechos y la teoría,

---

<sup>147</sup> Alberto Moreiras, *Línea de sombra. El no sujeto de lo político, op cit.*, p.211.

pensar que el acontecimiento mesiánico habrá de llegar irremediablemente. Y sin embargo el pasaje de Tianamen nos lanza hacia otra pregunta, sobre cómo se habrá de llevar a cabo la tarea mesiánica de la pasividad ante un escenario que nos presenta una inconmensurabilidad de fuerzas.

De aquí la importancia de que sigamos interrogando a la obra de Agamben sobre la posibilidad de conciliar una forma de intervención política que al mismo tiempo incluya el carácter pasivo de la política y el rechazo a la acción que ha manifestado en su obra y a su vez evitar ser aplastados por el poder soberano. ¿Es el mesianismo simplemente una teoría de la espera, y por tanto entregada inevitablemente a la despolitización? Y finalmente, ¿podemos trazar una forma de actuar o no actuar políticamente que no se encuentre más allá de una experiencia mística?<sup>148</sup>

---

<sup>148</sup> Alfonso Galindo Hervás, *Giorgio Agamben, política y mesianismo, op. cit.*, p.134.

## Capítulo III

### El uso y la palabra

El mesianismo es un corte con la tradición filosófica occidental porque no entiende a la política como un combate centrado en el poder. Por el contrario, se trata de la renuncia explícita a la política imperial de corte occidental, como una actividad de verificación y dominación sobre la vida. El pensamiento de Agamben apuesta por una política que regrese a la idea de la comunidad y al uso, que busca la emancipación de la humanidad en el marco de la “infrapolítica” como la posibilidad de una política por fuera de los procesos de subjetivación tradicionales y, por tanto, distinta de la acción política como instancia de dominación y control que no termina por romper con la soberanía. Frente a esto tenemos que plantearnos la posibilidad de un “éxodo no biopolítico”<sup>149</sup> de la dominación, de una liberación sin la necesidad de exponer a la vida a su destrucción.

De esta lectura del mesianismo se desprenden varias preguntas: ¿Cómo habrá de llegar el acontecimiento mesiánico? ¿Es posible pensar una “espera activa” del acontecimiento mesiánico sin caer la certidumbre ingenua del progresismo? ¿Podemos en cambio pensar una acción no biopolítica, que haga que el mesianismo deje de ser una promesa siempre incumplida? Este capítulo desarrolla lo que para Agamben es la tarea política del mesianismo, así como los criterios que él considera que debe seguir todo proyecto político alternativo que trascienda la espera paciente.

En el presente capítulo se analiza la dimensión propiamente política del pensamiento de Agamben. En primera instancia profundizo en la relación entre resistencia y mesianismo, como la posibilidad de asumir la tarea mesiánica frente a la inconmensurabilidad de fuerzas que hay entre la comunidad y el poder soberano. Y si ésta puede constituirse como un catalizador desde el cual lograr que la acción mesiánica se extienda más allá de ciertos núcleos aislados. Para esto he tematizado dos figuras que para Agamben son la ruta que debe tomar la política en los tiempos de la soberanía, el testimonio como apertura a una dimensión ética del lenguaje que no esté contaminado por

---

<sup>149</sup> Alberto Moreiras, *Línea de sombra. El no sujeto de lo político*, op. cit., p.213.

su violencia originaria. Y el de un *nuevo uso*, como mecanismo de profanación de los mecanismos de consagración de la vida

### **La resistencia y la comunidad**

Agamben muestra preocupación por las expresiones de reivindicación de la comunidad, que al no poder ser representadas como demandas particulares dentro del marco de los mecanismos jurídicos e institucionales del derecho, se vean enfrentadas a la violencia desmedida del poder soberano. Esta situación, conjuntada con el aparente triunfo del capitalismo global, le presenta a los proyectos de política alternativa una situación por demás paradójica, por un lado el fin de la Guerra fría demostró la verdadera estructura de la soberanía sobre la vida (que los Estados socialistas incluyeron sin cuestionar y que explica gran parte de su fracaso y que no deja de ser un aprendizaje para cualquier proyecto emancipatorio futuro). Pero al mismo tiempo la aparente no existencia de una alternativa al capitalismo ha llevado a cualquier reivindicación comunitaria a actuar en los márgenes, a mantenerse en el momento en la resistencia.

Respecto a esto, Roberto Esposito plantea una interrogante válida en torno a las posibilidades políticas que tiene una comunidad que se enfrente a la soberanía. Como hemos visto, la soberanía se ha planteado proteger a la vida aislándola y anticipando cualquier estallido de violencia incluso a costa de atentar contra ella misma. Una comunidad que se ha liberado de la violencia anticipadora del derecho se verá entregada a la experiencia de asumir y exponer la vida en común a un momento de incertidumbre y riesgo. De esta apertura colectiva a lo nuevo, de esta experiencia de vivir fuera de la soberanía, surge un momento que amenaza con llevar a la comunidad a una política del sacrificio. Esto, si cometemos el error de entender la comunidad como un bien supremo, pues existiría la posibilidad de no evadirnos de la lógica sacrificial, no como las sociedades seculares que niegan el sacrificio para reintroducirlo de otras formas. Pero de terminar “volcándolo a su exterioridad desnuda. Asumiéndolo así, no ya como el doloroso medio

para la realización de una finalidad última... sino como la *finalidad* misma despojada de toda instrumentalidad y reducida por ende a *un final*".<sup>150</sup>

Para Esposito, al actuar de esta forma no dejaríamos de repetir el ejemplo de la destrucción de Numancia a manos del imperio romano<sup>151</sup>. La experiencia numantina nos muestra que una resistencia comunitaria que pretenda constituirse como absolutamente exterior al poder, corre el riesgo ya no de girar en torno al cuidado de la vida como en la biopolítica del Estado, sino de hacerlo en torno a la muerte, de tenerla como centro fundamental de la existencia humana, y por tanto de afirmarse como una comunidad cuya única condición de posibilidad es la de "estar en contacto directo con la muerte"<sup>152</sup>.

Vista así, la comunidad se enfrenta ante un obstáculo que parece ser la sombra de buena parte de la teorización occidental de la política, el lugar del mito y del sacrificio originario y su imposibilidad. Problema teórico pero que tiene gran importancia práctica, y que se traduce en la posibilidad de plantear una resistencia que no sea de corte imperial pero tampoco entregada al suicidio. Michel Foucault, que como hemos visto influyó de gran manera en el análisis biopolítico de Agamben, se plantea de igual forma el problema de la resistencia y de la liberación de los mecanismos de gestión de la vida. Como menciona Françoise Proust, para Foucault los que resisten nunca son exteriores al poder, por el contrario la resistencia viene de quienes sufren sus efectos. "No son figuras de la revuelta (heroicas o de cualquier otro tipo) contra cualquier injusticia o figuras de combate contra cualquier opresión. Son figuras de una existencia original y anónima, que son traídos, a pesar de sí mismos, a una confrontación visible o no con el poder"<sup>153</sup>.

---

<sup>150</sup> Roberto Esposito, *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2003, pp.204.

<sup>151</sup> Numancia fue una provincia que resistió varios intentos de ser anexada al imperio romano, y que nos muestra un ejemplo de una comunidad "de muerte" entregada al sacrificio. Si bien los numantinos resistieron heroicamente el asedio del imperio, la mayoría de sus habitantes al saberse perdedores de la batalla prefirieron el suicidio colectivo e incendiar la ciudad antes de permitir que fuera tomada por los romanos. Este es el mismo problema que se planteó Marx en la *Guerra civil en Francia*, donde el proletariado parisino por un momento pudo experimentar una democracia radical, para luego ser masacrados por las tropas francesas y prusianas.

<sup>152</sup> *Ibid.*, p. 205.

<sup>153</sup> Françoise Proust, "The line of resistance" en *Hypathia*, Volumen 15, Número 4, en *Contemporary French Women Philosophers*, otoño 2000, p. 27. La traducción es mía.



Para Proust la condición de este enfrentamiento bien puede ser definida como lo hizo Gilles Deleuze al mencionar que “la resistencia viene primero”<sup>154</sup>. Pues como hemos visto, para Foucault el ejercicio de la biopolítica en la modernidad consiste en una gestión casi integral de la vida, que comprende desde el cuidado de grandes poblaciones hasta el control y disciplinamiento de cuerpos individuales a través de diferentes dispositivos de poder que atraviesan la vida. Pero en palabras del mismo Foucault, sus obras nunca pretendieron realizar una teorización general del poder, buscaron en cambio entender la subjetividad en las sociedades occidentales. Entendiendo por esto una historia y un análisis de los diversos modos en que los que pertenecemos al género humano hemos sido constituidos como sujetos, como parte y actores de estructuras productivas, políticas y sociales<sup>155</sup>. Desde este marco teórico es desde donde un acercamiento a los mecanismos del poder resulta esencial, pero nunca como un objeto de estudio aislado.

Durante sus estudios genealógicos Foucault descubrió que el disciplinamiento de la vida actúa por medio de diversos saberes que se ostentan como científicos (médico, jurídico, entre otros). Que pretenden interrogar, conocer, y dominar al cuerpo, y que luego se materializan y reproducen en tejidos normativos e instituciones públicas o privadas del “secuestro del cuerpo”. Para Foucault, los entramados institucionales no excluyen sin más al cuerpo, por el contrario lo “ligan”<sup>156</sup> a diferentes aparatos institucionales productivos, penitenciarios, escolares, etc. Lo moldean mediante prácticas de vigilancia, castigos, discursos para que se adapte lo mejor posible a la estructura a la que pertenece. Repitiendo el mecanismo del estado de excepción, las sociedades disciplinarias excluyen formas de vida que no resultan “útiles” al aparato productivo mediante la inclusión de estas vidas en los mismos mecanismos de poder (en la figura del loco, del anormal o del prisionero) o a través de la prohibición de gestos y conductas que son consideradas impropias.

Esta operación que aquí presento de forma sucinta, es la que permite el funcionamiento de los mecanismos del Estado y del mercado. La esencia del poder para

---

<sup>154</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>155</sup> Michel Foucault, “Post-scriptum. El sujeto y el poder” en Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault. Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2001, p. 241-242.

<sup>156</sup> Michel Foucault, *La verdad y las forma jurídicas, op. cit.*, p.135.

Foucault es la institucionalización de las relaciones sociales que permiten que a un ser viviente se le asigne una identidad, bajo la cual él mismo se identifique con el nombre, las funciones, y la corporalidad del obrero, el paciente o el campesino por mencionar algunos. El poder en la sociedad disciplinaria consiste en una red de dispositivos que operan aún con cierta funcionalidad “productora” de sujetos, se trata de una serie de operaciones y relaciones estratégicas que articulan lo social a partir de identidades y funciones diferenciadas.

Es importante notar que esta forma de dominación sobre los sujetos no constituye para Foucault la última instancia sobre la cual gira el poder y la dominación, existen otras muy claras como el poder desnudo de la soberanía, la dominación religiosa, étnica y por supuesto la económica que conviven con el poder disciplinario. Por lo que para Foucault si bien una puede en determinado momento ser más importante, estas formas de dominación siempre se determinan mutuamente. Por ejemplo, la subjetividad constituida por las instituciones y los saberes de la sociedad moderna, la fábrica, la ciudad, el hospital y la escuela hacen posible un determinado modelo económico, en este caso el capitalismo industrial. Porque éste constituye ciertos sujetos que le son necesarios para su funcionamiento, los obreros, los trabajadores asalariados y los consumidores, pero también quienes se encuentran en apariencia excluidos del modelo productivo, como los desempleados y los delincuentes.

La sujeción de diferentes individuos a ciertas posiciones sociales no puede ser –a pesar de la pretensión del poder- ni omniabarcante, ni plena. El escenario de los micropoderes o disciplinas se asemeja más que a una relación de sometimiento pleno al de un campo de batalla, a un “juego que por medio de luchas y enfrentamientos incesantes las transforma, las refuerza, las invierte”<sup>157</sup>. Así, el poder foucaultiano no puede ser considerado como una facultad por sí misma que pertenezca a un individuo que lo detente de forma absoluta, es más bien una instancia performativa. Que produce de forma constante relaciones sociales que mantienen una relación de dependencia con los cuerpos que disciplinan. Como la soberanía que sólo puede afirmarse mediante lo que necesita destruir, la *nuda vida*, el poder y sus individuos se constituyen interiorizando lo que debe ser

---

<sup>157</sup> Michel Foucault *Historia de la sexualidad. Vol. 1. La voluntad de Saber, op. cit.*, p. 87.

reprimido. La conducta prohibida no lo es más que como resultado del poder, sólo cuando éste la constituye como prohibida tenemos por fin el núcleo sobre el cual el poder puede operar, sobre el cual monta diversas estrategias. Estas prohibiciones son también el centro a partir del cual se construye una subjetividad, pues las normas en su mayoría prohibitivas son el marco de referencia desde el cual el individuo se reconoce como tal y su cuerpo es disciplinado. Como indica Zizek: “el poder y la resistencia están efectivamente atrapados en un abrazo mortal recíproco”<sup>158</sup>, pues ninguno podría existir sin el otro, por lo que sólo a partir de un núcleo de vida que se excluye-incluyéndose en el aparato disciplinario y que para Agamben sería “ingobernable”, anómico, inasible para cualquier norma, puede constituirse algo así como una relación de poder.

La resistencia viene primero, porque las luchas contra el poder se encuentran ya presentes desde que éste se ejerce, mucho antes del momento de la estrategia y de la acción política, “del gran rechazo”<sup>159</sup>. Para Foucault, estas luchas son lo contrario de las revoluciones siempre inmediatas, pues se plantean entre quienes son víctimas directas de los efectos del poder y sus dispositivos. No se trata de una lucha contra el poder, ni contra la figura del sujeto, tampoco de una reivindicación del mismo en su derecho a ser diferente de la norma, son en cambio conflictos contra el disciplinamiento de la vida, directamente contra una forma de ejercer el poder que siempre separa la vida, específicamente contra un “gobierno de la individualización”<sup>160</sup>.

Para Foucault, la resistencia existe siempre como co-existente con el poder, pero no porque se trate de un sujeto ni de una situación política anteriormente constituida. El trabajo de una política emancipatoria supone la identificación de los focos de resistencia que se encuentran distribuidos de forma irregular dentro de la malla del poder que constituye una sociedad. La posibilidad de un acontecimiento revolucionario, de un corte con la dominación radica en la “codificación estratégica de esos puntos de resistencia”<sup>161</sup>.

---

<sup>158</sup> Slavoj Zizek, *El Espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Buenos Aires, Paidós, 2001, p.269.

<sup>159</sup> Michel Foucault *Historia de la sexualidad. Vol. 1. La voluntad de Saber, op. cit.*, p.90 .

<sup>160</sup> Michel Foucault, “Post-scriptum, El sujeto y el poder”, en Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault. Más allá del estructuralismo y la hermenéutica, op. cit.*, p. 244.

<sup>161</sup> Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. Vol. 1. La voluntad de Saber, op. cit.*, p.91.

