

**VIDA, CAMPO Y POLÍTICA POR VENIR.
LA APROXIMACIÓN BIOPOLÍTICA DE GIORGIO AGAMBEN**

Natalia Tacetta *

Resumen

A partir de las consideraciones de Giorgio Agamben en *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, se abordan algunos núcleos problemáticos en relación con el vínculo entre vida, poder y política a fin de evaluar ciertos aspectos del proyecto filosófico-político agambeniano en su proclamación de lo que él llama la “política que viene”.

Descriptor: Giorgio Agamben– *campo*– biopolítica– nuda vida– política que viene

*Doctoranda en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires y doctoranda en Filosofía por París 8; licenciada en filosofía por la Universidad de Buenos Aires y maestra en Sociología de la Cultura por el Instituto de Altos Estudios Sociales, IDAES-UNSAM; becaria CONICET con un proyecto sobre problemas de filosofía de la historia y representación estética en el Instituto de Investigaciones Gino Germani-UBA, Argentina. E-mail: ntaccetta@gmail.com

“Y estamos nosotros, que miramos con sinceridad estas ruinas como si el viejo monstruo concentracionario estuviera muerto bajo los escombros; nosotros, que pretendemos recuperar la esperanza con esta imagen que se aleja, como si nos curásemos así de la peste concentracionaria; nosotros, que aparentamos creer que todo esto pertenece a un único tiempo y a una sola nación, que no pensamos en mirar en nuestro alrededor y que no oímos cómo se aúlla sin cesar”.

Jean Cayrol, en *Noche y Niebla* de Alain Resnais, 1955

1. VIDA

En *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Agamben considera que “la sacralidad de la vida, que hoy se pretende hacer valer frente al poder soberano como un derecho humano fundamental en todos los sentidos, expresa, por el contrario, en su propio origen la sujeción de la vida a un poder de muerte, su irreparable exposición en la relación de abandono”¹. Subraya, asimismo, en diversos pasajes de su obra, que la vida se encuentra expuesta hoy a una violencia sin precedentes, que la nuda vida del *homo sacer* toma nuevas formas en la política contemporánea y que la sacralidad se desplaza del ámbito religioso a la esfera de la vida biológica. A partir de estas consideraciones, la última parte de *Homo sacer* se mide con la filosofía foucaultiana y su planteo biopolítico.

En el pensamiento de Michel Foucault, la noción de “biopolítica” aparece en 1974 en *La naissance de la médecine social*, conferencia pronunciada en Río de Janeiro, pero es articulada definitivamente en *La voluntad de saber* y analizada en los cursos *Defender la sociedad*, *Seguridad territorio y población* y *Nacimiento de la biopolítica*. Dicho sucintamente, en *La voluntad de saber*, la temática de la biopolítica aparece enmarcada en una extensa investigación sobre la sexualidad como dispositivo que Foucault termina relacionando con el racismo de Estado. El antiguo “hacer morir o dejar vivir” pasa a partir del siglo XVIII a ser un “hacer vivir o dejar morir” en el que el poder se cifra en la vida bajo dos formas: la anátomo-política del cuerpo humano por medio de las disciplinas, y la biopolítica de la población, centrada ya no en el cuerpo singular, sino en el cuerpo-especie.

En *Defender la sociedad*, Foucault recorre las transformaciones sufridas por el concepto de guerra de razas y el biopoder aparece en la línea de los análisis nietzscheanos de la guerra y la lucha. En *Seguridad, territorio y población* y *Nacimiento de la biopolítica*, la cuestión se enmarca en el análisis de la racionalidad política moderna, en la razón de Estado y el liberalismo. La vida pasa a ser la cifra de la política, materia política originaria y centro de sus cálculos. Esto, naturalmente, produce cambios en la constitución de la subjetividad, preocupación central en el pensamiento tanto de Foucault como de Agamben en sus relecturas y replanteos.

¹ Agamben, G., *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, Barcelona, 2003, p. 109.

En *Homo sacer*, Agamben es taxativo respecto de un aspecto del pensamiento foucaultiano. Para él, Foucault

“...no transfirió su instrumental de trabajo, como habría sido legítimo esperar, a lo que puede aparecer como el lugar por excelencia de la biopolítica moderna: la política de los grandes estados totalitarios del siglo XX. La investigación, que había iniciado con la reconstrucción del gran enfermement en los hospitales y en las prisiones, no concluye con un análisis de los campos de concentración”².

Para Agamben, es evidente que el campo de concentración es el espacio por excelencia de la excepción y funciona como el paradigma de lo político a partir de la descripción de la excepción soberana. El *nomos* biopolítico de lo moderno representa a esta estructura, y es por eso que intenta hacer una suerte de planteo del *campo* como hecho político radical.

El *campo* es el lugar donde las relaciones políticas se encuentran en una exposición absoluta. En los sistemas democráticos, estas relaciones se ven enmascaradas por el conjunto de normas jurídicas que rigen el funcionamiento de las instituciones y las legitiman como instrumentos igualitarios. En este sentido, Agamben se pronuncia muy claramente respecto de que, entre democracia y totalitarismo, no hay tanto una diferencia sustancial como una mayor o menor exposición de sus dispositivos de funcionamiento. En el *campo*, en todo caso, se produce la exposición total de estos mecanismos.

