

**El poder soberano y la política por venir:
una aproximación al pensamiento de Giorgio Agamben**

di

Laura Quintana¹

Universidad de los Andes, Bogotá – Colombia

Abstract

The purpose of this essay is to suggest a thread to link the critical side of Giorgio Agamben's thought– his insistence that politics in Occident has always been a biopolitics, that is, a power which subjects life through the "logic of the exception" characteristic of sovereign power– with the more "positive" side of his reflections about the "politics to come". This link implies to understand the important role that language plays in the constitution of sovereign power, but also in opening up the possibility of interrupting the subjection of life to politics, by rethinking ontology beyond the anthropological machine of metaphysics.

Tras la publicación de *Homo Sacer I: el poder soberano y la nuda vida* (1995), Giorgio Agamben atrajo la atención mundial con sus provocadoras tesis sobre la "íntima solidaridad entre democracia y totalitarismo" (Agamben, 1995, pp. 13s), que se recogen en la polémica afirmación según la cual el campo de concentración puede considerarse como el paradigma de la política en Occidente (Agamben, 1995, p. 202). Sucesivamente Agamben ha seguido avivando el fuego con textos que insisten en rastrear genealógicamente los pliegues de violencia que surcan algunas de las categorías centrales de nuestra tradición política². Frente a tantas provocaciones las reacciones no se han hecho esperar, y tras la publicación de *Homo sacer I*, han salido a la luz artículos e incluso libros en los que

1

¹ Actualmente se desempeña como profesora asistente del Departamento de Filosofía de la Universidad de los Andes. Es doctora en Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia y Filósofa de la Universidad de los Andes. Ha publicado diversos textos sobre estética y filosofía política moderna y contemporánea.

² La genealogía del poder propuesta en *Homo sacer I*, hace parte de una serie de libros completada por *Estado de excepción -Homo sacer, II,1* (2003), *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testimonio - Homo sacer III* (1998), y el más reciente *El reino y la gloria, para una genealogía teológica de la economía y del gobierno - Homo sacer II, 2* (2007).

se problematizan las asunciones del autor italiano sobre la violencia de la ley, su secreto soberano, y el vínculo indisoluble entre poder soberano y «*nuda vida*»³.

Ciertamente, desde *Homo sacer I*, el autor italiano ha destacado que la conexión que establece entre democracia y totalitarismo no es una conclusión "historiográfica", sino una tesis "histórico-filosófica", que apunta a desbrozar el terreno hacia una "nueva política que en gran parte aún queda por inventar" (Agamben, 1995, p.14). Sin embargo, en comparación con la consideración que ha recibido la vertiente crítica del pensamiento de Agamben, escasa atención se ha prestado a sus ideas –es verdad, siempre tentativas, y en proceso de ser pensadas– sobre una política alternativa que pudiera escapar de la lógica soberana⁴, y menos aún a los entrecruzamientos entre sus reflexiones sobre el lenguaje, la metafísica, y la ontología⁵, y sus planteamientos más directamente políticos. Así que en las pocas páginas de este ensayo buscaré trazar algunas intersecciones entre estas vertientes para ofrecer una aproximación general a algunos de los surcos de este sugestivo y problemático pensamiento. Para ello seguiré el siguiente recorrido: en la primera parte del texto, presentaré los argumentos de Agamben sobre la lógica soberana y su inscripción en el horizonte de la biopolítica, mostrando los vínculos que el autor establece entre este paradigma y una cierta estructura metafísica; en la segunda parte, ahondaré en la lógica de este paradigma, sugiriendo que su interrupción requiere repensar nuestra relación con el lenguaje; por último, recogeré algunas temáticas que Agamben elabora en su intento por quebrar la lógica soberana y mostraré que, para el autor italiano, el esfuerzo por pensar un política por venir es inseparable de una renovada reflexión sobre la ontología.

1. Excepción y *nuda vida*

Desde el punto de vista de Agamben, "la producción de un cuerpo

2

³ Véanse, por ejemplo, las críticas de los conocidos Negri y LaClau en M. Calarco y S. DeCaroli (ed.) (2007). *Giorgio Agamben. Sovereignty and Life*. Stanford: Stanford University Press, y la compilación de A. Norris (2005).

⁴ Entre los autores que han vinculado la vertiente crítica del pensamiento de Agamben y sus planteamientos más "propositivos" se encuentran, sin embargo, Galindo (2005) y Jenny Edkins (2007). En un artículo previo también he intentado pensar esta vinculación (Quintana, 2008). En este ensayo recojo algunas de las ideas allí expuestas, aunque reformulándolas y desarrollándolas desde consideraciones bastante distintas.

