

# ARTÍCULOS



## G. Agamben: ciudadanía y vida desnuda

### G. Agamben: Citizenship and Nude Life

DANIEL BERISSO\*

**Resumen:** El presente texto bosqueja las principales direcciones del pensamiento político de G. Agamben, particularmente, relacionando el concepto de raíz benjaminiana “nuda vida” al concepto moderno de “ciudadanía”. El criterio de inclusión y, a la vez, sacrificio que comporta dicha interpretación es analizado a la luz tanto de su estructura interna como de su emergencia histórica y sus condiciones de recepción local. En función de esto último se ensayan una serie de valoraciones y también de observaciones críticas con respecto a lo que Agamben entiende por “nueva política”, y se cuestiona la abstracción del concepto de “biopolítica” disociado de una geopolítica del conocimiento.

**Palabras clave:** ciudadanía, vida desnuda, biopolítica, geopolítica, comunidad.

**Abstract:** This paper sketches the main directions of political thought of G. Agamben, particularly, relating the concept —derived of the W. Benjamin philosophy— of “nude life” to the modern concept of “citizenship”. Inclusion criteria and, at the same time, sacrifice, that citizenship involves according this interpretation, is analyzed in both its structure and its history and its receptions conditions. Latter depending on, a number of ratings are tested and, also, a number of critical observations are made, about what Agamben meant by “new policy” and the abstraction of the concept of “biopolitics” dissociated from a knowledge geopolitics.

**Keywords:** citizenship, nude life, biopolitics, geopolitics, community.

Las influencias que recorren la obra de Agamben son variadas. El eco de Benjamin y Heidegger es permanente, aunque cobra nitidez en las consideraciones sobre la modernidad como expropiación de la experiencia y exclusión de la imaginación del ámbito del conocimiento. También hay en su producción notables conexiones con la escuela de Aby Warburg en la denuncia de la escisión occidental de la cultura entre estética y racionalidad consciente. En lo que hace a su teoría política, en la cual se centra la presente investigación, Agamben es deudor de los estudios realizados por Foucault en la última etapa de su recorrido, básica-

---

Fecha de recepción: 17/07/2014. Fecha de aceptación: 18/05/2015.

\* Universidad de Buenos Aires (UBA). Docente Auxiliar de los Departamentos de Filosofía y Ciencias de la Educación. Investigador formado (Doctor) en el Proyecto Ubacyt 20020100100869 (2011-2015) “Ética, derechos, pueblo y ciudadanía desde una perspectiva intercultural” Directora: Dra. Alcira Beatriz Bonilla, lugar de trabajo: Instituto de Filosofía (UBA). Líneas de investigación: Ética, Derechos Humanos y Filosofía Latinoamericana. Dirección de correo electrónico: beridani@gmail.com Publicaciones recientes: “Implicaciones sociales y políticas de la ética de E. Dussel” en *Tendencias & Retos*, Vol. 19, núm. 2, 2014, pp. 77-90. “Alteridad vs. Autointerés: La encrucijada entre cinismo e hipérbole”, en *Cuadernos de Ética*, Buenos Aires, Vol. 28, Nro 41, 2013/ 2014.

mente articulados en torno a los conceptos de “biopolítica” y “gubernamentalidad”. Podría decirse, en este ámbito, que el pensamiento de Agamben se inscribe en la órbita de una tendencia contemporánea al replanteo de la ontología del poder político y a la reconsideración de la noción de “comunidad”. Hay sobrados ejemplos de teorías filosóficas actuales que repiensen lo común o la comunidad —como a su manera lo hacen P. Virno (2003) y A. Negri (2002)— no ya en referencia a la constitución de un estado, sino bajo la forma de una co-pertenencia basada en la ausencia de toda propiedad o vínculo objetivos (*multitudo*), y que podría rastrearse en antecedentes tales como las reflexiones de M. Blanchot<sup>1</sup> al respecto (2002: 8). Esta nueva y anómala perspectiva de la comunidad —ya en el caso de la óptica puntual de Agamben— abriría el camino hacia una nueva consideración de la política.

La mención que cierra el párrafo anterior merece ser profundizada en aras de un progresivo acercamiento a la teoría política de Agamben. Para ello resulta de gran utilidad el servirse de los estudios realizados por otro italiano contemporáneo, Roberto Espósito, en *Communitas, origen y destino de la comunidad*. Este autor es fácilmente identificable con la citada huella de Blanchot y, desde ese punto de partida, toma distancia de los variados comunitarismos nórdicos (Ch. Taylor, M. Walzer, G. Sandel y otros) situados en el radio del debate filosófico-político liberal. En su enfoque se resalta la distinción fundante entre *communitas* e *innunitas*. Para ello parte de un rastreo etimológico que revela al término *munus* en su acepción de *vacío*, *deuda* o *don*. El *munus*, en tanto *donación* que es asimismo *falta*, se diferencia de la *cosa*, de la *res*. De este modo la consideración de la *co-munidad* como *res-pública* opera, desde ya, como una reducción del sentido más originario de *lo común*, en dirección de una resignificación reificante. Según Espósito la oposición fundadora entre *communitas* e *innunitas* (2003: 200) es el nexo que explicita con mayor claridad los aspectos constitutivos del paradigma hobbesiano. Dado que la carencia básica que late en la comunidad es tan hospitalaria como hostil, tan próxima a esa dimensión donde el amor y el odio se entrelazan y confunden, es fácil asociar su definición a la enfermedad y su contagio, o como lo expresa Espósito —en la misma línea de G. Bataille— “a la infección recíproca de las heridas” (Espósito, 2003: 201). De este modo, Hobbes aparece como el gran sostenedor de una inmunización tendiente a garantizar la supervivencia individual, mediante la destrucción de toda comunidad no coincidente con el aparato del Estado. En este contexto, Espósito presenta a Bataille como uno de los contendientes más esclarecidos de esta obsesión hobbesiana por la *conservatio vitae*, de cuya “limpieza” se extrae siempre un “vida buena” —prudente, adaptada, encuadrada— y una excrescencia constitutiva: la mala vida, la vida desechable, la representación misma de la *falta* o el *delinquere*, expulsada a las *afueras* del orden constituido. En este espacio residual, expiatorio, víctima del orden impuesto por el “sacrificio instrumental” habita el puro *vivir a pérdida* de la auténtica existencia sagrada.