La localización y articulación de los enfrentamientos dentro de los dispositivos de subjetivación que corren por nuestras sociedades son la posibilidad de revertirlos.

La articulación de los puntos, en realidad de los sujetos que se enfrentan contra el poder disciplinario y desde el cual es posible articular una revolución, resulta en varios sentidos problemático para un pensamiento como el de Agamben. Pues como menciona Zizek en su crítica a la resistencia foucaultiana, parecería que ésta “no puede socavar seriamente al poder. Es decir que Foucault excluye la posibilidad de que el sistema en sí, en razón de su inconsistencia intrínseca, genere una fuerza cuyo exceso ya no sea capaz de dominar, que por ello haga estallar su unidad”<sup>162</sup>. Sin coincidir plenamente con la idea de que muchos de nuestros sistemas de dominación como el capitalismo y la soberanía se extingan “por muerte natural”, por las propias contradicciones del sistema, estaría de acuerdo con la crítica de Zizek en que Foucault no considera en su propuesta la dimensión altamente destructiva de la biopolítica. Esto lo lleva a concederle demasiada estabilidad al sistema, por ejemplo al no considerar, como lo hace Agamben, la producción sistemática de *nuda vida*, como un fenómeno que ha vuelto a la soberanía y al gobierno totalmente disfuncional.

La diferencia en cuanto a los enfoques del funcionamiento de la biopolítica en la segunda mitad del siglo XX se vuelve esencial al contrastar las alternativas políticas de Foucault y Agamben. En específico ante la pregunta de si los dispositivos actuales de poder aún pueden constituirse como productores de subjetividad. Para Agamben, las relaciones de poder sobre las que Foucault consideraba que se apoyaban las sociedades disciplinarias se encuentran en un franco declive. Si aceptamos esto como cierto debemos hacernos la siguiente pregunta: ¿Cómo es posible que en nuestras sociedades la fractura del tejido del poder, el gobierno y la soberanía no hayan generado rompimientos generalizados con el poder, y sí en cambio una creciente despolitización? Para responder a esta pregunta Agamben lanza uno de sus argumentos más complicados de asimilar, pues para él, los dispositivos existentes en esta fase del desarrollo de la modernidad y del capitalismo no son, como lo fueron para Foucault, mecanismos de construcción de la subjetividad. En

---

<sup>162</sup> Slavoj Zizek, *El Espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, op. cit., p. 273.

cambio hemos entrado en un complicado y acelerado proceso de subjetivación y “desubjetivación”<sup>163</sup> altamente destructivos.

Por lo tanto, ¿cómo es posible que vivamos bajo un poder soberano que busca constantemente individualizar, “sujetar” a las personas bajo una identidad reconocible por el Estado y al mismo tiempo se opere como máquina de destrucción de toda subjetividad? Este planteamiento puede ser leído desde varios procesos, el primero es que estamos presenciado el resultado del ejercicio de una soberanía dislocada donde las sociedades de normalización foucaultiana y la soberanía se han vuelto indistinguibles. Es decir, los procesos de subjetivación se mantienen pero conviven de forma caótica y vertiginosa con los procesos de desubjetivación, entendiendo a estos como los momentos de constitución de la *nuda vida* o como reducción absoluta de la vida humana a una dimensión exclusivamente biológica. Por ejemplo, los mecanismos de reconocimiento y codificación de la vida como lo son los controles biométricos o la vigilancia continua de las ciudades permiten al poder soberano una identificación detallada y sorprendentemente precisa de cada persona a partir de sus rasgos biológicos, que le permite con mayor facilidad convertirla en *nuda vida*.

Estos rasgos de nuestras sociedades obsesionadas con la seguridad han empezado a identificar y constituir a la mayoría de los seres humanos ya no en ciudadanos de sus Estados, sino en criminales<sup>164</sup>. Para Agamben, en este mecanismo de reconocimiento biológico no deja de resonar la experiencia histórica del siglo XX, donde la identificación de grupos poblacionales específicos sirvió para luego dar paso al exterminio. Esta lógica se repite en nuestras sociedades donde nuestro lugar en la política, como el lugar de lo público ha sido eliminado por mecanismos en los que cualquiera puede ser plenamente identificado por el poder soberano, primero como criminal y eventualmente como *homo sacer*. Para Agamben las relaciones institucionales y de poder, públicas y privadas sobre las que se apoyaba el funcionamiento del Estado ya no pueden generar un orden estable. Por lo que las instituciones de disciplinamiento sobre la vida han pasado de ser lugares ordinarios a

---

<sup>163</sup> Giorgio Agamben, “¿Qué es un dispositivo?”, *op. cit.*, p.262.

<sup>164</sup> Giorgio Agamben, *No to biometrics*, pagina web de la European Graduate School, retirado de <http://www.egs.edu/faculty/giorgio-agamben/articles/no-to-biometrics/> el 22 de mayo de 2013.

potenciales campos de concentración, salas de detención en un aeropuerto, un estadio, un centro nocturno son para Agamben lugares donde, dependiendo de circunstancias indeseables, se pueden presentar situaciones donde la vida depende de una decisión soberana. Así, el terreno del Estado y del derecho son actualmente el lugar del gobierno y no de la política, en el que las técnicas de la biopolítica han logrado hacer al disenso fácilmente reconocido y criminalizado en un enfrentamiento perdido con la soberanía.

La segunda explicación que da Agamben de los procesos de desubjetivación se elabora a partir de la relación entre capitalismo y soberanía. Como se analizó en el primer capítulo, Agamben retoma la idea benjaminiana de que el capitalismo continuó y radicalizó a través de la mercancía la noción de separación religiosa. El valor de cambio y el fetichismo de la mercancía asignaron un valor sagrado a las mercancías, donde lo primordial era su posibilidad de ser intercambiadas, su valor en tanto relación comercial y no su capacidad de ser usadas. En el mundo antiguo, la esfera lo religioso de las cosas consistía en retirarlas del uso común a una esfera reservada a los dioses, e inaccesible para el uso humano a través del mecanismo de la consagración, pues “el sacrificio sanciona el pasaje de algo que pertenece, al ámbito de lo profano al ámbito de lo divino”<sup>165</sup>.

El capitalismo ha logrado en su etapa más extrema convertir en mercancía lo más íntimo que teníamos, el cuerpo humano, nuestros gestos más personales, nuestra palabra, y por tanto casi la totalidad de nuestra dimensión comunicativa en imágenes mediáticas, en mercancías liberadas de su corporalidad, es decir un valor económico que se reduce a un signo y que ya no tiene ninguna utilidad, literalmente expulsado de la esfera del uso, este valor que se ha vuelto tan abstracto con respecto a la vida que constituye una pura virtualidad es lo que Benjamin llamó *valor de exhibición*, como un valor de cambio totalmente privado de cualquier utilidad.

Bajo la lectura de Agamben sobre el proceso histórico del capitalismo, y de lo que Guy Debord llamó la *sociedad del espectáculo*, nos encontramos en el momento donde la acumulación capitalista del valor llega a tal extremo que se ha vuelto posible anular todo el valor de uso de las cosas para convertirlas en una mercancía espectacular. Por lo que

---

<sup>165</sup> Giorgio Agamben, *Profanaciones, op. cit.*, p.98.

vivimos en un mundo donde “todo lo que es directamente vivido se aleja en una representación”<sup>166</sup>. El capitalismo como espectáculo global es aquella instancia donde la separación religiosa ha logrado abarcar la totalidad de la experiencia humana, para constituir la en una esfera autónoma, en una de imágenes mediáticas que nada tienen que ver con la vida humana a la que se le ha sustraído toda experiencia de comunidad posible.

A partir del triunfo de la mercancía como forma de vida, Agamben afirma que el capitalismo ha realizado el proyecto de una sociedad sin clases, no porque no existan oprimidos (el capitalismo no ha dejado de generar *nuda vida* en muchas regiones del mundo), sino porque la “pequeña burguesía” o más bien su imagen mediática ha instalado una dimensión individual indisociable del consumo que anula las diferencias culturales entre los pueblos de la tierra “la verdad y la mentira de los pueblos y de las generaciones que se han sucedido sobre la faz de la tierra, todo esto ha perdido para el pequeño burgués todo significado y toda capacidad de expresión y de comunicación”<sup>167</sup>. El vaciamiento de la tradición fue acompañado de un apego a la fantasía de la individualización y del consumo, de la fragmentación de la vida que tiene como corolario fatal la experiencia de la *nuda vida* generalizada.

Esta expropiación del lenguaje tiene implicaciones gravísimas para la forma en que solemos pensar la política. La idea de una acción política como la posibilidad de abrirse a lo nuevo en común -comparada con la instrumentalidad y repetición de la violencia y la economía como gestión de la vida- se centró en el lenguaje. En nuestra capacidad de discurso y entendimiento, de afirmar nuestras capacidades comunes, el acceder al *Logos* ha sido para la política occidental la oportunidad de formar parte de la *polis* y de la comunidad, y que también ha sido el mecanismo de exclusión de quienes se encontraban “privados” de él. Por eso mismo el lenguaje ha sido el lugar donde diferentes sujetos e identidades se constituían en la lucha por la palabra. Para Agamben presenciamos una fase del capitalismo donde se ha vuelto imposible constituir subjetividades políticas<sup>168</sup> pues

---

<sup>166</sup> Giorgio Agamben, *La comunidad que viene*, op. cit., p.65.

<sup>167</sup> *Ibid.*, p.41.

<sup>168</sup> En una interpretación muy singular desde el psicoanálisis y la pedagogía, y que comparte cierto terreno común con Agamben, Dany-Robert Dufour menciona que el neoliberalismo, como proyecto histórico es la destrucción del sujeto moderno, el cual se caracterizaba por una represión de sus

como lo ha expuesto en su estudio sobre la palabra y el juramento estamos en la primera etapa de la humanidad donde “juramos a diario en vano”, donde la palabra común ha sido expropiada por los medios de comunicación -ya no hace referencia a las cosas, pues ésta ya responde únicamente a una imagen producida por el espectáculo.

Frente a esto Agamben coincidiría con Zizek y Foucault en que las resistencias no pueden ser exteriores a la soberanía, y que por tanto la única forma de poner fin al dominación es utilizando las condiciones que ella misma ha producido así como su incapacidad para subsanar sus propias contradicciones. Desde el pensamiento mesiánico la pregunta es cómo podemos *usar*, o más precisamente *desusar*, el vacío sobre el que giran nuestros tiempos para llegar a un nihilismo no destructivo de la vida. Pero esta tarea mesiánica se enfrenta a un panorama mucho más sombrío, el sistema disciplinario de la modernidad que aun en cierta decadencia se presenta como estable para Foucault, se encuentra catastróficamente descompuesto y lo más trágico es que éste no puede detenerse a pesar de su incapacidad de generar estabilidad. Por lo tanto si el campo, el *homo sacer*, y

---

pulsiones y por tanto de su naturaleza interna que eran simbolizadas por la ley para poder tener una vida en común. Dufour argumenta que el fracaso de la ley en todos sus niveles y del orden simbólico que éste imponía alienando sujetos (el equivalente político sería el orden soberano estable que Schmitt entrañaba) se ha roto, y los nuevos sujetos se encuentran “desimbolizados”, esto no quiere decir que se encuentren emancipados de la ley, por el contrario, el vacío sobre el cual gira lo humano ha sido sustituido por la figura de la mercancía, que no puede articular un orden simbólico de prohibiciones pero constituye en sí una nueva ley aún más disfuncional. La única ley que existe para individualismo capitalista es la que está basada en el goce consumista, la de la liberación de las perversiones que no representa ninguna emancipación pues se vive atado a la culpa del consumo. Así, los intercambios comerciales del capitalismo ya no se encuentran garantizados por una instancia trascendental. El único mandato que se mantiene es el de la mercancía, el de gozar más a través del consumo, se trata de un “imperativo de transgresión de prohibiciones”. Esta destrucción del sujeto moderno-neurótico ha permeado en las estructuras donde el sujeto antes considerado un perverso como última resistencia ante la psicosis generalizada ahora es la regla, pues vivimos en un capitalismo donde se ha asumido el fraude, la simulación y la especulación financiera como forma legítima de enriquecerse. Y en la cual la soberanía global se mantiene como sujeto fallido que no puede generar más un orden simbólico y que por tanto no puede más que ejercer una violencia desnuda. De igual forma la proliferación de pequeñas soberanías igualmente fallidas (en la forma de mafias, criminales, de explosiones de violencia sin sentido) encuentran su explicación en la combinación de estos dos procesos en la trasgresión de la ley como forma de vida al mismo tiempo combinadas con la creencia de la omnipotencia del sujeto de la ilustración que cree puede dominar y controlar a la vida. Véase Dany-Robert Dufour, *El arte de reducir cabezas. Sobre la nueva servidumbre del hombre liberado en la era del capitalismo total*, op. cit., pp.209-233.



más terriblemente el *musulmán* son la cifra de la subjetividad en nuestros tiempos, ¿no se nos ha vuelto imposible proyectar un acontecimiento revolucionario, el cual siempre hemos pensado desde el sujeto?

Tanto Agamben como Foucault estarían de acuerdo en que el poder nunca puede abarcar de manera total la vida, las *singularidades* de vida sobre las que se ejerce el poder son su objeto mismo, sin el cual no existiría. De ahí que un control pleno sobre la vida sea en sí mismo imposible, pues la resistencia de los cuerpos es coextensiva al funcionamiento del poder. Y sin embargo dos preguntas sobre la resistencia siguen pesando sobre el pensamiento de Agamben: ¿Cómo evitamos que la resistencia se constituya como exterior al poder, como un sacrificio colectivo? ¿Cómo podemos pensar una resistencia que no esté fundada en diversas subjetividades sobre las cuales ya no es posible volver, en específico cómo planteamos una resistencia desde las víctimas del poder cuando éstas se han vuelto *nuda vida*?

### **Palabra ética y testimonio**

Si la palabra, el cuerpo humano y sus propios gestos han sido expropiados por el capitalismo hasta vaciarlos de toda significación, ¿cómo confrontarnos ante la total designificación del lenguaje y retornarla al uso cuando éste ya no significa nada? Y sobre todo, ¿cómo puede Agamben, en un gesto parecido al de Foucault, apoyarse en las víctimas del poder soberano cuando éstas representan la plena deshumanización y la total pérdida de sentido de la política occidental? ¿Cómo podemos significar de nuevo nuestra existencia ética y política ante el sin sentido del campo de concentración? En *Lo que queda de Auschwitz*, Agamben nos confronta con la consecuencia más devastadora de la modernidad. Si bien el libro busca mantener el recuerdo de quienes murieron en los campos, y nos muestra la imposibilidad de reparar a quienes sufrieron dentro de éstos los peores horrores, ya que a estas alturas nada podrá restituir la dignidad de las víctimas –para Agamben la misma palabra carece de sentido-. El nazismo, a pesar de su aparente derrota, nos ha legado otros problemas que parecen irresolubles, en específico la destrucción de la categoría de lo humano y la incapacidad del pensamiento para rescatarlo.

