

La potencia del pensamiento de Giorgio Agamben



Samuel Arriarán Cuéllar

La potencia del pensamiento de Giorgio Agamben

Samuel Arriarán Cuéllar



Primera edición: 2019

© Samuel Arriarán Cuéllar

© Editorial Torres Asociados

Coras, manzana 110, lote 4, int. 3, Col. Ajusco

Delegación Coyoacán, 04300, México, D.F.

Tel/Fax 56107129 y tel. 56187198

editorialtorres@prodigy.net.mx

Esta publicación no puede reproducirse toda o en partes,
para fines comerciales, sin la previa autorización escrita
del titular de los derechos.

ISBN: 978-607-8702-03-9

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	5
CAPÍTULO 1	
LA POTENCIA DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE AGAMBEN	17
CAPÍTULO 2	
HACIA LA TEORÍA BIOPOLÍTICA. <i>HOMO SACER</i> Y <i>ESTADO</i> DE EXCEPCIÓN	35
CAPÍTULO 3	
<i>EL REINO Y LA GLORIA</i> O EL CONTENIDO TEOLÓGICO DE LA MODERNIDAD	55
CAPÍTULO 4	
EL CONCEPTO DE COMUNIDAD	67
CAPÍTULO 5	
EL SACRAMENTO DEL LENGUAJE	81
CAPÍTULO 6	
LA POTENCIA DEL PENSAMIENTO ESTÉTICO DE AGAMBEN	95
CAPÍTULO 7	
WALTER BENJAMIN Y MICHEL FOUCAULT	117
CAPÍTULO 8	
AGAMBEN Y SPINOZA	137

CAPÍTULO 9	
AGAMBEN Y OTROS FILÓSOFOS ANTIGUOS Y MODERNOS	155
CONCLUSIONES	169
BIBLIOGRAFÍA PRINCIPAL	187

INTRODUCCIÓN

Giorgio Agamben es considerado hoy uno de los más importantes filósofos a nivel mundial. No se podría asegurar que lo fue desde sus inicios ya que en los años 70 comenzó a escribir en el contexto de la crisis del estructuralismo y que, por tanto, su obra se fue desarrollando a partir de los cambios surgidos de la realidad social y del fuerte impacto de las nuevas corrientes filosóficas como el posmodernismo. Uno de sus primeros libros *Infancia e historia* (primera edición 1979) muestra algunas contradicciones sintomáticas. Por ejemplo cuando elogiaba a Wittgenstein por plantear un concepto del lenguaje sin referencia a lo real. Este concepto parece haberlo maravillado. En su obra posterior será más cauto y preferirá basarse en la teoría de los juegos del lenguaje “La verdad no es entonces algo que pueda definirse en el interior del lenguaje” (Agamben, 2003: 71). Por aquellos años, Agamben parecía estar muy apegado a ciertas teorías como la filosofía analítica y la lingüística estructural, pero con el paso del tiempo fue acercándose a una concepción filosófica del lenguaje muy diferente de los autores positivistas. También hay que destacar su posición en el debate entre Adorno y Benjamin, debate que revela la situación sin salida del marxismo en esos años. Lo que disiente Agamben es con la concepción ortodoxa del marxismo, él reprochaba a Adorno el haber criticado a Walter Benjamin por su actitud idealista (que se fundamentaría en una perspectiva del fragmento y no del concepto hegeliano del sujeto y la concien-

cia). Lo que advertimos es un esfuerzo por participar en el debate marxista de aquella época en torno de la consideración de la dialéctica. En la obra de Agamben hay pocas referencias a Marx; a veces parece valorar el concepto de praxis que para él se vincula con su propia noción de forma de vida. Esto no significa que fuera un pensador antimarxista ya que la aspiración por otra forma de sociedad y de humanidad es un ideal irrenunciable. Otra cosa es su desacuerdo con cierto marxismo inconfesable que nunca pudo reconocer sus errores metodológicos:

El dominio de la dialéctica en nuestra época, mucho más allá de los límites del sistema hegeliano, empezando por el intento de Engels de construir una dialéctica de la naturaleza, tiene sus raíces en esa concepción del carácter negativo e inapropiable de la experiencia, es decir, en una expropiación de la experiencia en la cual sustancialmente todavía vivimos y a la cual la dialéctica tiene precisamente el deber de asegurarle una apariencia de unidad. Por lo tanto, una crítica de la dialéctica es una de las tareas más urgentes que actualmente se le plantean a una exégesis marxiana que verdaderamente se haya liberado del hegelianismo, si es cierto, como lo es que resulta contradictorio proclamar la abolición del sujeto hegeliano (la conciencia) y conservar luego mediante la dialéctica su estructura y su contenido esenciales (43).

Una reflexión importante de Agamben se refiere a la expropiación de la experiencia. El problema principal de la sociedad actual es la dominación del individuo que ocasiona la pérdida y pobreza de experiencia, resultado de las grandes catástrofes ocasionadas por la modernidad. Pero esto no se debe solo a los gran-

des sucesos colectivos sino también a los pequeños, es decir a los que suceden en la existencia cotidiana y que producen una mecanización de la vida humana. La reflexión de Agamben se extiende a toda forma de vida enajenada sin contacto con la historia. De ahí su crítica a cierta concepción marxista que supone como Engels un hegelianismo de la naturaleza, esto es pensar que lo humano no se identifica con la historia. Un marxismo que disocia la naturaleza de la historia es una concepción errónea que separa al ser viviente de su lenguaje. Ante este proceso que destruye la experiencia ¿cómo restablecerla? Si hay disociación de la vida humana con el lenguaje ¿cómo devolver la unidad? Agamben señala que la mejor manera es restituir la lengua con el habla. La lengua es como una “torre prebábélica” equivalente a la infancia de la humanidad. Lo que habría que hacer entonces es pasar de lo semiótico a la semántica, es decir, de la lengua al discurso. Este último equivale a la historia. Así planteado el problema de la restitución de la unidad dialéctica, no resulta una solución muy convincente, ya que esta restitución se reduce al conocimiento, es decir que no pasa por la praxis. Lo que podemos rescatar aquí, aunque la solución no nos convenza, es la pertinencia del planteo. Si la solución implica necesariamente pasar por el restablecimiento de la praxis, habrían dos caminos para llegar a ella: un camino corto y otro largo. El camino corto es ir directamente a Marx reconstruyendo su pensamiento, tal como lo han hecho autores como Adolfo Sánchez Vázquez o Karel Kosik. El otro camino es recurrir a los autores no marxistas, desde los más antiguos hasta los más modernos. Este último camino es el que ha elegido Agamben pero falta saber

si ha logrado este objetivo. Para hallar una respuesta es necesario hacer un estudio del conjunto de su obra, determinando en lo posible los cambios más notorios en su evolución intelectual.

Un primer cambio importante que advertimos en el desarrollo de su pensamiento por los años de 1980 es su alejamiento de la lingüística como ciencia piloto o método general de las ciencias humanas. Para dar una mejor solución a su planteamiento sobre la disociación antes mencionada tendrá que incorporar los planteamientos sobre filosofía de lenguaje de autores como Walter Benjamin y Michel Foucault. Esto le llevó a fundamentar una renovación de la metafísica entendida como la ontología o filosofía primera, es decir, de una ontología que replantea a la filosofía la tarea de reconectar el lenguaje con el ser humano viviente. La situación actual la caracteriza como una situación donde se profundiza la desvinculación de las palabras y las cosas, de las ideas y de los fenómenos, del cuerpo humano y de su expresión fundamental: el lenguaje. De lo que se trata entonces es de desarrollar una nueva ontología capaz de reactivar al ser humano como cuerpo viviente dotado de lenguaje. ¿Cómo llegó Agamben a descubrir esta ontología que no se parece en nada a las ontologías tradicionales? Habría que comprender primeramente sus ideas entre los años de 1980 a 1990. Sin duda tuvo que estudiar a muchos otros autores incluyendo a los antiguos. Se puede decir que profundizó bastante en el conocimiento de los autores griegos, romanos y de los Padres de la Iglesia, por eso hay en sus escritos de los años 1980 a 1990 una reflexión y concentración en ciertos temas de la estética, la teología, la mitología y el judaísmo. Claro que también Agamben tuvo estudiar y

dejarse influir por otros filósofos modernos y contemporáneos como Martin Heidegger, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Hanna Arendt, y Jean Luc Nancy.

Es importante señalar que la obra de Agamben no es repetición de las ideas de otros autores, sino más bien una reflexión que proviene de su modo particular de amalgamar tradiciones filosóficas distintas y opuestas (como el platonismo y el aristotelismo; el paganismo y el cristianismo; la filosofía analítica etc). Aunque se declara heideggeriano, foucaultiano, deleuziano o arendtiano tampoco se identifica plenamente con ellos ¿cómo caracterizar y valorar entonces esta ontología que no es fuerte ni débil, ni racionalista ni irracionalista? Más que una ontología ¿no se podría decir que es una hermenéutica? porque resulta difícil situarlo en la perspectiva ontológica que como sabemos hay una enorme diversidad de posiciones. Ciertamente es que también hay una gran diversidad en la filosofía hermenéutica, como la de Heidegger, Gadamer, Ricoeur, etc, pero lo que distingue la posición de Agamben es sin duda su abandono de toda pretensión original. Se trata más bien de una filosofía ecléctica. Pero este eclecticismo no hay que entender como una mezcla sin sentido sino más bien como un mestizaje metodológico con un objetivo preciso que consiste en comprender el mundo actual a partir de categorías de distintos autores, todo ello con el fin de asegurar la continuidad de la tradición.

Quizá no sea importante encasillar a Agamben en la ontología, en la hermenéutica o en lo que sea. Esto lleva únicamente a un debate nominalista, lo importante para nosotros es determinar si es posible aplicarlo a la realidad de América Latina. Lo que despertó

nuestro interés por su obra fue el hecho de que su contexto fuera similar al nuestro. En este sentido lo que dice de la religión, del mestizaje, de la secularización, de cómo se impone el Estado de excepción se aplica muy bien a lo que vivimos en nuestros países. Por eso este libro fue escrito con el propósito de buscar en la filosofía de Agamben otra manera de comprender la modernidad en América Latina. Esta comprensión nos ayuda a no caer en las trampas ni en las ilusiones de la modernización occidental. Al igual que Italia, en México y en América Latina tenemos la necesidad de enfrentar cuestiones no resueltas de la tradición.

ESTRUCTURA DEL LIBRO

Dado que el propósito de este libro no es hacer una biografía, una hagiografía o un estudio cronológico, sino un intento de aplicación a nuestra realidad, debemos partir necesariamente de un análisis crítico¹ que intente valorar sus aportaciones a la filosofía contem-

¹ Esto significa que lejos de reducirnos a un análisis imparcial criticamos, algunas deficiencias de Agamben por ejemplo su determinismo tecnológico que lo lleva a una condena radical de los nuevos dispositivos como el celular y la Internet. Según su justificación, que nos parece poco convincente, la máquina es análoga al esclavo que depende del amo de tal manera que forman un solo ser. El mal uso de la tecnología no se debería al manejo de una clase social o de una forma de gobierno, sino que es un mal en sí mismo porque forma parte constitutiva de la relación del amo y del esclavo.

poránea en general. Antes debemos indicar a grandes rasgos su evolución como autor.

Giorgio Agamben nació en Roma en 1942. En su juventud asistió a las clases de Heidegger. En los años de 1974 y 1976 estuvo en París donde escribió algunos ensayos de teoría literaria para una revista de Italo Calvino. Ya antes, en 1970 publicó un libro sobre teoría del arte y estética *El hombre sin contenido*. En 1977 publicó *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*, que también trata de teoría del arte y estética. En los años de 1980 volvió a Roma donde se concentró en la filosofía. De ahí surgió *Infancia e historia*, libro que, según él, acabó siendo solo un prólogo de una obra jamás escrita. Esta obra pretendía hablar sobre una ética de la voz². En vez de esta obra lo que fue publicando en Italia fue *El lenguaje y la muerte* (1982), *Idea de la prosa* (1985) *Homo sacer* (1995), *El final del poema* (1996), *Lo que queda de Auschwitz* (1988) *Estado de excepción* (2003) Lo que

² ¿En qué consistía este proyecto? Al parecer, este proyecto estuvo pues muy influenciado por las ideas de Heidegger de *Ser y tiempo*. En efecto, en un ensayo posterior nos explica que se trataba de articular el ser viviente y su lenguaje a través de la voz: “La voz es la invocación del lenguaje en el doble sentido de situación y de llamada, de vocación histórica a que el lenguaje se le dirige al hombre. El hombre tiene *Stimmung* (estado afectivo), está apasionado y angustiado, porque se tiene, sin tener una voz, en el lugar del lenguaje. Él está en la apertura del ser y del lenguaje sin voz alguna, sin ninguna naturaleza: él está arrojado y abandonado en esta apertura y a partir de este abandono debe hacer su mundo; del lenguaje, la propia voz”. (Agamben, “Vocación y voz” en *La potencia del pensamiento*: 87).

se advierte en esta primera etapa es una transición de los estudios sobre arte y estética a los estudios sobre teología y biopolítica. En este proceso hay que destacar la atención a la problemática de los campos de concentración. No sólo lee filosofía sino también las grandes novelas testimoniales de Primo Levi, Jean Amery o de Robert Antelme. A este espinoso tema, Agamben le ha dedicado un libro: *Lo que queda de Auschwitz* (1998) ¿y a qué se debe esta dedicación? Para él, el tema de los campos de concentración no se reduce a lo sucedido con los nazis sino que adquiere nuevas formas en la época actual, por tanto, constituye uno de los problemas no resueltos de la modernidad. Pero el tema de la conexión de los campos de concentración con la modernidad no es un tema exclusivo de Agamben sino que está presente en la obra de otros autores como Zigmund Bauman, especialmente en su libro *Modernidad y holocausto*.