Lo planteado es ya una interpretación biopolítica del paradigma hobbesiano. En efecto, hay en él una intervención higienista, purificadora, un “cortar por lo sano” que constituye “lo enfermo” en su misma acción quirúrgica. Su política se aboca a la *vida* de los hombres

---

1 Vale aclarar que esta relación de parentesco con Blanchot, es una generalidad y que Agamben, como veremos más adelante, se distancia de dicho autor en la consideración no de una comunidad “sin pertenencia alguna”, sino más bien basada en la “co-pertenencia sin *condición de pertenencia* alguna”.

como algo *a defender* y, en aras de ello, a la constitución del *bíos* colectivo. Por supuesto que, en relación a lo dicho, ya es tiempo de invocar al principal introductor de Agamben por los senderos de esta línea de análisis: Michel Foucault.

Es bien sabido el énfasis que pone Foucault, en el último tramo de sus investigaciones, en los planteos genealógicos acerca del yo (individuación) y las tecnologías políticas en que el Estado asume el cuidado de la vida natural del individuo. En esta línea, su concepto de “biopolítica” aparece al final de *La voluntad de saber*, y es introducido con la idea de dar cuenta de una constelación distinta a la del antiguo régimen soberano, basado en un privilegio central: “el derecho de vida y muerte” (Foucault, 1985: 163). El poder feudal, basado en el señorío y el vasallaje, es para Foucault el derecho que dispone el Amo de *hacer morir o dejar vivir* al súbdito. Con respecto a esto, la modernidad describe un cambio paradigmático: el poder se destina, ya no a mantener la vida sujeta bajo amenaza de castigo real, sino a la *sujeción* (subjetivación) encaminada a “producir fuerzas, hacerlas crecer y ordenarlas”, en otros términos, a la *promoción y administración de la vida*. Es decir, ese antiguo derecho —derivado de la vieja *patria potestas*— que terminó fundándose en la justa defensa del soberano ante un posible ataque interior o exterior, se vuelve en la modernidad, con la creación de la *immunitas* o cuerpo social, principio defensivo de la sociedad y constitutivo del dominio de la vida. En este orden, Foucault también hace referencia a una constitución donde la muerte sigue acechando, como una suerte de “retorno” inscripto en la naturaleza misma del control y la regulación de la especie humana. Podría decirse, con la terminología de Agamben, que toda *biopolítica* es en la misma medida *tanatopolítica*. Este formidable “poder de muerte” es el complemento de una fuerza positiva que se ejerce simétrica y directamente sobre la vida. Esto último se trata —lo remarca Foucault en un curso del *Collège de France* (Foucault, 2001: 220)— de una tecnología cuyo interés central se ajusta a determinados procesos de “normalización del saber” y “medicalización de la población” (Foucault, 2001: 221) y que interviene también asistencialmente, con políticas dirigidas a la marginalidad y mecanismos sutiles de integración y seguridad. La era del biopoder desplaza a la simbólica de la muerte, propia del viejo poder soberano, dando lugar a técnicas de “inserción controlada de los cuerpos en el aparato de producción” (Foucault, 184: 170), esenciales al desarrollo del capitalismo.

El progresivo eclipse de una potencia basada en el rigor y la espada, en favor de una gestión calculadora de la vida hace que Foucault vierta sus ya clásicas objeciones al principio general de soberanía. La persistencia en él nos aferra al equívoco más frecuente en los análisis políticos: “aún no se ha guillotinado al Rey” (Foucault, 1984: 108), es decir, se sigue pensando al poder “de acuerdo a la monarquía jurídica”. Sin embargo, como venimos viendo, más allá de la puntual regulación jurídica y su amenaza de rigor, en los zócalos mismos del aparato jurídico, rigen mecanismos productivos de subjetividad que desde el siglo XVIII vienen encargándose de los hombres como “cuerpos vivientes” (Foucault, 1984: 109). Estos dispositivos, cuyo ejemplo más notorio es el de la sexualidad, no deberían explicarse en relación a la teoría de la represión legal, sino más bien de acuerdo con tecnologías tendientes a la constitución de ciertos tipos dominantes de subjetividad.

La normalización —parece decirnos Foucault— es anterior con respecto a la norma. Importa más la tecnología, el mecanismo, la intervención productiva de efectos de subjetividad, que la amenaza legal a sujetos ya conformados. ¿Es esto suficiente para dejar de

lado la teoría de la soberanía, o es precisamente esta “biopolítica” la que hace que debamos esforzarnos más que nunca en la visualización de un poder soberano, como instancia decisiva del trasfondo de dichas tecnologías?