Por su parte, Foucault centró su análisis en instituciones que exponen sus mecanismos políticos. En *Vigilar y castigar* (1975), con la descripción de la tecnología disciplinaria y el panóptico como representación de su lógica³, el autor exhibe la excepcionalidad inherente a espacios que están encuadrados en el estado democrático. De alguna manera, podría decirse, la lógica interna de la excepción queda explicitada en el análisis de las tecnologías disciplinarias. Es justamente a partir de la lectura de *Vigilar y castigar* que lo político resulta de la norma y la excepción, cifra última del planteo de Agamben. Foucault muestra, asimismo, cómo las técnicas de optimización del cuerpo pasan del ámbito militar al ámbito de la fábrica, la escuela y la prisión en conjunción con la escalada del capitalismo. De igual modo, con el proceso de maximización del beneficio, se optimizan las formas de obediencia, de modo que la política administrativa de lo militar, de alguna manera, da forma a la sociedad política desde el siglo XVIII. Este “desplazamiento” se torna evidente en Foucault, para quien “no hay que olvidar que la ‘política’ ha sido concebida como la continuación, si no exacta y directamente de la guerra, al menos del modelo militar como medio fundamental para prevenir la alteración civil”⁴. La política contemporánea es una manifestación de la emergencia de los principios teóricos del Estado democrático y de las técnicas disciplinarias, que son mecanismos de suspensión de las normas vigentes y que están inspiradas en la guerra, que es en sí un estado de excepción.

² *Ibíd.*, p. 152.

³ En *Vigilar y castigar*, con el análisis del panoptismo, Foucault expone el sentido ampliado de sociedad disciplinaria. Su objetivo no es sólo una crítica a las instituciones de encierro, sino que el panóptico se postula como la metáfora del funcionamiento de la comunidad política democrático-liberal. Podría decirse, el panóptico es la ciudad moderna, la *polis* moderna.

⁴ Foucault, M., *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, Madrid, 1998, p. 172.

Agamben considera la estructura de la excepción como un principio interno de la comunidad política. La tecnología disciplinaria realiza esta potencialidad, pues se trata de técnicas de suspensión de las normas. En el Estado moderno, esto se asume como mecanismo de defensa y se puede relacionar con la lógica que expone el análisis foucaultiano del panóptico, un mecanismo de formalización del que se sirve la democracia liberal. La ciudad apestada y el establecimiento panóptico marcan, en un siglo y medio, la transformación del programa disciplinario. Podría decirse que la situación de excepción que plantea el análisis de Foucault invita a interpretarlo como un dispositivo para introducir la excepción en la vida de todos los días, situación que Agamben ve en una comunidad política en la que excepción y derecho se combinan y superponen.

A la luz de estas consideraciones, Agamben, de alguna manera, alinea las aporías de la soberanía, el estado de excepción y el *homo sacer*. En este sentido, pone de manifiesto los siguientes núcleos problemáticos: la relación de inclusión-exclusión en la que se encuentra el estado de excepción con respecto al orden jurídico (respecto del cual sólo puede ser pensado como excepción); la figura del *homo sacer*, que está fuera de la ley de los hombres y también del orden divino (es insacrificable); finalmente, las paradojas del poder soberano, cuya relación con la nuda vida es estrecha, dado que poder soberano y nuda vida se corresponden mutuamente.

Además de la herencia foucaultiana, Agamben reconoce el valioso aporte de los estudios de Hannah Arendt sobre la estructura de los Estados totalitarios en la segunda posguerra. Considera, sin embargo, que la ausencia de perspectiva biopolítica es una limitación importante en los desarrollos de la filósofa, que vincula claramente el dominio totalitario con las particulares condiciones de vida que se establecen en el campo de concentración, proceso al que se refiere como “dominación total” del hombre, en el que los campos son los laboratorios para experimentarla. Para el filósofo italiano, Arendt ve con claridad el vínculo entre dominio totalitario y la vida en el *campo*, pero no llega a ver que el proceso es, en algún sentido, inverso, pues la transformación de la política en espacio de la nuda vida, esto es, la transformación en un campo de concentración, legitima y vuelve necesario el dominio total: “*Sólo porque en nuestro tiempo la política ha pasado a ser integralmente biopolítica, se ha podido constituir, en una medida desconocida, como política totalitaria*”.⁵ La complejidad radica en que la nuda vida es el centro neurálgico a partir del cual se puede desentrañar el problema de la soberanía en la política contemporánea y el modo en que política y vida se entrelazan. Es en relación con estas ideas que Agamben considera que desentrañar el carácter intrínsecamente político de la nuda vida es la principal tarea filosófica a realizar.

Según señala el autor, fue Karl Löwith el primero en poner “la politización de la vida” en el lugar central de la política de los Estados totalitarios y el primero que observó la estrecha conexión entre democracia y totalitarismo. Löwith señala que se ha llegado a una

⁵ Agamben, op. cit., p. 152.

“politización total de todo” aún en las esferas de la vida que son más neutrales en apariencia. En consonancia con esta noción, Agamben considera que la biopolítica implica la vida del *homo sacer* y que discurre de una manera larvada que es, esencialmente, perversa:

“Es como si, a partir de cierto punto, cualquier acontecimiento político decisivo tuviera siempre una doble faz: los espacios, las libertades y los derechos que los individuos conquistan en su conflicto con los poderes centrales preparan en cada ocasión, simultáneamente, una tácita pero creciente inscripción de su vida en el orden estatal, ofreciendo así un nuevo y más temible asiento al poder soberano del que querían liberarse”⁶.