⁵ Reflexiones éstas que ocuparon algunos de sus textos más importantes, anteriores a *Homo sacer I*; entre ellos, pienso, por ejemplo, en *Infancia e historia* (1978) y en *El lenguaje y la muerte* (1982).

biopolítico es el aporte original del poder soberano" (Agamben, 1995, p. 9) y, en esa medida, la biopolítica es tan antigua como la excepción soberana⁶. Ese cuerpo biopolítico es una vida que al politizarse queda expuesta a ser eliminada impunemente. De la mano con esto, como se verá más en detalle luego, el autor italiano argumenta que el poder soberano funciona desde una lógica de la excepción que apunta a excluir aquello que incluye, transformando en *nuda vida*, la vida que implica dentro de su ordenamiento. A su modo de ver, tal lógica emerge claramente desde la figura del *homo sacer* del derecho romano arcaico, y se hace visible, como "el más inmemorial de los *arcana imperii*" (Agamben, 1995, p. 9) en el Estado-Nación moderno.

Sin embargo, la relación de excepción tiene una historia más antigua y podría vincularse con la oposición griega entre "el simple hecho de vivir (*to zên*)" y la "vida políticamente cualificada" (*tò eû zên*), que resuena en la definición aristotélica del fin de la "comunidad perfecta": «generada con vistas al vivir, existente esencialmente con vistas al vivir bien» (*Política*, 1252b, 30). Aunque Agamben reconoce que la Grecia clásica no conocía el dogma de la "sacralidad de la vida" –sobre el cual se volverá luego-, la definición aristotélica muestra en todo caso, a su modo de ver, que la política occidental se constituye a través de una exclusión que es a la vez una implicación. Y esto abre preguntas aún por pensar sobre las relaciones entre política y vida: antes que nada ¿por qué la política en Occidente se constituye en la forma de una exclusión inclusiva?, pero sobre todo "¿cuál es la relación entre política y vida si ella se presenta como lo que debe ser incluido a través de una exclusión?" (Agamben, 1995, p. 10).

1.1 La máquina humanista

Podría decirse que si bien todo *Homo Sacer I* pretende dar respuesta a las anteriores preguntas, una clave para entender tales cuestionamientos se sugiere desde el comienzo del texto con la tesis según la cual "la política se presenta como la estructura fundamental de la metafísica occidental" (Agamben, 1995, p. 11). Al señalar esto, Agamben está suponiendo que la metafísica es un pensamiento binario que se articula alrededor de una serie de oposiciones jerarquizantes (por ejemplo, aquellas que se dan en las separaciones entre lo animal y lo humano, el cuerpo y el alma, lo natural y lo sobrenatural, lo irracional y lo racional, la voz y el lenguaje, etc), y está pensando que esas oposiciones siempre traen consigo un umbral de indiferencia, mediante el cual pueden operar. Esto, precisamente, podría ponerse de manifiesto en la ya citada definición aristotélica

⁶ A diferencia de Foucault, entonces, Agamben considera que la "biopolítica" no es una forma de poder que empieza a imponerse en el mundo moderno, sino el horizonte desde el cual se ha comprendido, desde siempre, la política occidental (cf., Agamben, 1995, pp. 131-135).

de la comunidad política. De acuerdo con ésta, la política se constituye como el lugar en el que el mero vivir debe convertirse en bien vivir, como el espacio en el que el hombre, definido como "el viviente que tiene lenguaje", debe lograr la articulación entre su *phonē* de viviente (animal) y el *lógos* que lo define como humano, quitando y a la vez conservando esa voz animal. La vinculación entre ambos elementos trae consigo entonces una relación de inclusión por exclusión, o excepción, en la que algo se presupone (y, por ende, se incluye) como aquello que hay que superar o excluir para pertenecer a la vida política. De modo que ésta aparece como el umbral en el que se cumple la articulación entre el viviente y el *lógos*, decidiendo en todo momento entre aquello que puede considerarse como más o menos humano, como animal o como inhumano. En este sentido Agamben señala: "la <<politización>> de la *nuda vida* es la tarea metafísica por excelencia en la cual se decide acerca de la humanidad del ser vivo hombre" (Agamben, 1995, p. 17). Y con ello la pertenencia y la no pertenencia, el afuera y el adentro de la comunidad humana. La política occidental presupone, entonces, desde sus comienzos, lo que Agamben ha denominado en *Lo abierto* "la máquina humanista" o "antropológica". Este es un dispositivo en el que está en juego "la producción de lo humano por medio de la oposición hombre/animal, humano/inhumano", que funciona "mediante una exclusión (que es siempre también una inclusión), y una inclusión (que es siempre también una exclusión)" (Agamben, 2005, p. 52). Así, y aunque puede distinguirse entre un humanismo antiguo (que excluye un no-hombre que se piensa como un "animal con forma humana"), y humanismo moderno (que excluye lo que aparece como todavía no humano, al aislar un animal en el propio cuerpo del hombre, al animalizar al hombre) en todo caso, las dos "máquinas" funcionan al instituir "una zona de indiferencia" en la que se produciría "la articulación entre lo humano y lo animal, el hombre y el no-hombre, el hablante y el viviente" (Agamben, 2005, p. 52).