La caracterización de la política occidental como “biopolítica” es retomada por Agamben, pero ahora analizando su relación funcional a un poder soberano que lejos de “guillotinarsé” en la teoría, debe estar presente más que nunca. El recorrido genealógico de Agamben arranca de la consideración de los dos términos, semántica y morfológicamente distintos, que los griegos tenían para referirse a la palabra “vida”, esto es: *zôé* y *bíos*. El primero expresaba el simple hecho de vivir (la nuda vida<sup>2</sup>), común a todos los seres vivientes (animales, hombres y dioses) y el segundo indicaba la forma o manera de vivir de un individuo o grupo, ejemplo: *bíos theoretikós* o *bíos politikós*. Este último término, por lo tanto, se refería más bien a una vida cualificada y no a la simple vida natural, que entre los griegos era excluida del ámbito de la *Polis* y relegada, en tanto expresión doméstica y reproductiva, al ámbito del *oikos*. Lo que caracteriza a la modernidad, en contraste con dicho mundo antiguo es, para Agamben igual que para Foucault, la inclusión de la vida natural en los mecanismos y los cálculos del poder estatal. No se trata en primer lugar de un modelo jurídico, sino de una serie de tecnologías productivas de los “cuerpos dóciles” indispensables al desarrollo y expansión del capitalismo. Ya Hannah Arendt —puntualiza Agamben— había aportado lo suyo con respecto al *homo laborans* y la centralidad que empezó a ocupar la vida biológica en el espacio público moderno. Pero ni Arendt supo vincular este fenómeno al totalitarismo, ni Foucault trasladó nunca su investigación a lo que para Agamben es el lugar “por excelencia de la biopolítica moderna”: el campo de concentración. En efecto, “el ingreso de la *zôé* en la esfera de la *Polis*” o bien “la politización de la nuda vida” como “acontecimiento decisivo de la modernidad” (Agamben, 2003 a: 13) ahora deja de centrarse en la exclusiva órbita de tecnologías anónimas, para remitir de forma renovada al poder de matar. En definitiva, Agamben sostiene que no debe separarse el nivel de las tecnologías del yo del nivel de la intervención del Estado, cosa que el mismo Foucault no hizo, aunque muchos de sus intérpretes lo señalen como teórico de la dispersión. Señala además que “la producción de un cuerpo biopolítico es la aportación original del poder soberano” y, fundamentalmente, que la forma de implicación o inclusión de dicha *zôé* o nuda vida en la política occidental es “a través de una exclusión”. Expresar esta paradójica forma de apropiación de la vida —la *exclusión inclusiva* de la *zôé* en la *Polis*— constituye el objetivo central de la obra *Homo Sacer I*. Dicha estructura representa la clave del poder soberano y aparece en el texto bajo el nombre de *exceptio*.

Ya hemos visto con la referencia a Espósito como esa *immunitas* hobbesiana comportaba una especie de “quehacer político” que negaba la muerte al punto de arrastrarla a los márgenes mismos del sistema. De igual modo en Agamben la política soberana del expansivo

2 La *nuda vida* es, en general, el mero existir, opuesto al “ser” de una u otra forma. Pero más precisamente, la *nuda vida* aparece como el desecho estructural de una operación política centrada en la norma y su excepción. De este modo, a nuestro entender, hay modos de ser o de vida más representativos de la *desnudez* que otros. Por ejemplo, en un universo capitalista la existencia del trabajador representa la *nuda vida* del modo de producción, aunque revestida de cierta cultura o simbolismo. En las instancias de total excepción, donde el ser humano se halla tan degradado que pierde toda ley, y sucumbe ante la presencia de un verdugo, cuya voluntad de hecho es indistinguible del derecho, allí se desocultan la *nuda vida* y la esencia misma de la política moderna.

“aprecio” por el cuerpo biológico constituido, sólo adquiere sentido y realidad plena en el *desprecio* de lo más íntimo y frágil de la existencia. Por lo tanto, en los círculos excepcionales donde la humillación y el exterminio de la vida parecen describir zonas vacías de todo amparo legal, se expresa la esencia del orden jurídico-político mismo<sup>3</sup>. La antipatía que puede despertar una posición, como vemos, ya enderezada a proclamar la íntima solidaridad entre estado de derecho y totalitarismo, busca ser amortiguada con un recurso también polémico. No se trata de una tesis historiográfica —leemos con aire tranquilizador— “pero en el plano histórico-filosófico —remata Agamben— debe ser (la continuidad democracia-totalitarismo) sostenida con firmeza”. Esto abre enigmático paso a esa promesa que Agamben no descifra en esta obra pero enuncia y sostiene con ánimo esperanzado: “esa nueva política que se está por inventar” (Agamben, 2003 a: 21), una política no fundada en la *exceptio*.

