



Araucaria



Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades
Año 12, N° 24. Segundo semestre de 2010

Giorgio Agamben, del biopoder a la comunidad que viene

Autor(es): María Luisa Bacarlett Pérez

pp. 29-52

URL: http://www.institucional.us.es/araucaria/nro24/ideas24_2.pdf

Giorgio Agamben, del biopoder a la comunidad que viene

María Luisa Bacarlett Pérez

Universidad Autónoma del Estado de México
(México)

Resumen

Se abordan algunos de los conceptos clave de la obra de Giorgio Agamben concernientes a su análisis del poder político en Occidente y su vinculación con la vida biológica (*zōē*). A partir del análisis foucaultiano en torno al biopoder, Agamben extiende dicho concepto más allá del mundo moderno, identificando el poder político occidental desde sus comienzos –en la *polis* griega– con un movimiento de exclusión incluyente de la vida biológica en el ámbito de la vida política y la ley. Las consecuencias de esta particular relación entre vida y ley nos obligan a replantear los conceptos tradicionales de soberanía, gobierno y comunidad, entre muchos otros. En particular para Agamben, desde los inicios de la civilización occidental, la fuente de la soberanía del poder político se encuentra en un doble movimiento que permite al mismo tiempo excluir la vida biológica de la ley, al tiempo que la introduce a través del estado de excepción.

Palabras clave: biopoder, *homo sacer*, estado de excepción, vida nuda, soberanía, comunidad que viene.

Abstract

Several key concepts of Giorgio Agamben's philosophy concerning his analysis of political power in Occident and its relationship with biological life (*zōē*) are inquired. Based on Foucault's analysis about *biopower*, Agamben extends that concept, which belongs to modern times, to the ancient Greece, where he situates the origins of such political power. In Greek *polis* there was a simultaneous movement of inclusion and exclusion of biological life in the political life and the law.

The consequences of this particular relationship between life and law oblige us to revise our traditional concepts about *sovereignty*, *government*, *community*, among others. Particularly, Agamben finds that the source of sovereignty in the political power presents a double movement which allows, at the same time, to exclude biological life from the law and introduce it, simultane-

ously, through the idea of *state of exception*.

Keywords: *biopower*, *homo sacer*, state of exception, bare life, sovereignty, coming community.

Breve introducción biográfico-intelectual

No es la intención de este trabajo hacer un resumen del pensamiento agambiano en unas cuantas páginas, esfuerzo que aparte de exigir una gran capacidad de síntesis, no podría reflejar la complejidad y alcances de este pensamiento. Con todo, tratar de dar cuenta de algunos de sus conceptos fundamentales y de sus consecuencias para algunas ideas referenciales del pensamiento filosófico actual no carece de peligros, en primer lugar porque el pensamiento agambiano tiende a desdoblarse en variadas preocupaciones —estéticas, políticas, ontológicas, éticas, entre otras—, así como en una multiplicidad de conceptos que entretejen redes de sentido que impiden seccionar y reducir la obra a temáticas acabadas. Pero por otro lado, la juventud de su pensamiento, tanto por su actualidad como por lo reciente de su aparición, nos deja un déficit de análisis y comentarios sobre el mismo que de existir nos permitirían ubicarnos y problematizar conceptos y temas de tránsito común. Aunque esta carencia nos da más bien la oportunidad de acercarnos de manera fresca a un pensamiento que nos impulsa a no conformarnos jamás con la interpretación estándar. Trataremos, pues, de recorrer algunos elementos de la obra agambiana, aquellos relacionados con la temática del biopoder y de la soberanía en Occidente, con todos los riesgos que ello representa, sin olvidar situar al autor en su contexto intelectual y vital.

Nacido en 1942 en Roma, Agamben realizó estudios de filosofía en la universidad de esta misma ciudad, titulándose con una tesis sobre el pensamiento político de Simon Weil. Tuvo la oportunidad de asistir a los seminarios impartidos por Martin Heidegger en Le Thor, entre 1966 y 1968, en torno al pensamiento de Hegel y Heráclito. Su trabajo de investigación versó originalmente sobre temas ligados a la lingüística, la filología, la poética y el pensamiento medieval; su primera obra, *El hombre sin contenido* (1970), aborda la cuestión de la vigencia del arte moderno, su posibilidad de sobrevivir frente al nihilismo de la época, así como la relación *poiesis-praxis*. En 1986 fue elegido director del Colegio Internacional de Filosofía de París. Actualmente es profesor de estética en la Universidad de Verona, Italia; igualmente, imparte cursos en la Universidad de Macerata, en este mismo país. También ha sido profesor visitante en las universidades de Berkeley, Los Ángeles, Irving, Santa Cruz y Northwestern, en USA.

Las influencias de su pensamiento transitan obviamente por Heidegger,

de quien se considera a la vez discípulo y crítico, pero también a lo largo de su obra se hace patente su deuda con pensadores como Carl Schmitt, Walter Benjamin, Georges Bataille y Michel Foucault, principalmente. Así como son patentes sus variadas deudas intelectuales, la obra agambiana se extiende por preocupaciones filosóficas de muy diversa índole; sin embargo, aquí resaltaremos las ideas ligadas a la filosofía política, la ontología y, hasta cierto punto, la ética. Ello no excluye rozar algunas cuestiones estéticas; empero, el presente trabajo se centrará en lo que podemos considerar uno de los tópicos centrales de su obra, a saber, aquel que trata de esclarecer la pregunta sobre los fundamentos del poder político en Occidente y, con él, los fundamentos del derecho, de la idea de soberanía, de la forma como vida y derecho se relacionan y de la posibilidad de pensar un nuevo tipo de comunidad que no se asiente en el rasgo soberano por excelencia: la excepción. Cabe resaltar que en la propuesta filosófica del pensador italiano los fenómenos de la vida natural o biológica son indisolubles de la vida política. Podemos considerar que sus reflexiones cobran cabal vigencia en el mundo actual, donde muchos de los conceptos clásicos que dotaban de sentido a la vida política y social han entrado en franca crisis —democracia, soberanía, ciudadanía, derecho, ley, fuerza, etc.

Del biopoder a la vida nuda

Es en 1976, en el marco del primer tomo de *Historia de la sexualidad* y en el curso impartido en el Collège de France, titulado “*Defender la sociedad*” (1975-1976), cuando Michel Foucault habla por vez primera de la temática del biopoder, cuestión a la que no dedicará más de un lustro de reflexión, pero que volverá a estar presente en cursos posteriores, como *Seguridad, territorio, población* (1977-1978) y *Nacimiento de la biopolítica* (1978-1979). Con todo, el concepto de biopoder no puede separarse del de biopolítica. Ambos forman parte del mismo gesto por el cual el poder comienza a interesarse por la vida a partir del siglo XVII. En sentido general diremos que el biopoder se refiere al movimiento por el cual el Estado hace de la vida, y en particular del cuerpo y sus funciones, su principal objeto de preocupación, de administración y adiestramiento. Sea en la fábrica, dentro de la escuela, en la propia prisión, el cuerpo se convierte en un espacio de disciplina y optimización de fuerzas. Frente a este poder más individualizado, dirigido al cuerpo individual, la biopolítica se dirige a la población como un todo sobre la cual tratan de gestionarse los procesos biológicos: muertes, nacimientos, enfermedades, duración de la vida, condiciones de salud, etc. Aunque ambas formas de ejercicio del poder se dirigen a procesos distintos, uno al nivel del cuerpo-individuo y otro al nivel del cuerpo-especie, sin duda ambos son gestos hermanos que comparten este nuevo interés por la vida en un sentido positivo; es decir, la vida se convierte

en un *affaire* que se tratará de optimizar, de maximizar, a través de un poder que se ejerce produciendo fuerzas, haciéndolas crecer y ordenándolas, más que suprimiéndolas o constriñéndolas.

De hecho, la gran diferencia que encuentra Foucault entre el poder soberano y el poder moderno (cuya primera forma es la del poder disciplinario, analizado magistralmente en *Vigilar y Castigar*), es que mientras para el primero se trata de “hacer morir y dejar vivir” —es decir, el acento se pone en el hacer morir—, en el segundo se trata de “hacer vivir y dejar morir”; aquí la parte activa va dirigida a la vida, a hacer vivir. Así, en las sociedades disciplinarias como en las liberales, la vida se convierte en una realidad sobre la que se tiene que trabajar positivamente: administrándola, optimizándola, ordenándola. Este poder que se ejerce positivamente sobre la vida será un poder incluyente y normalizador: antes que excluir y borrar del mapa —a la manera de la lepra—, incluye en un sistema de orden y normalización —a la manera de la peste.