En cada “derecho” aparece, entonces, una reivindicación de la nuda vida, cifra oculta del poder soberano. Las consecuencias son diversas: en las democracias burguesas, conduce al privilegio de lo privado sobre lo público y de las libertades individuales sobre los deberes colectivos; en los estados totalitarios, es el criterio político decisivo y el lugar en el que las decisiones soberanas son tomadas. Estos elementos le permiten a Agamben encontrar el motivo por el cual se produce el paso de Estados totalitarios a democracias parlamentarias sin solución de continuidad, en tanto la política es biopolítica y la materia que se administra es la nuda vida, “espacio” o “terreno” político de la soberanía. Esto implica o, más precisamente, explica que la línea entre biopolítica y tanatopolítica se haya vuelto un límite difuso, pues el soberano, el jurista, el médico, el científico, el sacerdote y el experto se combinan de una manera totalmente nueva.

A partir de estas consideraciones esenciales y teniendo en cuenta el proyecto filosófico-político agambeniano, se pueden recuperar algunos señalamientos críticos de Judith Butler. La filósofa norteamericana considera que los Estados son lugares de poder, pero enfatiza que no son la única forma de poder. Señala que hay Estados no-nacionales y Estados de seguridad que dislocan las bases nacionales del Estado y considera que, como el Estado es lo que vincula, es también el que puede desvincular. Si vincula en nombre de la nación, también desvincula en nombre de cierta versión de la nación. Y esto ocurre cuando expulsa por medio de un ejercicio de poder que depende de barreras y prisiones. Butler lo expresa de la siguiente manera: “*No estamos fuera de la política cuando estamos en ese estado de desposesión. Más bien, somos depositados en una densa situación de poder militar donde las funciones jurídicas se convierten en prerrogativas de las fuerzas armadas*”⁷. Butler no está de acuerdo con que se trate de nuda vida, sino que de una formación particular de poder y coerción, pensada para producir y mantener esa condición de “estar privado” por el Estado; es decir, se está, al mismo tiempo, contenido y se está privado y desposeído. Contra Agamben, dice: “*¿Qué significa estar excluido o separado*

⁶ *Ibíd.*, p. 154.

⁷ Butler, J. y Spivak, G., *¿Quién le canta al estado-nación? Lenguaje, política, pertenencia*, Paidós, Buenos Aires, 2009, pp. 45-46.

*del Estado sino estar en manos de otras formas de poder que pueden tener rasgos estatales o no?*⁸

Teniendo en mente específicamente la figura del refugiado, Butler insiste en que “*no podemos tomar el abandono de un Estado establecido por un estado de abandono metafísico*”⁹ porque, en el caso de los refugiados, se trata de un desplazamiento muy complejo. Uno de estos desplazamientos es el acto de soberanía por el que se retira y suspende la protección constitucional, pero no es el único, tal como Butler insiste: “*Las poblaciones que estamos tratando de describir, que se han quedado efectivamente sin Estado, se encuentran todavía bajo el poder del Estado*”¹⁰. No tienen protección legal, pero no están arrojadas a una nuda vida; se trata, para ellas, muy por el contrario, de una “*vida saturada de poder*”.¹¹ En este sentido, Butler se esfuerza en aclarar que al refugiado o al desposeído no se lo devuelve a la nuda vida, sino que hay un conjunto de poderes que producen y mantienen la situación de destitución, desposesión y desplazamiento.

En las ocasiones en las cuales el derecho constitucional a ser juzgado se encuentra suspendido y que hay poblaciones detenidas en nombre de la seguridad nacional, resuena, para Butler, la lectura de Agamben sobre el estado de excepción. El ejercicio de la soberanía en cuestión viola ambos tipos de leyes creando en forma arbitraria leyes adaptadas a sus necesidades. Según Agamben, el poder del Estado como poder soberano se ejerce paradigmáticamente al arrojar una parte de la población a un estado exterior a la comunidad política. En este sentido, Butler se pregunta si esta población arrojada de la *polis* a la nuda vida puede ser considerada efectivamente “desnuda”.

“La cuestión de cuándo y dónde comienza y termina la vida, los medios y usos legítimos de la tecnología reproductiva, los debates acerca de si la vida debe ser concebida como célula o como tejido, son sin duda cuestiones de vida y de poder, extensiones del biopoder a formas que sugieren que entre vida y política no puede establecerse una lógica simplemente excluyente”¹².

Para Butler, esto implica que cualquier intento de establecer una lógica excluyente depende de la despolitización de la vida, pues esto dejaría fuera del campo de lo político la cuestión del género, la mano de obra no calificada y la reproducción. Butler destaca, en última instancia, que lo que está en juego es la consideración sobre lo político. En el caso de que el poder soberano arroje fuera de la comunidad política a un grupo y lo abandone a la condición de nuda vida, se está introduciendo —y Agamben no lo estaría viendo— en lo político una restricción jurídica inaceptable: “*Si ser ‘vida desnuda’ es estar expuesto al poder, entonces el poder sigue siendo exterior a esa vida, no obstante la forma brutal en*

⁸ *Ibíd.*, p. 46.