El pensamiento de Agamben va, progresivamente, apropiándose de temas del repertorio schmittiano, aunque en dirección opuesta a las conclusiones de Schmitt. O bien, Agamben parece decir que hay que comprender, de una vez por todas, la enorme influencia de las aporías planteadas por este autor en el ejercicio de la política moderna y contemporánea. En función de estas consideraciones, Agamben sitúa la paradoja central de la soberanía en la observación de que “el soberano está, al mismo tiempo, fuera y dentro de la ley” (Agamben, 2003 a: 27). Es decir, cuenta legalmente con el poder de suspender toda legislación, lo que expresa, en otras palabras, que todo estado de derecho se basa en la consideración legal de su propia suspensión. Según Schmitt la norma exige una normalización fáctica que debe ser creada por la decisión soberana como condición de posibilidad de su aplicación. Por lo tanto, toda normatividad es producto de un estado de excepción que, en virtud de su eficacia, brinda el plafón que la hace sustentable. En *Estado de excepción u Homo Sacer 2.1* (2003 b), Agamben explicita su alineamiento con Benjamin en las diferencias que lo separan del esquema de Schmitt. Según Agamben, Schmitt, mediante conceptos tales como “dictadura comisarial” —que suspende la constitución para protegerla en su existencia concreta— o “dictadura soberana” —operador tendiente a crear un nuevo orden—, en todo los casos comprende el estado de excepción como exterioridad capaz de garantizar el orden jurídico. De este modo, Schmitt “busca inscribir en forma mediata el estado de excepción en un contexto jurídico”. Sin embargo, Agamben —en consonancia con Benjamin— considera a la *exceptio* no como umbral que garantiza la articulación entre la anomia y un estado de justicia, sino como “una zona de absoluta indeterminación entre anomia y derecho”. Con esto, y de acuerdo con la octava tesis sobre el concepto de la historia de Walter Benjamin según la cual: “el estado de excepción en el cual vivimos es la regla”, queda reducida al absurdo la teoría decisionista de una fuerza como respaldo necesario del orden jurídico. Como apunta Agamben: “lo que Schmitt no podía en ningún caso aceptar es que el estado

---

3 En la cotidianidad lo más horroroso de este *continuum* se expresa en aquellas “pausas de humanidad” que simulan conciliar sentimientos entre víctimas y verdugos. En este punto, en *Homo Sacer III*, Agamben se basa en un testimonio indirecto tomado de las narraciones de Primo Levi. Se trata de Miklos Nyiszly, uno de los poquísimos sobrevivientes de la escuadra especial de Auschwitz. Este refiere, con sensible indignación, a un partido de fútbol al que asisten soldados de la SS y miembros de la escuadra. Este momento de “normalidad” —según Agamben— es el verdadero horror del campo. Esa “zona gris” que, de algún modo, se repite como espectáculo “en todas las formas de la normalidad cotidiana” (Agamben, 2002: 25.)

de excepción se confundiera integralmente con la regla”<sup>4</sup> (Agamben, 2003 b: 157). Esta distinción explica el sentido de las trabajosas frases que utiliza Agamben, tales como: “la norma se aplica a la excepción desaplicándose”. Pues no es la excepción la que se sustrae de la regla, constituyendo un desvío no deseado, sino que es la regla misma la que se suspende, para constituirse en regla *en y por* esa suspensión. Por lo tanto, la *exceptio* no es, en rigor, un campo extra-jurídico o “liberado” de la ley por las artes de voluntades autoritarias o fuerzas constituyentes, es un *campo* constitutivo del orden jurídico mismo, un umbral de indefinición funcional o “punto de indiferencia entre violencia y derecho” (*nomos y physis*), donde “la violencia se hace derecho y el derecho se hace violencia” (Agamben, 2003 a: 47).

El umbral de confusión entre *facto* y *jure* es decir, la *exceptio*, es un *campo* de exclusión-inclusión del hombre en tanto *nuda vida*. A ella se aplica desaplicándose el *nómos* soberano. De ahí que Agamben retome ciertas reflexiones filológicas del filósofo francés Jean-Luc Nancy, centradas en el análisis del término “bando” que en germánico antiguo designaba “tanto la exclusión de la comunidad como el mandato y la enseña del soberano”. El campo de exclusión-inclusión enfrenta siempre al *abanderado* y al *bandido*. De ahí, que quien es puesto en condición “de bando” no quede fuera de la ley sino en el umbral mismo de su indiferenciación con la violencia, en el lugar constitutivo del derecho donde la nuda vida es *abandonada* (Agamben, 2003 a: 44). Habría que preguntarse si la política puede ser pensable más allá de esta relación. Sin duda que no, si se adhiere al paradigma hobbesiano que gobierna la interpretación dominante, soporte del distanciamiento fundante de la ética y la política. Agamben señala cómo en Hobbes el principio de naturaleza sobrevive al contrato social en el *ius contra omnes* del Soberano (Agamben, 2003 a: 141), y esto es enteramente fiel al denunciado espacio “libre y jurídicamente vacío” que, como injusticia funcional a lo jurídico, opera en el orden político moderno.

Básicamente, el *homo sacer*, figura que motiva el título de la serie de Agamben, proviene de una fórmula del Derecho Romano a su vez derivada del *vitae necisque potestas*, poder absoluto que los romanos reconocían al padre sobre la vida y la muerte de los hijos varones. Esta atribución luego se amplía como derecho del Estado ante cualquier ciudadano común, por razones de índole social o política considerado “*sacer*”. El tal “*sacer*” era un individuo al que cualquiera podía dar muerte, sin recibir castigo (*impune occidi*) y sin que esto se constituyera en sacrificio u ofrenda a dios alguno. De ahí que el *homo sacer* se ubique fuera del *ius humanum* y también de la *consecratio*, como doble excepción del orden humano y el divino. Según Agamben, el símbolo del *homo sacer*: “ofrece la figura originaria de la vida apresada en el bando soberano y conserva así la memoria de la dimensión originaria a través de la que se ha constituido la dimensión política” (Agamben, 2003 a: 108). De este modo, la sacralidad de la vida remite exclusivamente a su carácter de rehén, como *zôé* cautiva en el interior de la *Polis*. La encarnación más cruda del *bíos* o vida cualificada se presenta bajo la imagen del verdugo; la nuda vida se hace carne en el *homo sacer* o el *musulmán*, el muerto viviente del campo de concentración. La total ausencia de límites que caracteriza el poder