No obstante, los conceptos de biopoder y biopolítica en la obra foucaultiana comienzan a ceder el paso a preocupaciones más bien ligadas a la ética y el cuidado de sí —sobre todo a partir de 1980, y en particular del curso titulado “*Del gobierno de los vivientes*” (1979-1980). No es que una y otra temática fueran ajenas entre sí, no es que se abandonen dichos conceptos; antes bien, tales preocupaciones se continúan por otros medios: la crítica a las sociedades disciplinarias y liberales y el interés por los fenómenos vitales llevaron a Foucault a preguntarse por otras formas de subjetivación distintas a aquéllas que los esquemas modernos de poder han impuesto sobre los individuos. Sin embargo, uno de los pocos pensadores que siguió por propia cuenta el estudio del biopoder y la biopolítica fue el filósofo italiano Giorgio Agamben, quien supo no sólo proseguir tales temas, sino impulsarlos a derroteros pocos transitados. Quizá una de las mayores diferencias entre Foucault y Agamben, en relación a la biopolítica, es que mientras para el primero es un fenómeno ligado a la emergencia del poder moderno, para Agamben la política occidental ha sido biopolítica desde sus inicios; es decir, es en la toma de la vida por el poder político donde encontramos desde siempre la fuente de la soberanía en el mundo occidental, desde la Grecia clásica hasta nuestros días. Así, la innovación primordial de la obra agambiana transita por varios derroteros. En primer lugar, y como acabamos de mencionar, para Agamben el poder occidental ha sido desde sus inicios biopoder. En segundo lugar, esta “estatización de la vida”, que funda la lógica soberana, es tanto un movimiento de inclusión como de exclusión, gracias al dispositivo del *estado de excepción* que, a ojos de Agamben, en la actualidad se ha convertido en la regla. En tercer lugar, la originalidad de sus argumentos viene impulsada, en buena medida, por haber conjugado las ideas en torno al biopoder, caras a Foucault, y las ideas sobre la soberanía, provenientes de la obra de Schmitt.

Quizá una de las contribuciones más interesantes que se desprenden de los elementos anteriores consiste en la relación que Agamben establece entre vida y soberanía. Efectivamente, para nuestro autor ambos términos son indisolubles: sólo hay soberanía ahí donde la vida puede ser a la vez “excluida e incluida” en el Estado: “Se podría decir de hecho que la producción de un cuerpo biopolítico es el acto originario del poder soberano”¹. Habría, sin embargo, que aclarar qué es aquello que nuestro autor entiende por vida. Retomando una distinción de la Grecia antigua, nos recuerda que para los griegos lo que nosotros entendemos por vida tendría el menos dos posibles sentidos: el designado por la palabra *zōē* e y el designado por la palabra *bios*.

Los griegos no disponían de un término único para expresar aquello que nosotros entendemos por la palabra vida. Ellos se servían de dos palabras que, si bien pueden ser retrotraídas a una etimología común, serían semántica y morfológicamente distintas: *zōē*, que expresaría el simple hecho de vivir, común a todos los seres vivientes (animales, hombres o dioses), y *bios*, que indicaría la forma o la manera de vivir propia de un individuo o grupo².

Así, aquello a lo que Agamben se refiere cuando habla de “vida natural” es a la *zōē* o, tomando un concepto que encuentra en Walter Benjamin, a la “vida nuda” (*bloß Leben*). Líneas después Agamben aclara que en el mundo clásico esta *zōē* o vida natural es excluida de la *polis* y confinada a la esfera reproductiva, mientras que es la *bios* del hombre lo que le permite formar parte de la vida política; así, la *bios* nos habla ya de “formas de vida” concretas que permiten al animal viviente que es el hombre (*zōē*) tener una existencia política, económica o social. Sin embargo, esta aseveración sobre la necesidad de excluir la *zōē* de la *polis* choca con aquella que apuntábamos más atrás, según la cual, y de acuerdo a Agamben, el poder ha sido desde siempre biopoder; es decir, inclusión de dicha *zōē* en la vida política. Con todo y a pesar de la aparente contradicción, lo que Agamben quiere señalar es que dicha vida natural ha sido desde un principio incluida en la *polis*, en la vida política, precisamente por haber sido excluida. Esta paradoja, que hace de la vida lo “excluido-incluido” en el derecho, es una de las tantas maneras como Agamben tratará a lo largo de toda su obra de hacer estallar las principales dicotomías en las que se funda la metafísica occidental, dualidades como hombre-animal, ley-fuerza, amigo-enemigo, legal-alegal, vida-derecho, poder constituyente-poder constituido, potencia-acto, entre otras.

Proponiendo una alternativa a la propuesta schmittiana de que en la base de la vida política está la distinción “amigo-enemigo”, Agamben traduce esta dicotomía en la dupla *zōē-bios*: “La pareja fundamental de la vida política occi-

¹ G. Agamben, *Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Seuil, 1997, pág. 14.

² *Ibid.*, pág. 9.

dental no es la pareja amigo-enemigo, sino la de vida nuda-existencia política, *zōē-bios*, exclusión-inclusión”³. Valdría la pena subrayar que tales dicotomías no son absolutas, antes bien, el filósofo italiano nos invita a pensar que los polos que las constituyen en realidad se llegan a fundir, se tocan, al punto de hacerse indiscernibles, dando lugar a aquello que en diversas ocasiones identifica como “zonas de indiferenciación”. También valdría la pena preguntarnos por los argumentos que encuentra Agamben para dar cuenta de esta necesidad del poder soberano por incluir la vida a través de su exclusión, en el entendido de que en el apartado siguiente aclararemos qué significa esta exclusión incluyente de la que hemos venido hablando. Aún más, sería importante saber por qué la vida nuda o *zōē* se considera como la condición misma de posibilidad del poder político en Occidente, por qué esta necesidad de incluirla dentro del poder soberano.

Tratemos de dar cuenta de tales cuestiones en dos momentos. La primera respuesta transita por preocupaciones cercanas a Foucault; para Agamben la vida tiene que ser incluida de alguna manera en el Estado porque significa lo que más amenaza, lo que de manera más irremediable podría poner en jaque la estabilidad, normalidad y homogeneidad de la vida política; es decir, es de la vida y sus avatares —enfermedades, crecimiento demográfico, mortandad, epidemias, embarazos, abortos, accidentes, incapacidades, etc.— de donde proceden las mayores amenazas a la vida política; porque al final de cuentas la *zōē* sería ese estado informe, sin contenido concreto, salvaje —por ello siempre pura potencia—, que violenta la vida política, donde las “formas de vida” (*bios*) tienen ya un contenido concreto, han sido conformadas, normalizadas. De ahí la necesidad del soberano de establecer algún tipo de estrategia que le permita controlar y vigilar esa exterioridad. Así, en el fondo toda escisión soberana que trata de trazar los límites entre el adentro y el afuera, entre el amigo y el enemigo, entre la pertenencia y la exclusión no hacen más que recrear con otros ropajes la escisión entre la *zōē* y las formas de vida concretas.

La escisión marxiana entre hombre y ciudadano es así suprimida por la escisión entre vida nuda (portadora última y opaca de la soberanía) y las multivariadas formas de vida abstractamente recodificadas y socialmente idénticas (el votante, el trabajador, el periodista, el estudiante, pero también el VIH-positivo, el travesti, la estrella porno, el viejo, el padre, la mujer)...⁴.

En segundo lugar, si la *zōē* o vida nuda remite al estado de naturaleza de las filosofías ilustradas, a esa carencia de significado político determinado y de contenido social definido, es porque es concebida como el grado cero de toda forma concreta de vida, es el suelo virgen o masa informe desde el cual la

³ Ibid., pág. 16.

⁴ G. Agamben, *Means Without End. Notes on politics*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2000a, pág. 6.

vida puede ser moldeada, normalizada y encauzada hacia las formas que sean necesarias y funcionales. De ahí la necesidad soberana de tener un reservorio permanente de *zōē*, de vida nuda, es decir, vida abierta a tomar una forma concreta. No es extraño así, como tendremos oportunidad de ver más adelante, que Agamben vea en dicha vida natural tanto la condición de posibilidad de la soberanía, pero también de la superación de la misma en una comunidad sin soberanía: la comunidad que viene.