En los años de 2000 se profundizan sus preocupaciones sobre la teología y se plasman en libros como *El reino y la gloria* (2001); *El sacramento del lenguaje* (2008); *Opus Dei* (2011), *Altísima pobreza* (2013), además de otros temas como la mitología griega (*La muchacha indecible* (2010); la biopolítica y los nuevos dispositivos de control político *Medios sin fin. Notas sobre la política* (1996); *¿Qué es un dispositivo?* (2010). Si el lector prefiere una guía más detallada de su evolución como autor, lo mejor es guiarse por lo que él mismo nos sugiere cuando establece ciertas marcas en sus libros, por ejemplo *Homo sacer I: Homo sacer II. Homo sacer III, Homo sacer IV* y así sucesivamente.

Por nuestra parte, apegándonos lo más posible a sus indicaciones hemos trazado la siguiente ruta de

exposición y de análisis: en el capítulo I se trata de establecer algunos puntos de entrada al pensamiento de Agamben mediante la reflexión sobre sus principales libros: 1) *Homo sacer* (1995); 2) *Lo abierto* (2006); 3) *Signatura rerum. Sobre el método* (2011); 4) *El reino y la gloria* (2001); 5) *El sacramento del lenguaje* (2008) y 6) *Opus Dei* (2011). Con base en esta ruta expositiva esbozamos un primer intento de comprensión global de sus aportaciones a la filosofía contemporánea. Ciertamente es muy discutible determinar cuáles son las obras principales y secundarias. El criterio que nos ha guiado es seleccionar las obras donde encontramos un desarrollo más sistemático de algún problema particular. De esta manera comenzamos por el poder soberano y la nuda vida (*Homo sacer* I) luego seguimos con el problema del *Estado de excepción* (*Homo sacer* II), los campos de concentración (*Homo sacer* III) la arqueología del juramento en *El sacramento del lenguaje* (*Homo sacer* IV) la arqueología de la “oikoeconomía” en *El reino y la gloria* (*Homo sacer* V) y finalmente *La comunidad que viene*, *El tiempo que resta* y *El uso de los cuerpos*.

En los siguientes capítulos, tercero y cuarto se trata ya de examinar y valorar con más detalle ciertas obras como *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida* (capítulo 2), *El reino y la gloria* (capítulo 3) y *El sacramento del lenguaje* (capítulo 4). Seguidamente, en el capítulo 5 se intenta rastrear la existencia de ideas estéticas en la obra de Agamben. Estas ideas se expresan tanto en forma sistemática (en *El hombre sin contenido* y *Estancias*) como en la forma de aforismos (*Idea de la prosa* y *El final del poema*). Llama la atención de que no se tratan de ideas sobre ciertas artes

como la música, el cine, la fotografía o la arquitectura sino solo sobre poesía, pintura y literatura. En estas últimas artes existe una reflexión que conviene estimar en alto grado ya que constituye una de sus mejores aportaciones.

En otro capítulo se intenta determinar la influencia la obra de algunos autores como Walter Benjamin y Michel Foucault. En algún momento pensamos que son los autores que más le han influido pero este parecer puede ser relativo ya que lo mismo se puede decir de Heidegger, Maurice Blanchot, Levinas, Jean Luc Nancy, Jacques Derrida, Carl Schmitt, Ludwig Wittgenstein y muchos otros. Dado que esta tarea rebasa los objetivos de este libro, únicamente se intenta subrayar la importancia de estudiar las principales fuentes filosóficas contemporáneas de Agamben.

Finalmente intentamos analizar y valorar sus ideas educativas que, aunque no se encuentran sistematizadas, es posible rastrearlas a lo largo de sus libros. Lo que se trata no es tanto describir esos fragmentos sino aplicar su concepción filosófica general. En este sentido es que se deduce que la educación es un proceso que tiene que ver más con la potencia y la inoperosidad. Esto significa que a diferencia de las teorías educativas tradicionales que se centran en el acto (y no en la potencia) únicamente reifican las competencias, habilidades o destrezas, lo cual deriva en una mejor operatividad de la máquina biopolítica. Una concepción educativa desde la perspectiva de la potencia y la inoperosidad tendría la capacidad de desactivar las relaciones de dominación y por tanto resistir el biopoder.

Por todo lo anterior, se deduce la necesidad de reflexionar en este libro con base en el pensamiento de Agamben, especialmente en torno de la biopolítica, algunos problemas de la filosofía latinoamericana, en general, y de la educación mexicana en particular.

CAPÍTULO 1

LA POTENCIA DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE AGAMBEN

¿En qué consiste la potencia del pensamiento filosófico de Giorgio Agamben? Hay varios caminos para intentar comprender y valorar su obra. Uno es a través de sus libros más sistemáticos: 1) *Homo sacer* (1995); 2) *Lo abierto* (2006); 3) *Signatura rerum. Sobre el método* (2011); 4) *El reino y la gloria* (2001); 5) *El sacramento del lenguaje* (2008) y 6) *Opus Dei* (2011); *La comunidad que viene* (1996); *El tiempo que resta* (2000); y *El uso de los cuerpos* (2007). Estos libros son sistemáticos ya que abordan y desarrollan un determinado tema, a la manera de un tratado. Los otros libros son en cambio fragmentarios, recopilaciones de artículos y ensayos, aunque hay que aclarar que siempre tratan algún tema relacionado con sus libros sistemáticos, por ejemplo, los primeros ensayos escritos en la década de los ochenta donde se desarrolla su crítica a la concepción estructuralista del lenguaje. Otros ejemplos son algunos ensayos de *Medios sin fin* que tratan cuestiones específicas como la situación de los refugiados o de los campos de concentración que se conectan muy bien con sus libros *Homo sacer* y *Estado de excepción*. También se puede citar el libro *El sacramento del lenguaje*.

Lo que hay que señalar entonces es que la potencia del pensamiento de Agamben consiste en un conjunto de reflexiones muy inteligentes sobre determinados problemas de la genealogía del poder y de la gubernamentalidad, de la distinción entre lo humano y

lo animal, de la biopolítica, la naturaleza del lenguaje y la redefinición de la modernidad. Aunque no se puede afirmar que encontramos a un autor que ha logrado sistematizar su pensamiento, su esfuerzo es muy importante ya que nos permite acceder a una manera distinta de hacer filosofía y pedagogía en la actualidad.

1. SIGNATURA RERUM. SOBRE EL MÉTODO

Este libro contiene tres ensayos densos: en el primero se trata de polemizar sobre el concepto de paradigma, en el segundo sobre la teoría de la signatura, y el último sobre la arqueología. No se trata de ensayos desconectados, hay un hilo conductor que consiste en la necesidad de fundamentar los propios conceptos, como los de “Homo sacer”, de “campo de concentración”, de “biopoder”, etc. La justificación del autor consiste en responder a las críticas que le hicieron señalando que sus aportaciones filosóficas se reducen a simples reconstrucciones de procesos empíricos de hechos históricos. Agamben se defiende señalando que no quiere hacer puras reconstrucciones históricas sino más bien construir paradigmas.

1.1. EL CONCEPTO DE PARADIGMA

En el primer ensayo aborda la teoría de Thomas Kuhn sobre las revoluciones científicas, aquí desmenuza la idea de ciencia normal, de crisis y de revolución científica. Lo más necesario según él, es intentar discutir

y analizar sus posibles aplicaciones en las ciencias sociales, en el arte y en la filosofía ¿cabe hablar también en estos campos de revoluciones paradigmáticas? El problema es que resulta imposible hablar de progreso o de evolución. El método de Agamben consiste en no equiparar las revoluciones científicas con las revoluciones filosóficas. En las ciencias naturales los científicos llegan a cierta unificación, en filosofía ello es imposible ya que la misma naturaleza del tipo de investigación impide formar comunidades que comulgan con un paradigma. Lo que hay es más bien un disenso porque hay problemas de hegemonía de poder. Esto significa que la validez de una teoría no depende de su estructura interna sino de su contexto. Mientras que los paradigmas en ciencias naturales funcionan a partir de la integración, en ciencias sociales, en filosofía y en el arte, el funcionamiento se caracteriza por la exclusión. Esto explica que tuviera tanto atractivo el paradigma de ciencia normal que se equipara al concepto foucaultiano de “normalización”. Agamben cree ver en esto una aplicación de Kuhn a las ciencias sociales, pero no le interesa fundamentar una validez científica sino que no se le reduzca a un trabajo de historiador. Como filósofo le preocupa desarrollar una perspectiva teórica sin caer en el empirismo o en la especulación. En este sentido no tendría que tomarse tan en serio a Kuhn, lo más interesante sería desarrollar y renovar un enfoque hermenéutico. Y esto casi lo logra. En efecto, aproximándose más a los enfoques de Walter Benjamin y de Paul Ricoeur, nos plantea que lo que hay que explorar no son los datos inmediatos a la conciencia sino lo que se halla escondido o cifrado en formas simbólicas. De ahí que se oriente por la

búsqueda de signos que se encuentran en la memoria como huellas. De la misma manera que el psicoanálisis, lo importante en filosofía es reconstruir los significados subyacentes en lo no dicho o escrito, el lenguaje sería la vía para acceder a otra realidad. A esto le denomina “análisis arqueológico” que significa análisis simbólico y genealógico. Antes de ver en qué consiste este análisis, veamos como define la “signatura”.

1.2. *EL CONCEPTO DE SIGNATURA*

La “signatura” para Agamben no significa sólo signo. Es también un símbolo, entendido éste como una representación que no se reduce a su semanticidad sino que tiene una dimensión práctica. Esto quiere decir que funciona en la vida cotidiana como un acto performativo. Es así que en *El reino y la gloria* nos habla de signaturas como ceremonias, gestos y emblemas del poder. En su libro *Signatura rerum. Sobre el método* nos habla del médico renacentista Paracelso que trataba de buscar representaciones analógicas para curar enfermedades. Tal es la signatura del ojo que alude a una medicina. O sea que para Agamben las signaturas constituyen símbolos prácticos, pero además van más allá del grafismo, lo que significa que también pueden identificarse con ritos como los sacramentos. El concepto de “signatura” hay que entenderlo entonces a partir de una compleja teoría del lenguaje que va más allá de lo puramente lingüístico. Hay que advertir que este concepto lo aplica en varios libros para explicar distintos temas, por ejemplo, la cuestión de la liturgia en *Opus Dei* o la “oikoeconomía” en *El reino y la glo-*

ria. Más adelante explicaremos cómo lo hace, por el momento conviene retener que dicho concepto equivale al concepto de paradigma.

1.3. *EL ANÁLISIS ARQUEOLÓGICO Y GENEALÓGICO*

¿Qué significa análisis arqueológico y genealógico? No se trata de estudiar los orígenes sino más bien los modos o figuras en que quedan registrados los actos y creaciones humanas. En el Renacimiento por ejemplo no solo los individuos veían correspondencias o semejanzas entre las palabras y las cosas sino también entre comunidades enteras. De ahí el atractivo de recurrir al concepto de paradigma como concepto complementario al de signatura, como aquellas representaciones que comparten las comunidades. Después del Renacimiento y a partir del Barroco imperan otros paradigmas o signaturas: ya no se trata de meras analogías sino de las diferencias, hecho que fue ya advertido con gran lucidez por Foucault en su libro *Las palabras y las cosas*. Desde entonces comienza la historia de otras estructuras de conocimientos. Agamben otorga una gran importancia a la actividad de las instituciones que configuran discursos para imponer ciertos tipos de saber. El análisis arqueológico y genealógico le sirve para investigar como surgen y se desarrollan históricamente determinadas figuras humanas como el *homo sacer* o el refugiado.