⁹ *Ibíd.*, p. 48.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 49.

¹¹ *Ibíd.*, p. 49.

¹² *Ibíd.*, pp. 69-70.

que se imponga, y la vida está metafísicamente cerrada al dominio de lo político".¹³ El problema de la vida queda separado de lo político (de lo que tiene el rango de ciudadano), pero esto supone, para Butler, que vida y política sólo se unen en el tema de la ciudadanía, por lo que el campo del biopoder queda restringido: "*Lo que hay que destacar es que concebimos una vida abandonada, expulsada y confinada a la vez, como una vida saturada de poder, justamente, desde el momento en que ha quedado privada de la ciudadanía*".¹⁴

El Estado queda definido por encima de la cuestión de los derechos del ciudadano y, además, el poder estatal es el que instrumentaliza el criterio de ciudadanía para producir una población desposeída. Enfrentándose con Agamben —y no planteando la nuda vida, sino estados de desposesión judicializados—, Butler cree estar complejizando el panorama para efectivamente poder pensar la esfera de la acción. Con este objetivo, apunta especialmente hacia el lenguaje que debe ser utilizado para describir la privación, comprender las redes de poder y el modo en que el poder satura la vida. Butler, en definitiva, ataca la utilización de términos como *soberanía* y *nuda vida* por creer que no resuelven la situación, sino que la complejizan y oscurecen.

A la luz de estas consideraciones, sería interesante volver sobre la conceptualización agambeniana. Agamben considera que la estructura originaria del poder soberano es la "relación de excepción" que no se pone en funcionamiento sobre sujetos de derecho, sino sobre la nuda vida que toma distintas formas. La vida se encuentra expuesta a la violencia y a la potencia de muerte del poder soberano; se convierte en objeto de una decisión soberana que la califica y determina. Esta propuesta produce un desplazamiento respecto de la puesta en cuestión —al poder soberano— tal como ha sido formulada por Foucault, para quien la hipótesis del biopoder implica una redefinición del poder, pero, sobre todo, una transformación del modo de dar cuenta de él, lo que conlleva a pensar al biopoder a partir de los mecanismos específicamente modernos que lo refieren, que escapan a la teoría tradicional del poder soberano.

Agamben desplaza la hipótesis del biopoder y procede a su extensión a la naturaleza misma del poder soberano. Hace del biopoder la estructura originaria de la soberanía y hace funcionar el concepto de biopoder al interior mismo del de soberanía. Con esta operación, no pretende sólo poner en evidencia la relación con la nuda vida que constituye la estructura del poder soberano, sino poner de manifiesto que la noción de biopoder ayuda a redefinir la historia de la soberanía desde su origen hasta la modernidad política.

Pensar la pertinencia de este uso "extendido" del biopoder para abordar la modernidad política, implica considerar que este desplazamiento conlleva una transformación de lo que se entiende por político. Si se puede admitir con Foucault que "*el hombre moderno es un*

¹³ *Ibíd.*, p. 71.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 71.

animal en cuya política se pone en juego su vida de ser viviente”,¹⁵ ¿se puede completar la fórmula con Agamben, para quien seríamos “*ciudadanos en cuyo cuerpo natural está puesta en entredicho su propia vida política*”¹⁶? Pensar lo político es, entonces, el resultado de la definición del “contenido” del biopoder, pero tal vez no implique, como piensa Butler, pensar el poder como exterior a la vida desnuda y considerar a ésta como metafísicamente cerrada y separada de lo político. Parece difícil concebir la nuda vida despolitizada de Agamben como una vida que no está, en última instancia, “saturada de poder”.

Los análisis propuestos por Agamben en *Homo sacer* constituyen, entonces, una recuperación de la hipótesis foucaultiana del biopoder, pero también un desplazamiento. El punto de partida agambeniano es la distinción entre la vida del ser viviente y el modo de vida política que implica una exclusión de la simple vida natural, sustrato de las técnicas específicas que Foucault pone en evidencia con el biopoder que, en el planteamiento agambeniano, es el fundamento de la esfera política desde su origen según la modalidad de la excepción. La vida natural es excluida de la esfera política, pero excluida por una inclusión, por una “politización”. La exclusión de la vida natural —que en Aristóteles hace posible la vida política— es redefinida por Agamben por la *exceptio*. La esfera política se funda no por una transformación de la vida natural, sino por la *constitución* de una vida desnuda; es decir, una vida que no es sólo natural, sino que es tomada en una relación con el poder y mantenida bajo su potencia. La nuda vida, de este modo, es el punto de apoyo del poder y hace posible su ejercicio. Es, precisamente, porque la vida es originariamente el fundamento de la esfera política que las técnicas políticas que examina Foucault se apoyan sobre ella. Así es como Agamben se aproxima a la esencia de la soberanía, en la que la vida no es simplemente excluida, sino que es capturada por la exclusión misma; en cierto sentido, politizada.

2. CAMPO

Agamben piensa el *campo* como la estructura de una relación directa del poder con la vida y, en este sentido, sería irreductible a una realidad histórica: el *campo* se determina por el cruce entre nacimiento y nación y designa un orden espacial nuevo, habitado por la nuda vida que no alcanza a inscribirse en el sistema y se hace objeto de una captura por el poder soberano; el *campo* es el espacio a través del cual se evidencia que el sistema no puede funcionar sin transformarse en una máquina letal, pues pone de manifiesto la antinomia entre la vida y el poder político.