La *nuda vida* se produce, precisamente, en este umbral de indiferencia que, como lo veremos, coincide con la topología de la excepción; la *nuda vida* no es más que el lugar en el que "las cesuras y su articulación son siempre de nuevo dislocadas y desplazadas" y, por ende, es el umbral necesario para el funcionamiento de la máquina humanista. Sin embargo, en tanto que la relación entre política y vida se piense en estos términos, ésta "obtendrá su ciudadanía política a través de la sangre y de la muerte o de la perfecta insensatez" (Agamben, 1995, p. 15). De ahí que frenar la violencia de la exclusión suponga, para Agamben, como lo ha insistido posteriormente, comprender cómo funcionan las diversas variantes de la máquina antropológica para "poder eventualmente paralarlas" (Agamben, 2005, p. 53). Por esto mismo, el pensamiento de una política por venir tendría que empezar por "articular un concepto no-jerárquico, ni binario de lo humano"

(Calarco, 2007, p. 179); un *bíos* inseparable de su *zoè* que no de lugar a la exclusión inclusiva de una *nuda vida*. No obstante, es en el paradigma de la soberanía donde esta lógica de la inclusión por exclusión que está ligada a la máquina antropológica se muestra de manera más patente. Más aún, Agamben llega a afirmar que la lógica de la excepción es la estructura de la soberanía (Agamben, 1995, 34). Así que la posibilidad de una política alternativa tiene que empezar por desarticular ese paradigma.

1.2 El poder soberano y la sacralidad de la vida

Sin duda alguna una de las tesis más controversiales de Agamben tiene que ver con su comprensión de la ley, que sigue muy cerca el punto de vista de Benjamin en *Para una crítica de la violencia*⁷. A su modo de ver, todo ordenamiento jurídico (incluso en los Estados democráticos) requiere de la excepción soberana, y con ello de una violencia que lo conserva y mantiene su vigencia. En esa medida, "al afirmar que la relación de excepción expresa la estructura formal originaria de la relación jurídica" (Agamben, 1995, p.23), Schmitt habría captado "el más inmemorial de los *arcana imperii*" (Agamben, 1995, p. 9).

Al definir la soberanía como el poder de decisión sobre el estado de excepción, Schmitt indica que aquél que representa la máxima expresión de la ley es, a la vez, quien puede suspenderla. Así, en la medida en que la suspensión de la ley por parte del soberano está autorizada por la ley misma, puede decirse que el soberano se encuentra dentro de la jurisdicción de la ley, pero en tanto puede suspenderla, se sitúa por fuera de ella. El soberano se encontraría, entonces, en una zona de indistinción entre un afuera y un adentro de la ley. Para Agamben, lo que está en juego con la excepción es la misma validez del orden jurídico y el sentido mismo de la autoridad estatal (Agamben, 1995, p.21). Así, el soberano "«crea y garantiza la situación» de la que el derecho tiene necesidad para su propia vigencia" (cf., Agamben, 1995, p. 21). Esto implica que la vigencia del orden legal supone un umbral de indiferencia entre un adentro y un afuera de la ley, es decir, entre lo que encierra el orden legal (*nómos*), y lo que queda por fuera de él (*physis*). Precisamente, la ley se justifica por ese afuera, por ese estado natural, no-social, pre-político, violento, que pretende reprimir, eliminar, excluir (cf., Agamben, 1995, p. 22), pero que no se excluye sino que queda incorporado en el orden jurídico. De modo que, toda ley implica un afuera que está incluido por exclusión en ésta, así como sólo puede hablarse de un afuera de la ley por referencia a ella. En otras palabras, el derecho tiene necesidad para su propia

⁷ Esta influencia benjaminiana, aunque también kafkiana, en el pensamiento de Agamben ha sido muy bien explicada por Miguel Vatter (2007).

vigencia de una zona de indistinción entre lo que está adentro y fuera de su ámbito, entre la naturaleza y la norma, entre el hecho y el derecho.

Pero si la aplicación de la ley supone su desaplicación, esto significa que, según Agamben, ella no tiene una existencia objetiva independientemente de la decisión sobre la excepción o que, en condiciones normales, pueda ejercerse sin recurrir a la lógica de la excepción. Para Agamben, la ley presupone siempre la lógica de la excepción (cf., Vatter, 2007, p. 12).

Ahora bien, de acuerdo con el autor italiano, el referente del derecho es siempre una vida a la que puede prescribir y ordenar, pues el derecho debe "crear el ámbito de la propia referencia a la vida real", y para ello tiene que "normalizarla" (Agamben, 1995, p. 31). Esta vida que es implicada en el ordenamiento jurídico se incluye como "*nuda vida*", como un umbral que se encuentra, a la vez, por dentro y por fuera de aquél (cf., Agamben, 1995, p. 32). Esto significa que la vida queda incluida bajo la protección del orden jurídico, sólo bajo la condición de ser excluida, de quedar *abandonada* (*abandonata*) a un poder que puede eliminarla impunemente (cf., Vatter, 2007, p. 23). El *bando* en el que la vida queda abandona, el abandono, define entonces la sujeción de la vida bajo la ley, la relación entre derecho y vida. Al entrar en el ordenamiento legal, la vida queda a disposición de la decisión soberana, es decir, está "*in bando*", abandonada por la ley, expuesta en el umbral en el que vida y derecho se confunden (cf., Agamben, 1995, p. 34). En otras palabras, la vida humana se politiza mediante el abandono a un poder incondicionado de muerte (Agamben, 1995, pp. 100s).