1.4. *EL HOMO SACER*

Según Agamben en la antigüedad griega no se definía la vida tal como hoy la entendemos, es decir como algo opuesto a la muerte. Para los griegos habían dos denominaciones; el *zoé* que se refería a la vida natural, y *bios*, a la vida política. O sea que para ellos, la existencia natural tenía cierta autonomía y no se confundía, como hoy, con la existencia política. El problema es que, con el desarrollo de la modernidad, ya no hay diferencia entre la vida privada y la vida pública. El Estado con sus instituciones ha integrado a los cuerpos individuales sometiéndolos a disciplinas y técnicas colectivas de control. La biopolítica es la forma cómo se gobierna actualmente, lo que significa que el ciudadano se convierte en *homo sacer*; un individuo que se vuelve sagrado y alguien a quien se puede matar impunemente. El *homo sacer* es entonces un ser desprovisto de todo, una “nuda vida”, algo que adquiere su sentido en la medida en que es sacrificable, como por ejemplo los judíos en la época de Hitler. Para sacrificarlos se tenía que despojarlos de su nacionalidad, es decir, se los reducía a cuerpos sin ninguna identidad. Otros ejemplos de *homo sacer* son los ancianos, los niños, los jóvenes y los refugiados, seres supuestamente débiles a los que pueden someter a manipulación económica y genética.

El refugiado representa para Agamben una nueva situación histórica “la única figura pensable de pueblo en nuestro tiempo”. Basándose en algunos argumentos de Hanna Arendt en *Los orígenes del totalitarismo*, plantea que el desarrollo histórico de los derechos humanos en Europa ocasionó de manera inevitable una

profunda crisis de lo que conocemos como “derechos humanos universales”. En efecto, cuando los nazis llegaron al poder comenzaron a exterminar a los judíos despojándolos de su nacionalidad. En realidad, otros países ya habían estado haciéndolo desde mucho tiempo atrás cuando introdujeron leyes que permitían la desnaturalización y la desnacionalización de sus propios ciudadanos. Hay en Agamben, en su libro *Medios sin fin. Notas sobre la política* una referencia a la migración como el proceso histórico que después de la segunda guerra mundial derivó en el aniquilamiento de los derechos del ciudadano. Agamben cita el capítulo 5 de *Los orígenes del totalitarismo*, de Hanna Arendt, donde explica cómo se van perdiendo los derechos de los emigrantes a medida en que se niegan sus derechos humanos. Esta constatación de la pérdida y negación de tales derechos no deriva en un pesimismo histórico. Lo abstracto de los derechos humanos desaparece cuando los migrantes cometen un acto delictivo y sólo entonces con su abogado pueden posicionarse como individuos carentes de derechos humanos. En la medida en que los derechos humanos están muertos cabe la posibilidad de una multiplicidad de excluidos, de seres humanos privados que paradójicamente se convierten en aquellos que pueden oponerse al poder.

2. LO ABIERTO

Otro buen camino para comprender la potencia del pensamiento de Agamben es la lectura de su libro *Lo abierto*. Aquí se plantea de una manera más completa los lineamientos de su enfoque particular sobre lo

ontológico (como diferente de la ontología clásica y de otras ontologías modernas posestructuralistas). La idea básica es la crítica de la metafísica occidental como conjunción cuerpo-mente, animal-humano o espíritu-animalidad. Según Agamben estamos en el momento del fin de dicho dualismo, ahora lo que se necesita plantear es una nueva manera de comprender al ser humano. El problema consiste en entender cómo hemos llegado a la crisis de la identidad del ser humano como sujeto racional:

La cuestión del hombre y del humanismo debe ser formulada en otros términos. En nuestra cultura, el hombre ha sido siempre pensado como la articulación y conjunción de un cuerpo y de un alma, de un viviente y de un logos, de un elemento natural (o animal) y de un elemento sobrenatural, social o divino. Tenemos que aprender en cambio, a pensar el hombre como lo que resulta de la desconexión de estos dos elementos y no investigar el misterio metafísico de la conjunción, sino el misterio práctico y político de la separación (*Lo abierto*: 35).

Pero ¿qué es lo que ocasiona la crisis de la conjunción alma-cuerpo? Según Agamben se trata del proceso histórico mismo de la modernidad europeo occidental. En la medida en que nos encontramos en una nueva fase (la poshistoria) debemos comenzar a aceptar y comprender la idea de que nos hallamos ante un final mesiánico, es decir, ante el agotamiento de las filosofías de la salvación y el reconocimiento de que no hay más que una economía global. Frente al eclipse indiscutible de la razón, la única tarea que todavía parece conservar algún sentido sería tomar a cargo

y realizar la gestión integral de la vida biológica, es decir la propia animalidad del hombre. Debemos por tanto abandonar la idea de lo racional como lo opuesto a lo animal. Hoy resulta inútil seguir pensando que la razón puede guiar el comportamiento humano. Para fundamentar esta tesis, Agamben retoma dos autores: Heidegger y Hegel.

2.1. Heidegger. De este pensador rescata su teoría del aburrimiento desarrollada en *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. En este libro el filósofo alemán deduce que lo animal según las investigaciones del biólogo Jacob von Uexküll el organismo “no es algo en sí mismo que luego además se adapta, sino al contrario, el organismo adapta a sí en cada caso un medio circundante determinado.” (Heidegger, 2007: 319). Lo interesante de esto es que, según Agamben, Heidegger no llega a extraer las consecuencias de dicho planteamiento que le hubiera obligado a revisar su teoría desarrollada en *Ser y tiempo*. En efecto, la consecuencia sería replantear la idea de que el *Dasein* pudiera existir sin contexto (idea totalmente inadmisibles por Heidegger). Pero Agamben pone por ejemplo la garrapata, un animal que sobrevivió en un laboratorio durante dieciocho años:

En 1929, mientras preparaba su curso, Heidegger no podía conocer la descripción del mundo de la garrapata, un dato que falta en los textos a los cuales él se refiere y que es introducido por Uexküll en 1934. Si hubiese podido conocerla, quizá se habría interrogado sobre los dieciocho años que la garrapata sobrevive en el laboratorio en absoluta ausencia de sus desinhibidores. El umbral animal puede efectivamente suspender la relación inmediata con su ambiente, sin por esto dejar de

ser un animal ni volverse humano. Quizá la garrapata custodia un misterio del simplemente viviente con el cual ni Uewküll ni Heidegger estaban preparados para medirse (*Lo abierto*: 130).

La conclusión de Agamben es que no se trata ahora de postular que lo animal sustituye a lo humano sino más bien de que estamos ante una nueva forma de comprensión más acorde con la realidad. Por eso caracteriza como “lo abierto” esta situación donde se plantea una interacción donde el ser que parece cerrado en realidad está siempre abierto. Esto significa algo equivalente a “la tierra” en oposición al “cielo”, es decir, “la tierra” como el espacio concreto de significación de la obra de arte que parece finita, cerrada pero que en realidad está siempre abierta a nuevos significados:

La relación entre el hombre y el animal, entre mundo y ambiente parece evocar aquella íntima disputa entre mundo y tierra que está en juego, según Heidegger, en la obra de arte. El mismo paradigma, que reúne estrechamente una apertura y una clausura, parece presente en ambos. También en la obra de arte (en el contraste entre mundo y tierra) se pone en cuestión una dialéctica entre latencia e ilatencia (*Lo abierto*: 133).

La cuestión de la latencia y la ilatencia (es decir, del ocultamiento y el desocultamiento) adquiere mucha importancia en la medida en que significa una situación de apertura con la polis. Si el ser humano pierde esta posibilidad, pierde en consecuencia la esperanza de una actuación transformadora con los otros. O sea que para Agamben, “lo abierto” significa una situación donde lo animal se debe redefinir como

reconocimiento de una dimensión subestimada de nuestro ser. Entre lo racional y la naturaleza hay que ver como se interpenetran. No hay que oponerlos ya que lo cerrado implica apertura y, a su vez, necesidad de cierta situación de encierro; esto se puede explicar con la metáfora de la luz y de la oscuridad:

Lo animal es lo No abrible que el hombre custodia y lleva como tal a la luz. Pero aquí todo se complica. ¿Por qué si lo propio de la *humanitas* es el permanecer abierto al cierre del animal, si lo que el mundo lleva a lo abierto es propia y solamente la tierra en tanto cerrándose en-sí, entonces ¿de qué manera debemos entender el reproche de que Heidegger le hace a la metafísica, y a las ciencias que de ella dependen, de pensar al hombre a partir de la *animalitas* y no en dirección de la *humanitas*? (136).

Agamben se distancia con la perspectiva de Heidegger ya que, para él, la humanidad ya no tiene manera de abrirse a lo no develado de lo animal. El problema que debemos destacar en este punto es que más allá del desacuerdo entre filósofos (que en este caso parece ser entre un maestro y su discípulo) es el hecho mismo de que en la actualidad nos hallamos ante un impresionante proceso de despolitización. Esta situación exige repensar la posibilidad de una reconciliación de lo humano con lo animal, de manera que no sigamos pensando si el hombre debe dominar a la naturaleza o que la naturaleza debe dominar al hombre. Esto se ha vuelto un falso dilema: “Volver inoperante la máquina que gobierna nuestra concepción del hombre significará, por lo tanto, ya no buscar nuevas articulaciones –más eficaces o más auténticas–

, sino exhibir el vacío central, el hiato que separa —en el hombre— el hombre y el animal” (167).

2.2. Hegel. En cuanto a este pensador, Agamben no se refiere directamente a él, más bien lo hace a través de la interpretación de Alexander Kojève, un filósofo ruso que enseñaba en la Universidad de La Sorbona en los años de 1940 y que produjo gran impacto en autores como Georges Bataille. Según Kojève la tesis central de toda la obra de Hegel es la idea del fin de la historia. Hegel habría postulado que al llegar cierto momento de la evolución social desaparecerían las contradicciones humanas. El fin de la historia supondría el advenimiento del reino de lo animal ya que justamente la abolición de los conflictos humanos acarrea un estado de apaciguamiento de los conflictos de la razón. Kojève teoriza de algún modo el triunfo del Estado de terror (es decir un Estado cuyo gobierno a través de la dictadura parece la única forma de someter las contradicciones). Agamben nos llama la atención sobre el modo en que se puede relativizar el predominio de un Estado basado en la razón. En su lugar surge un Estado donde se impone lo animal, claro que no de manera dualista porque es imposible la extinción de lo racional. Se trataría más bien de una posibilidad como la que se plantea con el aparente triunfo del capitalismo donde se detiene la historia. Ya no habría ningún cambio social que hacer. Agamben no está justificando la ideología neoliberal que legitima el triunfo del capitalismo y la muerte de otras alternativas sociales como el socialismo; únicamente nos invita a cuestionar el terror como una dimensión necesaria de lo político para superar todo tipo de conflictos y contradicciones sociales:

Los totalitarismos del siglo XX constituyen verdaderamente la otra cara de la idea de Hegel-Kojeve acerca del fin de la historia: el hombre ha alcanzado ya su *telos* histórico y no queda otra opción, para una humanidad devenida nuevamente animal, que la despolitización de las sociedades humanas a través del despliegue incondicionado de la *oikoeconomía*, o bien la asunción de la misma vida biológica como tarea política. Es probable que el tiempo en el que vivimos no haya salido de esta aporía ¿No vemos quizás alrededor de nosotros y entre nosotros hombres y pueblos sin esencia y sin identidad buscar en cualquier lugar a tientas, y al precio de groseras falsificaciones, una herencia y una tarea? (140).

Tampoco se trata de estar de acuerdo con la lectura que hace Kojève de Hegel lo que implica una nueva forma de validación del conservadurismo hegeliano. No podemos por tanto atribuir a Agamben un reposicionamiento en el debate sobre el fin de la historia. De lo que se trata es salir de este debate y enfrentarnos a la posibilidad de pensar de otra manera la relación de lo humano con lo animal: “Kojève privilegia el aspecto de la negación y de la muerte, y parece no ver el proceso por el cual, en la modernidad, el hombre (o el Estado para él) comienza en cambio a ocuparse de la propia vida animal, y de la vida natural se convierte, sobre todo, en lo que está en juego en el biopoder” (74). Debe haber por tanto una reconciliación. No podemos seguir pensando en términos de oposición y antagonismo. La reconciliación implica una aceptación de nuestra animalidad ya que es ahí donde se quiebra la imagen y surgen otras significaciones. Esto conecta la teoría de Agamben con la liturgia, tema de su libro *Opus Dei*.

3. OPUS DEI

Este libro es la continuación de *El reino y la gloria* donde ya estaba formulado un nuevo modo de pensar la filosofía con relación a la teología. Pero en *Opus Dei* se ve más claro su planteamiento básico y esto es así porque la obra posterior le permite vislumbrar su obra anterior:

En *El reino y la gloria* habíamos indagado el misterio litúrgico sobre todo en la cara en que se dirige hacia Dios, es decir, en su aspecto objetivo y glorioso; en este volumen, en cambio, la investigación arqueológica se orienta hacia el aspecto que concierne sobre todo a los sacerdotes, los sujetos, a los que les compete, por así decir, el “ministerio del misterio”. Y así como en *El reino y la gloria*, habíamos tratado de aclarar el “misterio de la economía” aquí se trata de rescatar el misterio litúrgico de la oscuridad y vaguedad de la literatura moderna sobre el tema, restituyéndolo al rigor y esplendor de los grandes tratados medievales (*Opus Dei*: 7).