Soberanía y estado de excepción

Como hemos visto, desde la perspectiva agambiana el poder es biopoder desde el principio y sólo podríamos hablar de soberanía y poder político si de inicio incluimos la vida (*zōē*) en ellos. En Agamben, a diferencia de Foucault, no existe diferencia entre poder soberano y poder moderno, antes bien, la soberanía es un gesto que acompaña a la forma como se ejerce el poder político en Occidente desde sus formas más antiguas hasta nuestros días. Por ello sería pertinente preguntarnos: ¿qué entiende Agamben por soberanía? La pregunta es nodal si se quiere comprender cabalmente la manera como la vida es incluida en el poder político.

Siguiendo a Carl Schmitt, el soberano es simplemente “quien decide la excepción”; es decir, es el único que puede decidir cuándo la ley se suspende y cuándo entra en vigor. Ante todo, el soberano es un legislador que, otra vez de manera paradójica, está a la vez dentro y fuera de la ley que promulga. En otros términos, si sólo el soberano puede decidir la excepción, entonces está más allá de la ley, es decir, su poder permanece aunque la ley haya sido suspendida, por ende, no es anterior ni posterior a la ley, sino ambas cosas a la vez.

Ya Schmitt apuntaba en su *Teología política* que si el paso del estado de naturaleza al Estado implicaba el giro soberano que permite pasar de la ausencia de ley a la ley, entonces el Estado sólo puede dar lugar al derecho desde la ausencia del mismo: “creación alegal de la ley”. De esta manera, en sus mismos orígenes la soberanía es un movimiento que se anuncia antes de la ley, es lo que parte de lo alegal para dar lugar a lo legal, de lo contrario tendríamos que suponer una regresión al infinito. Pare evitar tal retroceso nos quedan dos alternativas: 1) suponer una ley divina y eterna (motor inmóvil), no creado, pero creador, lo cual finalmente no resuelve nada; o 2) suponer que antes de la ley hubo un tiempo y un espacio sin ley, por lo que la ley sólo podría formularse desde este suelo alegal original. La “paradoja de la soberanía” expresa precisamente esta dificultad, que se hace patente cuando nos percatamos de que el soberano no está exclusivamente antes (lo alegal) o después de la ley (lo legal), sino en ambos a la vez, en una “zona de indistinción”; es decir, tiene que estar a la vez en el afuera que le permite dar lugar a la ley y en el adentro que le permi-

te a cada instante determinar dónde comienza la a-legalidad: es al mismo tiempo exterior e interior al orden jurídico. Ahora bien, para Agamben habitar esta zona de indistinción no es ni una debilidad ni un defecto del actuar soberano; todo lo contrario, esta situación de indeterminación le permite habitar y ejercer poder sobre aquello que está fuera de la ley, como sobre aquello que está dentro de la ley, a la vez sobre la *zōē* y sobre la *bios*, sobre la vida nuda y las formas de vida social y políticamente normalizadas. Lo cual permite al soberano, y aquí se encuentra el mayor usufructo del cultivo de esta zona de indistinción, actuar ahí donde la vida natural es pura potencia o suelo virgen, pura posibilidad de adquirir una forma de vida determinada.

Vale la pena profundizar aquí las características de este habitar en tal zona de indistinción, así como sus consecuencias. En primer lugar, aquello que a cada momento el soberano establece como adentro y afuera, como amigo y enemigo, como legal e ilegal, como *bios* y *zōē*, no tiene nunca la misma forma ni asume los mismos límites: la noción de enemigo se recrea a partir de la noción de pertenencia, de legalidad y viceversa. En segundo lugar, el paso del estado de naturaleza a la sociedad política, de lo ilegal o lo legal, no canceló el primer elemento; el haber firmado el contrato social no significó dejar atrás la a-legalidad para nunca volver, todo lo contrario. Lo ilegal, el estado de naturaleza, la *zōē*, no sólo regresan de vez en cuando para recordarnos el origen de nuestras instituciones —un origen sangriento, guerrero, violento, cuya estruendosidad parece quedar acallada ante la permanencia y homogeneidad de nuestras instituciones—, sino que dicho brote o regreso a la a-legalidad, al estado de naturaleza, es un movimiento propiciado por el soberano mismo, valdría la pena preguntarnos: ¿por qué necesita de tal regreso? Y sobre todo: ¿qué mecanismo jurídico-político se le permite?

La respuesta más pronta a la primera cuestión sería apuntar que al propiciar este regreso a lo ilegal, el soberano logra una extensión sin precedentes de su poder, logra desplegar la fuerza y contundencia del “poder constituyente” en lo que debería de ser la legalidad y normalidad del “poder constituido”. Es decir, al estar en tal zona de indiferenciación el soberano abarca lo que el derecho contempla y lo que no puede contemplar, se prolonga ahí donde la ley llega y también donde no llega. En una dicotomía que resulta clásica, y que Agamben retoma para su propia propuesta. Tradicionalmente se suele considerar que para la emergencia de la sociedad política, para la instauración de la ley, se necesita de la aplicación de la fuerza, de un poder que permita constituir el Estado: poder constituyente, el cual ha sido identificado con la violencia fundadora. Pero una vez constituido, el Estado resguarda una forma de poder, legal y menos violento, que ya no tiene la fuerza del poder constituyente, pero permite preservar el orden; es decir, el poder constituido. La filosofía política clásica consideraba que una vez entrando a la vida política legal e institucional,

el poder constituyente era abandonado y se entraba en el exclusivo reino del poder constituido. La crítica que aquí despliega Agamben –y que antes que él ya habían hecho Schmitt, Bataille y Benjamin– consiste en poner en duda tal escisión y vislumbrar la posibilidad de que tal reactualización del poder constituyente es una necesidad del soberano, tanto para renovar su concepción de enemigo, como para llegar ahí donde la ley no llega, ahí donde habita la vida nuda o *zōē*.

Para dar respuesta pronta a la segunda cuestión habría que apuntar que el dispositivo jurídico-político que permite al soberano tal reactivación del poder constituyente es el “estado de excepción”; es decir, la suspensión de la ley y las garantías, en el entendido de que tal suspensión se declara, paradójicamente, en aras de salvaguardar la ley. Lo interesante es que, y de nuevo en este punto Agamben se apoya en Schmitt, mediante tal figura el derecho introduce la violencia fundadora, el poder constituyente, dentro de la vida normal y legal de la sociedad política, precisamente por haber suspendido la ley: “De acuerdo a Schmitt no hay violencia pura, es decir, que esté absolutamente fuera del derecho, ya que mediante el estado de excepción está incluida en el derecho mediante su exclusión”⁵. En otros términos, el propio derecho habita una zona de indistinción que le permite abarcar tanto aquello que está dentro de la ley –norma– como aquello que queda fuera –zona anómica–; en última instancia, lo que queda fuera no es otra cosa que *zōē* o vida nuda, es decir, ausencia de ley, pero también ausencia de *logos*.

Todo pasa como si el derecho y el *logos* tuvieran una zona anómica (o alógi-ca) de suspensión para poder fundar su referencia al mundo de la vida. El derecho no parece poder existir que por una aprehensión de la anomia, [...]

La relación entre norma y realidad implica la suspensión de la norma [...]⁶.

El estado de excepción es la manera como el derecho incluye la vida; ya que ésta, en tanto *zōē*, es intrínsecamente ajena a la ley, el derecho sólo puede incluirla suspendiendo la ley: sólo se puede incluir la vida en el derecho suspendiendo lo que la excluye. Así, el estado de excepción pone en contacto lo que parece excluyente de manera absoluta: derecho y vida. Pero esta suspensión del derecho puede tomar ciertamente muchas formas, desde la suspensión de las garantías en un estado de emergencia, hasta la inversión de los roles en aquello que Agamben llama las “fiestas anómicas”, como el carnaval. Tales eventos

[...] celebran y reproducen paródicamente la anomia ahí donde la ley se aplica al caos y a la vida, con la sola condición de devenir ella misma, en el estado de excepción, vida y caos viviente. Ello nos ayuda a intentar com-

⁵ G. Agamben, *État d'exception. Homo sacer*, Paris, Seuil, 2003a, pág. 93.