Para Agamben, es claro que el totalitarismo responde a esta lógica de la subsunción de la vida al poder, pero también la democracia actual, marcada por la sociedad de consumo y el hedonismo de masa, que invierte también la vida biológica sobre la que ella puede

¹⁵ Foucault, M., *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Siglo XXI, Buenos aires, 2006, p. 173.

¹⁶ Agamben, op. cit., p. 238.

intervenir. Así considerado, el *campo* es más un operador filosófico que un fenómeno histórico, una figura a través de la cual incluir la democracia y el totalitarismo para intentar producir una explicación biopolítica de la modernidad política.

Lo que parece problemático y que habría que terminar de evaluar cuando el proyecto político agambeniano esté completo, es cómo pensar la pluralidad y la especificidad de los modos del poder. Pues, en este método de asimilación entre el poder soberano, el poder de las SS y el poder médico a través del uso del *campo* como figura general, parece perderse cierta especificidad, además de ser casi imposible refrendar el agenciamiento. Sin embargo, el análisis del *campo* como una figuración del espacio político no se vuelve vacío si se tiene en cuenta la metodología agambeniana del trabajo por paradigmas¹⁷. Al pensar la relación del poder y la vida según el paradigma del *campo* y el estado de excepción, Agamben modifica radicalmente el concepto de poder. Se inscribe en la lógica del biopoder insertándolo en el terreno de la soberanía. Intenta, por un lado, hacer una investigación sobre el poder soberano y, por otro lado, una teoría unitaria del poder sin dejar de problematizarlo, al tiempo que cuestionando su lógica y la multiplicidad de sus mecanismos. Dicho sintéticamente: el poder es un operador de cesuras sobre la vida según el modelo del *campo* que funciona como paradigma.

Pensar el *campo* como paradigma implica en Agamben concebir, en algún sentido, la indistinción entre vida y política, y supone la asimilación de diferentes mecanismos de poder como una continuidad en el despliegue histórico de la soberanía. La nuda vida es caracterizada por Agamben como un concepto “vago e indeterminado” cuya significación incluye un estatus polémico de producción del poder y un estatus ambiguo de concebir un modo de vida político. Esta ambivalencia es la razón por la que la política es pensada en términos metafísicos y por la que concebir la resistencia a los mecanismos del poder se vuelca sobre la dimensión ética. La vida capturada por el poder soberano en una relación de excepción es el fundamento del orden político que Agamben intenta repensar como vida ética en el sentido de una “forma-de-vida”, de una potencia indisoluble.

¹⁷ Las figuras como el *homo sacer* y el musulmán, y, en consonancia con ellas, el estado de excepción y el campo de concentración, representan paradigmas a partir de los cuales se puede comprender la constitución de subjetividad y el funcionamiento de lo político en el contexto contemporáneo. En “¿Qué es un paradigma?”, uno de los ensayos que forman su libro sobre el método, *Signatura rerum*, Agamben aclara cuál es la función de estos paradigmas en su contribución a la filosofía y las ciencias humanas. Agamben sintetiza las características que va recogiendo de Foucault —y otros referentes intelectuales que van de Platón a Aby Warburg para— para definir el paradigma con las siguientes características: como una forma analógica de conocimiento (ni inductiva ni deductiva) que va de la singularidad a la singularidad; sustituye la lógica de lo general y lo particular por un modelo analógico bipolar; el caso paradigmático suspende y expone a la vez su pertenencia al conjunto a fin de que no sea posible separar en él ejemplaridad y singularidad; el conjunto paradigmático no está presupuesto, sino que permanece inmanente a los paradigmas. No hay un origen o *arché* en el paradigma, pues todo fenómeno es el origen y toda imagen es arcaica y, finalmente, la historicidad del paradigma está en el cruce entre diacronía y sincronía.

3. LA POLÍTICA POR VENIR

El vínculo entre vida y política es la columna vertebral de todo el proyecto agambeniano y es en *La comunidad que viene*, texto de 1990, en el que Agamben se ocupa específicamente de la conexión entre esta relación y la posibilidad de repensar la ética.

En los breves ensayos que conforman ese libro, Agamben piensa un mundo más allá del concepto de soberanía para encontrarse con la potencia que abre a los hombres un margen de realización como *potencia-de-no*. El mundo postmetafísico que aparece en estos trabajos evidencia la preocupación agambeniana por la perseverancia en el (infructuoso) ejercicio de encontrar sentido y respuestas aún cuando sólo se encuentre desfundamentación y desobjetivación. La posibilidad de una ética no se ve desactivada, sino que se vuelve posible en ausencia de tarea histórica, vocación o esencia. La impropiedad propia del hombre es asumida como singularidad sin identidad y sólo sobre este escenario, el *cualsea*, en tanto ser que viene, se vuelve posible:

“El hecho del que debe partir todo discurso sobre la ética es que el hombre no es, ni ha de ser o realizar ninguna esencia, ninguna vocación histórica o espiritual, ningún destino biológico. Sólo por esto puede existir algo así como una ética: pues está claro que si el hombre fuese o tuviese que ser esta o aquella sustancia, este o aquel destino, no existiría experiencia ética posible, y sólo habría tareas que realizar”¹⁸.