De la mano con esto, y nuevamente en la estela de Benjamin, el autor italiano considera que lo que mantiene vinculada a la *nuda vida* y al poder soberano es el dogma de "la sacralidad de la vida" (Agamben, 1995, p. 75). Un dogma cuya historia se remonta a la figura del *homo sacer*. Con esta figura, que según Agamben constituía "el fundamento primero del poder político" en Roma, el derecho romano aludía a una vida de la que se podía disponer sin cometer homicidio, es decir, sin infringir el ordenamiento jurídico, y sin sacrificarla, esto es, sin justificar su muerte en un contexto ritual. Una vida tal, expuesta a la muerte y no sacrificable, era una vida que sólo se incluía en el ordenamiento jurídico para ser excluida. Sin embargo, la figura del "*homo sacer* no sólo se refiere a una oscura figura del derecho romano arcaico", sino que puede considerarse como el sujeto-objeto del poder político en Occidente. Ella indica la inscripción de la vida en el orden jurídico del Estado, y su quedar abandona con esto a un vínculo que tiene

la forma de una desligadura, en la que "lo comprendido en él es al mismo tiempo excluido" (Agamben, 1995, p. 101)⁸.

2. La lógica de la pertenencia y la soberanía del lenguaje

Que la relación política originaria sea el bando cuestiona "toda posibilidad de poner a la base de las comunidades políticas algo así como una «pertenencia» (ya se funde en una identidad popular, nacional, religiosa o de cualquier otro tipo)" (Agamben, 1995, p. 202). De esta forma el autor italiano sugiere que la relación de bando o de inclusión por exclusión se genera cuando la comunidad se concibe como una totalidad en la que las singularidades deben incluirse como miembros del todo a partir de ciertas condiciones de pertenencia o propiedades compartidas, que permitan identificar a los miembros del conjunto. En efecto, cuando la comunidad política se piensa como un "cuerpo político integral" se produce siempre un umbral de indiferencia que resulta de la imposibilidad de reducir a unidad todas las partes (*cf.*, Agamben, 1995, p. 30). Ese umbral incluye todas aquellas singularidades que no pueden pertenecer al todo, pero que de todos modos se incluyen para mostrar su no pertenencia a él: la no pertenencia a una clase "puede ser mostrada sólo en su interior, es decir, con una excepción" (Agamben, 1995, p. 27). Tales singularidades son las anormalidades que se incluyen en el caso normal para mostrar precisamente que no pertenecen a éste; aquellos que se representan en la estructura del Estado en tanto irrepresentables (*cf.*, Agamben, 1995, p. 29). La *nuda vida* se da entonces en ese umbral de indiferencia en el que se decide quién cumple y quién no con las condiciones de pertenencia; es el umbral que, a su vez, permite identificar esas condiciones, y establecer una identidad representable por el Estado que continuamente se redefine a través de mecanismos de exclusión (Agamben, 1996a, p. 32).

Ya en *La comunidad que viene* (1990), un texto anterior a *Homo sacer I*, en el que Agamben participa de la discusión sobre la comunidad iniciada por J.L. Nancy y M. Blanchot⁹, el autor italiano apuntaba a reflexionar sobre las complejas relaciones entre el adentro y el afuera, la ajenidad y la intimidad en todo sistema lógico y en todo sistema social (*cf.*, Agamben, *Homo Sacer*, 1995). Llegaba

⁸ Por razones de espacio no puedo recorrer los paradigmas a través de los cuales Agamben muestra cómo la *nuda vida* del *homo sacer* se mantiene como el fundamento político en Occidente. Tampoco puedo detenerme en las diferencias que traza entre la biopolítica antigua como un modelo del poder en el que la *nuda vida* se mantenía como paradigma oculto de la soberanía, y la biopolítica moderna en la que la *nuda vida* se ha convertido en la forma de vida dominante (al respecto véase, Agamben, 1996a, 15).

⁹ El primero en *La comunidad desobrada* [*La Communauté désœuvrée*] (1983; 1986), el segundo en *La comunidad inconfesable* [*La Communauté inavouable*] (1983).

entonces a una conclusión radical, que se encuentra resonando en sus reflexiones posteriores sobre el poder soberano y la *nuda vida*:

El Estado puede reconocer cualquier reivindicación de identidad [...] pero que los hombres se co-pertenezcan sin una condición representable de pertenencia (ni siquiera en la forma de un simple presupuesto), eso es lo que el Estado no puede tolerar en ningún caso. (Agamben, 1996b, p. 55)