Aunque el tema parece arduo, en realidad no lo es ya que Agamben nos propone realizar una reinterpretación de determinadas filosofías antiguas a la luz de la situación política contemporánea. En efecto, lo que ahora observa es la cuestión de la liturgia como resurgimiento de muchos movimientos políticos totalitarios ¿qué es lo que hace que estos movimientos nos inducen a asumir ciertos deberes y obligaciones? Para encontrar una explicación hay que remontarnos necesariamente a la antigüedad cuando se originan las liturgias, es decir a ciertos rituales que se desprenden de la transición de los rituales del paganismo a la reli-

gión cristiana. La liturgia es un concepto poderoso que explica el modo como nos encontramos sometidos al poder de la imagen, es decir a ciertas representaciones que nos colocan en situación de sometimiento práctico: “El término liturgia, incluso manteniendo el significado originario de prestación a la comunidad, adquiere las características de un oficio estable o vitalicio, objeto de un canon y de una regla” (*Opus Dei*: 28).

O sea que para Agamben el paradigma de la liturgia equivale a deberes y obligaciones que tenemos con respecto a la comunidad. En este sentido se apoya en filósofos como Marco Tulio Cicerón quien señalaba que es imposible retrotraernos de estos rituales colectivos. Estos deberes se pueden caracterizar como funciones u ocupaciones, lo que hoy en día denominamos “profesiones”. Aunque parece simple, en realidad no lo es ya que este paradigma implica diferenciar por un lado los preceptos que llevan a la acción, y por otro lado, la acción misma. En este sentido Cicerón insistía en señalar el aspecto de las virtudes morales no como simples preceptos sino como actos que realizan el bien supremo: “Desde esta perspectiva, es particularmente significativo un pasaje en que las acciones injustas se distinguen según su ser (como el maltratar a los padres o profanar los templos)” (73), pero lo es que más importante según Agamben es la proyección de las tesis de Cicerón en la actualidad. En efecto, lo que se valora de él es que su teoría se relaciona con lo que hoy llamamos “gubernamentalidad”, es decir, con aquello que hace que la vida humana sea instituida y formada. En este sentido debemos entender el oficio como el servicio prestado al pueblo; “Si el oficio es aquello que hace gobernable la vida de los hombres, las virtu-

des son el dispositivo que permite llevar a cabo este gobierno. Este tratado de los oficios como virtudes y de las virtudes como oficios es el legado más antiguo que la obra ciceroniana transmitiría al Occidente cristiano” (121).

Ahora bien ¿qué quiere decir “Opus Dei”? Agamben se apresura en aclarar que no se trata de simpatizar o recuperar aquella organización católica conservadora fundada en 1926, sino más bien de comprender el contexto de la liturgia. Es así que, más allá del monaquismo, debemos advertir el lugar en que se encuentra el “misterio” y el “ministerio”, es decir, el servicio sacerdotal y el compromiso con la comunidad. Esto significa que hay que distinguir la diferencia entre el individuo de la función que ejerce, no confundir la institución con los actos que se realiza en nombre de ella: “La liturgia en tanto Opus Dei es la efectualidad que resulta de la articulación de estos dos elementos distintos, y, a pesar de ello, complementarios, De este modo se rompe el nexo ético entre el sujeto y su acción: lo determinante no es más la recta intención del agente, sino sólo la función que cumple la acción en tanto opus Dei” (47).

Este modo de plantear el problema no se reduce al ámbito teológico. Se aplica también a otros ámbitos como el marxismo. Aquí también se plantea lo mismo; por un lado, hay un enfoque doctrinal, puramente teórico que habla de leyes de la sociedad y de la historia, y por otro lado, de la praxis, es decir, de la actividad y de la iniciativa necesaria del militante político. El problema es cuándo y por qué los dos elementos aparecen disociados. No se puede afirmar que lo hacen siempre, de manera fatalista. Tal vez habría que preguntar

a Agamben ¿a cuál marxismo se refiere? Por supuesto que no se refiere al marxismo de Marx, sino al marxismo estalinista que no tiene nada que ver con él. Cuando Agamben se refiere al pensamiento de Marx, nunca lo confunde con el “socialismo real” de tipo estalinista que ciertamente se convirtió en una doctrina religiosa. Igual que en el terreno de la teología se advierte, la existencia de una doctrina, como la escritura bíblica que por un lado, define comportamientos y por otro, las practicas. Esta disociación explica el divorcio entre la teología como conjunto de preceptos y la praxis propiamente religiosa que sigue otra lógica (la de los rituales o misterios como los sacramentos). Agamben no juzga que los rituales de la iglesia cristiana sean superiores a los rituales paganos. En la medida en que representan misterios teológicos equivalen a acciones mágicas ¿qué es sino el bautismo sino un acto de purificación absoluta? Agamben nos recuerda de que, en el pasado, los filósofos de la iglesia, como Clemente de Alejandría, se explayaron para demostrar con argumentos lógicos que los misterios paganos no eran otra cosa que cultos a piedras y monumentos, es decir a cosas sin vida, a demonios que no tenían nada que ver con la divinidad. Pero de esta crítica no podemos deducir que los rituales cristianos no dejen de ser misterios o liturgias (en el sentido de acciones que nos demandan deberes y obligaciones). El problema es entonces que para no quedar dominados por las nuevas liturgias, hay necesidad de replantear la filosofía actual como ontología donde a diferencia de la teología que separa el ser de la praxis, los efectos de lo efectual, lo teórico de la praxis, etc. debemos reunificar los términos.

CONCLUSIÓN

Vemos que de los libros *Signatura rerum* *Lo abierto* y *Opus Dei*, Agamben desarrolla una concepción filosófica donde el ser humano no se plantea como un ser dividido o disociado. Este esfuerzo por desligar la conjunción ontológica que dio sentido a la modernidad occidental se profundiza en sus libros sobre el *Homo sacer* y *Estado de excepción*, además de *La comunidad que viene*, *El tiempo que resta* y finalmente *El uso de los cuerpos*. Esto es lo que analizaremos en los siguientes capítulos.

CAPÍTULO 2

HACIA LA TEORÍA BIOPOLÍTICA.

HOMO SACER Y ESTADO DE EXCEPCIÓN

1. *HOMO SACER*

El término de *Homo sacer* se refiere al hombre “sagrado” que es sacrificable y matable. Es un término difícil de traducir al español pero en países como Colombia o México comprendemos perfectamente su sentido. Significa que hay una gran parte de la población a la que el Estado considera que se le puede eliminar impunemente, es decir, que considera que el acto de matar es legal. Agamben insiste en no confundir la problemática religiosa etnológica del *homo sacer* que en autores como Karl Kerényi o Roger Caillois se relaciona con actos o rituales de sacrificio a los dioses. Hay otra connotación relacionada con la condición jurídica-política:

La sacralidad es, más bien, la forma originaria de la implicación de la nuda vida en el orden jurídico-político y el sintagma *homo sacer* designa algo como la relación política originaria, es decir, la vida en cuanto, en la exclusión inclusiva, actúa como referente de la decisión soberana. La vida solo es sagrada en cuanto está integrada en la relación soberana, y el haber confundido un fenómeno jurídico político con un fenómeno genuinamente religioso es la raíz de los equívocos que han marcado en nuestro tiempo tanto los estudios sobre lo sagrado como los referidos a la soberanía (*Homo sacer*: 111).

Es importante subrayar que el *homo sacer* más bien tiene que ver con la situación ambigua del estado de naturaleza. No se trata de una vida desnuda, biológica que jamás existió. Lo que hay y siempre hubo es una ritualidad política que institucionaliza a los individuos. Por eso Agamben, siguiendo a Foucault, nos habla de una biopolítica, es decir de una historia del gobierno que se ocupa de controlar los cuerpos. Pero este control no se reduce a la cárcel o al confinamiento punitivo de algunos individuos “anormales” sino que abarca al conjunto de la sociedad. La biopolítica tiene que ver con los dispositivos desarrollados por los policías, los médicos, políticos, religiosos, etc. Así, al *homo sacer* hay que definirlo como un doble cuerpo: “En cuanto encarna en su persona los elementos que son de ordinario distintos a la muerte, el *homo sacer* es, por así decirlo, una estatua viviente, el doble o el coloso de sí mismo” (129). Esto quiere decir que el individuo es algo que es sacrificable y a la vez insacristicible; matable y no matable, en la medida en que depende de un poder mortal. Esta idea la podemos ejemplificar por nuestra cuenta con el caso de la situación política actual de los países latinoamericanos. En estos países existe un contexto donde el estado de excepción se caracteriza por una ambigüedad. Por un lado estamos ante una tendencia hacia un neoliberalismo necrófilo, es decir, que se alimenta de la carne muerta. En esta tendencia los individuos no son más que sujetos precarios, colocados en situación de extrema pobreza y en condiciones de degradación como cuerpos físicos. Por otro lado, se ve una tendencia hacia la germinación de un cuerpo incorruptible supuestamente del soberano que se autolegitima:

Quizá podríamos retornar a esta línea de argumentación para sugerir que, lo que parece caracterizar el escenario latinoamericano de violencia brutal y mítica no es solo el permanente proceso de acumulación primitiva que subyace al despliegue del capital, sino la escatologización necrótica del mismo cuerpo de soberanía que ya no puede seguir siendo sujetado al modelo estatal-nacional moderno (Villalobos: 55).

2. CAMPOS DE CONCENTRACIÓN

Después de la segunda guerra mundial surgió mucha información sobre los campos que construyeron los nazis y los estalinistas. Hanna Arendt intentó sistematizar y reflexionar sobre dicha información en sus libros *Eichmann en Jerusalén. La banalidad del mal* y *Los orígenes del totalitarismo*. Según ella, los campos constituyeron los medios más eficientes para liquidar la dignidad humana. De algún modo cristalizan los hechos históricos de muchas décadas que se caracterizaron por el antisemitismo, el imperialismo y el racismo. Esta autora no se proponía hallar una solución sino más bien detectar los principales problemas políticos y sociales subyacentes. El principal problema era que los campos de concentración derivaban en una nueva forma de gobierno: el totalitarismo. Para Hanna Arendt, tanto la experiencia nazi como la soviética demostraron que ya no se podía gobernar sin el terror. Esta idea de la aplicación del terror se relaciona con la filosofía del mal radical:

Los campos de concentración son los laboratorios donde se ponen a prueba los cambios en la naturale-

za humana. En sus esfuerzos por demostrar que todo es posible, los regímenes totalitarios han descubierto sin saberlo, que hay crímenes que los hombres no pueden castigar ni perdonar. Cuando lo imposible se hace posible, se convirtió en el mal absoluto (Arendt, 1974: 458).

Agamben señala que Hanna Arendt no llegó a desarrollar o profundizar esta teoría de los campos de concentración: “Lo que se le escapa es que el proceso es, de alguna manera, inverso y que precisamente la transformación radical de la política en espacio de la nuda vida (es decir, en un campo de concentración) ha legitimado y hecho 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” (Agamben, *Homo sacer*: 152). El totalitarismo equivale volver posible lo imposible. Refiriéndose a los campos nazis, Agamben dice que hicieron experimentos horribles relacionados con las necesidades de la guerra, como probar que a cierta altura los aviones tenían problemas de falta de oxígeno. Los médicos querían saber la medida exacta en que los seres humanos podían resistir a dicha falta. Igualmente hicieron experimentos de inoculación de bacterias y virus. Todo esto tiene que ver con lo que sucede hoy con los problemas de la biopolítica y de sus límites con la moral. Cuando la vida humana se somete a toda clase de experimentos, se piensa que no tiene valor, y los médicos creen que pueden intervenir en todo. Por ejemplo, la eutanasia, cuando alguien ve que tiene un problema grave de salud y se decide poner fin a su vida (él no tiene derecho a decidir sino únicamente los médicos). La eutanasia ya era parte de los programas de Hitler

cuando éste pensaba que podía poner fin a la vida de los débiles, cuando padecían alguna enfermedad que se consideraba nociva para sus descendientes.

La idea de campo de concentración hay que entenderla como una concepción que más allá de sus referentes empíricos históricos (los campos nazis y estalinistas), es decir como algo que se proyecta en la estructura de la sociedad moderna. Esto significa que la sociedad en general se puede definir como un inmenso campo de concentración. Para llegar a este concepto, el autor tuvo que ir más allá del concepto foucaultiano de panóptico. No se trata solo de prisiones y de castigos físicos, sino de algo más profundo que consiste en nuevas formas corporales y mentales de control que ese extienden con las nuevas tecnologías de información:

En lugar de deducir la definición del campo de acontecimientos que tuvieron lugar, nos vamos a preguntar más bien ¿Qué es un campo de concentración? ¿Cuál es su estructura jurídico-política, esa estructura que permitió que pudieran llegar a suceder acontecimientos de tal índole? Todo esto nos conducirá a considerar el campo de concentración no como un simple hecho histórico o una aberración perteneciente al pasado (aunque todavía encontremos eventualmente situaciones comparables), sino, en modo alguno, como la matriz oculta, el *nómos* del espacio político en que vivimos todavía. (*Homo sacer*: 211).