Es por “el *simple hecho de la propia existencia como posibilidad y potencia*”¹⁹ que, para Agamben, la ética se vuelve posible. Lo más propio del hombre es su posibilidad, pues, en tanto potencia, puede no ser porque no tiene un fondo fundamental. El hombre es potencia de ser y potencia de no ser y, por ello, está siempre en una situación de mala conciencia aun sabiéndose no culpable. Así, la única experiencia ética es la de ser la propia potencia, la de existir la propia posibilidad, la de “*exponer en toda forma su propio ser amorfo y en todo acto la propia inactualidad*”.²⁰

En el apartado IX de *La comunidad que viene*, cuyo título es “Bartleby”²¹, Agamben recurre a las ideas de potencia y posibilidad, a las que les es inherente esa forma del *cualsea* —que podría definirse como el carácter (inesencial) de la *cualqueridad*. Vinculando estas nociones con la articulación aristotélica de la “potencia de no ser” (*dýnamis me einai*) o “impotencia” (*adynamis*), Agamben considera que, si es cierto que el ser *cualsea* tiene un carácter inherentemente potencial, también es cierto que no es potencia sólo de algunos actos específicos, sino que puede, justamente, ser/hacer la propia impotencia. En este sentido, la figura del escribiente de Melville se vuelve interesante, pues el acto de escritura no viene de una potencia de escribir, sino de una potencia de no escribir o, mejor, de una impotencia que se dirige a sí misma y llega como acto puro mediante el cual se puede no

¹⁸ Agamben, *La comunidad que viene*, Pre-Textos, Valencia, 2003, p. 43.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 43. La cursiva es del original.

²⁰ *Ibíd.*, p. 44.

²¹ *Ibíd.*, pp. 37-39.

escribir. Bartleby es un escribiente que no cesa jamás de escribir, pero prefiere no hacerlo (“*I would prefer not to*”) y resulta ser la figura de quien escribe su potencia de no (escribir). Esta lógica de la subjetividad que se comprueba en Bartleby como en otras figuras atravesadas por la potencia —el musulmán, el infante, el melancólico, el testigo— se corresponde, a través de una indagación profunda sobre el lenguaje, con la identificación de la política contemporánea con un desolador “*experimentum linguae*” que lo que hace es desarticular y disolver todo lo que había de tradición y creencia, de ideología e identidad.

A partir de estas consideraciones, Agamben entiende la política que viene no como una lucha por la conquista o control del Estado, sino como una batalla entre el Estado y el no-Estado en tanto humanidad entera; en otros términos, “*la disyunción insuperable de las singularidades cualsea y la organización estatal*”.²² Esta singularidad cualsea no forma comunidad porque no dispone —como ninguna otra singularidad cualsea— de una identidad que hacer valer, ni un lazo a partir del cual reconocer pertenencia. Sin embargo, Agamben sabe bien que el Estado no puede tolerar que las singularidades hagan comunidad sin reivindicar identidad. Por esta razón, lo central no es la singularidad, sino la inclusión en una identidad cualsea, pues un ser totalmente sin identidad representable sería irrelevante, más allá de los velos consolatorios de la sacralidad de la vida y de los derechos del hombre. Por eso es que “*sacer*” tiene en Agamben el sentido que le daba el derecho romano: el de estar excluido del mundo de los hombres, estar totalmente fuera del derecho humano, pero también del derecho divino. El *sacer* está en esa suerte de umbral que lo abandona a la muerte, entendiendo por “umbral” no un límite, sino una experiencia del límite, un dentro de un afuera.

De tal suerte, nada haría más pobre al hombre que la separación de su propia impotencia. Estar separado de lo que se puede hacer habilita al menos alguna posibilidad de resistir, pues se puede no hacer. En cambio, quien está privado de su propia impotencia pierde toda capacidad de resistencia. Para Agamben, lo que se puede no hacer puede garantizar la verdad de lo que el hombre es en realidad, “*de la misma manera que sólo la visión lúcida de aquello que no podemos o podemos no hacer puede dar consistencia a nuestra acción*”.²³

A partir del diagnóstico del *campo* como *nómos* de lo moderno, la nuda vida como objeto de la soberanía, su concepción de la potencia y su consideración sobre la relación entre hombre, impotencia y resistencia, podría pensarse una suerte de nueva política. Ésta habrá de desplegarse en el lugar donde se ejerce la soberanía moderna porque no puede escaparse de ello. Podría decirse, además, que los grupos más expuestos al biopoder tienen a su cargo —según la consideración agambeniana— el inventar la alternativa a partir de lo que hacen y de las resistencias que oponen. Encerrados en los aparatos del biopoder, sin

²² *Ibíd.*, p. 74.

²³ *Ibíd.*, p. 80.

posibilidad de salir —cómo salir del poder médico cuando se tiene VIH, de la administración del estado de bienestar cuando se está en un centro de detención o en *zones d'attente*— estos grupos habrán de improvisar, según Agamben, una biopolítica menor, en oposición a la de sus adversarios, buscando la *bíos* en la *zoé*.