La identidad, el poder establecer una condición de pertenencia, sería un presupuesto constitutivo del Estado mediante el cual los individuos son representados y recodificados en su meta-estructura (cf., Agamben, 1995, p. 29). Lo que el Estado no puede tolerar entonces es que los hombres se co-pertenezcan sin aducir ninguna condición de pertenencia, como lo habría mostrado la exagerada reacción de las autoridades chinas, frente a los manifestantes pacíficos de Tienanmen (cf., Agamben, 1996b, pp. 69ss). En efecto, al rehusarse a vincularse a través de una condición de pertenencia o de identidad, al no reivindicar contenidos determinados, tales singularidades habrían escapado por un momento a la lógica de la soberanía, rehusándose a quedar abandonadas a un poder de muerte, que no pudo sino reaccionar con una violencia, para muchos inexplicable, al ver puesta en cuestión su propia autoridad. Esto pone en evidencia que el más amenazante para el Estado no es aquel que quiebra la ley, sino aquel que cuestiona el orden y, más concretamente, la lógica de la excepción en la que la ley se funda (cf., De Caroli, 2007, p. 66).

Dado lo anterior, como lo vemos más adelante, una política que pudiera quebrar el paradigma soberano exige pensar el ser-en-común de los hombres sin la mediación de ninguna condición real de pertenencia; como comunidad de singularidades "que ya no se caracterizan por ninguna identidad social", o "singularidades cualesquiera" (cf., Agamben, 1996a, pp. 71s). Sin embargo, no se trata tampoco, como en Blanchot, de una comunidad negativa, en la sola ausencia de condiciones de pertenencia¹⁰; en lo que Agamben insiste es en pensar la comunidad de los hombres en la pura co-pertenencia, en la pertenencia misma, la del ser-en-el-lenguaje (cf., Agamben, 1996b, p. 95). Pero esto requiere también volver a considerar nuestro ser-en-el-lenguaje, sustraerlo de la lógica soberana en la que también parece quedar atrapado.

Desde *El lenguaje y la muerte*, el autor italiano muestra cómo la metafísica occidental ha concebido el lenguaje desde una negatividad, desde un ámbito no-lingüístico, (lo indecible, lo inefable que no puede ser llevado al discurso

¹⁰ Me refiero particularmente al capítulo "La comunidad negativa" de *La comunidad inconfesable*.

humano), que señala el límite del lenguaje, pero que funciona en todo caso como su presupuesto:

Así como el lenguaje presupone lo no-lingüístico como aquello con respecto a lo cual debe poder mantenerse en relación virtual [...] para poderlo denotar después en el discurso en acto, así la ley presupone lo no jurídico [...] como aquello con respecto a lo cual se mantiene en vínculo potencial en el Estado de excepción (Agamben , 1995, p. 25).

Paradójicamente, tal presupuesto iría de la mano con la búsqueda de una plena decibilidad, con la pretensión de hacer coincidir el sentido con la denotación, de tal modo que el lenguaje se constituiría en el soberano "que declara que no hay afuera de la lengua, que esto está siempre más allá de sí mismo" (Agamben, 1995, p. 26). Ambos extremos –el que afirma la indecibilidad de las cosas, como el que insiste en su plena decibilidad- resultan entonces equivalentes, y terminan definiendo "el ámbito y la vigencia de la lengua humana, su referirse a las cosas" (cf., Agamben, 1996b, p. 51). En esa medida, ambos convergen en lo que el autor denomina el "pathos ontoteológico" que habría definido la manera en que Occidente habría concebido el lenguaje. Desde este *pathos*, el lenguaje se habría entendido como "una máquina para hacer que sea el nombre de Dios y para fundar así el propio poder referencial" (cf., Agamben, 1996b, p. 51); es decir, como una herramienta para nombrar, clasificar, identificar, ordenar, que continuamente se potencia frente a lo que, en principio, la excede, cerrando con ello la posibilidad de pensar una singularidad no indentificable o inclasificable, que no se vuelva por ello el individuo inefable.

Además, el supuesto de algo indecible, inefable, de una voz anónima, estaría a la base de la lógica soberana pues, como ya se sugirió antes (ver 1.1), según Agamben, "hay política porque el hombre es el viviente que en el lenguaje separa y opone a sí su propia *nuda vida*" (Agamben, 1995, p.11). El hombre es el viviente que al separar entre lenguaje y voz, entre lo decible y lo indecible, entre lo que puede significar y lo insignificante, se mantiene en una relación de exclusión inclusiva con una *nuda vida*, que le permite trazar y redefinir los límites entre lo humano, lo animal o lo inhumano.

Trazando entonces una diagonal entre los dos extremos de lo decible y lo indecible, e intentado desarticular esa tarea referencial del lenguaje que estaría ligada a la lógica soberana, Agamben apunta a pensar los límites de éste en el lenguaje mismo, y por esto insiste en su pura autoreferencialidad: en la experiencia del tener lugar el lenguaje ("*experimentum linguae*"), en el tener lugar de su pura "linguisti-cidad". Es al hacer esta pura experiencia del lenguaje, la

experiencia del nombrar, que se despotencia el poder denominante, la pretensión de nombrar misma. Esto sucede, para Agamben, en ciertas formas de escritura, por ejemplo, en la de Walser: "la lengua de Walser ha sobrevivido a su tarea teológica", como un lenguaje que "ha depuesto toda pretensión de nombrar"; en la escritura de este autor las palabras, abandonando toda pretensión de rigor, se rebelan contra su "propio poder determinante" (cf., Agamben, 1996b, 51s).