El problema de la distinción entre lo que constituye un hombre y lo que no, es para Agamben coextensivo con la política y la filosofía occidental y llega a su máxima aporía en el campo de concentración, en específico en la experiencia de los *musulmanes*<sup>169</sup>. Éste era el nombre otorgado a los prisioneros que por las condiciones de debilidad física adquiridas en los campos se encontraban prácticamente muertos en vida, pues habían entrado a un estado similar al autismo, privados de la capacidad de percibir cualquier estímulo exterior, de voluntad y de lenguaje. El *musulmán*, a pesar del poco tratamiento que ha tenido en las reflexiones sobre el exterminio judío, era la figura central del campo de concentración y por lo tanto del estado de excepción. Tomando como referencia los escritos de los sobrevivientes del campo, Agamben se da cuenta de que el *musulmán* es “el nervio” del campo pues tanto sobrevivientes como victimarios presentan una dificultad para hablar de él, incluso de mirarlo y sin embargo todos mantenían una relación de desprecio y terror con el *musulmán*, pues los prisioneros debían resistir a toda costa volverse uno. Convertirse en *musulmán* era la última etapa que los concentrados atravesarían en su estancia en el campo antes de convertirse definitivamente en cadáveres.

El *musulmán* es la última etapa que Foucault no tematizó en su descripción de la biopolítica, recordemos que para él existía un *continuum* biológico que jerarquizaba la vida entre más y menos valiosa, y que hacía del matar a la vida “inferior” una exigencia para mantener la vida “superior”. Este *continuum* no es más que el dispositivo que articula el viejo poder de dar muerte de la soberanía con el nuevo poder gubernamental y médico de “hacer vivir”. La operación de deshumanización respecto a la vida practicada por los nazis alcanza en el *musulmán* su punto máximo de desarrollo donde todo el dispositivo pierde sentido pues “el no ario se transmuta en judío, el judío en deportado, el deportado en internado, hasta que, en el campo, las cesuras biopolíticas alcanzan su límite último. Este

---

<sup>169</sup> La explicación más generalizada sobre el origen del término, es que dada la debilidad física que sufrían los prisioneros de los campos, combinada con las bajas temperaturas, daban la impresión, mirado a cierta distancia de ser árabes rezando. Aunque Agamben da otra posible explicación del término, la de que bajo las leyendas y prejuicios de la Europa medieval sobre los árabes, el término *muslim*, el musulmán, indicaba a aquel que se encontraba incondicionalmente sometido a la voluntad de Dios. En este caso se trata de una horrible coincidencia con los campos, quienes han quedado expuesto a la secularización del castigo divino, la soberanía.

Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*, Valencia, Pre-Textos, 2000, p.45.

límite es el musulmán”<sup>170</sup>. Se trata del momento en el que la división constante de la vida que pretende ir separando una vida humana de una animal ya no puede continuar, pues el musulmán va más allá de la raza o cualquier criterio contingente, para alcanzar una “sustancia biopolítica, que no puede ser fijada y que ya no admite cesuras”<sup>171</sup>. Es la instancia donde el proceso de la separación de la vida entre los humanos y no humanos ya no puede ir más lejos, donde ya no se le puede nombrar a una figura ni cadáver, ni humano.

La problematización de la figura del *musulmán* va más allá de un mero interés histórico y filosófico. Rendirnos ante la experiencia de Auschwitz y de la *nuda vida*, implica renunciar a toda política y a toda ética posibles. Pues para Agamben las doctrinas éticas –y yo añadiría las políticas- que aun busquen tener una pretensión de validez son aquellas que cubren en su totalidad la experiencia de lo humano. Si agotáramos el análisis del mesianismo agambeniano como el momento en que en el humano deja de buscar constituirse en una forma de vida “superior”. Para asumir como lo único que lo puede distinguir de la vida animal la obligación del lenguaje, como única *posibilidad* del hombre de “construir criterios de sentido y validez de su actuación”<sup>172</sup>, no encontraríamos una crítica que trascendiera verdaderamente la biopolítica. Como Agamben no es un teórico de la democracia ni de la acción comunicativa, para él estas filosofías siguen atadas a un presupuesto que no logra evadirse de la historia de la biopolítica.

Si hacemos de nuestra condición de hablantes la única posibilidad de una ética-política seguiremos haciéndolo sobre “un presupuesto tácito (en este caso que alguien debe hablar) todas las refutaciones dejan necesariamente un residuo en la forma de exclusión”<sup>173</sup>. Bajo este supuesto el no humano es todo aquél que ha renunciado a la palabra, si aceptamos esto estaríamos consintiendo con el proyecto de la biopolítica: que podemos reducir la vida de los hombres a la figura de un no-hombre, que sería el *musulmán* que al perder el lenguaje ya ha dejado de ser un humano.

Los sobrevivientes de los campos de concentración también se dan cuenta de esta terrible aporía, si bien algunos de ellos por suerte o por virtudes propias lograron

---

<sup>170</sup> *Ibid.*, p.88.

<sup>171</sup> *Ibid.*, p.89.

<sup>172</sup> *Ibid.*, p.65.

<sup>173</sup> *Ibid.*, p.66.

sobrevivir, y en muchos casos experimentaron una urgencia de hablar, de contar y escribir sobre el horror que habían vivido, ninguno de ellos puede sentirse privilegiado, ni elegido por ser sobreviviente. Por el contrario, con diferentes matices el sobrevivir al campo es motivo de vergüenza, que eventualmente los sobrevivientes terminan asociando con el sentimiento de culpa. Ninguno de ellos se siente afortunado ni cree que el sobrevivir sea un mérito –hacerlo sería pensar que las víctimas se han sacrificado por ellos- por el contrario la culpa que experimentan los sobrevivientes sobreviene porque ellos constituyen una “ridícula minoría” y el hecho de que ellos estén vivos, de que alguien más ocupe su lugar en la pila de cadáveres anónimos, no puede tener ningún significado.

La culpa que sienten los sobrevivientes no radica en las pequeñas acciones que vuelven para atormentarlos, por ejemplo en aquellas oportunidades en las que pudieron ser más solidarios con los *musulmanes*, con los que paradójicamente ya era imposible cualquier interacción. Más bien radica en la destrucción del lenguaje que ellos han experimentado, pues a pesar de presenciar “de primera mano” los crímenes más horribles, se han dado cuenta de que ellos no son quienes han presenciado en su totalidad la experiencia del campo de concentración, ellos no son los testigos integrales del campo. Solamente son una extraña anomalía dentro de los internos, que logró evadir la muerte dentro del campo. Al preguntarse sobre quién es el sujeto del testimonio, los sobrevivientes se dan cuenta de que quien verdaderamente sabe lo que sucedió en Auschwitz, son la gran mayoría de los internos que “han tocado fondo”, los *musulmanes*.

Éstos que serían los testigos “integrales”, aquellos que sufrieron en carne propia la destrucción de lo humano, revelan la imposibilidad inherente en cualquier testimonio. Los sobrevivientes del campo se dieron cuenta de que su testimonio tenía algún valor, éste era “en lo esencial por lo que falta en él; contiene en su centro mismo algo intestimoniabile... Los “verdaderos testigos” los “testigos integrales” son los que no han testimoniado ni hubieran podido hacerlo... los que lograron salvarse los seudotestigos, hablan en su lugar, por delegación: testimonian de un testimonio que falta”<sup>174</sup>. La exigencia de hablar sobre lo sucedido, no lo es por dar cuenta de lo que uno ha vivido sino por la de testimoniar por quien ya no puedo hacerlo. Y sin embargo no podríamos atribuirle a esta palabra el sentido

---

<sup>174</sup> *Ibid.*, p.34.

de una “representación” en el sentido jurídico que la tradición liberal ha importado, los sobrevivientes no actúan “en nombre de” ni en “lugar de” los testigos integrales, por el contrario los narradores de los campos están conscientes de que la destrucción del lenguaje en Auschwitz, existe porque ni los hechos verificados por los historiadores, ni por sus memorias coincidirán nunca con las cosas que ahí sucedieron, por lo que en el testimonio el lenguaje queda totalmente destruido en su dimensión denotativa.

Si no podemos ya conocer la verdad de lo sucedido, el testimonio por el otro puede aún salvar la memoria de las víctimas. Asumir un mal nihilismo respecto al lenguaje, de que no tiene ya más caso hablar del tema puesto que no somos las víctimas, es darle la razón a los verdugos, como el caso de Primo Levi que recuerda una de las advertencias de un oficial de las SS a uno de los internos sobre la victoria histórica del nazismo más allá del resultado de la guerra:

*“De cualquier manera que termine esta guerra, la guerra contra vosotros la hemos ganado; ninguno de vosotros quedará para dar testimonio de ella, pero incluso si uno logrará escapar el mundo no lo creería...la gente dirá que los hechos que contáis son demasiado monstruosos para ser creídos... La historia del Lager, seremos nosotros quien la dicte”<sup>175</sup>.*

Callar porque el horror del exterminio es demasiado insoportable para entenderse, decir que se trata de algo inenarrable e innombrable sería hacer del campo un elemento místico, como se hace en la religión con Dios. El cual es un misterio para el resto de las criaturas que lo glorifican sin buscar comprenderlo, pues aquello que no se mira y no se nombra, se le convierte en un eufemismo<sup>176</sup>, como algo que al no poder ser asumido se le termina por adorar en silencio. De igual forma pensar que el campo es un asunto del pasado realizado por seres perversos, por delincuentes que realizaron excepcionalmente actos contrarios a una tendencia civilizatoria, sería ignorar que se trata en verdad del paradigma de la modernidad biopolítica, de la realización extrema del control sobre la vida, y que por tanto se trata de una desgracia que no ha dejado de ocurrir.

---

<sup>175</sup> Citado por Agamben. *Ibid.*, p.164-165.

<sup>176</sup> *Ibid.*, p.33.

Dejar que las víctimas callen por el paso del tiempo y del olvido es cumplir el proyecto del nazismo. Nuestra deuda con las víctimas es no permitir que estas pierdan la palabra pues como ya ha dicho Benjamin en su tesis VI sobre la historia, el mesianismo se enfrenta a la tarea de terminar con la injusticia desde el pasado, pues si no arreglamos cuentas con él “tampoco los muertos estarán a salvo del enemigo, si éste vence. Y este enemigo no ha cesado de vencer”<sup>177</sup>. Este enemigo se hace de nuevo presente en la sociedad del espectáculo donde el proyecto biopolítico como en el campo, ya no es ni hacer morir ni dejar vivir sino “hacer vivir”. La exigencia de la soberanía sobre el hacer vivir se consolida justamente en el campo, cuando se logra aislar en la forma más radical al viviente del hablante, hasta llegar al punto donde existe entre los humanos una vida que sea una dimensión totalmente biológica desprovista de palabra (el *musulmán*) de otra enteramente lingüística también aislada del cuerpo (la mercancía y la comunicación en su etapa espectacular).

La relación entre culpa y vergüenza que han experimentado los sobrevivientes del campo tiene grandes implicaciones en el desarrollo futuro de su filosofía, desde cual podemos abrirnos paso a una política y una ética mesiánicas. Agamben se da cuenta a través de los testimonios que la destrucción de la vida en Auschwitz, también lo fue de las categorías éticas. La distinción entre víctima y victimario se desvaneció hasta tal punto que hemos llegado al absurdo en que las víctimas se sienten culpables de nada que les pueda ser objetivamente imputable (se culpan de ser ellos y no otros quienes sobrevivieron), y que los victimarios se sentían incluso víctimas de forma un tanto cínica de no poder actuar de otra forma, pues como expresó Robert Servatius, el abogado de Eichmann, en su juicio en Jerusalén sobre el sentir de su cliente, éste se sentía "culpable de Dios y no ante la ley". La apuesta de Agamben es que a pesar de esta confusión, producto de un exterminio físico y conceptual de lo humano, podemos recoger los restos para empezar a vislumbrar los caminos de una ética y una política no soberana.

Para Agamben, lo que sobrevive a los campos, más allá de los cuerpos, es la vergüenza de quienes testimonian. La posibilidad de asumir esta vergüenza de existir y de poderla librarla de la culpa, es para Agamben el terreno donde se puede asentar una teoría

---

<sup>177</sup>Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia*, op. cit.

de la subjetividad mesiánica, es el punto donde podemos empezar a armar los conceptos de la crítica agambeniana como singularidad y comunidad. Creo que, llegados a este punto, es claro que Agamben no es en ningún momento un defensor del sujeto en un sentido tradicional. Por el contrario él se sumaría a la idea de que el sujeto en la modernidad como entidad aparentemente auto contenida, y que pretende ser capaz de dominar y conocer a la naturaleza ha sido parte de los fundamentos del desarrollo de la biopolítica. Pero tampoco podríamos inscribir a Agamben en un pensamiento que borra completamente al sujeto, por el contrario el drama de la biopolítica contemporánea y la despolitización en la que vivimos se juega de nuevo en la tensión entre el *Bíos* y la *Zoé*. Donde hay un lado que defiende al sujeto de lo humano como instancia superior de la vida (nuestro pensamiento humanista heredado de la ilustración que pretende suprimir la *Zoé*) y por contra quienes proponen una *oikonomia* de la vida, en la que las dimensiones humanas asociadas con nuestras dimensiones éticas y políticas son anuladas por una gestión total de la vida. El devenir de la biopolítica es la muestra de que es imposible anular cualquiera de los dos polos que constituyen lo humano como vida cualificada y biológica sin terminar en una catástrofe.

Si el testimonio además de una experiencia ética adquiere un fuerte contenido ontológico es porque no deja de demostrarnos que nuestra estructura originaria es la vergüenza, -el ser ése y no otro- como condición de lo humano<sup>178</sup>. La vergüenza no es una condena por una culpa, una ley, o un mandato que no admite ninguna negociación. Si Agamben piensa que la vergüenza es nuestra dimensión ontológica originaria es porque se trata del sentimiento de “incertidumbre sobre nuestro llamado histórico y personal”<sup>179</sup>, de

---

<sup>178</sup> Agamben encuentra la radicalización de la vergüenza en los escritos de Antelme, otro sobreviviente del campo. En los últimos días de la guerra las SS trasladaron a pie a los internos del campo de Buchenwald a Dachau. Ante la cercanía de los aliados, los soldados fusilaban a todos aquellos que podrían retrasarlos, en muchas ocasiones estos fusilamientos ocurrían sin ninguna razón en especial. Antelme nos narra la ejecución de un joven italiano que sin mediar razón aparente es ejecutado “...veo que su cara se ha enrojecido. Le miro atentamente. Guardo todavía ese rubor en mis ojos... Se ruborizó nada más decirle el SS: *Du komme hier*. Miró a su alrededor antes de ruborizarse, pero era efectivamente él quien había sido designado, y entonces enrojeció.. cuando comprendió que se trataba realmente de él, aceptó ese azar para sí y no se preguntó ‘¿por qué yo y no otro?’ ”.

citado por Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz, op. cit.*, p.108.