¿Qué significa la palabra *nómos*? Quiere decir una esfera gran espacio político. Antes de la modernidad existió un espacio que correspondía a la Edad Media. Este espacio sufrió una ruptura y reconfiguración

por efecto de desplazamientos poblacionales, migraciones y de una radical reestructuración de fronteras. En este sentido Agamben entiende el nuevo *nómos* al que corresponde a la desestructuración de las naciones, por ejemplo, en la ex Yugoslavia o en Irak. Aquí surgen nuevos campos de concentración, como sucede con los campos para prisioneros o refugiados. Lo que debemos retener de todo esto es la relación de los campos de concentración con el estado de excepción:

El campo de concentración es el espacio que se abre cuando el estado de excepción empieza a convertirse en regla (215)...En cuanto el estado de excepción es querido, inaugura un nuevo paradigma jurídico político, en el que la norma se torna indiscernible de la excepción...El campo es el paradigma mismo del espacio político en el punto en el que la política se convierte en biopolítica y el homo sacer se confunde virtualmente con el ciudadano (217).

Lo importante no es entonces reducirnos a lo que ocurrió históricamente con los nazis. Para Agamben hay que ver la condición de los actuales ciudadanos que en función de la creación de nuevos procedimientos jurídicos y políticos han sido privados de los derechos humanos más elementales. El campo de concentración como metáfora de la modernidad equivale entonces a la nueva forma de control total que se basa en la indistinción entre hecho y derecho, entre norma y aplicación, entre excepción y regla:

El nacimiento del campo de concentración en nuestro tiempo aparece, pues, en esta perspectiva, como un acontecimiento que marca de manera decisiva el pro-

pio espacio político de la modernidad. Se produce en el momento en que el sistema político del Estado nación-moderno, que se basaba en el nexo funcional entre una determinada localización (el territorio) y un determinado ordenamiento (el Estado), mediado por reglas automáticas de inscripción de la vida entra en una crisis duradera y el Estado decide asumir directamente entre sus funciones propias el cuidado de la vida biológica de la nación (*Homo sacer*: 222).

3. EL ESTADO DE EXCEPCIÓN

En la historia de América Latina hubieron y siguen habiendo muchos casos de situaciones de suspensión de los derechos consagrados en las constituciones políticas de los Estados nacionales. Por diversas razones los gobiernos no han dudado en decretar el “Estado de excepción” o también “Estado de sitio”. Pero cuando lo hicieron daban lugar a una paradoja: al dejar fuera la constitución se ponían ellos mismos fuera de la ley. Esto implica un problema de conceptualización. No se puede seguir pensando que el caos justifica la intervención de los militares como si de esa manera se pudiera restablecer el orden. Por el contrario, lo que se presenta es un resultado del decreto de excepción. El estado de excepción no es un estado anómalo sino una situación ambigua o de vacío. Lo que hay que tratar de entender es cómo surge y se desarrolla en tanto situación dual de incertidumbre que, por un lado, puede dar origen al establecimiento de un poder absoluto y, por otro, generar una crisis de hegemonía.

En los países europeos ya desde la antigüedad surgieron situaciones que obligaban a la suspensión

de las leyes. Por ejemplo en la época de Roma cuando muchas veces el imperio se vio amenazado por la guerra civil o por la invasión de los “bárbaros”, el Senado no dudaba en decretar la suspensión de tal manera que incluso los gobernantes se volvían como cualquier ciudadano, es decir, que los mismos cargos políticos se ponían en entredicho. El propósito era evitar el desorden, pero en los hechos más bien se lo promovía. A esto se le llamaba “iustitium” que no es tanto una dictadura sino más bien una situación de vacío e interrupción del derecho. Esta situación le permite a Agamben argumentar que no hay que confundir la dictadura con el estado de excepción. Es importante destacar esta diferencia ya que en los años anteriores a la segunda guerra mundial cuando surgieron los gobiernos de Hitler y de Mussolini se intentó definirlos como dictaduras. Esto fue un error teórico que tuvo consecuencias políticas desastrosas. El error fue no ver que dichos gobiernos fueron elegidos por una mayoría de votos. Lo que hicieron dichos gobiernos, una vez elegidos, fue suprimir el parlamento, y por tanto, decretar la excepción que se volvió permanente. Más que caracterizarlos como dictaduras, para Agamben habría que definirlos entonces como gobiernos totalitarios que no se contradicen con las democracias liberales.

Hay reconsiderar la idea de que el estado de excepción no surge históricamente como resultado de gobiernos dictatoriales. Ya en la época de la revolución francesa y hasta fines del siglo XIX desde los jacobinos, pasando por Napoleón hasta la Comuna de 1871 se dieron varias ocasiones para la suspensión indefinida de las leyes. Otros países, también se pronunciaron igual que Francia. Esta situación política generalizada

nos obliga a relacionar el Estado de excepción con el proceso mismo de surgimiento y desarrollo histórico de la modernidad. La ilegalidad sería entonces consustancial con el Estado moderno que se desarrolla con base en argumentos liberales. Las fallas principales de la democracia consisten en reducir la política al racionalismo y a un ordenamiento jurídico falsamente representativo. En otras, palabras, el liberalismo con su sistema parlamentario adolece de formalismo jurídico. Agamben rechaza la idea del soberano como aquel poder que interviene suspendiendo la legalidad con el argumento de que es necesaria una “decisión”. Esto coincide con la teoría de Carl Schmitt sobre la crisis de la soberanía. Pero para Agamben el resultado de la crisis no es un restablecimiento del orden sino una tendencia a la catástrofe, es decir, a un soberano débil y dudoso, incapaz de resolver la crisis del estado de derecho: “Si la decisión es, para Schmitt, el nexo que une soberanía y estado de excepción, Benjamin escinde irónicamente el poder soberano de su ejercicio y muestra que el soberano barroco está constitutivamente en la imposibilidad de decidir.” (Agamben, *Estado de excepción*: 108).

En México y en América Latina es importante reflexionar sobre esta idea de que el liberalismo y la democracia son defectuosos en la medida en que reducen la política al parlamentarismo. Cuando surgen amenazas de guerra civil se pretende establecer la situación de excepción pero únicamente de manera formal ya que nunca se apagan los conflictos sino al contrario:

Esto significa que el principio democrático de la división de poderes hoy se ha devaluado, y que el poder ejecutivo ha de hecho absorbido al poder legislativo. El parlamento no es más el órgano soberano al que corresponde el derecho exclusivo de obligar a los ciudadanos a través de la ley; se limita a ratificar los decretos emanados del poder ejecutivo. En sentido técnico, la República, ya no es más parlamentaria, sino gubernamental. Y es significativo que una transformación similar del orden constitucional que hoy se da en medida diversa en todas las democracias occidentales, si bien es percibida perfectamente por juristas y políticos, permanezca totalmente inobservada por parte de los ciudadanos. Precisamente en el momento en que pretende dar lecciones de democracia a culturas y tradiciones diferentes, la cultura política de Occidente no se da cuenta de que ha perdido por completo el canon (Agamben, *Estado de excepción*: 50).

La conversión de la República parlamentaria en gubernamental significa que puede convertir la excepción en algo permanente. Dicho de otra manera, puede volverse un estado autoritario por la vía de la legalidad. Por esta razón no es descabellado pensar la democracia y el liberalismo como un solo sistema. Ya hemos visto que no se puede definir el Estado de excepción como dictadura ya que puede ser compatible con la democracia. Lo que habría que hacer entonces es desarrollar otra teoría tal como intentaban algunos autores como Foucault, Hanna Arendt o Jacques Derrida. El problema de Foucault –dice Agamben– es que a pesar de sus grandes aciertos, como su teoría del panóptico que describía a las instituciones como prisiones, no llegó a percibir el paradigma del campo de concentración que es más que una cárcel. El cam-

po equivale el orden moderno mismo, es decir a algo que más allá del encierro se proyecta como el mismo orden económico. Y en cuanto a la teoría de Hanna Arendt, señala que a pesar de que logró ir muy lejos con su teoría de los orígenes del totalitarismo, se quedó a medio camino. Lo que nos da a entender es que la autora bien podía haber radicalizado y fundamentado un concepto de la democracia moderna con relación a los campos de concentración.

También Agamben intenta recuperar la teoría de Jacques Derrida sobre la fuerza de la ley. Aunque no la suscribe totalmente sin embargo señala que se parece a lo que él mismo intenta definir al estado de excepción como una situación donde se aplica la ley pero sin fuerza, es decir que puede darse un formalismo jurídico sin ninguna relación con su aplicación. Precisamente se trata de una fuerza de ley sin ley, o sea, una situación donde de hecho se ejerce el poder pero sin ninguna validez o legitimidad. La norma está vigente pero no se aplica. Hay aquí una evidente confusión entre acciones del poder legislativo y las acciones del poder ejecutivo. El estado de excepción sería entonces desde la perspectiva de Derrida un estado anómico en el que se ponen en juego una fuerza de ley sin ley. Aquí aparecen separados la potencia y el acto de tal manera que nos encontramos ante un elemento místico o de ficción. Esto significa que la norma se queda en el plano formal puramente lógico, y nunca se conecta con la praxis. En su libro *Fuerza de ley*, Derrida explica que el derecho no es justicia y la justicia no necesariamente equivale a derecho. El problema es que “el derecho pretende ejercerse en nombre de la justicia y que la justicia exige instalarse en un dere-

cho que exige ser puesto en práctica” (Derrida, 1997: 51). Tenemos por tanto dos situaciones curiosas: por un lado la pura pretensión o el puro poder de tomar una decisión en nombre de la justicia, lo cual deriva en la arbitrariedad y el autoritarismo, y por otro lado una justicia que nunca se cumple quedando como pura palabra. En ambos caso no hay manera de que en la realidad se lleve la justicia a la praxis. Derrida tiene razón cuando señala que la desconstrucción equivale a este intento de desnudar lo que aparece como ley, en realidad es pura fuerza o poder. Y lo que es más interesante es que el derecho y la justicia no se reducen a un concepto de algo presente o al pasado. Es más bien una cuestión de futuro. Esto significa que más que una cuestión jurídica y política, es una experiencia de advenimiento de la alteridad:

La justicia está *por venir*, *tiene que venir*, es por-venir, despliega la dimensión misma de acontecimiento que está irreductiblemente por venir. Lo tendrá siempre y lo habrá tenido siempre. Quizá es por eso por lo que la justicia, en tanto que no solo es un concepto jurídico o político, abre al porvenir la transformación, el cambio o la refundación del derecho y de la política (63).

O sea que entre Derrida y Agamben no habría tantas diferencias teóricas. Es indudable de que Derrida no solo critica la teoría jurídica del decisionismo que establece los fundamentos místicos de la autoridad, sino que también abre la perspectiva de un cambio y de una refundación del derecho. Agamben nos remite a la problemática de la revolución rusa cuando se planteó la necesidad de sustituir el derecho burgués por un nuevo derecho. Quizá Derrida no es tan radi-

cal ya que la ausencia de la regla no debe justificar la indiferencia: “no puede ni debe servir de coartada para no participar en las luchas jurídico-políticas que tienen lugar en una institución o en un Estado” (64). Este acento en la necesaria participación en las luchas jurídicas equivale a una postura filosófica que no evade la problemática del nuevo derecho que debe surgir como consecuencia de una revolución social (postura que Derrida asume en sus últimos escritos). Y es que aunque no lo vea o no reconozca Agamben, dicha postura se debe a que en la época de la biopolítica surgen nuevas zonas más allá del terrorismo y de la represión de los inmigrantes. Esas zonas son las que se relacionan también con la utilización militar de la ciencia, el aborto, la eutanasia, los problemas de tráfico y trasplante de órganos, la bioingeniería, la experimentación médica, etc. Derrida quiere decir que los nuevos problemas de la jurisdicción se extienden a la medicina, la policía, el militarismo. Con respecto a las tesis de Agamben, no habría pues tantas diferencias sino más bien complementación.

LA AMBIVALENCIA DEL ESTADO DE EXCEPCIÓN

En el capítulo cuarto de su libro *Estado de excepción*. Agamben dice que hubo un intercambio de opiniones entre Schmitt y Benjamin. Este intercambio consiste principalmente en una carta que Benjamin le dirigió a Schmitt señalando su aprecio por las ideas de este último. En esta carta le dice que reflexionó una idea de él en su libro *El origen del drama barroco alemán* y que conviene citar *in extenso*:

El soberano es el representante de la historia. Sostiene el acontecer histórico en su mano como un cetro. Esta concepción no es en absoluto un privilegio exclusivo de los dramaturgos. Está basada en ciertas ideas del derecho constitucional. En el siglo XVII un nuevo concepto de soberanía surgió de una discusión final de las doctrinas jurídicas de la Edad Media. El viejo problema ejemplar del tiranicidio se convirtió en el punto focal de esta polémica, Entre las distintas especies de tirano definidas por la antigua teoría del Estado, la del usurpador había sido desde siempre la más controvertida. La iglesia había renunciado a defenderlo, pero el debate se centraba en la cuestión de si la señal para eliminarlo debía partir del pueblo, del rey rival o de la Curia exclusivamente. La posición de la iglesia no había perdido actualidad, pues precisamente en un siglo de luchas religiosas el clero se aferraba a una doctrina que proporcionaba armas contra los príncipes hostiles. El protestantismo rechazaba las pretensiones teocráticas de esta doctrina, y no dejó de denunciar públicamente sus consecuencias con ocasión del asesinato de Enrique IV. Y con la aparición de los artículos galicanos el año 1682 cayeron los últimos bastiones de la teoría teocrática del estado: la batalla de la absoluta inmunidad del soberano fue ganada ante la Curia. A pesar de las distintas posiciones asumidas por las facciones en pugna, esta doctrina radical del poder del príncipe se remonta a la Contrarreforma, y resulta más ingeniosa y profunda en sus orígenes que en su versión moderna.