También la poesía, y el testimonio pueden decir el lenguaje mismo, exponer sus límites sin convertirse en metalenguajes o naufragar en lo indecible (cf., Cohen, 2002, 37)¹¹. Ambos muestran que lo indecible, que la voz en su anonimato, no es una exterioridad que trasciende el lenguaje, sino algo que lo atraviesa. Ambos significan al no significar, desde una posibilidad de decir que está atravesada por la imposibilidad. Pero, para Agamben, estas experiencias del lenguaje, en particular el testimonio, también resultan significativas porque allí se puede quebrar de cierto modo la exclusión inclusiva de una *nuda vida* que produce la lógica de la soberanía. El testimonio acoge y revela lo que se pretendía excluir, exhibiendo la imposibilidad de separar lo humano de lo inhumano, y rehusándose entonces a la excepción de una *nuda vida*. En esa medida, indica otro sendero por pensar que permitiría quebrar tal paradigma. Como lo destaca Cohen: "Si el bando soberano funda la comunidad desde la exclusión inclusiva del no-lenguaje del lenguaje, la tarea del pensamiento tendría que ser exponer la presencia del no-lenguaje en el lenguaje, y hacer audible el sonido que promete el fin de esta exclusión" (Cohen, 2002, p. 48).

3. Una política por-venir

En las consideraciones anteriores, al examinar la vertiente crítica del pensamiento de Agamben, ya se han sugerido algunos de los retos relacionados con la posibilidad de una política que exceda la lógica de la excepción. En primer lugar, hemos visto que la interrupción de esta lógica requeriría parar la "máquina antropológica" y frenar la excepción de una *nuda vida*. Ambas cosas, suponen una renovada reflexión sobre la ontología, pues precisamente, como se mostró antes, es desde una determinada tarea ontológico-metafísica que se pone en funcionamiento el dispositivo humanista. En particular, según Agamben, la oposición entre lo humano y lo inhumano, que lleva a la excepción de una *nuda vida*, se relaciona con cierta interpretación de las categorías modales (posibilidad-imposibilidad; contingencia-necesidad; existencia-no existencia). En efecto,

¹¹ De hecho, *El archivo y el testimonio - Homo Sacer III*, está dedicado a explorar las posibilidades éticas que pueden abrirse desde una lectura del testimonio.

cuando al hombre se le asigna como tarea política la realización de "cierto tipo de vida", una existencia de acuerdo con el *lógos*, con ello se indica que se trata de una potencia que debe ser actualizada, exceptuando el mero vivir, la mera vida (Agamben, 2007, p. 5s). En este sentido, según Agamben, las categorías modales son "las armas devastadoras con las que se lleva a cabo la gigantomaquia biopolítica por el ser y con las que se decide en todo momento sobre lo humano y sobre lo inhumano, sobre un «hacer vivir» o un «dejar morir»" (Agamben, 2000, p. 154). Habría que deshacer entonces esas polaridades modales –en particular la oposición entre posibilidad e imposibilidad que va de la mano con la asunción acerca de una potencia que debe superar su impotencia para pasar al acto– para poder dejar de exceptuar una *nuda vida*. Se trata de dejar atrás la tarea metafísica que apunta a la politización de la vida, entendiendo por esto, la actualización de una existencia que hay que llevar a cumplimiento (cf., Galindo, 2005, p. 81). De lo que se trata es de pensar la existencia como no- perfeccionable, como irreparable, como insalvable (cf., Agamben, 1996b, 14; 87).

Una vida irreparable se da como "potencia pura"; esta es una posibilidad que puede su propia impotencia, más aún, una potencia que se da en su poder no-poder, en su "inoperosidad"¹². Una vida tal es, según Agamben, una vida que es inseparable de su forma, en la que ya no se puede aislar una *nuda vida*. Esto sería una forma-de-vida: un *bíos* que es sólo su *zoé*, "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" (Agamben, 1996a, p.13). Esta vida inseparable de su forma, irreductible a *nuda vida*, es una vida que se mantiene en condición de éxodo frente a la lógica soberana, pues no se deja identificar desde ninguna condición de pertenencia, sino que expone su solo ser-en-el-lenguaje. A esto alude Agamben con la idea de un ser *cualquiera* (*qualunque, qual-si-voglia*)¹³. Cualquiera es, precisamente, el "ser que puede no ser, que puede la propia impotencia" (Agamben, 1996b, 35).