4 Agamben, G.: *Estado de excepción*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2003. Pág. 71-111 (Allí Agamben cuestiona la necesaria vinculación de violencia y orden jurídico como materia esencial de lo político, esto es más bien el producto ficcional de una “maquinaria” biopolítica. Pág. 157).



de una voluntad sobre hombres, que persisten en su humanidad<sup>5</sup> pese a la expropiación de todas sus cualidades, es el acto constitutivo de toda ciudad (Agamben, 203 a: 111) como comunidad política soberana.

¿Cómo se inscribe la vida natural en el orden jurídico? O bien, ¿a partir de qué figura empieza a ser excluida bajo el generoso formalismo de la participación? Dicha figura originaria de la inscripción de la nuda vida en el orden jurídico de las naciones está representada en las declaraciones de derechos. Por eso Agamben comparte las inquietudes de Hannah Arendt acerca de la decadencia de los derechos del hombre, tan pronto como los Estados se vieron enfrentados a crecientes masas de refugiados. Pero más que “decadencia”, diría Agamben, lo que muestra la figura del refugiado —que rompe con la continuidad entre nacimiento y nación— es el esplendor de esa íntima conexión entre el orden de las garantías y el abandono de toda tutela, en la medida que no sea posible configurar dicho ordenamiento “como derecho de los ciudadanos pertenecientes a un Estado” (Agamben, 2003 a: 161). De este modo, los beneficios jurídicos atribuidos al hombre, son beneficios sólo a la medida del hombre que se ajusta a la conformación biopolítica de la ciudadanía. Este proceso de politización de la *zôé* constituye al mismo tiempo el umbral que permite aislar una vida sagrada. En Marx el principio de ciudadanía es la supresión política de la propiedad privada, funcional a su persistencia en la sociedad civil como base de la explotación del hombre por el hombre. Agamben adopta un análisis similar, pero de acuerdo con él no es lo humanitario el simple velo de la dominación de una clase económica, sino el encubrimiento de la asimetría política fundante en el marco de la *exceptio*. Sería un error pensar que Agamben se dedica a cuestionar al Estado y no al mercado. En realidad, en su esquema tanto el poder político como el económico se rigen por el principio unitario de la soberanía y toda revolución socialista que no entienda esto desplazará la relación de *bando* de la esfera mercantil a la esfera burocrática, sin resolver el problema crucial de fondo. De este modo y más allá de las tendencias históricas reconocibles, la biopolítica moderna redefine y reproduce el umbral que articula y separa lo que está adentro y afuera de la vida. Por eso, el planteo de “lo humanitario”, disociado de lo político, conduce al inevitable fracaso de la ONU y demás organizaciones internacionales, que pretenden representar y proteger la *nuda vida* sin atender a la *exceptio* como relación fundante del *nómos* soberano. Solo pueden contribuir a esa redefinición del umbral de exclusión que permite dar cuenta de algunos “logros”, a costa de renovadas pérdidas y humillaciones colectivas.

Lo que se ha visto hasta aquí constituye el núcleo teórico del presente recorte de la obra del filósofo italiano, y recoge de manera preferencial los planteos de *Homo Sacer* I (1995) y *Homo Sacer* II.1 (2003) (*Estado de Excepción*). Lo señalado enfatiza que se está priorizando la problemática de la primera parte de *Homo Sacer*, que trabaja muy singularmente el concepto de “biopolítica” en el marco del dispositivo *auctoritas-potestas*. Se trata de una genealogía que visualiza la zona en que se tocan las técnicas de individualización y los procesos totalizantes como “zona de cruce” o “zona de indiferencia” (Karmy Bolton, 2012:

5 Si una de las cualidades centrales de la vida es el poder dar testimonio de una situación, la figura del musulmán —término que en Auschwitz se utilizaba para referir a aquellos deportados cuya humillación los había puesto en situación extrema— representa el testimonio de lo intestimoniable. Esa humanidad que persiste en un umbral de indiferenciación entre su vida y la vida animal constituye esa experiencia “no soportable para los ojos humanos”. La política soberana se asienta sobre lo insoportable.

160). Ahora bien, es digno de señalarse que en la tematización agambeniana sobreviene un desplazamiento —tal como apunta Karmy Bolton— que enfoca la maquinaria gubernamental ya no desde el exclusivo dispositivo de la soberanía o de la “fuerza” que aflora de las grietas constitutivas del nómos o la Ley. Efectivamente, hay una segunda parte de *Homo Sacer II: El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*, donde Agamben focaliza la maquinaria estatal, ahora a partir de un desplazamiento inducido por la lectura de las clases de Foucault tituladas “Seguridad, Territorio y Población”, pronunciadas en 1978. De este modo, Agamben reconduce sus investigaciones hacia la consideración genealógica de la articulación entre Poder y Gloria. No obstante, esta relectura efectuada por Agamben es una vía complementaria<sup>6</sup> al primer programa de investigación y por eso es desestimada en el presente trabajo, a los efectos de lo esencial de nuestro recorte: la consideración de la vida desnuda como presencia incluida bajo la forma del abandono, en el marco de una soberanía que expresa la continuidad entre totalitarismo y estado de derecho. La citada segunda parte no desmiente dicha “continuidad” sino que más bien se encarga de reforzarla explorando sus aspectos litúrgicos y/o ceremoniales. Si la soberanía parece estar acotada a los límites del paradigma económico-gestional, la glorificación del poder expresaría un sustrato complementario: el continuismo teológico dentro de las formas laicas de aclamación y consentimiento político. La alternativa de una nueva política parece ser también la de una “ética” por fuera de la soberanía y de la gloria<sup>7</sup>.