Si el concepto moderno de soberanía conduce a otorgarle un supremo poder absoluto al príncipe, el concepto barroco correspondiente surge de una discusión del estado de excepción y considera que la función más importante del príncipe consiste en evitarlo.

En este punto Benjamin se refiere al libro de Carl Schmitt *Teología política*:

Quien manda está ya predestinado a detentar poderes dictatoriales, si es que la guerra, la rebelión u otras catástrofes provocan el estado de excepción. Esta actitud es característica de la Contrarreforma. La dimensión despótica y secular se emancipa de la rica sensibilidad vital del renacimiento a fin de desarrollar el ideal de una estabilización plena, de una restauración tanto eclesiástica como estatal con todas sus consecuencias. Y una de ellas consiste en la exigencia de un tipo de príncipes cuyo *status* constitucional garantice la continuidad de una comunidad floreciente en las armas y en las ciencias, en las artes y en la iglesia. A través de la mentalidad jurídico-teológico, tan característica de este siglo se expresa el efecto dilatorio provocado por la tensión extrema de la trascendencia, tensión que subyace a todo el revulsivo énfasis barroco en el más acá. Pues la idea de la catástrofe se presenta a los ojos del Barroco como la antítesis del ideal histórico de la restauración. Y la teoría del estado de excepción está como respuesta a esta antítesis. De ahí que, si se quiere explicar por qué desaparece en el siglo siguiente “la aguda conciencia del significado del caso excepcional que domina el derecho natural del siglo XVII”, no baste con invocar la mayor estabilidad de la situación política del siglo XVIII. Pues si “para Kant...ya no es derecho el derecho de necesidad”, ello se debe a su racionalismo teológico. El hombre religioso del Barroco le tiene tanto apego al mundo porque se siente arrastrado con él a una catarata. No hay una metodología barroca, y por ello mismo existe un mecanismo que junta y exalta todo lo nacido sobre la tierra antes de que se entregue a su final. El más allá es vaciado de todo aquello en lo que sople el más ligero hálito del mundo, y el barroco le arrebató una profusión de cosas que solían sustraerse a cualquier tipo de figuración y, en su apogeo, las saca a la luz del día con una apariencia contundente a fin de que el cielo así desalojado, en su vacuidad última,

quede en disposición de aniquilar algún día en su seno a la tierra con violencia catastrófica (Benjamin, 1990: 50-51).

Pero además, Benjamin le señala a Schmitt su desacuerdo distinguiendo la violencia del soberano y la violencia pura. Para Schmitt no puede existir violencia fuera del derecho ya que el estado de excepción justamente es tal porque canaliza el conflicto al interior del Estado. Para Benjamin hay una violencia de afuera, exterior y que no puede ni quiere ser legitimada. Se trata de una violencia revolucionaria que se opone a la violencia mítica del derecho. La violencia pura se relaciona más bien con *otra* forma de legalidad. Agamben señala con acierto que la teoría de Benjamin se conecta con la teoría del jurista ruso Evgeny Pashukanis que hablaba de la posibilidad de crear otro sistema diferente del derecho burgués (en el contexto posterior de la revolución rusa). Lo que hay que subrayar entonces es que Agamben se distancia con respecto de las tesis de Schmitt sobre la soberanía y su relación con el estado de excepción. No puede estar de acuerdo con legitimar la norma jurídica y su necesidad de realizarse en la forma de una violencia legal, justificada racionalmente. Desde esta perspectiva es mejor colocarse en el pensamiento de Benjamin que formula una visión de “escatología blanca”, es decir, una visión vacía de la historia:

El barroco conoce un *eschaton*, un fin del tiempo pero como Benjamin inmediatamente precisa, este *eschaton* es vacío, no conoce redención ni un más allá y resulta inmanente al siglo. Es esta escatología blanca –que no conduce a la tierra hacia un más allá de la redención,

sino que la entrega a un cielo absolutamente vacío— la que configura el estado de excepción del barroco como catástrofe. Y es aún esta escatología blanca la que quiebra la correspondencia entre soberanía y trascendencia, entre el monarca y Dios que definía lo teológico-político schmittiano. Mientras que en éste el soberano es identificado con Dios y ocupa en el Estado exactamente la misma posición que corresponde en el mundo al dios del sistema cartesiano, en Benjamin el soberano permanece recluido en el ámbito de la creación, es señor de las criaturas, pero permanece criatura. (*Estado de excepción*: 110).

Finalmente el distanciamiento de Agamben respecto a las tesis de Schmitt se reafirma con el rescate de la octava tesis de Benjamin sobre el concepto de historia. En esta tesis se plantea la necesidad de construir otro estado de excepción distinto del fascismo:

El intento del poder estatal de anexarse la anomia a través del estado de excepción es desenmascarado por Benjamin y revelado como lo que es: una *fictio iuris* por excelencia, que pretende mantener el derecho en su misma suspensión como fuerza de ley. En su lugar, aparecen entonces la guerra civil y violencia revolucionaria, esto es, una acción humana que ha abandonado toda relación con el derecho (11).

CONCLUSIÓN

En este capítulo he intentado explicar el núcleo de la potencia del pensamiento de Agamben. Este núcleo lo conforman tres conceptos: estado de excepción, *homo sacer* y campo de concentración. Se puede aplicar

positivamente estos conceptos en el caso de América Latina. En efecto, el llamado estado de excepción en nuestros países se conoce como el “Estado de sitio”. Numerosas veces se han dado situaciones donde aparece una situación anómala ya no tanto por la intervención de los militares sino también por los mismos gobiernos democráticos. Habría entonces la confirmación histórica de una continuación entre dictadura y democracia. Los problemas que trata Agamben no son abstractos sino que tienen sentido cuando se trata de determinar cuál es el significado del derecho y de la soberanía ¿hasta qué punto podemos entender el derecho como un efecto de legitimación de la violencia? ¿no será que necesitamos concebirlo también como una práctica constituyente? Y es que en la coyuntura actual ya no es posible seguir afirmando la vitalidad del soberano como la figura del Estado que interviene cada vez que hay crisis. Lo que observamos es más bien la catástrofe, es decir, un ambiente donde el soberano ya no puede decidir y por tanto intervenir. Es innegable que hay un agotamiento de la soberanía nacional. Se trata entonces de redefinir la política como práctica constituyente. O lo que Agamben define como la necesidad de crear el Estado de excepción, lo que significa destruir, necesariamente, el viejo derecho y crear uno nuevo. Esto es así porque el estado de excepción fundado por los regímenes dictatoriales no equivale al verdadero.

Tiene mayor interés la teoría del estado de Agamben ya que al igual que muchos países europeos también tenemos aquí un falso proceso de secularización, es decir, donde el soberano aparece como versión laica de Dios. Hay que analizar entonces la pers-

pectiva teológica política que supone una continuidad entre las estructuras religiosas y las estructuras de la sociedad moderna. Esta cuestión la desarrollaremos en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO 3

EL REINO Y LA GLORIA O

EL CONTENIDO TEOLÓGICO

DE LA MODERNIDAD

Según la tesis central del libro *El reino y la gloria*, de Agamben, la modernidad no solamente no ha salido de la religión sino que además ha llevado a su extremo la idea de la economía providencial. Esto significa que hay una similitud entre teología y economía. Lo que une a ambas es el carácter providencial, es decir la concepción de que hay una naturaleza que, a la manera de una mano invisible, conduce a la humanidad hacia un progreso o un objetivo final. Para comprender este proceso, hay que revisar algunos aspectos de la secularización. Desde el punto de vista histórico de la evolución de la sociedad, advertimos una secularización negativa y positiva. La secularización negativa tiene que ver con el hecho de que se trata de un fin de las supersticiones y de las concepciones relacionadas con sobrevivencias mágicas. En este sentido se habla del triunfo de la ciencia, como si hubiera un progreso histórico. Weber explica esto como un proceso de desencantamiento del mundo. En la historia de las sociedades europeas es innegable que hubo un desplazamiento del mito por la ciencia. Lo que se impuso con el desarrollo capitalista es un tipo de racionalidad económica basada en el valor de cambio frente al valor de uso. La secularización se entiende entonces como un proceso de sustitución de imágenes paganas por otro tipo de representaciones ligadas a esta racionalidad.

Las imágenes paganas corresponderían a la cultura griega y a la romana, además del judaísmo y de otras religiones no occidentales.

Hay quienes señalan que las imágenes del cristianismo y del protestantismo equivalen a un proceso de secularización positiva. Mientras que la secularización negativa equivaldría a la sustitución del mito por la razón, en este otro caso se trataría de algo positivo ya que la imagen de Cristo constituiría un camino positivo. En este sentido Hegel señalaba que no podemos quedarnos en la nostalgia de lo que se perdió con la desaparición de la cultura griega. Con la figura de Cristo se seculariza esa cultura, es decir, no se sustituye sino que continúa de una forma a otra. Por eso es que Hegel concibe la religión cristiana no como una ruptura de una época anterior sino como una continuación. Esta continuidad explica que, para él, la Reforma fue otra manera de secularización ya que el cristianismo en su forma institucional se pervirtió. De ahí que fue necesario oponer a Cristo al cristianismo como la restitución de lo subjetivo frente al culto formalista. ¿Se puede afirmar que hubo enfoques similares al de Hegel? Sí, en efecto, muchos otros filósofos captaron el aspecto positivo de la secularización como una continuación de la religiosidad. Lo secular no equivale entonces al laicismo y al ateísmo. Si la tradición pervive en lo moderno, es posible hablar entonces de una religiosidad que se traspasa a instituciones modernas. Es así como las nociones fundamentales de la teología política (como la creencia en un dios trascendental) se traspasan al Estado moderno bajo la forma de la monarquía o de la soberanía en su forma liberal. Esta es la

perspectiva de Agamben que prefiere hablar más bien de continuidad y no de ruptura de la tradición:

El paradigma teológico-político ha sido enunciado por Schmitt en 1922: Todos los conceptos decisivos de la moderna doctrina del Estado son conceptos teológicos secularizados. Esta afirmación debería ser completada en un sentido que extendería su validez mucho más allá de los límites del derecho público, hasta implicar los conceptos fundamentales de la economía. Por esto, no tiene sentido a la teología y su paradigma providencial nociones como el laicismo y la voluntad general, sino más bien una operación arqueológica que remontando aguas arriba la escisión que los ha producido como hermanos rivales pero inseparables, desarme y desactive el dispositivo económico-teológico en su totalidad (*El reino y la gloria*: 495).

Esta tesis de completar a Schmitt será desarrollada a lo largo de este libro de Agamben. No se trata de una tarea fácil sino de largo aliento. Se necesita relacionar el paradigma de la economía providencial con otros paradigmas como la liturgia, la gloria, etc. Pero antes de explicar la forma en que establece estas conexiones es necesario detenernos un poco en el origen del debate sobre la secularización. Hay que señalar que no es un debate reciente, es decir, de los últimos años, se remite a la época posterior a Hegel cuando se desarrolló una separación entre los hegelianos de izquierda y los de derecha. El primero en separarse fue Ludwig Feuerbach quien en su libro *La esencia del cristianismo* señaló que en vez de un dios determinante, un sujeto que tiene prioridad sobre el predicado, se opera un proceso de secularización ya que de ahí en adelante se puede dudar del creador como instancia

determinante. En la medida en que el hombre es para Feuerbach el verdadero creador, tenemos entonces que replantear lo que sucede con el cambio de la época ¿la secularización implica hablar del fin de la época dominada por la Iglesia? Después de Feuerbach hubo otros hegelianos de izquierda como Marx y Engels que sostuvieron esta posición en contra del predominio de la religión como falsa ideología. Podemos encontrar entonces una tradición de pensadores que se relacionan con las tesis de los filósofos de la Ilustración. En esta tradición, la secularización es vista como un proceso de ruptura con las religiones como el cristianismo o el judaísmo. Pero hubo también otra tradición de filósofos poshegelianos que veían la secularización como continuidad, más que como ruptura, por ejemplo, Soren Kierkegaard que no oponía la razón a la fe. Se trataba de hacerlos compatibles; por eso Kierkegaard era esencialmente un filósofo cristiano, de la misma manera que otros como Descartes que construyen su idea del sujeto a partir de la trascendencia, es decir, de la identificación objetiva con Dios. También se puede citar a Nietzsche como otro tipo de filósofo poshegeliano que planteó un concepto de secularización basado en otra forma de religión como lo dionisiaco. Si bien atacó la religión cristiana sin embargo mantuvo un espíritu de religiosidad que le llevaba a idealizar a la religión griega.