Al pensar la singularidad en tales términos Agamben intenta subvertir la lógica de la exclusión al insistir con ello en que se trata de considerar "el ser tal que, cualquiera que sea, importa" (Agamben, 1996b, 11). Sin embargo, con ello, no se alude meramente a la ausencia genérica de toda pertenencia, sino al "ser-tal respecto de la pertenencia misma" (Agamben, 1996b, 12). Se trata del ser-dicho como la única propiedad que funda toda posible pertenencia, pero que a la vez

¹² De ahí la importancia que adquiere, para Agamben, el testigo que habla desde su imposibilidad de hablar (cf., Agamben, 2002), y Bartleby "un escribiente que no cesa jamás de escribir, pero «prefiere no hacerlo»" (Agamben, 1996b, p. 37).

¹³ Estoy de acuerdo con Paula Feisner (2005, p. 183) en que es preferible traducir el "*qualunque*" por "cualquiera" y no por "cual-sea", para rescatar el *libet* del *quodlibet* latino.

cuestiona dicha pertenencia, en tanto no es más que la pura vida lingüística que no hace parte de ninguna clase. En efecto, la misma condición de nombrar permanece sin nombre, porque no puede pertenecer a la totalidad que nombra¹⁴. Y en tanto anónima, no puede identificarse como una propiedad, permaneciendo entonces como una impropiedad no categorizable, incalificable desde cualquier meta-lenguaje. La singularidad cualquiera, expropiada de toda identidad, es aquella que se apropia entonces de esta pertenencia anónima, exponiéndose en el ser-dicho, en-el-tener-lugar de la lengua, en cada toma de palabra. La singularidad es el ser-ejemplar que se exhibe en el ser-dicho, como el trazo singular de una escritura que no es mera lengua genérica, ni garabatos privados; así se comunica el ser cualquiera en el espacio vacío del ejemplo, en el ejemplo de su escritura, y en su decir el puro decir como experiencia del lenguaje.

El ejemplo, justamente, es clave en estas consideraciones de Agamben. Por una parte, invierte especularmente la relación de excepción: si ésta es una exclusión inclusiva, el ejemplo es una inclusión exclusiva. Aunque ambos entran en juego cuando se trata de definir el sentido de la pertenencia de los singulares, de su "hacer comunidad" (Agamben, 1995, p. 27), la excepción funciona como un umbral de indiferencia que permite la continua articulación de lo individual y lo universal, mientras que el ejemplo pone en cuestión esta polaridad clásica que da lugar a la relación de exclusión inclusiva. El ejemplo es una singularidad, como los demás miembros de un conjunto, pero que vale a la vez por todos ellos. En esa medida es un singular que no vale en su particularidad, y que justamente puede valer por todas las otras singularidades en tanto que expone su singularidad (Agamben, 1996b, 16). Ni individual, ni universal, sino precisamente ejemplar. Además, aquello que exhibe la pertenencia a una clase no puede quedar contenido en ésta (cf., Agamben, 1995, p. 27). Tal vez por esto, Agamben señala que el ser ejemplar es el ser puramente lingüístico, pues la única propiedad que lo define es el ser-dicho, como aquello "más común que rompe toda comunidad real" (Agamben, 1996b, 16).

Al darse en la pura medialidad del ser en-el-lenguaje, como pura exposición, el ser cualquiera existe como una singularidad insustancial, vertida en sus modos de ser¹⁵, como "el acontecer de un afuera", como paso, como *ek-tasis*, como rostro (cf., Agamben, 1996b, 57s). Se trata de un ser en constante surgimiento, continuamente "generado según su propia manera" (Agamben, 1996b, 30), en

¹⁴ Desde una lectura muy peculiar de las implicaciones que tendría la paradoja de Russell, Agamben señala: el ser lingüístico es una "clase que pertenece y, en conjunto, no pertenece a sí misma, y la lengua es la clase de todas las clases que no pertenecen a sí mismas" (1996b, 15).

¹⁵ De ahí la importancia que adquiere para Agamben el parágrafo §9 de *Ser y tiempo*, cuyo eco es muy claro cuando señala que el "ser-cual está recobrado fuera de tener esta o aquella propiedad, que identifica su pertenencia a este o aquel conjunto, a esta o aquella clase [...]" (Agamben, 1996b, 11).

una "serie infinita de oscilaciones modales" que se mueve de la impropiedad a la impropiedad, de la potencia al acto, de la naturaleza común a la singularidad, de tal modo que al compenetrarse, tales polaridades dejan de serlo, volviéndose entonces indistinguibles (Agamben, 1996b, 23; 49).

Con la idea de 'rostro', Agamben se refiere a ese "estar irremediamente expuesto del hombre", como experiencia "no cósmica de una pura exterioridad" que, en todo caso, es el lugar de una impropiedad irreductible (cf., Agamben, 1996a, p.74ss). Esa apertura en la que quedamos expuestos a una impropiedad que intentamos apropiarnos, es precisamente, para Agamben, el lugar de la política. La política totalitaria, por ejemplo, se habría dado como una voluntad de apropiación que habría intentado excluir de sí toda impropiedad, mientras que la política de las democracias industriales intentaría imponer por doquier lo impropio. Ambas apuntarían a un dominio de la apariencia, a un control del espacio vacío en el que no se comunica algo sino la pura comunicabilidad. En contraste, la política por venir implicaría que los hombres pudieran asumir sobre sí el abismo de la propia comunicabilidad, acogiendo su rostro, su simple impropiedad (cf., Agamben, 1996, pp. 78s).