⁶ *Ibid.*, pág. 103.

prender mejor la ficción constitutiva que, ligando conjuntamente norma y anomia, ley y estado de excepción, asegura así la relación entre el derecho y la vida⁷.

Así, el estado de excepción es lo que permite introducir, vía su exclusión, la vida en el derecho; pero tal exclusión incluyente produce a ojos de Agamben una nueva paradoja que vale la pena resaltar: en el estado de excepción la vida termina confundándose con la ley, lo alegal termina siendo equivalente a lo legal. Veámoslo con más detenimiento. La aplicación de la ley en un estado de derecho es siempre un hecho legal, ¿pero qué pasa cuando se aplica la ley habiendo suspendido el derecho? La paradoja en tal estado de cosas salta a la vista, ya que si aplico la ley entonces la estoy violando, porque está suspendida, porque no hay ley; pero si no aplico la ley entonces la estoy aplicando, porque legalmente ha sido suspendida⁸. En otras palabras, en el estado de excepción el derecho se encuentra a la vez en vigor pero suspendido (forma de ley), a la vez que se aplica pero sin estar en vigor (fuerza de ley), o lo que es lo mismo, en el estado de excepción la aplicación de la ley y su violación coinciden de manera perfecta. Podríamos apuntar otra manera de expresar tal paradoja diciendo que en tal estado la vida nuda –con su carácter ajeno al derecho– se confunde con la ley –en tanto ésta ha sido suspendida⁹.

***Homo sacer* y abandono**

Hemos visto ya que mediante la figura del estado de excepción el derecho encuentra la manera de incluir aquello que por su naturaleza le es ajeno; así, la *zōē* o vida nuda no es algo puramente excluido, no es algo que se encuentre irremediabilmente en el fuera, bien al contrario, es aquello que por este gesto de exclusión de la ley queda de manera más contundente incluido en ella (como fuerza de ley): exclusión incluyente. Si bien para Agamben el poder en Occidente siempre ha sido biopoder, éste no puede entenderse ni exclusivamente como excluyente ni exclusivamente como incluyente, sino como las dos cosas al mismo tiempo, es decir, como “estado de excepción”. Lo único que agrega el mundo moderno es que tal estado, sobre todo a partir del siglo XX, en lugar de ser “excepcional” se convierte en la regla, estamos ante la pululación y nor-

⁷ Ibid., pág. 123.

⁸ Esta paradoja es formalmente idéntica a la paradoja de las clases de Russell, a la paradoja del mentiroso y a la paradoja del barbero.

⁹ Sin embargo, hablar de “estado de excepción” y de “suspensión de la ley” puede hacernos pensar que lo originario, lo primero en existir, es la ley que luego se suspende; todo lo contrario, en realidad lo originario es la excepción misma; es decir, es de la excepción que la ley adquiere todo su valor y contundencia: la ley encuentra su condición de existencia en la excepción. Con lo cual, la relación de excepción no es exclusiva de los regímenes donde el derecho se ha suspendido, sino es estructural a cualquier régimen político.

malización de pequeños estados de excepción en nuestra vida cotidiana, en la calle, en el trabajo, en la familia. Agamben no duda en ver en los campos de detención de Guantánamo, en las salas de pasaje de los aeropuertos, en los retenes de revisión que atentan con nuestro libre tránsito, auténticos micro-estados de excepción que día a día se difunden, se hacen cotidianos y se normalizan. Pero si el estado de excepción es lo que permite poner en relación vida y derecho ¿qué pasa con el hombre, con la humanidad en tal estado? ¿Qué forma toma la humanidad cuando es suspendido el derecho?: “[...] el *homo sacer* representaría la figura originaria de la vida tomada en el bando soberano y guardaría así la memoria de la exclusión originaria a través de la cual se formó la dimensión política”¹⁰.

En otras palabras, en el estado de excepción el hombre es reducido a su *zōē*, es *homo sacer*, un hombre cuya exclusión incluyente en el derecho se efectúa en virtud de su vida natural. El estado de excepción es la figura a través de la cual el derecho incluye lo que de antemano ha excluido, es la manera como el derecho toca lo que ha dejado fuera, la vida nuda. Ahora bien, lo particular del *homo sacer*, del hombre reducido a su *zōē*, es que al ser algo sobre lo cual el derecho actúa suspendiéndose, es también, por esta misma suspensión, objeto de toda la fuerza de *lex* (ley suspendida). En otros términos, el *homo sacer* es vida sobre la que se puede disponer de cualquier manera sin violar la ley o, para ser más puntuales, vida que puede ser puesta a muerte sin cometer homicidio: “Se llamará soberana la esfera en la cual se puede matar sin cometer homicidio”¹¹. En suma, en el estado de excepción matar a alguien no implica homicidio, ante todo porque la ley ha sido suspendida, pero también porque quien ha sido reducido a vida nuda está fuera del derecho, por lo tanto, es puro objeto de fuerza de *lex*. Sin embargo, no es necesario esperar un estado de excepción total para ver funcionar a la máquina soberana en todo su esplendor y contemplar su infinita producción de *homo sacer*, aún dentro de la vida política normal existen islotes de excepción que necesitan crear dicha figura para lograr que el derecho llegue a la vida misma: el condenado a muerte, el campo de concentración, los detenidos de Guantánamo, el refugiado, el ilegal, etc.

Todo esto lleva a Agamben a firmar que la manera como el derecho incluye la vida es a través de la amenaza de muerte o, siendo más puntuales, que la vida sólo es incluida dentro del derecho en la posibilidad de suprimirla. Pero que la vida sólo sea incluida a través de la muerte no significa que la muerte sea siempre su fin; bien al contrario, la situación de la vida tomada bajo el imperio del derecho no es, de nuevo, ni puramente negativa ni puramente positiva, sino su estado es el “ban”, el abandono, y aquí abandono no significa ni mero olvido ni mera exclusión, sino habitar una zona de indistinción, de exclusión

¹⁰ G. Agamben, *Homo sacer. Le pouvoir souverain...*, pág. 93.

¹¹ Ídem.

incluyente, que permite que en el estado de excepción nadie esté protegido por la ley, pero sí sea objeto de toda su fuerza: cuerpos abandonados que desposeídos de la ley tendrán que quedar sujetos al poder total del soberano. Aquello que el poder soberano excluye queda en estado de abandono, en un lugar sin ley, sin estatus jurídico, pero sometido totalmente al poder soberano, por tanto, incluido en el derecho por su suspensión. “Ban”, prefijo con el cual se pueden relacionar palabras abandono, *banishment*, en inglés; *bannir*, en francés; puede encontrarse ya en el *Código de Hammurabi* y más adelante en *La política* de Aristóteles. “El ban —sea en términos de banishment, abandono, exilio u ostracismo— lejos de ser un mero castigo por un crimen, se utiliza cuando la vida de un individuo se considera virulenta para la comunidad”¹².

Así, la manera como la vida se relaciona con la ley no es ni la mera exclusión ni la mera inclusión, sino el abandono. El abandono es la manera como la vida es incluida en el derecho a través de su exclusión, no está ni dentro ni fuera de la ley, sino en una zona de indistinción en donde se confunde lo legal y lo alegal, la vida y el derecho. Por ello, la vida del condenado a muerte, del detenido en la prisión de Guantánamo, del judío en el campo de concentración, del sin papeles, del embrión en tanto objeto de decisión, de nosotros mismos cada vez que cruzamos algunos micro-espacios de excepción, toda ella es vida abandonada, pero por estar en tal estado de abandono del derecho, está más fuertemente introducida en la fuerza que su suspensión despliega. Tal estado de abandono es, sin embargo, necesario para la reactualizar el poder soberano, es en la vida abandonada —como *zōē* o vida nuda— donde el poder político encuentra un reservorio inagotable que le permite renovar la división entre el adentro del afuera, entre lo legal y lo alegal, entre amigo y enemigo, entre *zōē* y *bios*: es sólo en lo indiferenciado que puede construirse toda diferencia.

El musulmán y el campo de concentración

La expresión máxima del *homo sacer*, de la vida abandonada, la encuentra Agamben en el campo de concentración nazi, en la figura del “musulmán”, entidad extrema y máximo ejemplo de la producción de la vida nuda y del carácter indiferenciado de la misma. Auschwitz es precisamente el lugar donde los límites entre lo humano y lo inhumano se borran y las barreras entre la vida y la muerte se hacen difusas.