<sup>179</sup> Leland de la Durantaye, *Giorgio Agamben. A critical introduction*, California, Stanford University Press, 2009, p.277.

que no podemos concretar nuestra tarea como hombres porque tal cosa no existe. Asumir un nihilismo mesiánico es darnos cuenta de que no existe nada que defina lo humano, de que la idea de la culpa o de un pecado original que nos dice que somos una obra inacabada que debemos a toda costa expiar no es más que el intento de los hombres de lidiar con nuestra naturaleza ausente.

Agamben elabora su idea de la vergüenza como lo que define al ser humano a partir de lo que Foucault entendía como una dualidad dentro del mismo concepto de sujeto como aquel que tiene tanto una dimensión activa, soberana (tiene el don de la palabra) y otra pasiva (bajo la cual se encuentra sujetado, afectado a los instrumentos de poder)<sup>180</sup>. Para Agamben la vergüenza no radica en una imperfección o una carencia respecto a nosotros mismos, sino “en la absoluta incapacidad de romper consigo mismo... si en la desnudez, experimentamos vergüenza es porque no podemos esconder aquello que quisiéramos esconder de la mirada, porque el impulso de huir de uno mismo tiene su paralelo en una imposibilidad de evasión igualmente cierta”<sup>181</sup>. Si la vergüenza nos muestra al sujeto, es porque avergonzarse es entregarse a una pasividad inasumible frente al otro, cuando estamos expuestos frente a los demás y sentimos vergüenza no sólo somos sujetos activos de nuestras vidas sino que entramos en un proceso de subjetivación donde nos apartamos de nosotros mismos donde el que se avergüenza experimenta el “convertirse en testigo del propio perderse como sujeto”<sup>182</sup>. Se trata del momento de infinita alteridad en que como sujetos activos, miramos pero no podemos evadirnos de ser mirados.

La estructura del testimonio nos revela la complejidad de la estructura del sujeto que habla, pues se testimonia siempre de una de-subjetivación de aquel que ha sido afectado, lo cual plantea una paradoja en esta forma de habla: Si sólo pueden testimoniar los que han dejado de ser hombres, los musulmanes, pero estos sólo pueden hacerlo indirectamente a través de los sobrevivientes, entonces accedemos a la fórmula en la que “sólo los hombres pueden testimoniar de los no hombres”, o como lo plantea Agamben “los hombres son hombres en cuanto testimoniamos del no hombre”<sup>183</sup>. Únicamente

---

<sup>180</sup>Giorgio Agamben, , *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo, op. cit.*, p.112.

<sup>181</sup> *Ibid.*, p.109.

<sup>182</sup> *Ibid.*, p.110.

<sup>183</sup> *Ibid.*, p.127.



apoyándonos en la vida que ha sido desprovista de palabra, de lo que ha dejado de ser sujeto de un ser de-subjetivizado, es posible que podamos hablar.

Sólo en la fractura propia de la no coincidencia entre el hablante y el viviente, puede surgir nuestra verdadera humanidad, no en el *Bíos* ni en la *Zoé*, sino en la articulación imposible de ambas. Es decir, nuestra humanidad no radica solamente en la potencia de habla, sino también en asumir dentro de la misma palabra que nos caracteriza la impotencia de hablar, si el testimonio es la palabra de la alteridad y no la de la separación de la vida es porque demuestra que la potencia del habla incluye siempre un lado pasivo, el no hablar. Hablar no es una exigencia como lo pensaron las teorías discursivas, pues la experiencia del *musulmán* demuestra que para entablar un testimonio se requiere siempre de alguien que no puede o que no desea hablar, la palabra para ser humana, siempre requiere de dos partes que se entrelazan mutuamente, que son inseparables.

La dimensión más potente del testimonio como paradigma de una palabra no biopolítica, es que rompe con la pretendida coincidencia de las palabras con las cosas del lenguaje instrumental. Así, “no-humano y humano, el viviente y el hablante, el musulmán y el sobreviviente no coinciden; precisamente porque hay en ellos una dimensión insuperable puede haber testimonio... porque atestigua el manifestarse de una potencia de decir solamente por una impotencia, lo que hace que su autoridad no dependa de una verdad factual”<sup>184</sup>. Bajo esta perspectiva del lenguaje, la correspondencia entre palabras y cosas se muestra imposible, así como nuestros mecanismos para asegurarnos su cumplimiento. Éstos, como la palabra efectiva del derecho no han creado más que un estado de excepción que fluye desde el lenguaje hasta la política y la economía. En cambio la autoridad del testimonio radica siempre en su “no poder decir” cuando hay una de-subjetivación donde alguien habla imposiblemente por alguien más, donde la palabra no se vuelve soberana, autosuficiente ante la vida, pero que depende de otro para poder ser enunciada.

Para Agamben, el horror de los campos destruyó cualquier posibilidad de una ética en los términos tradicionales y lo único que nos ha sobrevivido de esa experiencia que amenaza con destruir toda la vida, es la experiencia del lenguaje. Pero sólo a condición de que dejemos de entenderlo como una exigencia que funda la constitución del viviente en

---

<sup>184</sup> *Ibid.*, p.165.

humano (los dispositivos de verificación de la palabra a través de una palabra juzgadora) y que han hecho posible a la soberanía. Siempre siguiendo a Agamben, la posibilidad de una política no destructiva sobrevive asumiendo que el viviente (*musulmán*) y hablante (quien testimonia) son siempre indisociables, y que por tanto no puede existir un reducto de vida privado de la palabra, pues ésta es imposible de enunciar sin hablar por los “no hombres”. En esta lectura de Agamben sobre los campos, si bien se asoma una preocupación política que tiene que ver directamente con nuestros tiempos -la memoria de quienes han sido víctimas de la violencia extrema-, también existe un profundo interés intelectual de no reintroducir en acercamientos filosóficos y políticos elementos que mantengan funcionando a los dispositivos de separación sobre la vida.

El testimonio es el lugar donde aparece el verdadero sujeto, pues es aquí donde existe una alteridad infinita e inseparable en la vida entre nuestra dimensión activa y pasiva, más allá de fronteras individuales. El testimonio es la palabra que no puede ser dividida ni negada, pues en el fondo es ya una imposibilidad. No como sinónimo de fracaso sino como un *resto*, como la imposibilidad lógica de la ley de San Pablo. Donde *el resto*, los que habrán de salvarse ante la llegada del mesías, no son una categoría numérica ni un pueblo elegido. Pensar así sería solamente invertir la dominación como lo han hecho varias identidades religiosas, pues haríamos un terrible corte entre quienes merecen salvarse y los que no. Se trata en cambio de lo que queda después de la ley, de una vida que ya no es verificable por el poder soberano, es el resto de vida que muestra la imposibilidad de que la parte y el todo coincidan consigo mismos, el momento en que la vida ya no puede ser dividida.

### **Profanar**

Si como lo muestra el capitalismo, la destrucción de la vida tiene como uno de sus propósitos la expropiación del lenguaje, podemos trazar una línea de continuidad con el proceso capitalista de comodificación de cada vez más ámbitos de la vida, que al volverse mercancías han perdido su valor de uso. De ciudades que se han vuelto museos, de objetos que ya no pueden disfrutarse, y en la fase más extrema del capitalismo, la publicidad y el

espectáculo donde se han eliminado a través de imágenes del cuerpo separado de su finitud biológica, para convertirlo en un valor que ya no es de uso y ni siquiera de cambio un puro valor de exhibición donde la separación se consolida, y donde la vida se ha consagrado en su totalidad al sufrimiento ocultado por el “cuerpo glorioso de la publicidad se ha convertido en la máscara tras la cual el frágil y diminuto cuerpo humano continúa su precaria existencia”<sup>185</sup>.

El origen de estos procesos se remonta también a los cimientos de la tradición occidental, esta expropiación del lenguaje sigue el mismo mecanismo de consagración de la vida, para Agamben el núcleo de la religión es la separación de ciertos objetos, personas y lugares que se vuelven sagrados otorgados a los dioses y por tanto excluidos de lo común, mecanismo que ha sido perfectamente integrado en el capitalismo y la soberanía. Para contrarrestar esto Agamben regresa a las mismas religiones antiguas, donde lo consagrado podía regresar al uso común. La profanación era el mecanismo inverso mediante el cual las cosas volvían al libre uso de los hombres, estas se volvían “puras” en el sentido de que se encontraban desligadas de la culpa y su destino originario, algo que se ha vuelto profano o puro no es “ni sagrado, ni santo, ni religioso, liberado de todos los nombres de éste género”<sup>186</sup>. Y sin embargo el uso no se presenta para Agamben como algo natural, ni implica volver a un estadio originario, se trata de un “nuevo uso” al que podemos acceder solamente después de transitar de lo sagrado a lo profano.

¿Por qué Agamben hace referencia a un nuevo uso? En repetidas ocasiones él menciona que el uso en tanto utilidad de las cosas más allá de su valor mercantil tal como lo pensó Marx, ya no es posible en esta etapa del capitalismo. Pero más allá de las condiciones históricas, Agamben detecta un problema en la idea de un uso entendido como “utilidad”, como la apropiación del mundo como útil y productivo para el ser humano. Si bien el uso puede desmarcarse de la velocidad de los intercambios capitalistas, éste no rompe con la lógica de la biopolítica, específicamente con la dominación e inclusión de la vida en la excepción soberana.

---

<sup>185</sup> Giorgio Agamben, *La comunidad que viene*, op. cit., p.45.

<sup>186</sup> Giorgio Agamben citando al jurista romano Trebacio, en Giorgio Agamben *Profanaciones*, op. cit., p.112.

El problema del uso va más allá de una dimensión económica, el entender al mundo como utilidad revela cómo el derecho se ha integrado en el tuétano de nuestro entendimiento de la política y de la economía. Si entendemos el uso como una utilidad extraíble de la naturaleza hacia el hombre (de mercancías, de recursos de nuestros propios cuerpos), seguiremos atados a una noción donde la vida cualificada, el *Bíos* que domina a la vida natural, la divide y explota de acuerdo a su beneficio. El problema es que esto no desactiva la paradoja de la excepción soberana, pues la distinción entre hombre como sujeto y la naturaleza exterior como objeto no es más que una construcción artificial. Pues un hombre nunca es una entidad que pueda desmarcarse de la naturaleza, no puede abandonar plenamente su condición de viviente, su *Zoé*.

Dominar, o más bien intentar dominar a la naturaleza, siempre se vuelve contra el hombre, pues se trata finalmente de dominarse a sí mismo, de domeñar su condición de viviente. Aislar la *Zoé*, protegerla y al mismo tiempo poder matarla, se constituye como un mecanismo autodestructivo que el hombre repite contra sí mismo y que se encuentra presente en los mecanismos de separación del capitalismo y del derecho. Y sin embargo el problema del uso se encuentra tan intrínsecamente ligado a nuestra visión de la política, que incluso las reivindicaciones sociales siguen presa de este paradigma, pues suelen plantear la emancipación en los mismos términos de la dominación, de pensar que todos tenemos “un derecho a”.

Pero el derecho sobre el que estamos pensando es en su origen el *dominium* romano, que en nuestro derecho moderno entendemos como derecho de propiedad. Y que no remite únicamente a la propiedad privada sino a un dominio sobre los objetos mucho más general que comprende el derecho de uso, el de aprovechar sus frutos y el de abusar o disponer de la cosa (venderla, destruirla, donarla, etc.). Así, queda claro que incluso nuestras reivindicaciones no han escapado al espacio de la dominación. Y más específicamente que el derecho de uso como utilidad no puede estar alejado de la propiedad. El asunto es más opaco que una simple distinción jurídica.

Agamben, en su labor de genealogista, retoma las discusiones canónicas sobre el derecho de uso, para mostrarnos sus aporías. El papa Juan XII afirmaba en una bula que prohibía a los franciscanos indagar en una nueva forma de uso ajeno a la propiedad. Que

para él, el uso nunca existía en la naturaleza, pues el uso sin propiedad es inasible, se agota en el acto del consumo de las cosas, es decir hace imposible fundar una relación de posesión sobre los objetos, así el uso se funda sobre la imposibilidad de apropiación y por lo tanto en la imposibilidad del derecho. Pero esta disposición papal que condenaba cualquier experiencia de vida ajena a la dominación devela también algo sobre el derecho, la imposibilidad de incorporar el uso en tanto “desnuda la verdadera naturaleza de la propiedad, que no es otra cosa que un dispositivo que desplaza el uso de los hombres a una esfera separada”<sup>187</sup>.

El problema de cómo hemos entendido el uso no es sólo que no podamos escapar de la lógica de la dominación que se vuelve finalmente contra nosotros. Sino que se ha vuelto imposible disfrutar cualquier cosa o reivindicación en tanto creemos tener un “derecho” sobre ella, pues la hemos consagrado a una esfera religiosa y por tanto también a la de la culpa. De aquí podemos seguir el argumento de Agamben de que las fallidas experiencias emancipatorias, lo son porque no han logrado rebasar la biopolítica en sus estructuras más ocultas como la soberanía y, en este caso, un uso que se funda en la dominación de la naturaleza.

Si en apariencia los dispositivos del capitalismo y la soberanía se han vuelto “improfanables”, es porque todos los rasgos de vida que antes escapaba a los tráficó capitalistas ahora se han vuelto mercancías. Agamben apuesta a que aún podemos replantearnos un nuevo uso o más bien un des-uso alejado del derecho. ¿Podemos a través de este nuevo uso plantear una forma de vida que no termine por hacer de nuestra naturaleza el objeto mismo de nuestra explotación? Y sobre todo ¿podrá este nuevo uso desactivar definitivamente los mecanismos de la excepción soberana?

Si bien el uso que viene no es responsabilidad de los filósofos, ¿cómo puede la reflexión filosófica ayudar a orientar esta experiencia tan diferente al uso instrumental? En diversas intervenciones Agamben reconoce que si bien el uso es el concepto central del derecho y de las luchas políticas, la filosofía no ha planteado reflexiones profundas sobre el mismo. Y que si finalmente le corresponde en última instancia a la política y a la comunidad definir éste nuevo uso, no se trata de una operación sencilla en la que el

---

<sup>187</sup> *Ibid.*, p.109.

pensamiento político filosófico no pueda ofrecernos algunos criterios sobre que sería un uso no utilitario de la vida. Es en esta dimensión donde el pensamiento de Agamben se muestra aún como una obra en progreso, a reserva de que en futuras elaboraciones adquiriera mayor consistencia, tendremos que utilizar los temas que ya he hemos planteado así como pequeños fragmentos dispersos en su obra para explorar cómo reivindicar el uso como alternativa a la separación religiosa de la vida.

En sus estudios sobre la profanación en las sociedades antiguas, Agamben se da cuenta de que a un uso no utilitario sólo se puede acceder alejándose de la perspectiva individual, es decir a través de un retorno a la comunidad. El primer ejemplo extraído de las sociedades arcaicas es el de la extracción de las vísceras de quién era sacrificado, éstas circulaban entre las manos de los presentes y por tanto regresaban a lo común. Pero tematizaremos otra experiencia más alejada de la muerte. La del juego, que suele ser visto como una forma de “acción” menor y menos seria, asociada con los niños y que en todo caso no puede participar de la seria esfera de la política y, sin embargo, para Agamben éste abre la posibilidad de una política que no atente contra la vida.