Ahora bien, si de ética se trata, se cuidaría mucho Agamben de que su pensamiento ético-político sea caratulado, sin más, como “dialógico”<sup>8</sup>. Si hay algo de dialógico en él, hay que entender esto como el llamado a la identificación con el *otro*, en ese fondo intestimoniable de todo testimonio, o bien, como la fidelidad a esa fragilidad inconfesable y a la vez constitutiva de todo hombre, que expresa su radical vulnerabilidad<sup>9</sup>. Eso despeja dudas acerca de

6 La complementariedad en el marco de un “desvío” agambeniano encaminado a hurgar en el sustrato ceremonial y teológico de la política soberana, es señalada por Agamben en la descripción general de su proyecto: “La investigación sobre la genealogía (...) del poder en Occidente, comenzada hace ya más de diez años con *Homo Sacer*, llegó de este modo a una articulación decisiva. La doble estructura de la máquina gubernamental, que en *Stato di eccezione* (2003) aparecía en la correlación entre *auctoritas* [autoridad] y *potestas* [potestad] toma aquí la forma de la articulación entre Reino y Gobierno (...) entre *oikonomía* y Gloria, entre el poder como gobierno y gestión eficaz y el poder como majestuosidad ceremonial y liturgia (...)” (Agamben, 2008: 10).

7 El deslinde que rechazaría toda referencia de la ética al reino teológico de la Gloria, y también al principio de Soberanía, queda expuesto en los primeros conceptos de “Ética” en *La comunidad que viene*. Allí Agamben arranca señalando que la ética implica que el hombre: “no es ni ha de ser ninguna esencia, ninguna vocación histórica o espiritual, ningún destino biológico” (Agamben, 1996: 31).

8 Agamben es reactivo, sobre todo a esa dialógica, según él “curiosa doctrina”, que se adapta a los planteos formales acerca de una ética de la *comunidad de comunicación*. En *Homo Sacer III*, imagina al profesor Apel introducido en un campo de concentración por una “prodigiosa máquina del tiempo”, y llevado ante un musulmán (el hundido, el hombre transformado en no-hombre) “con el ruego de que también tratara de verificar en él su ética de la comunicación” (Agamben, 2002: 67) Agamben concluye en que “el peligro está en que a pesar de todas las buenas intenciones, el musulmán quede una vez más excluido de lo humano” (ibíd.).

9 A propósito del “abandono” de la *nuda vida* de acuerdo con el desplazamiento hacia la esfera del Poder y la Gloria, e insistiendo en la críticas a paradigmas socialdemócratas, Agamben sostiene que la reflexión sobre el trasfondo teológico del ceremonial político es “más útil (...) que muchos análisis pseudofilosóficos sobre la soberanía popular”. Claramente, para Agamben, toda “superación” de la sociedad tradicional totalitaria, de acuerdo con análisis optimistas de una vertiente “progresista de la modernidad” —al estilo J. Habermas— es pseudofilosófica. Según piensa Agamben: “(...) Uno de los resultados de nuestra investigación ha sido que la

lo ético de su reflexión, pero abre algunos interrogantes centrados en su consistencia en el plano estrictamente ético-político y también ético-geopolítico. Agamben sostiene que “debe hacerse presente una política que no esté fundada en la *exceptio*”, política que “en gran parte, se está por inventar”. Puede interpretarse, de manera bastante ajustada a la letra de los textos, que Agamben propone una nueva ciudadanía abocada al *éxodo* del *nomos* soberano. A su vez, Agamben toma distancia de pensadores como Toni Negri, confesando su falta de convicción acerca de que “el *éxodo* sea hoy un paradigma verdaderamente practicable” (Agamben, 2003 b: 19). Esto se complica con la ya apuntada dicotomía entre el enfoque historiográfico —que distingue estado de derecho de totalitarismo— y el enfoque filosófico que, según Agamben, debe plantear la continuidad de dichos órdenes “con firmeza”. A su vez, cuesta en este contexto entender la “*exceptio*” como un concepto referido solamente al Estado. Más bien parece un principio de organización cuya estructura arquetípica es el modelo jurídico, pero que sustenta el orden jerárquico de las instituciones más decisivas en el orden público y privado. ¿Debemos considerar la imposibilidad del *éxodo*, en conjunción con la citada indistinción filosófica, como un desalentador callejón sin salida?

Acaso una interpretación más libre pueda considerar cierta dialéctica entre vieja y nueva política. Pero el escaso hegelianismo que transmite Agamben opone serios obstáculos a esta dirección de análisis. Es más, en el caso de admitirse dicha variante, no se entendería porqué el estado de derecho debería gozar de un reconocimiento sólo historiográfico y no filosófico. Es decir, si la soberanía comporta un estado de excepción que sacrifica y excluye al viviente como “nuda vida”, este concepto es algo que de algún modo encierra el riesgo de esencializar la soberanía por vía negativa, restándole margen de posibilidad a toda apropiación regional, estratégica o de sentido transicional. Entonces, si salimos de esa encerrona planteada por la incondicionalidad del diagnóstico agambeniano, ¿por qué no pensar que las soberanías democráticas ofrecen —aún como “soberanías”— una “mediación” a formas distintas y superadoras de la *exceptio*? Y aún más: si se concede esto último, ¿cómo seguir considerando —filosófica y éticamente— la continuidad indiferenciada entre democracia y totalitarismo, o bien, entre estado de derecho y suspensión del mismo en un espacio sacrificial y vacío de ley?