De acuerdo Agamben, hay claros ejemplos en la historia de la humanidad en los que la vida abandonada ha tomado formas concretas, es posible encontrarnos con entes cuya estatus se encuentra en una zona borrosa entre lo humano y lo animal, inclusive, entre lo vivo y lo muerto. En no pocas ocasiones, al

¹² M. Calarco y Steven DeCaroli (eds.), Giorgio Agamben. *Sovereignty & Life*, California, Stanford University Press. 2007, pág. 77.

problematizar el holocausto y los campos de concentración, Agamben retoma el testimonio de Primo Levi sobre su estadía en uno de estos lugares. En tales narraciones, Levi da cuenta de una extraña figura que frecuentemente se veía por los rincones del campo: el musulmán. Se llamaba *musulmanes* a los internos que eran reducidos –a través del hambre, de los golpes, las vejaciones, las condiciones crueles de la vida en el campo– a sus expresiones biológicas más básicas. Se les decía así por la posición que tomaban sus cuerpos, quizá producto del frío y la desnutrición: sentados con las piernas cruzadas y doblados sobre sí mismos, solían mecerse continuamente para poder calentarse, aparte de este movimiento el *musulmán* no reconocía ni saludaba a nadie, defecaba en el mismo lugar en el que se encontraba sentado y había prácticamente renunciado a cualquier contacto con el exterior: “El musulmán deviene una improbable y monstruosa máquina biológica, que ha perdido no sólo su conciencia moral, sino hasta su sensibilidad y excitabilidad nerviosa”¹³.

El resto de los internos solían expresar una verdadera aversión contra el musulmán, quizá porque les recordaba en qué podían convertirse, pero sobre todo porque les hacía reparar que en tal estado toda forma de resistencia, de escape, estaba clausurada; que tal estado significaba abandonar sin retorno la humanidad y, por ello mismo, ser objeto de un poder y un sometimiento sin fin, sin posibilidad de resistencia. La pregunta que se hace Agamben, retomando a Levi, es: ¿qué eran los *musulmanes*? ¿Eran humanos aún o habían perdido su humanidad? ¿Habían sido reducidos a pura *zōē*, a pura vida nuda? “[...] el musulmán marcaría a su manera extrema el umbral móvil en el que el hombre oscila hacia el no hombre”¹⁴.

Pareciera que en el *musulmán* lo humano y lo inhumano se hacen indistinguibles, indiferenciados; sin embargo, Agamben nos recuerda que no es necesario estar en un campo de concentración para estar en tal situación; de hecho, bajo el paradigma del “estado de excepción” todo individuo puede acercarse y, en el extremo, asumir tal condición, que es cada vez menos excepcional y cada vez más cotidiana: “Lo que tenemos ante nuestros ojos hoy es una vida expuesta como tal a una violencia sin precedentes, pero precisamente en las formas más profanas y triviales”¹⁵.

La vida nuda, aunque es excluida del derecho, no por ello está fuera de los efectos del poder; todo lo contrario, es precisamente por estar fuera que queda más enérgicamente incluida. Este estar incluido en virtud de la exclusión que caracteriza a la vida *nuda* es otra forma en que se hace patente el estado de indiferenciación que hemos mencionado: a la vez fuera y dentro del derecho. En este sentido, los prisioneros de Guantánamo, ejemplo del que gusta el propio

¹³ G. Agamben, *Ce qui reste d'Auschwitz*, Paris, Rivages, 2003b, pág. 60.

¹⁴ *Ibid.*, pág. 49.

¹⁵ G. Agamben, *Homo sacer. Le pouvoir souverain*, pág. 125.

Agamben, son una extraña entidad que habita una amplia zona de indiferenciación en la que es indistinguible lo humano de lo inhumano, la *vida a secas* de la vida humana.

Ahora bien, el campo de concentración se muestra como el código base a partir del cual funciona la soberanía; es el lugar donde se hace evidente el funcionamiento básico de la misma, ámbito donde se hace indistinguible el hombre del no hombre, la *zōē* de la *bios*, la vida de ley, la ausencia del derecho y la vigencia del mismo, lo normal de lo excepcional; pero también es gracias a esta indistinción que toda diferencia es posible, que es posible fabricar la escisión entre hombre y animal, entre hombre y no hombre, etc. El campo es también el lugar donde la excepción se hace cotidiana, se hace regla, donde entre norma y excepción no hay más diferencias sustanciales, donde toda forma concreta de vida puede ser reducida a *zōē* y, por ende, vuelta masa informe, vida virgen abierta a ser moldeada. Ahí estriba precisamente la importancia del campo de concentración, en tanto auténtica fábrica de formas de vida a la medida del poder soberano, funcionales al poder que las conforma. Así, el campo de concentración se convierte en una auténtica “máquina antropológica”, máquina que produce, redefine y reactualiza a cada instante lo humano, lo que significa ser humano, aislando lo no-humano de la humanidad: “[...] la máquina antropológica de los modernos [...] funciona excluyendo fuera de sí como no (aún) humano lo ya humano; es decir, animalizando lo humano, aislando lo no humano en el hombre”¹⁶.

Es importante aquí resaltar el papel que juega dentro de la obra agambiana la noción de “máquina”. En variados lugares de su obra lo vemos esgrimir conceptos como “máquina soberana”, “máquina biológica”, “máquina antropológica”, “máquina gubernamental”, entre otros; independientemente de los adjetivos que la especifican, una máquina se caracteriza fundamentalmente por ser un dispositivo de carácter bipolar, no dicotómico, que permite poner en relación dos realidades que parecen en primera instancia excluyentes y contrarias, pero que al engarzarse establecen sus particularidades de manera no discreta; es decir, sólo entrando en relación pueden marcar sus respectivos límites y particularidades. Ahora bien, lo paradójico de la máquina es que pone en relación dos elementos que sólo pueden distinguirse por esa puesta en relación, por un mutuo efecto de limitación, con lo cual uno no puede definirse sin el otro. La supuesta independencia de cada término es producto de la dependencia profunda existente entre ambos, dependencia que puede leerse como imbricación: existe un punto, un espacio, entre ambos elementos en donde se vuelven indistinguibles. En el caso que aquí nos ocupa, la máquina antropológica permite distinguir lo humano de la animal, a sabiendas que uno no puede definirse sin el otro y al precio de crear entre ellos una zona de indistinción donde las

¹⁶ Ibid., pág. 59.

propiedades de uno y otro se vuelven borrosas e intercambiables.

En otras palabras, saber qué es lo humano necesariamente nos remite a un dispositivo que en cada momento trata de definirlo a partir de lo no humano; es decir, tratando de aprehender lo propio de la *bios* humana, excluyendo y limitando su *zōē*. La máquina antropológica, como todo dispositivo, es productiva, produce realidades y conceptos, es un constructo no natural que produce relaciones y distinciones que tienen el mismo carácter artificial. Lo cual nos lleva a caer en la cuenta de que en el fondo lo que llamamos *zōē* no es más que un concepto político; es decir, no hay algo como la vida natural, no hay algo como *zōē* o vida nuda en estado puro y apolítico, la *zōē* es siempre ya una representación soberana producto de haber separado *zōē* y *bios*.

Al igual que la máquina antropológica, la *máquina gubernamental* es un concepto clave que permite poner en relación dos elementos al parecer distintos y distantes, en este caso, la soberanía y el gobierno. Recordemos que si bien nuestro autor se concentra en un primer momento (*Homo sacer*, *Estado de excepción* y *Lo que resta de Auschwitz*) en el problema de la soberanía, en *El Reino y la Gloria* su interés se dirigirá al problema de la gubernamentalidad y a tratar de resolver la cuestión de ¿cómo es que la soberanía se articula con el gobierno?, ¿cómo se estructura la máquina gubernamental?