El juego para Agamben no puede explicarse más que desde la esfera de lo religioso. Si el sacrificio no deja de ser una forma de rito, que en todo caso reproduce y actualiza el *mito* sobre los que se fundan nuestras sociedades, la culpa. Éste es una forma de articular, mantener y dar sentido al tiempo homogéneo de la historia, es para Agamben la forma en que los acontecimientos de la vida diaria se articulan en estructuras sociales<sup>188</sup>. En nuestros días la consagración de todas las esferas de la vida, no deja de actualizar nuestro mito originario, la culpa y la excepción. El juego es en cambio la otra cara del mito, que los juegos sean representaciones de mitos, parodias de eventos y ritos religiosos o de ámbitos de la vida cuya seriedad raya en lo sacramental no es ninguna coincidencia. Para Agamben el juego es la actividad común por la que la religión se nos presenta invertida o términos más precisos, desactivada. Si en las sociedades antiguas, como en las nuestras, los ritos y los sacrificios no sólo actualizaban el mito sino que también ordenan y mantienen el orden

---

<sup>188</sup> Giorgio Agamben, *Infancia e historia. Ensayos sobre la destrucción de la experiencia*, Buenos Aires, Editorial Adriana Hidalgo, 2003, p.108.

y sentido del tiempo y del calendario, el juego mantiene la relación opuesta al tiempo pues “aún cuando todavía no sabemos cómo ni por qué, lo altera y lo destruye”<sup>189</sup>.

Un primer acercamiento de Agamben en los años setenta nos muestra que la forma original de lo sagrado reside en la “enunciación de la historia por parte del mito”<sup>190</sup> y de los ritos que lo reproducen<sup>191</sup>. Los juegos en cambio son siempre la traza de un acto sagrado que ha sido destruido, los juegos que en la antigüedad reproducían los ritos religiosos, pero sólo como formas vacías pues estos han “olvidado y anulado el mito”<sup>192</sup>, o desbaratando el acto sagrado de otra forma en los llamados juegos de palabras, donde el mito se mantiene en forma de palabras que ya no tienen ningún sentido, pues carecen de un mito que no les “permite acceder a la realidad”<sup>193</sup>. La destrucción de lo sagrado consiste en una violencia que desbarata la máquina de la ley pero que como el nuevo abogado de Kafka, que la estudia no para aplicarla, sino para acceder a una nueva posibilidad, el juego no destruye los objetos, los reutiliza.

Hasta aquí hemos transitado por el momento “negativo” de la profanación, la destrucción de la sacralización de la vida. El poder del juego no sólo reside en olvidar el mito, al jugar, las estructuras sociales que articulan la historia y el presente son transformadas a manera inversa del mito en acontecimientos<sup>194</sup>. La potencia del juego radica en que este es capaz de tomar cualquier objeto que ha sido sustraído del uso: una mercancía, un objeto dedicado al culto religioso, un contrato, incluso el cuerpo mismo fuera de la esfera a la que ha sido consagrada (económica, teológica, jurídica). Para suspender el uso para el cual el objeto estaba destinado, desactiva finalmente las potencias originarias de la culpa que se encontraban en el objeto sacralizado.

---

<sup>189</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>190</sup> *Ibid.*, p.100.

<sup>191</sup> Si bien es cierto que Agamben ha abandonado un tanto los estudios del concepto antropológico de rito. Sus obras no dejan de apuntar a actos como las fórmulas jurídicas, la opinión pública, y los eventos deportivos que no podrían explicarse más que como formas secularizadas de “liturgias” de una adoración al poder que lo mantiene en “operación”, tal como el mito articulaba el calendario.

<sup>192</sup> *Ibid.*, p.100.

<sup>193</sup> *Ibid.*, p 100.

<sup>194</sup> *Ibid.*, p.101.

El juego que usualmente suele ser una actividad colectiva le asigna un uso nuevo a lo sagrado, el cual no está de ninguna forma inscrito en el objeto de acuerdo a su disposición originaria y que tampoco tiene un carácter utilitario. Pues el medio en el que se convierte un juguete, o para el caso cualquier cosa involucrada en una actividad como el baile que no se realice más que por sí mismo, no puede tener ningún fin mas que el de ser un medio por donde transite una potencia que no constituye ninguna finalidad. Por tanto la potencia del juego consiste en que el uso que se le da al objeto del juego no coincide con su uso originario. Sino que simplemente libera a quien juega y con lo que se juega del mandato que le fue impuesto en la consagración, el juego es la posibilidad de poder emplear los objetos sin finalidad alguna.

Si el capitalismo es un adversario tan temible para la humanidad es porque incluso estas actividades, estos medios puros que liberan al mundo de la sacralización son capturados en formas cada vez más extremas, por lo que la verdadera tarea política de nuestros tiempos es para Agamben destruir los mecanismos de separación de la vida no para vivir una vida sin separaciones, sino para liberarlas, para hacer un nuevo uso de ellas.

La estructura de la máquina binaria que separa lo profano y lo sagrado, el mito y el juego nos muestra su estructura fallida, la cual nunca puede terminar de separar la vida, pero que por el contrario se enfrenta a un reducto de lo inseparable, pues la sacralización de las cosas exige una pureza que siempre se torna imposible. La figura misma del *homo sacer*, que como hemos visto ha sido consagrada a los dioses en vida, si bien vive en un riesgo constante de ser muerto en cualquier momento, es en sí mismo un residuo del sacrificio y mantiene una vida profana entre los hombres. De la misma forma los objetos que han sido convertidos en juguetes, que de ser objetos sagrados se han vuelto “aquello que perteneció –una vez, y ya no más- a la esfera de lo sagrado o a la esfera práctico económica”<sup>195</sup>, el juguete es aquello que ya no puede ser restituido a la esfera de lo sagrado, pues ya ha caído de la esfera lo profano.

En los escritos de Agamben de los años setenta, mito y juego son una estructura doble que se mantiene en todas las sociedades, y sin embargo sus obras posteriores dan cuenta de que en nuestras sociedades la experiencia de profanar y del juego se han agotado.

---

<sup>195</sup> *Ibid.*, p.102.



El dispositivo que mantenía un cierto equilibrio entre lo sagrado y lo profano se ha descompuesto, pues el capitalismo y el derecho como dos mecanismos que se determinan mutuamente, se han vuelto tan invasivos que hoy en día no hay esfera de la vida que no esté virtualmente sacralizada. Pero este evento trágico en el que todos nos hemos vuelto *homo sacer* abre una oportunidad única para la humanidad, si todo ha sido consagrado nos encontramos con la posibilidad de que todo sea profanado, y en cierta forma ya lo es pues a pesar de lo extremo de la separación la vida nunca puede ser separada totalmente, seguimos siendo criaturas profanas que a pesar de la sacralización a la que han sido expuestas nunca podrán ser íntegramente separadas de su esfera profana.

El fin de la historia, el verdadero nihilismo es la posibilidad de que por primera vez la culpa sobre la cual gira lo sagrado se consuma, de que la puerta la ley finalmente se cierre para dar paso a una vida totalmente profana. El juego es la cifra de la acción mesiánica como momento donde nuestra acción no coincide con nuestras palabras (como un rito descompuesto) donde existe una palabra no juzgadora y que no busca edificar nada. No es la espera del tiempo mesiánico sin más que en el fondo no logra superar la culpa de una vida que no puede hacer nada para redimirse. Si para el pensamiento de Agamben existe una tarea es la de profanar, la de jugar con los objetos de la soberanía para por fin desactivarlos. Como la violencia divina, el des-uso propio de los juegos no se encuentra controlado ni instrumentalizado por un sujeto, es la liberación de una medialidad cuyo resultado no podemos controlar.

Extrayendo de lo que Agamben elabora a través de su obra, podemos darnos cuenta que la resistencia a la biopolítica y al desarrollo de la mercancía no puede ser exterior a éstas. Por el contrario, lo que libera la profanación de los objetos y del cuerpo de del orden soberano es la posibilidad de otorgarles un nuevo uso que no destruye el anterior sino sólo la forma en que este era usado. La redención del mesianismo de Agamben no implica acceder a un mundo perfecto, por el contrario implica la renuncia a la producción de la vida, a la búsqueda de ésta como un fin en sí mismo que termina por sustancializarla, por disciplinarla y destruirla en miras de un fin imposible.

La resistencia y la profanación encuentran aquí un terreno común. La lucha contra la biopolítica lo es contra la separación de nuestra dimensión de inoperatividad

originaria. La resistencia es para defender nuestra posibilidad de no participar en la consagración de la vida que ejercen el capitalismo y la soberanía. Que son en el fondo mecanismos de captura de la potencia de no ser del hombre, y que anulan por completo nuestra potencia para ser o no ser algo. Lo que Agamben descubre es que la contingencia, la posibilidad de no ser es, la dimensión ontológica del hombre más inexplorada en occidente, la cual siempre es convertida en necesidad, de expiación y de construcción de la vida. La soberanía y el capitalismo han constituido un mundo donde ya es imposible detenerse, se trata del proyecto de una gestión planetaria de la vida donde todas las cosas están siendo llevadas a su destrucción mediante una separación extrema, el *musulmán* y la mercancía en su forma espectacular son las formas más acabadas de este proyecto donde se ha pretendido lograr una separación casi total de lo humano –del lenguaje como posibilidad más radical de lo humano–.

Lo que la profanación hace es romper con esta lógica instrumental sobre la vida. Como hemos visto la solución no es volver a una época dorada que nunca ha existido, la salida a la biopolítica no se realizará destruyendo los desarrollos tecnológicos de control sobre la vida o las mercancías, ésta solo existe deteniendo la captura que realizan sobre la vida. Desde nuestra visión productivista del mundo solemos pensar la técnica, incluso nuestra dimensión como humanos, como aquello que produce -como el poder para Foucault- nuevos cuerpos. La técnica ha sido sólo a partir de una de sus dimensiones -la que margina al desuso- como si se tratara un martillo, un desarmador o cualquier herramienta que se utiliza para producir nuevos artefactos. La técnica utilizada por la biopolítica sigue produciendo nuevos artefactos que producen nuevas cosas o peor, cosas que se encuentran permanentemente separadas de todo uso, y es desde esta perspectiva que hemos construido nuestra idea de política, como la construcción de una sustancia humana.

En cambio, difícilmente pensamos en otra dimensión de los objetos y de nuestro cuerpo, para explorar este Agamben campo utiliza el ejemplo de una “cama”<sup>196</sup> objeto común y poco intelectualizado, pero que resulta interesante como un artefacto que no

---

<sup>196</sup> Giorgio Agamben, presentación del libro *Profanaciones* en la Universidad Nacional de San Martín, Dr. Edgardo Castro. Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), Escuela de Humanidades noviembre, 21, 2008. Retirado de la página web de la página de la European graduate school <http://www.egs.edu/faculty/giorgio-agamben/videos/profanations/> el 28 de mayo de 2013.

produce nada en sí mismo. La cama existe como producto del trabajo que no produce nada, por eso cuando nos liberemos finalmente del fetiche del productivismo y de la mercancía nos daremos cuenta que el verdadero uso existe “sólo cuando el hombre es capaz de oponerse al automatismo ciego y hostil de las máquinas y aprende a desplazarlas hacia territorios y usos imprevistos”<sup>197</sup>.

Este es el horizonte sobre el cual debe mantenerse toda creación humana, la de mantener siempre presente la potencia originaria del hombre. Como una armonía entre nuestra dimensión de posibilidad, de potencia pero también de nuestra contingencia, lo que en el testimonio hemos denominado nuestra potencia de no ser, de inoperatividad. Profanar las cosas significa resistir a la apropiación de nuestra potencia originaria, es una política del rechazo a sacralizarnos, a separar nuestra vida por un bien superior que no existe, pero también es afirmativa en tanto nos abre la puerta a un nuevo uso.

¿Cómo podemos conciliar dos figuras tan distintas como el nuevo uso liberado por el juego y la palabra testimonial? Para Agamben estas dos experiencias son paradigmas de la política por venir, ambas son modalidades del nuevo uso del ser, de una dimensión ontológica del hombre que abre un nuevo espacio en la política. La cual logra ir más allá de la acción biopolítica que nos ve a nosotros como dominadores de nuestra propia naturaleza, para en cambio transitar a un juego parecido al de la vergüenza donde las posiciones de soberanía y pasividad se indistinguen en el mismo sujeto. Donde lo humano sólo puede ser pensado como un auto afectarse del sujeto mismo; si el testimonio y el juego comparten algo, es que suspenden la soberanía al rescatar la pasividad dentro de la acción humana, si el hablar por el otro que ha callado o el jugar con diversos objetos ahora inútiles son figuras de la emancipación, es porque una palabra y un uso no biopolítico sólo son posibles cuando actuamos simultáneamente como súbditos y soberanos<sup>198</sup>.

---

<sup>197</sup>Giorgio Agamben, *Desnudez*, Barcelona, Editorial Anagrama, 2011, p. 55.

<sup>198</sup> La auto afectación de la que nos habla Agamben, es un cambio de paradigma donde se rompe la idea de un sujeto auto contenido que es dominante de un objeto pasivo exterior, por el contrario en el verdadero sujeto humano ambos coinciden. Agamben utiliza el vocablo del español *pasearse* presente en las obras de Spinoza “Como equivalente al a una causa inmanente, es decir a una acción referida al agente mismo, el término ladino es particularmente feliz. En efecto, presenta una acción en la que el agente y el paciente han entrado en un umbral de absoluta indistinción: el paseo como *pasearse*”, Véase, Giorgio Agamben, *La potencia del pensamiento*, *op cit.*, p. 411.

Agamben no piensa en una renuncia de la acción sino en una reformulación de la misma, que encontramos en la idea de auto afectación y que esta presente en el testimonio y el juego y que se realiza cuando hablamos y hacemos uso de múltiples objetos dentro la naturaleza, no sólo para dominarlos soberanamente sino que al mismo tiempo somos afectados por ellos. El juego y el testimonio nos muestran nuestra incapacidad siempre infinita de hablar por el otro o de dominar a los objetos que siempre nos exceden, pues tanto el juego como la palabra no instrumental del testimonio son dos experiencias que sólo son posibles en una relación de alteridad, en la cual siempre es necesario apoyarse en el otro para acceder a una nueva dimensión de lo humano.

Estos dos paradigmas nos abren un nuevo espacio ya no de dominación sino de comunidad, donde cualquier obra política. Sólo es realizable a partir de un redescubrimiento de la potencia y de la impotencia originarias de la humanidad. Aún así, queda una interrogante sobre la viabilidad de estas figuras pues cabe preguntarse lo siguiente: ¿Es posible acceder a una experiencia como el juego o el testimonio en el campo? Al parecer es aquí donde el mesianismo sigue requiriendo de un suplemento místico, el de un acontecimiento repentino que permita al mesías romper y terminar con la catástrofe.