Agamben relaciona esta otra política con una concepción del sujeto en términos de procesos de subjetivación y desobjetivación, o como un resto entre ambos procesos. El sujeto de esta nueva biopolítica, de esta biopolítica menor, desplaza el problema clásico de la política y la concepción del sujeto revolucionario²⁴. Agamben cuestiona el seguir pensando esto a partir de las nociones como clase y proletariado, pues considera que estas categorías se articulan difícilmente en el terreno del biopoder y la biopolítica y que, lejos de resolver el problema, lo oscurecen aún más. En su conceptualización, el estado moderno funciona como una especie de máquina de desobjetivar, una máquina que desarma las identidades clásicas. Pero, como siempre hay una resubjetivación, una reidentificación de los sujetos destituidos, vaciados de toda identidad, el terreno de la política se vuelve un campo de batalla donde se llevan a cabo los dos procesos: la destrucción de las identidades y la resubjetivación por el Estado. La política debe jugarse, para Agamben, entre ambas, en el terreno de lo que llama *zoé*, la vida biológica.

Agamben considera que hasta que no se repiense la lógica del poder (del biopoder) y se reformulen sus categorías no podrá conjurarse el peligro del campo de concentración y exterminio y será muy poco claro el camino para otra política. Si, como queda claro en *Homo sacer*, la política occidental se basa en la idea de una nuda vida siendo incluida por exclusión en la vida política, la política moderna en su totalidad puede entenderse como el desarrollo del fundamento biopolítico originario. Si la política occidental se ha basado sobre el principio de la soberanía y este principio ha tenido un carácter eminentemente biopolítico, la política por venir, la otra política, debe cuestionarla en su propio fundamento.

Agamben plantea una serie de conceptos que podrían ayudar a concebir una política más allá del paradigma biopolítico. En primer lugar, habría que concebir la vida como forma-de-vida, como no separable de su contexto cultural, como una vida que “*en su modo de vivir, se juega el vivir mismo y a la que, en su vivir, le va sobre todo su modo de vivir*”.²⁵ Una política no biopolítica concebiría la vida humana como “potencia”, como abierta a la posibilidad de ser y no ser, hacer y no hacer. En tanto vida de potencia, la vida humana no es una vida realizada, que actualiza (o no) una determinada esencia, sino una vida pensada en términos de posibilidad, abierta a una multitud de caminos y puntos de vista no coincidentes, que supone el encuentro con la pluralidad y la comunidad.

²⁴ Así lo expresa Agamben en la entrevista realizada por Stany Grelet y Mathieu Potte-Bonneville en 1999. Disponible online en www.vacarme.org.

²⁵ Agamben, *Medios sin fin*, Pre-Textos, Valencia, 2002, p. 13.

El modo de ser del hombre que se caracteriza, entonces, por una no-identidad, se define por la complementación y el batallar de fuerzas de subjetivación y desubjetivación que habilitan un resto que no es nunca idéntico y que no tiene que ver con asumir la forma de ninguna esencia o pertenencia. Como lo plantea Agamben en *Medios sin fin*, situarse en el umbral entre lo propio y lo impropio para dar cuenta que lo propio de la impropiedad es la forma de pensar lo humano que se condice con una forma nueva de concebir la comunidad. Se trata de formas-de-vida nunca coincidentes entre sí, dispuestas a exponer lo impropio como propiedad²⁶. La nueva política anunciada por Agamben en diversos puntos de su proyecto filosófico tiene la impronta de una política desligada de la soberanía y la excepción, va más allá de la relación entre *bíos* y *zoé* y establece, en todo caso, su punto de articulación en la *zoé*.

Esta “biopolítica menor” plantea, por ahora, más interrogantes que soluciones. Una de ellas es, sin duda, cómo puede pensarse de un modo nuevo la relación vida-política a partir de lo que ha sido considerado vida biológica (*zoé*) sin que se reproduzcan los problemas de la biopolítica. Otra interrogante, vinculada a la consideración de Foucault sobre la puesta en cuestión de la vida política del ciudadano en su propio cuerpo natural, es la de ¿cómo es posible encontrar una salida, un *bíos* que no sea sólo su *zoé*?

La cuestión de la forma-de-vida implica repensar la política o pensar la política que viene, más allá del biopoder, y la consideración de la vida en términos de vida separable de su contexto lingüístico y cultural. Con la noción “forma-de-vida”, “una vida que no puede separarse nunca de su forma, una vida en la que no es nunca posible aislar algo como una nuda vida”²⁷, Agamben no se refiere a la *zoé*, como vida separable del *bíos*, sino un *bíos* que es *zoé*. En *Medios sin fin*, Agamben la define concretamente:

“Define una vida –la vida humana– en que los modos, actos y procesos singulares del vivir no son nunca simplemente *hechos*, sino siempre y sobre todo *posibilidad* de vivir, siempre y sobre todo *potencia*. Los comportamientos y las formas del vivir humano no son prescritos en ningún caso por una vocación biológica específica ni impuestos por una u otra necesidad; sino que, aunque sean habituales, repetidos y socialmente obligatorios, conservan en todo momento el carácter de una posibilidad, es decir, ponen siempre en juego el vivir mismo. Por esta razón –es decir, en cuanto es un ser en potencia, que puede hacer y no hacer, triunfar o fracasar, perderse o encontrarse– el hombre es el único ser en cuya vida siempre está en juego la felicidad, cuya vida está

²⁶ En esta línea, podrían recuperarse algunas consideraciones de Jean-Luc Nancy. En *La comunidad inoperante*, dice: “... es constitutiva de la pregunta por la comunidad [...] pero la singularidad nunca posee la naturaleza, ni la estructura, de la individualidad. La singularidad no tiene lugar en el orden de los átomos, identificables si no idénticas; tiene lugar más bien en el plano del *clinamen*, inidentificable. Está en parte vinculada al éxtasis: no podría decirse con propiedad que el ser singular es el sujeto del éxtasis, ya que éste no posee ‘sujeto’, sino que debe decirse que el éxtasis (la comunidad) le ocurre *al ser singular*” (*La comunidad inoperante*, LOM, Santiago de Chile, 2000, p. 18).