Máquina gubernamental, economía y excepción

Es precisamente en *El Reino y la gloria*, segunda parte de *Estado de excepción*, que Agamben trata de rastrear los antecedentes de eso que llama “máquina gubernamental”, dispositivo cuya característica principal es que permite poner en relación dos elementos que en primera instancia parecen excluyentes y distintos: la soberanía y el gobierno. En los tres primeros libros de la saga *Homo sacer* el tema privilegiado a tratar fue el de la soberanía, en *El Reino y la gloria* se trata ahora indagar sobre aquello que permite que soberanía y gobierno se articulen, más puntualmente: ¿cómo puede tener lugar la excepción sin poner en entredicho ni comprometer el derecho y la ley, sino más bien apuntalando y sosteniendo la propia ley? La respuesta a tales cuestiones transitará por una problematización de los conceptos de economía y gobierno.

Agamben recurre a una estrategia que atraviesa toda su obra: buscar más allá de los temas y autores evidentes y conocidos el origen de nuestros conceptos y lugares comunes. Así, realiza una búsqueda genealógica de nuestras ideas contemporáneas en torno a la economía y al gobierno en los escritos de los teólogos cristianos medievales y, sobre todo, en los padres de la iglesia. Ciertamente es que poner en relación la teología y la política no es algo nuevo, Carl Schmitt ya nos había adelantado desde los años veinte del siglo pasado que “todos los conceptos decisivos de la moderna ciencia política son conceptos teológicos

secularizados”. En el mismo talante, Agamben encuentra que buena parte de los paradigmas modernos en torno al gobierno, a la economía y al mismo mecanismo de excepción, se hallan ya presentes en algunos escritos y discusiones que a principios de nuestra era protagonizaron los padres de la iglesia.

De acuerdo a Agamben, buena parte de los debates y desacuerdos teóricos contemporáneos en torno a la naturaleza del poder y del gobierno deben buscar el origen de sus pugnas en la dilucidación de un término, a la vez familiar y extraño, como lo es el concepto de “economía”. Por su origen griego, *oikonomía* se refiere a la administración de la casa, o, más precisamente, al gobierno y organización de la propia casa. Sin embargo, en el transcurso del siglo II de nuestra era, los primeros teólogos cristianos afrontaron la tarea de problematizar tal término, en apariencia poco problemático, cuando tuvieron que aclarar la naturaleza de la trinidad. La introducción de la trinidad —el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo— produjo de pronto la inquietud de que tal división del poder divino en tres instancias ponía en riesgo de politeísmo —¿tres dioses?— o de paganismo. La cuestión era saber cómo, si hay un solo Dios, éste puede desplegarse en tres entidades sin perder su unidad o, peor aún, al desplegarse en la forma del Hijo, al mundanizarse, ¿no pierde sus atributos divinos? La respuesta de aquellos que intentaron a toda costa salvar la unidad divina — como Tertuliano, Hipólito, Clemente de Alejandría, Irineo, Santo Tomás, entre otros— fue dada en términos de “economía”: Dios es uno, es sustancia, pero en tanto organiza su casa, su creación y sus criaturas, es economía. Es decir, en tanto Ser (ontología), Dios conserva su unidad y su sustancia, pero en tanto acción y praxis, es economía, administración de lo creado, gobierno. Así pues, se salva al Ser divino como sustancia, ya que si está dividido lo está a nivel de la economía no de la ontología.

Con todo, esta distinción no hizo más que profundizar el problema, porque si por un lado está la sustancia (o voluntad) y por otro la praxis (o el obrar), ¿cómo se conectan uno y otro?, ¿cómo se conectan el ser y el obrar? “La cesura que se quería evitar a cualquier precio en el plano del ser reaparece, sin embargo, como fractura entre Dios y su acción, entre ontología y praxis. Porque distinguir la sustancia o la naturaleza divina de su economía, equivale a separar en Dios el ser y el obrar, la sustancia y la praxis”¹⁷. Así las cosas, tal parece que en la voluntad no hay ningún fundamento para el obrar, de ahí la frecuente necesidad de recurrir a un demiurgo que, sin ser él mismo Dios, gobierne al mundo salvaguardando la unidad divina y protegiendo a Dios de cualquier mancha mundana. Debates de parecido talante no hicieron más que multiplicarse en los primeros siglos de nuestra era al interior de la iglesia católica, la faena que a todos desconsolaba y que a más de uno propinó tremendas crisis de fe era tratar

¹⁷ G. Agamben, *El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía del gobierno*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2008a, pág. 99.

de arreglar la menuda contradicción que representaba pensar en un Dios como voluntad, como Ser, pero separado de su obrar, de la economía. En suma, la pregunta medular era saber: ¿cómo confluyen o en qué punto coinciden un Ser incapaz de actuar y una acción carente de Ser? O aún más: ¿cómo Dios puede seguir siendo omnipotente si no puede obrar directamente sobre el mundo? ¿Cómo el Reino llega a ser Gobierno?

La respuesta que en su tiempo dieron los padres de la iglesia, para evitar a toda costa caer en la herejía o en el paganismo, fue reconocer que el Reino está en Dios y si bien Dios reina, pero no gobierna, su gobierno no puede estar completamente separado de su Reino. Ahora bien, ¿cómo permanecen ambos conectados? Aquí hay muchas posibles respuestas, pero de una u otra forma todas se reducen al menos a dos posibilidades: o bien Dios relega el gobierno a un demiurgo o a un conjunto de funcionarios (ángeles e iglesia) que tienen la misión de cumplir y obrar la voluntad divina; o bien, Dios actúa a través de una providencia general y no especial, es decir, actúa sin fijarse en lo más pequeño y minúsculo, sino basándose en designios universales. Estas dos posibilidades, lejos de ser antitéticas, son complementarias, ambas suponen una delegación del poder, pero garantizan la articulación de las dos esferas: “el mundo es gobernado a través de la coordinación de dos principios, la auctoritas (es decir, un poder sin ejecución efectiva) y la potestas (es decir un poder de ejercicio); el Reino y el Gobierno”¹⁸.

En este sentido, Dios no actúa directamente sobre el mundo, si bien lo gobierna a través de una providencia general; sin buscar fines particulares, su designio tiene efectos colaterales que son involuntarios, pero no accidentales. En virtud de lo cual, Agamben se aventura a afirmar que este paradigma providencial, en el que se vinculan Reino y Gobierno, tiene un extraño paralelismo con el paradigma liberal: en ambos casos el dueño de la casa, al velar por ésta y sus intereses, terminará beneficiando también a los bichos que en ella habitan, todo ocurriría de la misma manera como actúa el interés egoísta en Adam Smith. En otros términos, Dios sólo puso las reglas generales del juego, pero de estos designios generales se derivan colateral e involuntariamente efectos particulares. Así, aunque Dios no actúa de manera especial y particular sobre las cosas, éstas no son ajenas a Él, ya que Él les ha impreso desde el principio su naturaleza y orden. Ya Santo Tomás había expuesto tal idea de manera clara: “el gobierno divino de las criaturas no tiene otro contenido que la necesidad natural insita en las cosas”.

Pero como ya la habíamos adelantado, la inoperatividad divina, su incapacidad de actuar directamente sobre las cosas, hará necesaria la delegación del poder divino en pequeños poderes que puedan actuar directamente sobre las cosas, de ahí un ejército de ángeles, ministros, sacerdotes y obispos que a

¹⁸ *Ibid.*, pág. 182.

manera de “burocracia angélica” tendrán como misión “purificar, iluminar y perfeccionar” este mundo. Existe ya, en los padres de la iglesia, un bosquejo de máquina gubernamental que permite articular Reino y Gobierno: “mucho antes de que empezara a elaborarse y establecerse la terminología de la administración y el gobierno civil, ésta ya estaba firmemente constituida en el ámbito de la angelología”¹⁹.

Pareciera entonces que al menos a nivel teórico la articulación entre Reino y Gobierno está resuelta: delegación del poder y providencia general. Sin embargo, ¿cómo es que se hace visible tal articulación?, ¿qué es aquello que deja evidencia tácita de que Reino y Gobierno no son dos cosas totalmente ajenas? Tal labor de eslabón entre ambos espacios lo cumple precisamente “la gloria”. A través de la pompa, el lujo y la aclamación, de la liturgia, la ceremonia y el protocolo, todo ello permite al menos tres cosas: primero, disfrazar y ocultar la inoperatividad divina, su impotencia, su incapacidad para actuar directamente sobre las cosas; segundo, a pesar de tal inoperatividad, la función de la gloria es incrementar y alimentar su poder, volverlo fasto e intocable; tercero, servir de lazo, de puente de comunicación y de apuntalamiento mutuo entre el Reino y el Gobierno, entre aquel que detenta el poder (Dios) y aquellos que lo obran (ángeles, ministros, burócratas), entre el Ser y el obrar. En este sentido, la gloria juega un papel preponderante en la puesta en marcha de la máquina gubernamental, porque permite vincular a un poder inoperante y a un ejército de operadores carentes de verdadero poder²⁰.