### **Buscando al mesías**

El proyecto de Agamben puede leerse como una continuación de la filosofía profana de Benjamin, que viviendo en tiempos desesperados no se planteó nunca la acción mesiánica, pero que se dedicó a pensar cómo sería el mundo mesiánico<sup>199</sup>. La teoría del “pequeño ajuste” que hemos comentado en el segundo capítulo nos muestra la paradoja del acontecimiento mesiánico. Para alcanzar la redención no debemos experimentar un cataclismo, ni la destrucción absoluta del mundo presente, sino que sólo debemos desplazar ligeramente “esta taza o este arbusto o aquella piedra, y así todas las cosas”<sup>200</sup> es sólo un

---

<sup>199</sup> Leland de la Durantaye, “Homo profanus: Giorgio Agamben’s Profane Philosophy” en *Boundry* 2 Volumen 35, Número 2, Otoño 2008, p.50 .

<sup>200</sup> Giorgio Agamben, *La comunidad que viene*, op. cit., p.47.

pequeño cambio en el mundo por el que lo mesiánico aparece. Pero que al mismo implica un cambio total en la humanidad, pues implica un “pequeño gran” desplazamiento de todo las relaciones dentro de este mundo. Como señala Durantaye, para explicar el acontecimiento mesiánico existen dos tendencias que parecen opuestas. La primera es que el mesías llegará cuando esté destinado a hacerlo, más allá de cualquier acción humana, por lo que sólo resta la espera paciente. La segunda posición refiere a que el mesías sólo vendrá cuando la humanidad cumpla con ciertas condiciones en este mundo, por lo que es necesario provocar el acontecimiento mesiánico<sup>201</sup>.

La aporía del acontecimiento mesiánico es que éste es una obra profana, de los hombres que a través de su “débil fuerza” cierran la puerta de la ley sin necesidad de un mesías enviado por Dios, pero al mismo tiempo la clausura de la puerta se presenta como un suceso no sujeto a la estrategia, que adviene más allá de nuestros cálculos y prácticas políticas. La lectura del pequeño desplazamiento de Agamben sintetiza estas dos posiciones, si lo que se necesita es una pequeña profanación esto nos indica que es un cambio que debemos hacer nosotros, pero que es al mismo tiempo tan sutil, tan diminuto que los hombres no podemos encontrarlo y necesitamos de una fuerza mesiánica, de un suplemento divino que advenga para realizarlo<sup>202</sup>.

Agamben cree encontrar este pequeño desplazamiento en la actividad profanadora de la humanidad. Como la violencia divina y el pequeño ajuste, la profanación es el momento donde las cosas dejan de estar encaminados hacia la catástrofe. Y bajo el cual logran por fin liberarse de su ominoso destino, para abrirse a nuevas posibilidades. Divinas y profanas, al mismo tiempo porque no dependen de un sujeto auto contenido que pueda asignarles un uso ni que pueda organizar una estrategia, la divinidad de lo humano, el sujeto de la profanación surgen de un ejercicio de-subjetivación que sólo es posible en comunidad.

---

<sup>201</sup> Leland de la Durantaye, *op. cit.*, pp.48-49.

<sup>202</sup> *Ibid.*, p.49.

## Conclusiones

Después de hacer una lectura de la dimensión mesiánica del pensamiento de Agamben, presentaré algunos apuntes y reflexiones finales sobre lo que desde mi punto de vista resultan contribuciones y nuevas rutas que su obra abre para el desarrollo futuro de la teoría política. De igual forma, y como he tratado de desarrollar durante cada uno de los capítulos, he realizado algunos comentarios sobre lo que considero que siguen siendo nudos que el pensamiento de Agamben no ataca plenamente, o que resuelve con ideas que parecen bordear caminos teóricos y prácticos que se muestran peligrosos, cuando no insuficientes para un proyecto político emancipatorio.

Después de un trabajo de búsqueda de lo que es considerado la parte propositiva de la filosofía política de Agamben, se puede afirmar que ésta es indisociable de la crítica o del pesimismo que en primera instancia nos inspira su obra. El lector habrá notado que a pesar de mi intento por separar con fines meramente explicativos estas dos temáticas me vi a obligado a regresar una y otra vez tanto a la dimensión pesimista como a la propuesta para tratar de descifrar el pensamiento agambeniano, en el que la crítica contiene ya la posibilidad de cambio, y donde éste sólo es posible a partir de un conocimiento extenso sobre la estructura y los dispositivos de dominación contra los que nos enfrentamos. Leer a Agamben como se ha hecho por momentos, entendiendo su teoría exclusivamente como una crítica al derecho o a la soberanía, es hacer una lectura parcial que no considera la complejidad de su obra.

Sobre su diagnóstico biopolítico debemos tomar si no como una falla, sí como un punto que merece especial consideración dentro de la lectura de su obra el tratamiento que se hace de la historia de la filosofía. A mi parecer, su teoría es en muchos sentidos totalizante de la tradición de la filosofía occidental, si bien esto es propio de la narrativa del mesianismo y en muchos sentidos de la teoría crítica y de la biopolítica. La idea de constituir a la tradición filosófica entera como portadora de un núcleo altamente destructivo que no ha dejado de funcionar, en esta caso la división originaria entre *Bíos* y *Zoé*, hace que Agamben anule las diferencias entre distintas tradiciones dentro de la filosofía política, pues para él líneas de pensamiento diferentes que van desde el liberalismo hasta al

republicanismo, cada una con sus propias complejidades y diferencias, que dentro de su óptica totalizadora todas contienen la misma semilla de la biopolítica.

Lo mismo sucede en el terreno político. Agamben se vuelve presa de su diagnóstico, pues al unidimensionalizar a la soberanía y al gobierno necesariamente como instrumentos biopolíticos productores de *nuda vida*, se podría llegar fácilmente a la conclusión de que toda política estatal se encuentra originariamente encaminada a la destrucción de la vida. Si toda política estatal es coextensivamente soberana se vuelve imposible dar una justa dimensión a otras formas de exclusión y de hacer política, pues hacer de la biopolítica un *ethos* que recorre toda historia del pensamiento y de la práctica política occidental termina por construir un “significante maestro... que recubre todo y nada, del derecho de familia o de las política de sanidad a los campos de concentración...”<sup>203</sup>.

Este aspecto de su teoría no me parece tan problemático siempre y cuando se tomen estos conceptos de tan largo alcance con la prudencia necesaria, matizando su pensamiento político a la luz de los acontecimientos políticos cotidianos. Tal como lo ha hecho el mismo Agamben, que en varias entrevistas al ser cuestionado sobre diferentes procesos políticos europeos y latinoamericanos, y en cuyas respuestas no se muestra en ningún momento una actitud que ignore la complejidad y la importancia del día a día de la política. Por el contrario, Agamben nos habla de la necesidad de revitalizar, resignificar y repensar la democracia y sus instituciones, más allá de la biopolítica, de regresar a las categorías políticas de pueblo, democracia y lo popular, por encima de otras de corte biopolítico como son las de seguridad, crisis y población.

Puede ser hasta cierto punto que pensar la *nuda vida* como forma de dominación generalizada puede dejar de lado otras muchas formas de exclusión, lo que el pensamiento agambeniano busca mostrarnos es que el núcleo de cualquier forma de marginación es la de convertirse potencialmente en *homo sacer*, y creo que buena parte de nuestra experiencia política reciente le ha dado la razón. Nuestros Estados liberales nos han demostrado, y con mayor intensidad en últimas fechas, que sólo toleran hasta cierto punto cualquier

---

<sup>203</sup> Jacques Rancière, *El tiempo de la igualdad. Diálogos sobre política y estética*, Barcelona, Herder, 2011, p.136.

disidencia. Cuando ésta ha cruzado cierta línea, la soberanía está dispuesta a ejercer su poder de muerte sobre cualquiera. Si no vivimos el día a día a través de la figura del *homo sacer* es porque funciona como una paradigma de la política moderna, es decir, se mantiene siempre como un espectro del posible final de cualquiera de los ciudadanos de cualquier Estado.

Más que lo anterior, me provoca mayor inquietud que tomemos al pie de la letra la idea de que tanto soberanía como derecho tienen necesariamente como umbral último la *nuda vida* y por tanto terminemos por anular cualquier posibilidad de acción política. Esto sería invertir la lógica despolitizadora del progresismo y el cientificismo de nuestros tiempos, que autores Walter Benjamin han criticado de forma precisa. Pensar que toda política es necesariamente biopolítica es en el fondo asumir que la totalidad de nuestras acciones en la vía de la política institucional y en la vida cotidiana se encuentran invalidadas y subsumidas por una lógica absoluta -en este caso la historia de la biopolítica occidental que no ha hecho más que radicalizarse y desplegarse a través de los tiempos- que trasciende nuestras acciones y que las hace inútiles ante un sistema que las integra como parte de una totalidad. Tomar de esta forma la filosofía agambeniana nos lleva a correr el riesgo de caer en una despolitización donde cualquier acción de los políticos, de los gobiernos y de los ciudadanos dentro del marco institucional es vista de antemano como una acción tendiente a la destrucción de la vida.

De este modo, la biopolítica a pesar de los muchos argumentos que ofrece para entender la crisis de seguridad y de violencia en que vivimos, carece de sensibilidad hacia la política práctica cotidiana e ignora la posibilidad de que la soberanía pueda tomar otros matices, como lo han demostrado los movimientos populares en Latinoamérica, pues a pesar de sus defectos así como sus múltiples diferencias contextuales e históricas, movimientos como el Chavismo en Venezuela o el Cardenismo en México han logrado incluir y reivindicar a los excluidos a través del uso del poder estatal. Coincido con Jacques Rancière cuando se pregunta si tenemos que ver siempre las conquistas y reivindicaciones populares como parte de un juego siniestro en el que hay sólo víctimas del poder, y dispositivos que tienen como objetivo integrar a los subalternos a los mecanismos de control sobre la vida, cuando estos logros son en muchos casos producto de conflictos



políticos que al mismo tiempo nos abren camino a otras formas de reivindicación, e incluso a nuevos conflictos y por tanto a otras formas de hacer política<sup>204</sup>.

Lo que me parece que existe es un riesgo muy bien asumido dentro de la ontología política agambeniana, pues él respondería que a pesar de que hay mejor o peor biopolítica no hemos dejado de vivir bajo su sombra y como ha demostrado nuestra experiencia histórica, el estado de excepción puede advenir en cualquier momento como ya lo ha hecho en prácticamente todos los lugares del mundo durante los siglos XX y XXI, porque las estructuras que los han hecho posibles siguen vivas, por lo que bajo esta lectura de la modernidad la humanidad no dejará de vivir tragedias, como el campo de concentración, hasta que no ponga fin a la soberanía y al capitalismo.

Por otra parte, más allá de los argumentos y las construcciones que Agamben da de las instituciones y prácticas del derecho y de la soberanía y las críticas que debemos hacerle a éste, me parece que hay otro diagnóstico poco explorado de su pensamiento. Me refiero a la íntima conexión entre el capitalismo espectacular con los productos de la destrucción soberana de la vida, específicamente en la figura del *musulmán*. Esta experiencia, de seres humanos privados de toda palabra y reducidos a una condición enteramente biológica, no es anecdótica, es el centro sobre el cual giran los múltiples dispositivos del poder que hemos expuesto. El derecho, las técnicas policiales y de gestión del cuerpo, los medios de comunicación y la separación capitalista de las mercancías forman parte de un mismo proyecto político, la búsqueda incesante para separar y aislar el *Logos* del hombre más allá de su envoltura corporal. Si por esto entendemos la dimensión lingüística y discursiva del hombre.

La política griega estaba basada en el entendimiento entre iguales a través del discurso y la palabra, siempre bajo el presupuesto de la exclusión de la vida animal de los hombres. Esta forma de distribución de la vida en común se mantenía con relativa estabilidad gracias a la clara existencia de una esfera privada, que se hacía cargo de la reproducción material de la vida. Siguiendo la metodología agambeniana, dicha distinción se articulaba no en la existencia de dos esferas de vida totalmente separadas, sino en la excepción que las hacía posibles. Me refiero a la figura del esclavo, que participaba no

---

<sup>204</sup> *Ibid.*, p.293.

plenamente de la vida de los hombres y vivía dedicado a la reproducción de la vida natural pero que tampoco pertenecía plenamente a la vida natural. El esclavo como figura límite se encontraba tanto fuera como dentro de la esfera de la ciudad, le asignaba el carácter de un animal-hombre.

Que la vida se volviera el centro de las operaciones del poder rompió la aparente estabilidad entre vida y política para hacerlas indistinguibles. El resultado fue la transformación gradual en la modernidad de la política en gobierno, que como he desarrollado especialmente en el primer capítulo de esta tesis, tomó un rol central cuando el poder estatal adquiere como principal obligación “hacer vivir”, desde lo cual entramos a una etapa histórica, donde la principal obligación de los gobernantes es el cuidado y la gestión integral de la vida. La narrativa de la biopolítica de Agamben es mucho más complicada, en tanto la experiencia del *musulmán* y el capitalismo espectacular conjugan en apariencia dos procesos contradictorios pero en el fondo complementarios. La aparente indistinción entre vida animal y vida humana, entre política y vida, terminó por completar y radicalizar de una nueva forma esta división originaria de la política occidental.

Por un lado, la división de la política ha dejado de ser el *Bíos* de lo público y la *Zoé* de lo privado, para llegar a un momento en el que la vida ha asumido el papel central de la política. La política ya no es el lugar ocupado por los ciudadanos como lo pensaron los griegos, pero esto tampoco ha provocado la reivindicación de la vida, ni la reconciliación del hombre con su propia animalidad. En cambio, podríamos decir que la forma de los esclavos es la que ha sido colocada en el centro de lo político, como la vida humana animalizada, consagrada a la producción, aislada de la toma decisiones y de la participación de lo público, como un sujeto plenamente pasivo, entregado a la voluntad soberana.

Si la política de los modernos ha hecho del cuerpo humano y de los elementos biológicos el centro de sus operaciones, no es únicamente que *Bíos* y *Zoé* sean indistinguibles sino que el proceso de separación de estos dos ámbitos, el núcleo de la política occidental, se ha perfeccionado e incluso concretado. Es decir, parece que la soberanía ha logrado por fin, y sin residuos, la separación plena del *Logos*, de la palabra y la comunicabilidad humana en una esfera aislada, dejando al gobierno la gestión de la vida

natural humana. La fantasía soberana con sus desarrollos tecnológicos, parece que ha sometido de una vez por todas a la vida, para liberar a la vida a la palabra, a nuestra vida humana de los límites naturales que siempre enfrentó.

Superar en apariencia los límites de la vida sólo ha sido posible a partir del desarrollo del capitalismo contemporáneo, que con la virtualidad desarrollada por sus instrumentos financieros y medios de comunicación ha creado un culto a los valores simbólicos, es decir el culto a las imágenes mediáticas del capitalismo espectacular que ocultan la precariedad en que vive la gran mayoría del género humano. El modelo de la economía neoliberal donde los capitales financieros tienen una preeminencia avasalladora sobre la producción y la riqueza material no sólo muestra la absurda gestión macroeconómica posterior a la Guerra fría, se trata de una parte central del desarrollo del proyecto biopolítico. En él se ha creado por fin una “imagen”, una virtualidad sobre nuestras vidas que nada tiene que ver con la realidad que vive el género humano.