Una política tal emerge en aquellos momentos en que los hombres se comunican su comunicabilidad, exhibiendo su co-pertenencia al lenguaje, como una multitud de singularidades que asumen su impropiedad como lo único propio, que, en otras palabras, acogen su facticidad. Pero, según el autor italiano, la experiencia de la facticidad tematizada por Heidegger, no sólo supone acoger esa impropiedad en la que nos encontramos ya siempre arrojados; de la mano con esto, en ella también se desdibujan las fronteras entre lo propio y lo impropio, entre vida y mundo, entre naturaleza y política:

En Heidegger el *homo sacer*, quien en cada uno de sus actos pone siempre en cuestión la propia vida, deviene el Dasein, «al cual le va su ser mismo en su ser», unidad inseparable del ser y de sus modos, de sujeto y cualidad, de vida y de mundo (Agamben, 1995, p. 170).

Esta disolución de fronteras que se daría en la experiencia de la facticidad implica, por paradójico que parezca, "una radicalización sin precedentes del Estado de excepción, en el que éste se convierte en regla" (Agamben, 1995, p. 170). Sin embargo, lo que resulta fundamental, para Agamben, es que en tal radicalización emerge una unidad, "un enlace indisoluble en el que es imposible aislar una *nuda vida*" y, como tal, puede sustraerse entonces al dominio del poder soberano. De esta forma sale a relucir el mesianismo benjaminiano de Agamben:

el fin mesiánico del vínculo puede aparecer al llevarse al extremo; la llegada del Mesías indica que la consumación de la ley "coincide con su transgresión" (Agamben, 1995, p. 67)¹⁶. Tal vez entonces la política que viene ya esté viniendo en todos aquellos momentos en que la ley se quiebra en su radicalización, y tal vez no pueda sino venir de esta forma, permaneciendo en todo caso desobrada, inoperable. Por esto mismo la política por venir no es el resultado de una superación dialéctica, que se obtuviera mediante la radicalización de aquello por superar. La política que viene parece sólo pensable desde una condición que se asume como irreparable, insuperable; ella viene en aquellos intervalos, sin obra, en que la multitud de singularidades anónimas pueden exhibir su propia potencialidad, realizando en cada acto su propio *shabbat* (cf., Agamben, 2007, p. 10).

¹⁶ De ahí que Agamben sugiera, por ejemplo, que la anomía (la radicalización del Estado de excepción) y el vaciamiento del lenguaje en las sociedades espectaculares, puede aparecer también como posibilidad en la que se revela la pura medialidad del lenguaje, y en la que pueden emerger entonces unas singularidades cualesquiera.

Bibliografía

Agamben. G. (1995). *Homo Sacer*. Torino: Einaudi.

Agamben. G (1996a). *Mezzi senza fine*. Torino: Bollati Boringhieri.

Agamben. G (1996b). *La comunidad que viene*. Pre-textos: Valencia

Agamben. G. (2000). *Lo que queda de Auschwitz...Pre-Textos*, Valencia, 2000.

Agamben. G. (2004). *Estado de excepción*. Adriana Hidalgo: Buenos Aires, 2004.

Agamben. G. (2007). "The Work of Man". En: *Giorgio Agamben. Sovereignty and Life*. Stanford: Stanford University Press, pp. 1-10.

Cohen. J. (2002). "A Different Insignificance: the Poet and the Witness in Agamben", *Paragraph*, Vol. 25, No 2, July, pp. 36-51.

DeCaroli, S. (2007). "Boundary Stones: Giorgio Agamben and the Field of Sovereignty". En: *Giorgio Agamben. Sovereignty and Life*. M. Calarco y S. DeCaroli (ed.), Stanford: Stanford University Press, pp. 43-69.

Edkins, Jenny (2007). "Whatever politics". En: *Giorgio Agamben. Sovereignty and Life*. M. Calarco y S. DeCaroli (ed.), Stanford: Stanford University Press, pp. 70-91.

Fleisner, P. (2005). "La comunidad irreparable". En: *Modos de lo extraño*, Mónica Cragolini (comp.), Buenos Aires: Santiago Arcos.

Galindo, A. (2005). *Política y mesianismo*, Madrid: Biblioteca Nueva.

Quintana Laura. (2006). "De la *nuda vida* a la 'forma-de-vida'. Pensar la política con Agamben desde y más allá del paradigma del biopoder". En: *Argumentos*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 43-60.

Norris, A. (2005). *Politics, Metaphysics, and Death – Essays on Giorgio Agamben's Homo Sacer*. London: Duke University Press.

Vatter, Miguel. (2007). "Law and the Sacredness of Life. An Introduction to Giorgio Agamben's Biopolitics". En: http://www.biopolitica.cl/docs/Vatter_Agamben_essay_Estudios_Publicos.pdf.