Así, la gloria permite distinguir a cada instante a quien detenta el poder de quien solamente lo obra por delegación, reconociendo paradójicamente que aquel que lo tiene no lo puede obrar, mientras que aquel que lo obra en realidad no lo posee. Al final, lo que Agamben quiere dejarnos claro es que la semejanza entre la manera como se ejerce y concibe el poder hoy en Occidente, en nuestras sociedades modernas y seculares, y la manera como se fue articulando la relación entre poder divino, gobierno del mundo y gloria, en el discurso teológico de los padres de la iglesia, está lejos de ser una mera coincidencia. En suma, la máquina gubernamental moderna encuentra su puesta en marcha y sus condiciones de posibilidad en las discusiones teológicas de los primeros siglos de nuestra era. Pero no sólo ella, el mismo mecanismo de la excepción se encontraría ya enunciado en tales textos y discusiones.

El dispositivo gubernamental no sólo permitiría la articulación entre Ser y obrar, entre el Reino y Gobierno (o economía); es también lo que posibilita la

¹⁹ Ibid., pág. 275-276.

²⁰ Llama la atención la frecuencia con la que Agamben ve en ciertos eventos y rituales, que podríamos definir por su carácter protocolar y aparentemente superfluo, la base misma no sólo de la política, sino de la conformación de lo humano; eso ocurre con la gloria, que es ante todo oropel y apariencia; como con el juramento, ritual y acto de palabra en la que un régimen puede depositar su legitimidad y porvenir (Vid. G. Agamben, *Le sacrement du langage. Archéologie du serment*, Paris, Vrin, 2009a).

excepción. Recordemos que si bien Dios es impotente para actuar directamente sobre el mundo, pone en marcha causas secundarias, así como una providencia general, para manifestarse como gobierno, sin violentar el orden de las cosas que Él mismo ha creado. Sin embargo, Dios siempre puede intervenir fuera del orden de las cosas, siempre puede violar el orden que Él mismo ha impuesto y producir milagros. El milagro sería precisamente el paradigma de la excepción: se suspende la ley para preservar la ley. En este mismo talante, el gobierno es aquello que permite actuar administrativamente sobre los hombres (por ejemplo, a través de un aparato burocrático), sin tocar ni comprometer la legitimidad y la integridad de quien verdaderamente reina. La escisión entre Reino y Gobierno permitiría suspender la ley a nivel de los gobernados, pero sin comprometer la legitimidad y el estatus de quien dicta o suspende la ley. Ese es el mayor beneficio que produce la máquina gubernamental: no sólo permite la articulación entre soberanía y gobierno, sino que funciona como condición de posibilidad de la excepción.

Finalmente, para Agamben, la máquina gubernamental, la biopolítica, la excepción, la escisión entre *zōē* y *bios*, la soberanía, entre muchas otras cosas, son dispositivos cuya puesta en marcha hunde sus raíces mucho más allá del mundo moderno, sea en la *polis* griega, sea en el imperio romano, sea en los padres de la iglesia. Son realidades conformadoras y fundadoras de la manera como se ha ejercido el poder en Occidente por más de veinte siglos, lo cual abre la sospecha de que quizá estemos condenados a tales esquemas, de que quizá el mundo occidental no tenga alternativa ni salida frente a la lógica soberana y la excepción. Sin embargo, ya desde sus primeras obras, Agamben esboza la posibilidad de pensar un modo de vida que pueda sortear tales elementos que parecen infranqueables. Pero será en particular en *La comunidad que viene* donde desarrollará más puntualmente la perspectiva de una “comunidad sin soberanía”, una entidad en la que no es necesario separar las formas de vida (*bios*) de la *zōē*, en la que es posible una vida que sea a la vez apertura y posibilidad, así como expresión concreta pero no definitiva de formas de vida. Una vida que se niega a ser separada, justificada o reparada, que parece sortear la escisión a la que aparentemente está condenada.

CODA: La comunidad que viene

El panorama que la obra agambiana nos deja después del análisis de ciertas categorías fundamentales de la metafísica y del pensamiento político y teológico occidental parece en un principio desalentador; tal parece que las naciones democráticas occidentales de hoy no se diferencian mucho los Estados totalitarios más crueles, postura que no pocos han criticado al considerarla extremadamente radical y simplista. Sin embargo, para Agamben, democracia

y totalitarismo no son tan distintos, porque en el fondo ambos han fundado su soberanía en el mismo movimiento, en aquél que hace de la vida su condición de posibilidad, movimiento que a través de la exclusión trata de alcanzar lo que le resulta más extraño: la *zōē*, la vida nuda. Así, por ejemplo, la decisión estatal sobre el estatus jurídico del embrión humano –sobre su exclusión o inclusión en la categoría de persona–, no hace más que repetir el gesto por el cual los funcionarios nazis decidían, no sólo el estatus jurídico de los judíos, sino su vida o su muerte²¹. En el fondo, todo régimen político, sea democrático o no, sigue fundamentando su soberanía en la posibilidad de decidir quién pertenece y quién no pertenece a la comunidad, quién es el amigo y quién el enemigo, qué merece vivir y qué merece morir. Todo Estado, por más democrático que se conciba, necesita desplegarse como máquina gubernamental para poder producir zonas de excepción, de vida nuda, para poder distinguir a cada instante *bios* y *zōē* y contar con un reservorio de ésta última dispuesta a convertirse en cualquier forma de vida social y políticamente funcional. Ante tal panorama que parece desesperanzador, valdría la pena preguntarnos si existe en Agamben una propuesta de salida a tal estado de cosas.

Es más puntualmente en *La comunidad que viene* donde Agamben intenta lanzar una propuesta de vida en comunidad que trataría de soslayar la lógica soberana; es decir, una entidad sin soberanía –entendiendo que el movimiento soberano original implica la distinción entre *zōē* y *bios*–, una comunidad que tendría la posibilidad de superar la escisión entre *zōē* y *bios* debido a su carácter positivo, no excluyente.

Lo primero que debe subrayarse, porque constituye un principio central de toda la filosofía de Agamben, es que éste pretende sustraer la comunidad de cualquier tipo de factor negativo: todo en ella es inclusión, pertenencia, propiedad, posibilidad²².

Quizá habría que aclarar que no se trata de una comunidad en la que todo sería pertenencia, sino de una comunidad donde resulta obsoleto e inútil hablar de pertenencia o exclusión, donde el ser no tiene que cumplir requisito alguno, ser justificado o reparado, sino solamente “ser tal cual es”. Por tal razón no se trata de una comunidad que vendrá, sino de una comunidad que viene, que siempre está en devenir, que nunca acaba de llegar; tal estado de devenir es necesario para evitar la expresión soberana por excelencia: la división entre un adentro y un afuera, entre lo propio y lo extraño, entre *bios* y *zōē*. Una comunidad que jamás termina de llegar nunca está lo suficientemente acabada para dar lugar a tal movimiento soberano. Ahora bien, el ser que habitaría esta comunidad tendría que permanecer abierto y singular al mismo tiempo: en una

²¹ Cfr. A. Galindo, *Política y mesianismo. Giorgio Agamben*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005.

²² *Ibid.*, pág. 114.

abertura que le permite no fundirse con lo general y preservar su singularidad. Un ser tal cual sería, en palabras de Agamben, un ser amable, un ser digno de ser amado en tanto el amor...

[...] no está nunca dirigido a ésta o aquella propiedad del amado (ser rubio, ser pequeño, ser tierno, estar lisiado), pero tampoco significa olvidar las propiedades a favor de una generalidad insípida (amor universal). El amante quiere al amado con todos sus predicados, en su ser tal cual es²³.

Este ser amable remite, así, a un ser que es cada una de sus particularidades, pero que no puede ser reducido a ninguna de ellas, por ende, inacabado, abierto a otras posibilidades. “Ser cual tal cual”, “ser tal”, “ser así”, señala un ser que abierto a lo posible no se somete a ningún adjetivo determinado, un ser “expuesto” que puede tomar ésta o aquella forma sin obligación de pertenencia.