En esta imagen propia de la cultura del consumo, del espectáculo mediático, y de las bolsas de valores se nos muestran vidas humanas que se han librado de las vicisitudes del cuerpo humano, que se han librado de la necesidad propia de la vida natural y del cualquier sufrimiento. Imagen absurda que nada tiene que ver con el estado de excepción permanente que ha llevado a la destrucción de la vida, de pueblos y de comunidades que han proliferado en los siglos XX y XXI. El *musulmán* es la última etapa del *continuum* biopolítico, en el que se refleja la última etapa del estado de excepción, la creación de una entidad biológica ya indivisible, que ha sido privada de la palabra. Y al parecer es hacia esta dirección donde se dirige el espectáculo mediático, a la creación de un *Logos*, de una palabra que ya es sólo virtual, emancipada del cuerpo, la separación absoluta entre *Bíos* y *Zoé*.

No con esto quiero dar a entender que el espectáculo mediático produzca materialmente musulmanes, la radical privación del lenguaje que sufrieron las víctimas del campo es parte de la misma serie de fenómenos históricos, del mismo paradigma de la modernidad al que pertenece el espectáculo mediático que ha privado a la política de la palabra. De ahí, que tanto los *musulmanes*, como las imágenes mediáticas comparten ser el producto y causa de dos fenómenos biopolíticos, la indistinción total entre el espacio

antiguamente reservado a la política y el de la necesidad y al mismo tiempo la radical separación entre *Bíos* y *Zoé*, en la forma del espectáculo mediático y la *nuda vida*. Procesos que en el pensamiento de Agamben no se presentan como categorías autónomas, sino como he buscado describir ampliamente en el capítulo tercero, como procesos aparentemente contradictorios pero en el fondo complementarios.

Agamben no niega la importancia del lenguaje, de hecho éste es uno de sus instrumentos principales de comprensión y superación de la biopolítica. Pero su filosofía se opondría a pensar que la política puede reducirse a un evento discursivo, una teoría que asume la política como enteramente discursiva es ya parte del discurso de la biopolítica y del capitalismo. Pues ésta se sostendría en la creencia de que un sujeto puede manipular o crear plenamente la vida y la comunidad, además de que entraría al terreno de la virtualidad, de una guerra de discursos que podrían ser igualitarios o conservadores pero que ignoran el *ethos* sobre el que se funda la modernidad, el de la destrucción de la vida. Como en el pasaje sobre el origen de la palabra y el juramento que traté en el segundo capítulo, Agamben no cree que el mundo y mucho menos que la vida y el cuerpo de los hombres puedan ser creados, ni manipulados únicamente por el poder performativo del lenguaje. Para él existe una dimensión dentro de la vida del ser humano que trasciende la contingencia del mundo, como un reducto que no puede ser manipulado ni codificado por ninguna instancia de poder, es decir la trascendencia del humano no es la misma que la pretendida por la soberanía, como una voluntad de poder que pretende dominar la vida, mas allá de la contingencia. La vida trasciende a la soberanía, porque ésta es imposible de separar en vida cualificada y vida animal, porque ésta siempre va más allá de la sofisticación de las técnicas gubernamentales y soberanas, y porque la vida es aquello que nunca puede ser plenamente controlado.

Y sin embargo es claro que Agamben tampoco vuelve de la misma forma a los temas de la filosofía clásica que buscaban incansablemente definir y sustancializar lo humano. Él se da cuenta que los proyectos políticos y filosóficos que pretendían identificar y realizar “lo humano” para diferenciarlo de otras formas de vida a partir de criterios de pertenencia, a una raza, a una aptitud o sustancia o a una cultura se encontraron frente a un vacío en la esencia del hombre. Y que como ya hemos comentado ampliamente hicieron posibles las peores consecuencias de la biopolítica al intentar insaciablemente separar toda

la vida natural del hombre de un núcleo de humanidad que siempre se les ha evadido, es necesario pensar una forma de vida que no se encuentre sometida a los cálculos del poder soberano y que al mismo tiempo no cometa el error de simplemente revertir los mecanismos de la biopolítica.

Si existe una oportunidad producto del desarrollo de la biopolítica, es que ésta ha sacado al cuerpo humano de la oscuridad en el que se encontraba, como aquello que debía ser negado de la vida pública. La solución que plantea Agamben no es sencilla, no se trata de volver a excluir al cuerpo de la política. No podemos regresar a una partición originaria, que además de peligrosa es imposible dentro de nuestro marco histórico. El verdadero cambio sólo es posible partiendo de la idea que la vida se encuentra ya instalada en la política, por lo que es necesario encontrar una forma de cuidar la vida más allá del poder disciplinario y del poder de muerte.

El radicalismo de Agamben tiene su fundamento en que para él toda política es coextensivamente biopolítica y por lo tanto para que exista un nuevo cuidado y un nuevo uso del cuerpo no podemos seguir repitiendo los mismos esquemas de política y de pensamiento que han hecho posible llegar al punto en que nos encontramos. Siguiendo estos pasos la única salida que él encuentra es la de una re-examinación de los conceptos y las categorías que pesan sobre la política propia de nuestra civilización.

Como se habrá dado cuenta el lector, la primera crítica al aparato conceptual de la modernidad de Agamben es el ocultamiento y la secularización de los conceptos de origen teológico. No se trata de que su pensamiento busque reivindicar un orden sagrado, o una correcta lectura de los textos clásicos, por el contrario su pensamiento podría ubicarse como un mesianismo profano, o usando la expresión de Michael Löwy, un ateísmo religioso. Siguiendo los pasos de Benjamin, su pensamiento busca reinterpretar el materialismo histórico<sup>205</sup>, desde la mística religiosa. Al estudiar la historia como un

---

<sup>205</sup> Esta lectura del materialismo histórico de la cual Agamben forma parte indirectamente entiende las sociedades a partir de sus condiciones materiales de los conflictos y movimientos que en éstas se generan. La biopolítica es la continuación de este proyecto, específicamente busca abordar los fundamentos, orígenes y aporías históricas de la constitución de las fuerzas productivas, que finalmente se apoyan en el control y producción de vida. Agamben continúa este análisis de la producción de la vida a través de otro de los temas poco tratados del materialismo histórico, el problema de la ley que planteó Marx en *La cuestión judía*. Aquí se muestra que la ley nunca es una

acontecimiento trágico, la caída originaria, en el cual si bien hay progreso técnico éste se afirma sobre la dominación continuada a través de los siglos. Al regresar a los fundamentos religiosos Agamben busca demostrar que no hay ningún ordenamiento social que sea sagrado, tal como la religión que tiene su núcleo en la sacralización y la destrucción de la vida, ésta también nos ofrece un mecanismo de desacralización, el de la profanación de los objetos que le son devueltos a la comunidad.

Una de las primeras categorías con la cual su pensamiento busca romper es con el mecanismo de la culpa propia de la visión del hombre a partir del dualismo que distingue en la naturaleza humana entre vida cualificada y vida animal. El problema central con la religiosidad del poder, ahora con sus nuevas formas secularizadas del derecho y la economía, es que no se han alejado y por el contrario han llevado a un extremo absurdo la expiación de la culpa. Este tema que he tocado de forma tangencial por su amplio bagaje teológico parece ser uno de los nudos centrales del pensamiento de Agamben, aunque por momentos haya sido ampliamente ignorado por sus comentaristas y requiere una mayor clarificación.

La culpa se encuentra íntimamente ligada a la oposición entre lo sagrado y lo profano y su relación con el sacrificio, no como productor de orden, sino como un rito imposible. Y que resulta cercana a la lectura de la sociedad moderna de Foucault y que hemos trabajado ampliamente a través del pensamiento agambeniano, donde la afirmación de la vida y de la comunidad se realiza a través de darle muerte a una parte de ella misma para hacer vivir al resto. La tematización de Agamben es una crítica a este modelo pues lo que el *homo sacer* demuestra es la imposibilidad del sacrificio para construir cualquier orden estable. Para esta lectura filosófica, el problema central de la civilización occidental es que a pesar de los procesos de secularización propios de la modernidad, estos no han logrado superar el pensamiento religioso en el que tienen su origen, como hemos visto tanto el derecho como la economía siguen son dos paradigmas propios de la religiosidad y que operan a partir de la reproducción constante de mecanismos sacrificiales y de la culpa. Sobre esto último, los mecanismos biopolíticos que funcionan a partir de un castigo

---

entidad neutral y abstracta, se trata de un instrumento siempre ocupado por un grupo particular, a partir del cual se crea un orden excluyente de una parte de la comunidad, que debe ser sacrificada para sostener la producción.

constante sobre nuestra naturaleza, más precisamente sobre nuestra propia condición de vivientes, como aquella dimensión de lo humano que debe ser constantemente disciplinada y expiada pues ésta es portadora de una falla originaria, de una culpa en el sentido religioso, que no permite desarrollar el potencial del *logos*, de nuestra otra dimensión, la racional, en plenitud.

La biopolítica, como el pensamiento religioso que gira sobre la culpa exige la expiación constante de esta falla originaria. La expiación no es un perdón, implica la purificación y el sufrimiento de esta dimensión de vida que debe amputarse para salvar al resto. Pero como lo ha descrito Agamben, el sometimiento y control de la vida termina por volverse contra la propia soberanía, pues como ya he explicado el carácter de la vida humana *Zoé* y *Bíos* son indisociables, por lo que aquel que ejerce el papel de soberano, en lugar de afirmar su humanidad, su vida cualificada, al reducir a otros a *nuda vida* termina por remitirse a sí mismo a esta condición. Por esta misma razón, proyectos de purificación del cuerpo social tan bien organizados como el nazismo han terminado volviéndose contra sus propios ejecutores, en persecuciones sin fin de una esencia ausente y que terminaron atentando contra el propio pueblo que buscaban consolidar, y el cual nunca terminó de expiar su falla originaria.

A través de Benjamin, Agamben se da cuenta de que nuestras religiones modernas, del capital y del Estado, no se encuentran encaminadas a la terminación de la culpa, por el contrario la excepción es el motor del derecho y la economía, pues las dos no están caminadas a su superación sino a la acumulación del objeto de la culpa, tanto de mercancías que no permiten desplegar un verdadero uso sobre las cosas, como de sanciones sobre la vida. Así, su teoría nos recuerda que no podemos ignorar el mecanismo de la separación religiosa que se ha insaturado en nuestras sociedades, por lo que es necesario reexaminar la idea de lo mesiánico, como el momento donde la separación religiosa encuentra su límite y se libera al viviente de la culpa.

Lo que el proyecto de Agamben plantea es cerrar con el círculo trágico de la culpa sobre la vida. El mesianismo de origen semítico que Agamben rescata le permite salir de la biopolítica soberana encastrada la visión dualista de Occidente sobre la vida. El final de la culpa y por tanto de la ley a partir del acontecimiento mesiánico, abre otra dimensión del

mesianismo con el cual combatir la biopolítica. Como lo demuestra el corte de Apeles de San Pablo, que presenté en el segundo capítulo, el fin de la ley, y no su destrucción, es la terminación de las divisiones soberanas sobre la vida. No porque como el *musulmán* hayamos llegado a un punto donde hemos creado un producto deshumanizado donde ya no es posible dividir más la vida antes de conducirla a su destrucción, sino porque existe un *resto*, una caso límite que no puede ser integrado a la ley. El afuera de quienes nunca pueden ser plenamente integrados al orden soberano son la salvación de todo el orden, no porque sean los elegidos sino porque su incapacidad de pertenecer a la ley, exhibe la falsedad de las distinciones que esta instaura, y la vuelve inoperante.

El resultado de regresar a estas categorías es que la humanidad no está condenada a un destino trágico. Si la humanidad no tiene una esencia que cumplir, ni una falla que sanar, quiere decir que la ausencia de contenidos que tanto la ha atormentado es en verdad la única posibilidad que tiene de emanciparse, y de verdaderamente experimentar su libertad. Agamben busca reexaminar las categorías de la potencia y el acto, tan encastradas en nuestra visión de la subjetividad. Si no existe un destino, quiere decir que potencia y acto no están ligadas inexorablemente como lo interpretó la filosofía occidental, si la potencia no necesariamente tiene que transitar al acto, quiere decir que ésta puede mantenerse solamente como posibilidad de no transitar a ésta, así se abre la posibilidad de rechazar al acto.

En la obra de Agamben encontramos en reiteradas ocasiones la metáfora de la máquina biopolítica que he usado para referirme a la soberanía, pero sobre todo a su funcionamiento a través de técnicas gubernamentales, como un mecanismo que ya no puede detenerse y que para mantenerse funcionando necesita producir lo humano a partir de la constitución de la *nuda vida*. Esta metáfora nos muestra como lo propiamente humano es la posibilidad ética de detenerse, su acción es paradójicamente la de ser pasivos y de elegir no continuar con nuestro destino trágico. Por momentos hablar de una lucha política pasiva parecería imposible, pero esto se debe en gran medida a que no hemos experimentado nuestra verdadera potencia como humanos, la de detenernos y decidir verdaderamente.

Como reflexionó Hannah Arendt sobre el juicio de Adolf Eichmann, el problema central de este proceso así como el de otros criminales de guerra fue “la función del juicio



humano. En estos procesos donde los acusados habían cometido delitos “legales”, se exigió que los seres humanos fueran capaces de distinguir lo justo de lo injusto”<sup>206</sup>. Arendt se da cuenta perfectamente de que Eichmann no era un estúpido, ni un villano con motivos para exterminar a los judíos, sino que “únicamente la pura y simple irreflexión... fue lo que le predispuso a convertirse en el mayor criminal de su tiempo”<sup>207</sup>.

Creo que este ejemplo es ilustrativo sobre la cuestión de por dónde debe conducirse una lucha política que haga de la pasividad y no de la acción su principal fortaleza. Arendt se da cuenta que la maquinaria del nazismo no estaba animada por una profunda maldad ni mucha menos una robusta complejidad de pensamiento, sino por la más pura irreflexión, por la incapacidad de juzgar más allá de la instrumentalidad de la ley. El terminar con el funcionamiento de la maquinaria biopolítica del nazismo no requería otra maquinaria de destrucción igual de mortífera, sino la simple capacidad de juzgar más allá de los mandatos impuestos por la ley que destruyen cualquier otra posibilidad más allá de su cumplimiento, pero sobre todo de la posibilidad de “detenerse”, de suspender y volver inoperativos los mecanismos de la soberanía.