²⁷ Agamben, op. cit., p. 11.

irremediable y dolorosamente asignada a la felicidad. Y esto constituye inmediatamente a la forma-de-vida como vida política”.²⁸

A la luz de estas consideraciones, la política que viene será una política de la profanación, en tanto *poner en disponibilidad*, en tanto que restituir al espacio común de los hombres lo que había sido consagrado, pues “*es necesario arrancarles a los dispositivos –a cada dispositivo- la posibilidad de uso que ellos han capturado*”, pues “la profanación de lo improfanable es la tarea política de la generación que viene”.²⁹

Dejar de pensar lo político en términos de Estado, derecho y soberanía es un desafío para el pensamiento contemporáneo. Podría decirse que Agamben exhorta, en última instancia, a una comunidad no-idéntica, sino plural donde el control legal y el Estado se vuelven prescindibles. Advirtiendo que “*la pequeña burguesía ha heredado el mundo*”, como dice en *La comunidad que viene*,³⁰ el autor pone de manifiesto que, si bien la humanidad “*camina hacia la propia destrucción*”,³¹ sin embargo, la pequeña burguesía representa lo que Agamben llama una “ocasión inaudita” en la historia:

“Pues si los hombres, en lugar de buscar todavía una identidad propia en la forma ahora impropia e insensata de la individualidad, llegasen a adherirse a esta impropiedad como tal, a hacer del propio ser-así no una identidad y una propiedad individual, sino una singularidad sin identidad, una singularidad común y absolutamente manifiesta —si los hombres pudiesen no ser así, en esta o aquella identidad biográfica particular, sino ser sólo *el* así, su exterioridad singular y su rostro—, entonces la humanidad accedería por primera vez a una comunidad sin presupuestos y sin sujetos, a una comunicación que no conocería más lo incomunicable”.³²

El pensamiento de Agamben muestra suficientemente la violencia inherente a la política contemporánea y al orden estatal. Es por ello que es posible considerar que ofrece, en algún sentido, un “aviso de incendio” en relación con la mera vida anómica aislada de su contexto cultural y lingüístico, cuyas consecuencias se hacen evidentes cada día. En el desfase, en la no-coincidencia, en la refundación de las categorías políticas, Agamben mira lo contemporáneo con la esperanza puesta en una “política que viene”. Sin embargo, no dejan de resonar, las palabras ahogadas de Jean Cayrol al final de *Noche y niebla*³³.

²⁸ *Ibíd.*, pp. 11-12.

²⁹ *Ibíd.*, p. 119.

³⁰ Agamben, *La comunidad que viene*, ed. cit., p. 55.

³¹ *Ibíd.*, p. 56.

³² *Ibíd.*, pp. 56-57.

³³ *Noche y niebla* es un documental de media hora dirigido por Alain Resnais en 1955. Aunque existían algunas representaciones cinematográficas ficcionales anteriores, *Noche y niebla* tiene el mérito en la historia del cine de haber sido el primer gran film sobre los campos de concentración. El film cuenta con imágenes de archivo (en blanco y negro) e imágenes a todo color filmadas en los *campos* en el año de su producción. La alternancia de registros habla sin duda sobre la memoria y el tiempo. Con seriedad la mayor parte de las veces, incómodamente irónica en alguna oportunidad, la expresiva voz de Jean Cayrol, poeta francés sobreviviente de Gusen, acompaña y organiza el relato con un texto escrito especialmente para la película.

BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, Giorgio, -*Medios sin fin*, Valencia, Pre-Textos, 2002. Traducción de Antonio Gimeno Cuspinera.
- Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Barcelona, Pre-Textos, 2003. Traducción de Antonio Gimeno Cuspinera.
- La comunidad que viene*, Valencia, Pre-Textos, 2003. Traducción: José L. Villacañas y Claudio La Rocca.
- “¿Qué es un paradigma?” en *Signatura rerum. Sobre el método*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2009. Traducción de Flavia Costa y Mercedes Ruvituso.
- BUTLER, Judith y SPIVAK, Gayatri, *¿Quién le canta al Estado-nación? Lenguaje, policía y pertenencia*, Buenos Aires, Paidós, 2009. Traducción de Fermín Rodríguez.
- FOUCAULT, Michel, -“Los cuerpos dóciles” en *Vigilar y castigar*, Madrid, Siglo XXI editores, 1998. Traducción de Aurelio Garzón del Camino.
- Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores Argentina. Traducción de Ulises Guñazú.
- NANCY, Jean-Luc, *La comunidad inoperante*, Santiago de Chile: LOM, 2000. Traducción de Juan Manuel Garrido Wainer.