El debate que motivó el interés de Agamben sobre la secularización corresponde a la segunda mitad de los años sesenta en Alemania cuando se enfrentaron algunos filósofos como Hans Blumenberg, Karl Lowith y Carl Schmitt. ¿En qué consistió dicho debate. Se puede caracterizarlo como una divergencia

en torno de dos cuestiones: 1) el tema de la “legitimidad” o ilegitimidad de lo moderno (los argumentos de Blumemberg); 2) El tema de la filosofía de la historia (los argumentos de Lowith). Para Agamben no se trató propiamente de debatir el tema de la secularización sino el problema del sentido de la historia. Es así como Karl Lowith y Schmitt se unieron para rebatir la posición de Blumemberg. Hay que aclarar que Agamben no se posiciona en ninguna de la de estos autores sino que pretende desarrollar una postura propia (la idea de que más que teología política conviene hablar más de economía providencial). Este debate no se redujo a los autores antes mencionados sino que incluyó a otros como Ernst Kantorowicz y a Erik Peterson. Conviene referirnos también a ellos para aclarar mejor la problemática.

1. EL TEMA DE LA LEGITIMIDAD DE LO MODERNO

La frase que hay que cuestionar es si todos los conceptos de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados. Para iniciar este cuestionamiento es útil ver el parecido entre Schmitt y Kantorowicz. Este último autor señala que la teología tiene como idea central un cuerpo místico cuya cabeza es Cristo. Esto lleva a equipararse con el rey, como cabeza del Estado. Se trata entonces de hacer visible lo invisible a través de una representación (de la “grandeza”, la “eminencia”, “majestad”, “gloria”, etc.) Según Kantorowicz podemos hablar de dos cuerpos de Cristo: de la Iglesia como cuerpo cuya cabeza es el Papa. Cuando Kantorowicz se refiere a la transferencia de definiciones de la teología al derecho y la política, argumenta

que eso se dio en los primeros siglos del cristianismo cuando se pasó del Imperio a la Iglesia.

Según Agamben debemos repensar estas observaciones de Kantorowitz que al estudiar el poder en la Edad Media señalan la existencia de dos formas: la del cuerpo del Rey y del cuerpo místico. Y es que efectivamente, durante la Edad Media, el Estado que se desarrolla no expresa una nueva forma sino los viejos mitos de las religiones antiguas, es decir, el Dios absoluto que para gobernar tiene que separar el cielo de la tierra de tal manera que el rey puede reinar pero no necesariamente gobernar. Agamben comparte totalmente este modo de entender el origen del Estado moderno como una trasposición del esquema divino, ya sea en su forma monoteísta o politeísta. Lo que él aporta es la idea de que tal Estado no constituye una entidad puramente política sino también una entidad económica, es decir que se trata de una “oikoeconomía”, una forma familiar de organización y que posteriormente se volvió una burocracia similar a la de los ángeles: “Se trata por un lado, de jerarquizar a los ángeles, disponiéndolos en filas según un orden rígidamente burocrático, y por otro lado, de volver angélicas las jerarquías eclesiásticas, distribuyéndolas según una gradación esencialmente sacra” (268).

Hay que reconocer que una de las aportaciones originales de Agamben es esta metáfora del poder como una burocracia angélica. Esto significa que hay una equivalencia entre los funcionarios celestes y terrenales. Claro que se trata de una metáfora que ilumina el tema del funcionamiento del poder gubernamental basado en la división de poderes. Esta metáfora tiene origen en una teoría de Tomás de Aquino:

El paralelismo entre jerarquía celeste y jerarquía terrena ya se enuncia al comienzo del tratado sobre los ángeles, repetido muchas veces en el texto,..Tomás remarca la distribución general de los ángeles en dos grandes clases o categorías cuando compara el paraíso con una corte real, que parece más bien un castillo kafkiano, cuyos funcionarios se ordenan por grados, según la mayor o menor distancia con respecto al soberano” (265).

Una vez establecida la centralidad de la noción de jerarquía, ángeles y burócratas tienden a confundirse, igual que en el universo kafkiano; no sólo los mensajeros celestes disponen según oficios y ministerios; también los funcionarios terrenales adquieren a su vez semblantes angélicos y, como los ángeles, se vuelven capaces de purificar, iluminar y de perfeccionar. Agamben señala que hay una diferencia entre la manera en que Peterson, hace la distinción entre un poder trinitario y un poder basado en un solo dios. Esta idea del Estado equivalente al poder de un solo dios sería una concepción típica de la visión judía, en cambio la visión cristiana correspondería a la visión trinitaria (Dios, hijo, espíritu santo) que a su vez explica la división moderna de poderes (legislativo, ejecutivo y judicial). Agamben se coloca más del lado de Peterson y no de Schmitt. Pero va más allá de ellos ampliando la idea básica de que la secularización se puede definir como la trasposición de los principales conceptos de la teología política. Esto significa que no puede justificarse una “legitimidad de la modernidad”. La “ilegitimidad” consiste en no reconocer que hay un corte o ruptura entre lo antiguo y lo moderno. Blumemberg argumenta que esos temas de la trasposición de los conceptos de la teología política sólo son metáforas

o analogías, nunca expresan realidades históricas. Según Jean Claude Monod:

Negarle a la política moderna un carácter originario pone, pues, al descubierto su dependencia esencial y desconocida, de la calumniada matriz teológica. ¿No estamos aquí en pleno juicio por la ilegitimidad de los Tiempos Modernos? Podemos dudar de que la secularización sea el factor decisivo de todos los conceptos políticos modernos: la atención prestada a las lógicas políticas concretas contradicen a menudo las estrepitosas afirmaciones de la teología política y obliga a moderar el empleo del teorema de la secularización (Monod: 193).

Blumemberg extiende el “teorema de la secularización” a todo un conjunto de conceptos. Lo que dicho teorema no ve es que la secularización es un conjunto de actitudes como en el romanticismo. El poder omnímodo es una ficción teológica-política, en los hechos no hay tal poder supremo que funcione según leyes naturales. Blumemberg señala que el teorema de la secularización de Schmitt y de Kantorowicz, reduce la historia a la simplicidad de siempre lo mismo. Esta idea pretende cuestionar la total pretensión del comienzo absoluto de la racionalidad moderna, lo que significa que hay una “ilegitimidad” o usurpación.

Agamben insiste en señalar que nunca ha habido propiamente un proceso de secularización como ruptura con la sacralización, por eso le da razón a Schmitt ya que no solo se trata de conceptos sino de actitudes que continúan de un contexto a otro; tanto así que la concepción del Estado como absoluto u onnipoderoso, imagen del Leviatán, se parece al Estado moderno.

La categoría de la secularización implica para Smith una cierta “ilegitimidad” en la medida en que pretende explicar una discontinuidad entre pasado y presente.

2. EL TEMA DE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

Según Karl Lowith existen muchas teorías sobre la historia que elaboran una traslación de la vieja idea de la providencia como progreso. Esta idea se encuentra ampliamente fundamentada en el idealismo alemán, desde Kant a Hegel. En estos filósofos se asigna un final racional a la historia como advenimiento de un orden cosmopolita o república mundial. Blumenberg hace su aportación argumentando que la idea se remonta a la época de la filosofía patristica y estoica que rescatan la idea de una providencia. Según Lowith no hay que remitirse tan lejos. Debemos centrarnos en el idealismo alemán que conciben la historia trinitaria como Hegel y Schelling. Según J.C. Monod la polémica entre Lowith y Blumenberg es en realidad un diálogo de sordos:

Una de las causas del diálogo de sordos reside en una acepción fluctuante del término secularización: si se sitúa la secularización del lado de la adaptación al siglo. Lo secular es la desactivación de la escatología por la historización; si se privilegia la acepción de secularización transferencia subyacente en el *topos* de una “secularización de la escatología en filosofía de la historia”, lo secularizado es la escatología misma (Monod, 1999:290).

¿Cómo aclarar y salir de este embrollo? Lo primero que habrá que aclarar es la cuestión de la escatología. Según Agamben hay que salir del falso dilema que consiste en tomar partido sobre la lejana o cercana ubicación del origen del planteamiento de la filosofía de la historia en términos de la providencia. En realidad detrás de este planteamiento hay algo más grave y es el hecho de que se esconde una concepción del tiempo escatológico. Esto significa que las filosofías que plantean un fin o progreso de la historia mantienen un planteamiento teológico, es decir, que nunca lleguen a percatarse del aspecto de la secularización. Para Agamben advertir la secularización, como lo advirtió Marx, criticando a Hegel, es diferenciar un tiempo escatológico y un tiempo mesiánico. Lo escatológico no corresponde al pensamiento de Marx, tal como supone Lowith, para quien en su libro *Historia del mundo y salvación* casi todos son filósofos escatológicos, desde San Agustín, Joaquín de Fiore, Vico, Voltaire, Condorcet, Proudhon, Hegel, Marx, etc. Todos repetirían la concepción bíblica de la historia, pero esto es algo absurdo porque no considera la secularización que llevó a otros pensadores como Marx a advertir otra concepción del tiempo como algo no escatológico. La sociedad sin clases es algo diferente de una concepción escatológica como salvación o fin de todo conflicto de clases. Esto lo aclara muy bien Agamben argumentando que el tiempo no escatológico implica salir de la trampa del *katékhn*, esto es, de la concepción del último día o el fin de la historia. Para Agamben, también algunos hegelianos como Alexander Kojève confunden el tiempo escatológico con el tiempo no escatológico. Este último se podría denominar el tiempo

mesiánico porque en vez de subrayar el último día o el final, hace énfasis más bien en el tiempo que queda, es decir, en el presente y no en el futuro.

CONCLUSIÓN

Todo el debate sobre la secularización resulta hoy importante a nivel mundial. En este sentido hay necesidad de reconocer la pertinencia de Agamben al indicar la actualidad de la querrela entre los filósofos alemanes como Schmitt, Blumemberg y Lowith. Agamben contribuye a hacer avanzar esta cuestión diferenciado la historia política y la economía providencial. Más que acentuar el aspecto filosófico de los que sostienen la idea del progreso, interesa más el aspecto económico porque nos encontramos en un contexto mundial donde el neoliberalismo nos hace creer que el libre mercado obedece a una lógica natural o providencial. Esto, al igual que el planteamiento filosófico de autores como Francis Fukuyama que proclaman el triunfo del capitalismo responde a una justificación ideológica que no podemos aceptar. El planteamiento sobre el funcionamiento natural o providencial de la economía neoliberal no es algo nuevo sino que responde a un reavivamiento de viejos planteamientos religiosos.

En particular el debate sobre el retorno de la religión resulta muy importante para América Latina ya que aquí tenemos una situación histórica donde, mucho más que en Europa, ha fracasado la secularización. Por eso la teología política sigue presente no solo en la forma del mesianismo de los movimientos políticos sino también en la vigencia de una tradición

fuerte de catolicismo popular. En nuestros países no podemos considerar que la teología política esté liquidada. Cuando hablamos de la vuelta o vigencia de lo religioso no hay que entender por ello, como en los países europeos, que estamos ante el retorno de la concepción tradicional monoteísta. No se trata de postular la creencia en un Dios o en una monarquía, ni menos de un estado neobarroco religioso que funciona con base en un soberano poderoso. En nuestros países se trata más bien de una especie de politeísmo, o paganismo, donde se mezclan la concepción cristiana trinitaria (padre-hijo-espíritu santo) con dioses prehispánicos, además de una gran cantidad de fuentes no católicas como el budismo, el protestantismo, el islamismo, el judaísmo, etc.

CAPÍTULO 4

EL CONCEPTO DE COMUNIDAD

1. *EL TIEMPO QUE RESTA* (2000)

Si bien en el trabajo *La comunidad que viene* se esboza la tesis sobre el sentido y fin de la política, en *El tiempo que resta*, una obra posterior, se desarrolla aún más dicho concepto. Lo primero que Agamben nos aclara es que no debemos confundir la religión de Cristo con la religión cristiana, dos cosas totalmente diferentes. La religión de Cristo es la religión que él mismo practicó como hombre, mientras que la religión cristiana es la que asume que fue más que un hombre. Esta aclaración nos permite contextualizar el mensaje de San Pablo “El contenido esencial de la fe paulina no es la vida de Jesús, sino Jesús Mesías, crucificado y resucitado” (*El tiempo que resta*: 124). San Pablo es un judío que no habla de Cristo ni del cristianismo sino sólo del Mesías. No es un profeta que habla del futuro sino un apóstol que habla después de la venida del Mesías; lo que le interesa al apóstol no es el problema del último día (el *katékhon*) sino el tiempo que se contrae, el tiempo que resta entre el tiempo y su final.