Asumir mi ser-tal, mi manera de ser, no como aquella o esta cualidad, este o aquel carácter, virtud o vicio, riqueza o miseria. Mis cualidades, mi ser-así no son cualificaciones de una sustancia (de un sujeto) que permanezca detrás de ellas, como lo que yo verdaderamente sería. Yo no soy jamás esto o aquello sino siempre tal, así. [...] No presupuesto, sino exposición²⁴.

Que el mundo sea tal cual, que yo sea tal cual, sin dejar de estar expuesto a ser de otra manera, eso es a ojos de Agamben lo verdaderamente milagroso del mundo. Este “ser tal cual”, del mundo y de todo ser, es lo “irreparable”, que sea así y no de otra manera, pero expuesto a ser de cualquier otra. Sólo cuando reparamos en lo “irreparable del mundo”, en que las cosas en su exposición sean como son, sólo ahí la salvación es posible, una salvación inmanente que implica, ante todo, una comunidad sin soberanía: “La posibilidad de la salvación comienza únicamente en este punto –es la salvación del carácter profano del mundo, de ser así [tal cual es]”²⁵. Ser tal cual es ser expuesto, es decir, vida siempre abierta a tomar ésta o aquella forma, pero sin jamás consolidarse de manera permanente en una forma de vida dada, sino ser “forma-de-vida”²⁶; es decir, una vida que conserva su apertura, su exposición; de ahí que Agamben apunte que en tal forma-de-vida es imposible separar o aislar algo como la vida nuda. Así, en una comunidad sin soberanía la separación de *zōē* y *bios* resulta improcedente, porque la *bios* conserva la apertura y exposición de la *zōē*.

Finalmente, cabría al menos dar un pequeño espacio al concepto de “poder no ser”, caro al pensamiento agambiano y a la manera como concibe esta comunidad que viene. Pensar en una comunidad sin soberanía implica pensar en

²³ G. Agamben, *The Coming Community*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2007, pág. 2.

²⁴ *Ibid.*, pág. 93.

²⁵ *Ibid.*, pág. 90.

²⁶ Forma-de-vida, a diferencia de las diversas formas de vida codificadas socialmente, es aquella que no demanda la separación entre *zōē* y *bios*, por ende, conserva su potencia, se encuentra abierta a ser de cualquier otra forma.

una comunidad en permanente devenir, lo cual se opondría a cualquier forma de acabamiento, de realización final; ahora bien, ¿cómo escapar a la concreción del proceso y permanecer como apertura y posibilidad? La salida no estaría en una potencia que nunca pasa al acto, sino en una que al pasar al acto sobrevive en él, es decir, sus posibilidades no se agotan en el acto, sino que permanecen a pesar del acto, permanece como capacidad de desplegar el *poder de no ser*, resistirse a la concreción y al agotamiento en formas de vida últimas y acabadas (algo que Agamben llama también “inoperatividad”)²⁷. Pero este poder de no ser no es mera pasividad, sino verdadero poder, potencia negativa que se esfuerza en no agotarse, en no concretarse ni en su total negación ni en su total afirmación; es un poder que es igualmente capaz de ser y no ser: “El ser que es propiamente tal cual es capaz de no ser, es capaz de su propia impotencia”²⁸. Más adelante Agamben agregará: “Sólo un poder capaz de ambas cosas, de poder y de impotencia, es poder supremo”.²⁹ La superación de la soberanía no sólo implicaría arribar a una comunidad en la que es imposible separar *zōē* y *bios*, por ende, donde no existe la figura de la excepción, sino también habitar un lugar donde la ausencia de aislamiento o división hace innecesario pertenecer y excluir, donde es posible ser tal cual, ser pura exposición, pura posibilidad que se niega a consolidarse en formas de vida determinadas; en suma, ser que despliega su poder de no poder.

Cabe cerrar este breve recorrido exponiendo una de las características más sugerentes y bellas de la comunidad que Agamben imagina. Lo propio de una comunidad que nunca deja de venir, que es pura potencia, es el gesto. La actividad gestual se opone tanto a la actividad productiva como a la actividad que es mera praxis, ya que mientras en la lógica productiva se buscan los medios adecuados para lograr ciertos fines y en la praxis se privilegian los fines sobre los medios, la gestualidad rompe con la falsa alternativa entre medios y fines, instalándose en los solos medios. El gesto, como la danza, es la pura exhibición

²⁷ Este tema es de nuevo abordado en trabajos más recientes; por ejemplo, en el libro *Nudités* (Paris, Rivages, 2009b) se desarrolla la idea de que quizá una de los mayores desaciertos de la democracia moderna es que no nos permite “no poder”; en el mundo actual tenemos que intentar ser todo, desarrollarnos en todo, pero ello nos ha quitado nuestra potestad de no poder, de no poder ser todo lo que estamos obligados a ser. En una entrevista publicada recientemente, Agamben agrega que aquello a lo que se refiere con el concepto de “inoperatividad” (*désœuvrement* en francés, *inoperosità* en italiano) no es solamente a una potencia que no se agota en el acto, sino también a una praxis que vuelve inoperantes las obras humanas, de la misma manera que la poesía vuelve inoperante la función comunicativa e informativa del lenguaje. La inoperatividad abre tales elementos a otros posibles usos, algo directamente relacionado con la idea de “profanación” (Vid. G. Agamben, *Profanaciones*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2005). De esta manera: “La fiesta, como lo inoperante, no se define simplemente por aquello que no se hace, sino por el hecho de que aquello que se hace es des-hecho, des-obrado, liberado y suspendido de su economía, pero por ello abierto a otro posible uso” (G. Agamben, “Euvrer/désœuvrer: en quête d’un nouveau paradigme. Entretien avec Giorgio Agamben”, en *Agenda de la pensée contemporaine*, Paris, Hermann, 2010, pág. 44).

²⁸ G. Agamben, *The Coming Community*, pág. 35.

²⁹ *Ibid.*, pág. 36.

de los movimientos corporales que son medios de sí mismos, sin ninguna finalidad: “Si la danza es gesto, lo es sobre todo porque no es más que la duración y la exhibición del carácter de medio de los movimientos corporales”³⁰. En la comunidad que viene la acción se expresa siempre como gesto, es decir, como el despliegue de puros medios sin finalidad ni conclusión.

Bibliografía

Agamben, Giorgio, *Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Seuil, 1997.

_____. *Means Without End. Notes on politics*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2000a.

_____. *Le temps qui reste. Un commentaire de l'Épître aux romains*, Paris, Rivages, 2000b.

_____. *Potentialities*, Stanford, Stanford University Press, 2000c.

_____. *Preferiría no hacerlo*, Valencia, Pretextos, 2001.

_____. *L'ouvert. De l'homme et de l'animal*, Paris, Rivages, 2002.

_____. *État d'exception. Homo sacer*, Paris, Seuil, 2003a.

_____. *Ce qui reste d'Auschwitz*, Paris, Rivages, 2003b.

_____. *Profanaciones*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2005.

_____. *The Coming Community*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2007.

_____. *El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2008a.

_____. *Que est-ce que un dispositif?*, Paris, Rivages, 2008b.

_____. *Le sacrement du langage. Archéologie du serment*, Paris, Vrin, 2009a.

_____. *Nudités*, Paris, Rivages, 2009b.

_____. “Œuvrer/découvrir: en quête d'un nouveau paradigme. Entretien avec Giorgio Agamben”, en *Agenda de la pensée contemporaine*, Paris, Hermann, 2010, págs. 35-46.

Calarco, Matthew y Steven DeCaroli (eds.), *Giorgio Agamben. Sovereignty & Life*, California, Stanford University Press, 2007.

Galindo, Alfonso, *Política y mesianismo. Giorgio Agamben*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005.

Mesnard, Philippe y Kahan C, *Giorgio Agamben á l'épreuve d'Auschwitz*, Paris, Kimé, 2001.

³⁰ G. Agamben, *Means Without End*, pág. 58.

Norris, Andrew (ed.), *Politics, Metaphysics, and Death. Essays in Giorgio Agamben's Homo Sacer*, Durham, Duke University Press, 2005.

Wall, Th. C, *Radical Passivity: Levinas, Blanchot, and Agamben*, Albany, SUNY Press, 1999.