La consecuencia de todo lo anterior es que no podemos pensar de igual forma la acción de un sujeto, como un ser autoconsciente y transparente para sí mismo, dominador de sus acciones y de la vida. Por tanto, la operación del sujeto en un sentido tradicional es en el fondo el mecanismo de la soberanía, el del sujeto soberano que ha tomado el lugar Dios como aquel que tiene a merced al resto de las criaturas, como infinitamente pasivas (no olvidemos que el significado del *musulmán* en el campo es para Agamben aquel que se encuentra enteramente sometido a la voluntad de Dios) frente a su posibilidad total de acción, y por tanto a su dominación. El mesianismo no nos invita a entregarnos enteramente a la pasividad, sino a redescubrir el correlato del sujeto, el de una acción que no busque sólo afectar al otro únicamente, sino el de un sujeto que se entrega a ser afectado por la misma. Si comentaristas de Agamben como Moreiras y Galindo Hervás disputan que el pensamiento de Agamben no logra salir del sujeto soberano o que por el contrario se trata de la anulación del sujeto por una política de una vida totalmente inmanente, es porque no han logrado darse cuenta de que el sujeto agambeniano contiene estas dos posiciones y que

---

<sup>206</sup> Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, Madrid, De Bolsillo, 2011, p.428.

<sup>207</sup> *Ibid.*, p.418.

si el tema vuelve en toda su obra es porque busca resolver la doble condición de todo sujeto en la modernidad, como acción y afección.

Al realizar esta tesis me planteé analizar la dimensión política del mesianismo agambeniano bajo tres categorías: Al preguntarme si se trata de un acto destructivo que es en el fondo el regreso de la violencia revolucionaria, si se trataba de un acto resistencia frente al poder soberano, o de una práctica que busca la desactivación del mismo. Después de un trabajo de análisis y contraste de esta dimensión de su obra he llegado a la conclusión que en el mesianismo profano de Agamben, estos tres registros no se excluyen sino que se superponen unos a otros en diferentes momentos de su obra. Y sobre todo que en un pensamiento como el mesiánico que busca trascender la lógica instrumental de Occidente estas categorías no funcionan como solemos concebirlas, girando en torno a la acción de un sujeto en el sentido tradicional. El mesianismo no puede ser encasillado en cualquiera de estos tres registros, tampoco busca eliminar por completo los conceptos de sujeto y de acción, por el contrario éste hace un uso particular de estas formas de referirse a la política.

En cuanto a la violencia Agamben se inscribe en una tradición que se ha dado cuenta de que ésta es ineludible en la esfera de la política, que hay que reconocerla como parte inherente del funcionamiento del derecho y de la economía, y también como una parte ineludible de toda acción liberadora. Cuando revisé el tema de la violencia divina, como aquello que se presenta como exterior al derecho, pudimos dar cuenta de los riesgos que puede tener una violencia desbordada de la comunidad.

Sería más conveniente pensar que el mensaje de la violencia divina no refiere a una radicalización de la biopolítica, que la violencia mesiánica es exterior al derecho porque no sigue sus pasos, cuando me refería a que no instaura ni mantiene al derecho, obviamente me refiero también a que la culpa sobre la vida absuelve a la vida sin necesidad de someterla a un proceso de expiación. A esto añadiría que se trata de una violencia no calculadora y no instrumental, que no usa a la vida para construir una comunidad, ni para afirmarla. La violencia mesiánica no es la violencia de las formas organizadas de la burocracia, es la fuerza propia de la vida, que es capaz de extraer al humano de los mecanismos que lo disminuyen. El mensaje es claro, no hay que temer a la violencia pues

su uso es inevitable para romper con los mecanismos de la dominación, siempre y cuando no se burocratice.

Otro nudo dentro de la obra de Agamben que me pareció interesante, y en muchos sentidos no resuelto, es la pregunta sobre quién es el sujeto de esta acción emancipatoria. La vieja pregunta sobre quien habrá de ser el sujeto revolucionario y que abordé en el segundo capítulo regresa en su pensamiento en dos vertientes. La primera al cuestionarse de quién se trata este sujeto y la segunda al interrogándose de cómo organizarlo. La respuesta no es fácilmente localizable en su obra, es evidente que Agamben no espera respuestas concretas de la filosofía, sino de las víctimas del poder, de quienes se han enfrentado directamente a sus mecanismos. El problema surge cuando Agamben afirma que las instancias de poder privadas y públicas ya no pueden constituir subjetividades políticas en el sentido clásico, por el contrario se han vuelto instrumentos voraces que subjetivan, otorgan lugares y funciones dentro de la sociedad pero que al mismo tiempo llevan a cabo procesos vertiginosos de desubjetivación, en dispositivos que destruyen la vida cualificada de los seres humanos para convertirlos en *nuda vida*.

De lo anterior surge la interrogante de cómo articular un sujeto político ante un mecanismo que se empeña en destruirlo. La pregunta de si existe un sujeto político aparece y al mismo tiempo se evade en la obra de Agamben. Y aquí existe una doble tensión, entre pensar un sujeto que debe destruir a la soberanía que tiene una tarea, y por tanto una acción que desarrollar, la de ejercer una violencia divina que rebase y haga estallar los mecanismos del derecho, que profane la soberanía. Pero paradójicamente la acción política que este sujeto emprende no puede plantearse desde el desarrollo de un contrapoder que destruya a la soberanía en sus propios términos. La acción del sujeto agambeniano no es una de corte instrumental, la profanación como lo hemos abordado en los pasajes sobre el juego y la pasividad política se trata de una acción no calculadora. Las formas políticas como la profanación y la violencia divina no pretenden lograr una obra. *Desobradas*, en el sentido de que su funcionamiento y consecuencias no pueden constituir un sujeto de cálculo, un sujeto ordenador y constructor de la realidad. El uso colectivo que se abre de la profanación de los objetos religiosos nunca es individual es aquel que al ser ejercido, se presenta en un doble juego el afectar de uno, la acción y la afección sufrida por los objetos profanados y por la comunidad, la pasividad.

Ahora bien, la pasividad política de la filosofía agambeniana no debe ser entendida como un pensamiento que al darse cuenta del dominio global de la soberanía y del capitalismo se ha resignado a esperar que estas formas de dominación acaben porque son incapaces de resolver sus propias contradicciones. Es decir, me parece que el sentido de la pasividad de la política, no debe ser entendida como una situación donde ya no hay más lugar para un sujeto que revierta la soberanía, que es tiempo de esperar que las propias contradicciones del sistema terminen por destruir los mecanismos de opresión, o la de un combate sin sujeto de una comunidad de pura inmanencia y que se traducirías más que en una pasividad , en una inmovilidad política.

En el capítulo tercero continúe tematizando esto bajo un terreno mucho más práctico, pero no de menor importancia. Al preguntarme cuáles son las perspectivas políticas que tienen aquellos que se encuentran a merced plena del poder soberano, sus víctimas que se encuentran en el umbral de convertirse en *nuda vida*, como los inmigrantes, desplazados y apátridas. Es decir, cómo pueden estas formas de vida hacerle frente a un poder que se presenta como infinitamente superior. Sobre todo después de que como se ha tratado en el mismo capítulo, al preguntarnos cómo es posible que las víctimas del poder logren trascender el momento de la resistencia para evitar que ésta se vuelva un suicidio colectivo.

La respuesta que nos encontramos en su obra puede resultar un poco decepcionante, al menos desde nuestra tradición política que busca conceptualizar la política como una acción estratégica. Pues Agamben cree que no es labor del filósofo enseñarle a la comunidad qué acciones debe tomar, por el contrario es de ella de quien se debe esperar las nuevas formas de política. Lo que le queda al pensamiento político es la tarea de abrir nuevos caminos opacados por la era de la biopolítica, de revivir tradiciones ignoradas como el mesianismo o de repensar figuras marginadas como el del juego y el valor de uso. Y sobre todo la tarea de destruir las numerosas ficciones sobre que se ha construido el poder, las cuales no son simples discusiones teóricas dentro de la filosofía, la política y el derecho, “sino una operación metafísico-política fundamental, y en la cual sólo algo así como un ‘hombre’ puede ser decidido y producido”<sup>208</sup>

---

<sup>208</sup> Giorgio Agamben, *Lo abierto. El hombre y el animal*, op. cit., p. 47.

## Bibliografía

- Agamben, Giorgio. *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*, Valencia, Pre-Textos, 2000.
- Agamben, Giorgio. *Medios sin fin. Notas sobre política*, Valencia, Editorial Pre-Textos, 2001.
- Agamben, Giorgio. *Infancia e historia. Ensayos sobre la destrucción de la experiencia*, Buenos Aires, Editorial Adriana Hidalgo, 2003.
- Agamben, Giorgio. “Por una biopolítica menor”, en Javier Ugarte Pérez (compilador), *La administración de la vida. Estudios biopolíticos*, Barcelona, Anthropos, 2005.
- Agamben, Giorgio. *La comunidad que viene*, Valencia, Editorial, Pre-Textos, 2006.
- Agamben, Giorgio. *El tiempo que resta. Comentario a la carta de los romanos*, Madrid, Editorial Trotta, 2006.
- Agamben, Giorgio. *Lo abierto. El hombre y el animal*, Buenos Aires, Editorial Adriana Hidalgo, 2006.
- Agamben, Giorgio. *Estado de Excepción Homo Sacer II,I.*, Buenos Aires Editorial Adriana Hidalgo, 2007,

- Agamben, Giorgio. *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*, Buenos Aires, Editorial Adriana Hidalgo, 2008.
- Agamben, Giorgio. *Signatura rerum: sobre el método*, Barcelona, Editorial Anagrama, 2008.
- Agamben, Giorgio. *Profanaciones*, Buenos Aires, Editorial Adriana Hidalgo, 2009.
- Agamben, Giorgio. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, 2010.
- Agamben, Giorgio. *El Sacramento del lenguaje. Arqueología del juramento*, Buenos Aires, Editorial Adriana Hidalgo, 2010.
- Agamben, Giorgio. “El mesías y el soberano” en *La potencia del pensamiento*, Barcelona, Anagrama, 2011.
- Agamben, Giorgio. *Desnudez*, Barcelona, Anagrama, 2011.
- Agamben, Giorgio. “¿Qué es un dispositivo?” en *Sociológica*, año 26 número 73 , mayo-agosto 2011.
- Agamben, Giorgio. *Teología y lenguaje. Del poder de Dios al juego de los niños*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2012.

- Agamben, Giorgio. *Movimiento*, European Graduate School, retirado de <http://www.egs.edu/faculty/giorgio-agamben/articles/movimiento/> el 15 de Mayo de 2013.
- Agamben, Giorgio. *No to biometrics*, pagina web de la European Graduate School, retirado de <http://www.egs.edu/faculty/giorgio-agamben/articles/no-to-biometrics/> el 22 de mayo de 2013.
- Agamben, Giorgio. Presentación del libro *Profanaciones* en la Universidad Nacional de San Martín, Dr. Edgardo Castro. Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), Escuela de Humanidades noviembre, 21, 2008. Retirado de la página web de la página de la European graduate school <http://www.egs.edu/faculty/giorgio-agamben/videos/profanations/> el 28 de mayo de 2013.
- Arendt, Hannah. *Eichmann en Jerusalén*, Madrid, De Bolsillo, 2011.
- Benjamin, Walter. “El Carácter Destructivo” en *Discursos Interrumpidos I*, Madrid, Taurus, 1973.
- Benjamin, Walter. *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, Madrid, Editorial, Tecnos, 2001
- Benjamin, Walter. *Sobre el lenguaje de los hombres*, en *Ensayos Escogidos*, México, Ediciones Coyoacán, 2010

- Benjamin, Walter. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, Página web de Bolívar Echeverría, retirado de <http://www.bolivare.unam.mx/traduccion/Sobre%20el%20concepto%20de%20historia.pdf> el 1 de septiembre de 2012.
- Blanchot, Maurice. *La Amistad*, Madrid, Editorial Trotta, 2007,
- Butler, Judith. *Vida Precaria. El poder del duelo y la Violencia*, Buenos Aires, Paidós, 2009.
- Cacciari, Massimo. *Íconos de la Ley*, Buenos Aires, Editorial La Cebra, 2009.
- Derrida, Jacques. *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, Madrid, Tecnos, 2008.
- Danny Dufour, Robert. *El arte de recudir cabezas, la servidumbre global en el neoliberalismo*, Buenos Aires, Paidós, 2009.
- De la Durantaye, Leland. *Giorgio Agamben. A critical introduction*, California, Stanford University Press, 2009.
- De la Durantaye, Leland. “Homo profanus: Giorgio Agamben’s Profane Philosophy” en *Boundry 2* Volumen 35, Número 2, Otoño 2008
- Echeverría, Bolívar. “Benjamin, mesianismo y utopía” en *Valor de uso y utopía*, México, Editorial Siglo XXI, 2012.



- Esposito, Roberto. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2003.
- Esposito, Roberto. *Comunidad, Inmunidad y Biopolítica*, Madrid, Editorial Herder, 2009.
- Foucault, Michel. *La Microfísica del Poder*, Madrid, Editorial la Piqueta, 1972.
- Foucault, Michel. “Post-scriptum. El sujeto y el poder” en Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault. Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2001.
- Foucault, Michel. *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France 1975-1976*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Foucault, Michel. *El nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France 1978-1979*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad, Vol. 1. La voluntad de Saber*, México, Siglo XXI, 2011.
- Foucault, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa. 2011.
- Galende, Federico. *Walter Benjamin y la destrucción*, Santiago de Chile, Editorial Materiales Pesados, 2009.

- Galindo Hervás, Alfonso. *Giorgio Agamben. Política y mesianismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005.
- Kafka, Franz. “El nuevo abogado”, en *Un médico rural y otros escritos*, Madrid, Impedimenta, 2008.
- Kafka, Franz. *El proceso*, Madrid, Editorial Alianza, 2008.
- Moreiras, Alberto. *Línea de sombra. El no sujeto de lo político*, Santiago de Chile , Palinodia, 2006.
- Paredes Goicoechea, Diego “La singularidad cualsea como paradigma: más allá de la comunidad del bando en torno a La Comunidad que viene” en Julio Quiñones Páez (editor) *Crisis de la modernidad, emancipación y alienación*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales: Unidad de Investigaciones Jurídico-Sociales Gerardo Molina, 2011.
- Pereyra, Guillermo, *Sobre la soledad. En torno a una política imposible*, Buenos Aires, Ediciones del signo, 2010.
- Pereyra, Guillermo. “Deconstrucción y biopolítica. El problema de la ley y la violencia en Derrida y Agamben”, en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Número 212, mayo-agosto, 2011.
- Proust, Françoise. “The line of resistance” en *Hypathia*, Volumen 15, Número 4, en *Contemporary French Women Philosophers*, otoño 2000.

- Rancière, Jacques. *El tiempo de la igualdad. Diálogos sobre política y estética*, Barcelona, Herder, 2011.
- Schmitt, Carl. *Teología política*, Editorial Trota, Madrid, 2009.
- Wall, Thomas Carl. *Radical passivity Agamben, Blanchot and Levinas*, Nueva York, New York State University, 1991.
- Whyte, Jessica. “The Comming community: A new use of the self”, en *Theory and Event*, volume 13 número 1, 2010. Versión HTML
- Žižek, Slavoj. *El Espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Buenos Aires, Paidós, 2001.