Hay en estas distinciones una clara demarcación entre la víctima *en* el sistema (marco jurídico-policial) y la víctima *del* sistema. No obstante, este encuadre de la exclusión sistémica es radicalizado en la consideración de la alteridad, *aún* de una comunidad ideal de hablantes. Es claro que la mera focalización de la violencia *en* el sistema incentiva el *sensorium* de la seguridad personal y convoca al endurecimiento de las normas y al refuerzo del orden. Ahora bien, el llamado a la comprensión de la víctima *del* sistema ¿lleva a desechar el concepto de ciudadanía *in toto*, o bien, promete o impulsa una ciudadanía relativamente descentrada del *nomos* y co-productora de un poder ético-social no fundado en el sacrificio de la vida? ¿Puede apostarse a ese poder sin mediar estratégicamente con la política soberana y sus instituciones? Nuevamente: la crítica al concepto de “soberanía” incluye el rechazo del concepto de “mediación”; eso hace a la sospecha de que la “responsabilidad por las consecuencias” (M. Weber) ceda ante un principismo de renovado cuño: el de una “nueva polí-

---

función de las aclamaciones y la Gloria, en la forma moderna de opinión pública y del consenso, está todavía en el centro de los dispositivos políticos de las democracias contemporáneas” (Agamben, 2008: 11).

tica” que parece incitar más a un “retiro” que a una práctica militante e institucionalmente comprometida. Al menos, la pregunta por el nexo institucional, en un pensamiento que no admite mediaciones dialécticas, es uno de los interrogantes que deja la lectura de Agamben.

Más allá de las citadas *aporías*, y como en muchos otros textos actuales que replantean la cuestión del poder y la política de la diferencia, se percibe un juego de perspectivas acerca del *otro* que no cesan de suscitar conflictos entre campos antropológicos, ontológicos y deontológicos. Me refiero a la a menudo escurridiza distinción entre alteridad *de hecho* y alteridad *ética*. La primera alude a toda alteración de un orden, en el sentido de una realidad heterogénea a un estado de cosas presencial, normal o habitual. Desde esta óptica, una minoría o sujeto cualquiera sea, excéntricos a la modalidad dominante, constituyen empíricamente una alteridad entre otras posibles alteridades. Ahora bien, ¿cuando Agamben al referirse a una supuesta nueva forma de comunidad política utiliza el término “cualsea” (Agamben, 1996: 9-10) o “singularidades cualquiera sea” (Agamben, 2001: 75) se está refiriendo a cualquier singularidad —como mera *differánce*—, o a aquella capaz de asumir un rol de “diferencia ética”? Puede pensarse con Agamben que “una relación de co-pertenencia sin una previa condición representable” como, por ejemplo, el ser italianos, obreros, católicos o terroristas, define un nuevo *ethos* básico y prometedor. Sin embargo ¿es suficiente dicho “rejunte” de singularidades dispersas para asignarle eticidad al colectivo? En otras palabras: ¿puede el término “cualsea” significar un nexo ético-político relevante como alternativa de resistencia al orden basado en la *exceptio*? Podría precisarse aún más esta última observación, sin caer en la presunción de estar ante una crítica consumada y manteniendo la objeción en el nivel de la simple sospecha: ¿es ético sin más lo “no representable”? ¿O habría que sostener, al modo de Lévinas o Derrida, un concepto de “hospitalidad” y recepción responsable del *otro* que en Agamben no está lo suficientemente aludido o expresado con su expresión “cualsea”?

Es de celebrarse la visualización teórica de la *nuda vida*. Se trata de una desnudez que asoma en ese *resto* operado en y por la construcción biopolítica de las múltiples formas que reviste la sociedad moderno-colonial. Debe hacerse énfasis en que el excluido del sistema no es alguien que ha caído en desgracia, o que ha sido desalojado injustamente de una estructura social. No es alguien por quien deba gestionarse ante las autoridades, a los efectos del debido reconocimiento y/o la justa reinserción. La percepción de la desnudez da paso a un cuestionamiento del orden mismo, en la medida en que éste aloja desalojando, o bien, ampara abandonando. Con ello también cobra transparencia la ingenuidad de pretender humanizar la sociedad por la exclusiva vía del formalismo jurídico. En efecto, es notorio cómo toda intención de eliminar el umbral de indistinción entre fuerza y derecho no pasa del mero reformismo coyuntural. Ahora bien, el hecho de que Agamben hable de la “comunidad” venidera como conjunto “cualsea”, dissociado de todo “suelo” o “gravidez” (Kusch, 2012: 113) y que no plantee la exclusión de la *nuda vida* —el *otro* en definitiva— en términos de *egos imperiales* frente a sujetos ético-sociales y culturalmente densos, constituye, a mi entender, otro posible punto débil de su argumentación. Más allá de todo lo que esta “debilidad” deba a los planteos propios de Agamben —que no obstante puede ser considerado un excelente cronista filosófico de la crisis europea—, sus teorías corren el riesgo de ser leídas por las *intelligentzias* locales de acuerdo con esa forma mimética que desde ópticas latinoamericanistas se ha denunciado como “importación de paradigmas” y más recientemente se ha reeditado bajo la forma de geopolítica del conocimiento y de

su despliegue como neo-colonialismo epistémico (Quijano, 1992; Kusch, 2012; Mignolo, 2010)<sup>10</sup>. La objeción es simple; sólo basta con trasladar los conceptos críticos de la soberanía y las genealogías del Reino y la Gloria hacia zonas del mundo donde las “soberanías” no han sido, lo que se dice, “soberanas” y los poderes de los estados han sido más obedientes y penosos que gloriosos. Y aun sosteniendo una cuota considerable de soberanía y gloria en los populismos latinoamericanos y las políticas de resistencia y liberación nacional ¿le cabe a esos populismos la misma crítica que Agamben lanza sobre los análisis “pseudofilosóficos” de la “soberanía popular” hechos desde matrices neokantianas o sociológicas eurocéntricas? No se trata de que las afirmaciones de Agamben no tengan relevancia alguna más allá del contexto de la crisis europea. Se trata de ver si americanos, africanos o asiáticos, por ejemplo, en los contextos de pueblos que no han experimentado sino más bien sufrido la soberanía de los estados centrales y las corporaciones económicas que les son funcionales, deberían ser críticos acérrimos del principio de soberanía, a lo Foucault o Agamben, o si no deberían considerar la soberanía —la mediación democrático-soberana— como un elemento de genuina contrahegemonía y resistencia al neoliberalismo globalizado.

La no advertencia de esta grieta geopolítica arrojaría el peligro de una adopción acrítica del concepto de “biopolítica”, en este caso, dissociado de variables contextuales y geoculturales, como repetición académica de un paradigma aséptico y des-localizado. Los planteos ético-políticos, dentro de un horizonte de esperanza y posibilidad histórica —que no pueden dejar de requerir la idea-herramienta de “mediación” (dialéctica)—, forman parte de una necesidad básica que se extrae de nuestra condición de países dominados y sumergidos. Y, tal vez, esos modos de apropiación positiva de los conceptos de “soberanía” y “gloria” podrían trasladarse plausiblemente a los distintos “sures” del planeta; a las regiones subalternizadas y pauperizadas también del hemisferio norte. Una de las formas geopolíticas de la colonialidad podría expresarse en el hecho de que una “nuda inteligencia”, una inteligencia “desnuda” de su propia cultura y lugar en el mundo, repita la buena filosofía de Agamben en el marco de un soliloquio académico o de elite, divorciado del contexto y de sus reales posibilidades políticas.

## Bibliografía

- Agamben, G. (1996): *La comunidad que viene*, Valencia, Pre-Textos.  
 Agamben, G. (2001): *Medios sin fin*, Valencia, Pre-Textos.  
 Agamben, G. (2002): *Homo Sacer III*, Valencia, Pre-textos.  
 Agamben, G. (2003 a): *Homo Sacer I, El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-textos.  
 Agamben, G. (2003 b): *Estado de excepción*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora.  
 Agamben, G. (2008): *El reino y la gloria*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, editora.

10 Con respecto a esta vertiente que considera que la modernidad es estructuralmente afín a la colonialidad, y en una línea comenzada por A. Quijano, Mignolo sostiene que los pensadores posmodernos y/o posmarxistas ya han criticado la noción moderna de “totalidad”, sin embargo, “esta crítica se limita a lo interno de la historia de Europa y a la historia de las ideas europeas (...) por eso resulta esencial la crítica a la totalidad desde la perspectiva de la colonialidad (...)” que incluye —agregamos— un posible agenciamiento de la Soberanía y la Gloria, desde la perspectiva de los colonizados (Mignolo, 2010: 14).

- Blanchot, M.: (2002): *La comunidad inconfesable*, Madrid, Arena Libros.
- Espósito, R. (2003): *Comunitas, origen y destino de la comunidad*; Buenos Aires, Amorrortu.
- Foucault, M. (1985): *Historia de la sexualidad, Vol. I: La voluntad de saber*, México, Siglo XXI.
- Foucault, M. (2001): *Defender la sociedad*, México, FCE.
- Hardt, M. y Negri, A. *Imperio*, Buenos Aires, Paidós.
- Karmy Bolton, R. (2012): “La máquina gubernamental. Soberanía y gobierno en el pensamiento de Giorgio Agamben”, en *Res Publica, Revista de Filosofía Política*, 28, pp. 159-193.
- Kusch, R. (1978): *Esbozo de una antropología filosófica americana*, Buenos Aires, Castañeda.
- Kusch, R. (2012): *Geocultura del hombre americano*, Rosario, Fundación Ross.
- Mignolo, W (2010): *Desobediencia epistémica: Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*, Buenos Aires, Del Signo.
- Mignolo, W. (2009): “Ciudadanía, conocimiento y los límites de la humanidad”, en Rösen, J y Kozlarek, O. (compils.): *Humanismo en la era de la globalización*, Buenos Aires, Biblos.
- Quijano, A. (1992): “Colonialidad y modernidad/racionalidad”, en H. Bonilla (comp.): *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, pp. 437-448. Ecuador: Libri Mundi / Tercer Mundo Editores.
- Virno, P. (2003): *Gramática de la multitud*, Buenos Aires, Colihue.