En este punto, Agamben cuestiona con razón a aquellos filósofos como Alexander Kojève que no pueden diferenciar el tiempo mesiánico y el tiempo escatológico. Este último corresponde al tema del fin del tiempo (el *katékhon*) mientras que el tiempo mesiánico tiene que ver más con el presente. El mesías ha llegado ya, el evento mesiánico se ha cumplido ya, pero su presencia contiene en su interior otro tiempo,

Por ello, parafraseando a Walter Benjamin, Agamben puntualiza que cualquier instante puede ser la puertecita por donde puede entrar el Mesías (75). Y si esto es posible (ya que estamos en el tiempo del presente) debemos preguntar por el significado del acontecimiento mesiánico: ¿qué significa vivir en el Mesías? Significa vivir en un mundo en el que no vivo yo sino que el mesías vive en mí. Vivir mesiánicamente es algo que se puede usar pero no poseer. Aquí el término *usar* no indica solo un verbo sino una conexión con la filosofía del uso elaborada por Agamben y según la cuál en la historia de la filosofía occidental no hay una reflexión sobre su significado que va más allá del modo como se utilizan las cosas y los instrumentos. El uso se conecta con la forma de vida. En el caso de San Pablo nos remite a sus mensajes sobre el hecho de que los esclavos son hombres ya libres, es decir que por el uso asumen o deben asumir su condición de seres liberados. El llamado mesiánico no confiere una nueva identidad sino que trata de una capacidad de usar la condición del esclavo. San Pablo quiere decir, según Agamben, que el esclavo debe desactivarse y desapropiarse de una identidad ilusoria. Las cosas viejas pasaron, se han vuelto nuevas, se trata, por el uso, de cambiar de forma de vida: los que lloran como si no lloraran; los esclavos como si no fueran esclavos.

Agamben titula a su libro *El tiempo que resta* debido justamente a la existencia de un tiempo que difiere del futuro. Esto no significa, como para los profetas, un mirar hacia el futuro sino hacia una experiencia presente. Hay una analogía con el concepto marxista de proletariado: la *parte de los sin parte* o del pueblo portador de una injusticia. En palabras de Jacques

Ranciere: “Hay política cuando hay una parte de los que no tienen parte, una parte de los pobres. La política existe cuando el orden natural de la dominación es interrumpido por la institución de una parte de los que no tienen parte” (Ranciere, 1996: 25).

La concepción de un tiempo no escatológico se relaciona, con la idea de la secularización del tiempo mesiánico según Marx. En este sentido equivale a la idea de la sociedad sin clases, porque al igual que Cristo crucificado se trata de la muerte de un viejo orden y del surgimiento de uno nuevo. Pero este nuevo orden no tiene nada que ver con un orden del proletariado como clase sino del fin de las clases: “el proletariado no es una clase sino la disolución de todas las clases y en eso consiste su universalidad, dirá Marx” (Ranciere: 33). De manera que cuando Agamben interpreta a San Pablo no lo hace como los teólogos sino como algunos marxistas no ortodoxos como Ranciere. Esto se debe a que Agamben se sitúa no en el pasado sino en los problemas del presente. Y uno de estos problemas es justamente no caer en el error de reducir la teoría de Marx al gobierno particular del proletariado como clase, error que llevó a la instauración del estalinismo. La universalidad propuesta por San Pablo es análoga a la concepción de Marx de la sociedad sin clases. Y aún más, Agamben se diferencia de la lectura del universalismo paulino propuesto por Alain Badiou como igualdad¹. Aunque este autor no comparte la perspectiva del

¹ Alain Badiou ha escrito un libro *San Pablo. La fundación del universalismo* (1997) donde plantea la tesis de que no se trata del problema de la resurrección de Cristo. Eso es solo una fábula o un mito. Lo que le interesa a Badiou es el contenido universalista (que no hay diferencias entre

mesianismo, no deja de tener valor por su énfasis en la necesidad de reconstruir al sujeto. La interpretación de Agamben se basa en la idea de que es necesario diferenciar la fe y la promesa. Como afirma Roberto Esposito:

Giorgio Agamben, dentro de una lectura radicalmente mesiánica de Pablo, propuso una exégesis de especial interés a partir de la cual toda la cuestión del *katékho*n parece recibir una nueva luz, confrontando todos los textos de las epístolas en que aparece el término *nómos* llega a la conclusión de que Pablo antes que limitarse a contraponer la fe y la promesa, los articula desdoblando dos figuras distintas de la ley, una de tipo normativo y otra del tipo de la promesa; mientras la primera, conectada con las obras, es rechazada como negativa, la segunda sustraída a toda actuación coincide con la ley de la fe en que Pablo ubica la fuerza revolucionaria del mensaje cristiano (Esposito, 209: 95)

Se entiende entonces que nos puede interesar de San Pablo esta segunda figura que se identifica con la noción de la inoperosidad, como la potencia de lo débil. San Pablo dice que la potencia se cumple en la debilidad o en la impotencia: Lo mesiánico no es la destrucción, sino la desactivación y la inejecutabilidad de la ley. Sólo en esta perspectiva son comprensibles las afirmaciones paulinas, según las cuales el mesías hará inoperante el Poder. Dicho con otras palabras, para Agamben no existe en San Pablo una idea sobre el conflicto de poderes sino solo su desconexión o desactivación del sistema de dominación. En este

judíos y no judíos). Este contenido permite refutar a las filosofías actuales comunitaristas y particularistas.

sentido Roberto Esposito señala que hay que entender bien lo que significa sustraerse a la ley:

Agamben coloca en el centro de su indagación el verbo *katargein*, compuesto de *argós*, que es lo que no está en obra, lo inoperante, inactivo. Señala una desactivación, una suspensión de la eficacia, una sustracción a la *enérgεια* de la obra. Aplicado a la ley, dicho verbo no determina su supresión, sino más bien un vuelco interno que ubica su cumplimiento ya no en la forma del acto sino en la de la potencia, y por ende, no en la dirección de la fuerza, sino de la debilidad. Así como en la ley de las obras el efecto se mide a partir de la ejecución de sus preceptos, en la ley de la fe se manifiesta en su inoperancia. Precisamente aquí reside la débil potencia de la palabra mesiánica: es el carácter inejecutable de la ley la medida y el índice de su cumplimiento (Esposito, 2009:95).

El concepto de un tiempo no escatológico tal como se plantea en Marx tiene relación con el concepto de comunidad mesiánica. Hay dos libros donde Agamben desarrolla este concepto: *La comunidad que viene* (1990) y *Altísima pobreza* (2013). Estos libros se entienden mejor por la polémica anterior entre Maurice Blanchot y Jean Luc Nancy. Para este último, la comunidad tiene necesariamente lo que Blanchot denominó el “desobramiento”, es decir, lo que ya no es obra, resultado o consumación. La comunicación se separa entonces de toda obra social o política, lo que es parte de “lo sagrado” (Nancy, 2001: 62).

2. *LA COMUNIDAD QUE VIENE (1990)*

En el año de 1986 Jean Luc Nancy publicó un texto *La comunidad desobrada* donde planteaba la idea de que la comunidad es una idea que se debería tratar de comprender de otra manera. Antes se entendía que ella era la simple fusión o unión de varios sujetos. Agamben retoma la discusión argumentando que para Blanchot esta idea de algo que al cumplirse se difumina, se extiende a todos los aspectos de la vida humana, particularmente a la vida social y política. Esta es “la comunidad inconfesable” y que parece haber influido mucho en el pensamiento de Agamben. Según Blanchot, discutiendo con Jean Luc Nancy señala que lo propio de lo comunidad no es su no realización sino más bien el hecho de que, al haberse realizado, culminó en su imposibilidad, por ejemplo, la comunidad que se manifestó en mayo del 68 en París:

Yo creo que hubo entonces una forma de comunidad, diferente de aquello cuyo carácter hemos creído definir, uno de los momentos en que comunismo y comunidad se juntan y aceptan ignorar que se han realizado, y se han perdido inmediatamente. No hay que durar, no hay que formar parte de ninguna duración, sea cual fuere (Blanchot, 1992 45).

Agamben parece ampliar esta idea a todo hecho de lenguaje, tanto del poético, literario o filosófico, de tal manera que sin caer en el planteo wittgensteniano (de que de lo que no se puede hablar es mejor callarse), siguiendo a Blanchot prefiere invitar a otros a continuar la conversación infinita. Esto significa abrir la posibilidad de no desinteresarnos de los problemas

del tiempo actual y hacernos responsables por tanto de construir relaciones nuevas entre lo que se llama “obra” y lo que se llama “inoperosidad”. Este concepto resulta de suma importancia para comprender el fondo de la filosofía de Agamben. Según él, el mundo contemporáneo ha ocasionado dos graves formas de alienación: el borramiento de las diferencias de clase que implica la existencia de una pequeña burguesía planetaria y la conversión de la sociedad en espectáculo. No se puede acusar a Agamben de que no tenga una propuesta alternativa. Lo que debemos diferenciar son dos niveles de análisis: 1) la realidad tal como es; y 2) la realidad que no es. El error más común es invertir el análisis lo cual deriva en proponer nuevas formas de alienación, por ejemplo tratar de salvar algo insalvable. Para Agamben la manera de proponer una alternativa supone necesariamente partir de lo que no es (el acto) y de ahí lo que puede ser (la potencia). En el caso de la pequeña burguesía planetaria dice:

La pequeña burguesía planetaria es con verosimilitud la forma en que la humanidad camina hacia la propia destrucción. Pero esto significa también que ella representa una ocasión inaudita en la historia de la humanidad, una ocasión que a toda costa no debemos escapar. Pues si los hombres, en lugar de buscar 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) entonces la humanidad accedería por primera vez a una comunidad sin presupuestos y sin sujetos (*La comunidad que viene*: 42).

Aquí hay un planteamiento similar al de Jean Luc Nancy quien criticando la identidad del sujeto, plantea un concepto de comunidad como singular plural. De esta manera se puede romper la lógica que impide plantear una alternativa. En el caso de la conversión de la sociedad en espectáculo, Agamben sostiene que, por primera vez, es posible hacer la experiencia del lenguaje mismo: “La política contemporánea es el desolador *experimentum linguae* que desarticula y disuelve a lo ancho del planeta tradiciones y creencias, ideologías y religiones, identidades y comunidades. Sólo aquellos que alcancen ese experimento hasta el fondo, serán los primeros ciudadanos de una comunidad sin presupuestos ni Estado” (53). O sea que para Agamben una comunidad sin presupuestos ni Estado implica necesariamente proponer la inoperosidad como política de desactivación con las instituciones dominantes. Esta desactivación implica no caer en la política que conlleva una búsqueda de una identidad esencialista del sujeto, porque en la comunidad que viene no hay más que un singular plural. Por eso no tiene sentido aferrarse a políticas seudorevolucionarias o “progresistas” que sólo llevan a lo mismo.

Para Georges Bataille la comunidad supone una transición del ser individual al otro. Para que haya comunidad debe haber forzosamente una alteridad. Es imposible la existencia de un ser individual en sí mismo. La otredad es la comunidad. El problema es que al realizarse el sujeto en la comunidad y entrar en un proceso de fusión, se disuelve. Esto implica caer en la inmanencia absoluta. Agamben señala que, para no caer en esta inmanencia, el sujeto debe mantenerse en el plano de la potencia. Y esto es así porque el su-

jeto es más potencia que acto ¿porque siempre habrá necesidad de convertirse en otro? Para Agamben la potencia no equivale a pasividad, es ya una actividad en la medida en que implica desactivación, inoperosidad. Esta manera de conceptualizar la comunidad se parece a la idea de comunidad de Jean Luc Nancy ya que él nunca propone fundirse en el Otro. El sujeto no necesita fundirse en los demás ya que pierde su ser singular. Para Nancy el sujeto es singular y a la vez plural, no necesita salir de sí porque el ser singular ya está afectado dentro de sí por los cuerpos de los otros (Nancy, 2006). La trascendencia no es una alternativa para salir de la inmanencia, implica salir hacia afuera (fuera del sujeto) pero ¿quién representa al Otro? En la teoría de Nancy ese gran Otro es Cristo, una figura que no es humana. Ese Cristo como Otro, también puede ser un padre, o un sustituto de la nación, de la comunidad étnica, del país, etc. En esas figuras el individuo es llevado a identificarse para morir o sacrificarse... como si uno no podría vivir por sí mismo. El problema de la trascendencia es que conlleva el peligro de identificarse con la comunidad y esto lleva a nuevas formas de manipulación y de control. Se cae en la comunidad fascista de la que hablaba Bataille, equivalente a la sociedad de consumo. A través de la mercancía, caemos en la ilusión y en la disolución de la identidad. Creyendo encontrar sustancia en lo otro, lo único que encontramos es un vacío y una nada. Por eso Bataille hablaba de que la fusión con la comunidad deriva en una paradoja. El sujeto es y no es, es decir, queriendo ser deja de ser, o sea termina en la nada.

3. *ALTÍSIMA POBREZA* (2013)

En este libro es donde mejor vemos la manera en cómo Agamben concibe su concepto de la comunidad como algo mesiánico. Debido al riesgo de derivar y reiterar en el análisis abstracto, aquí ejemplifica con el caso histórico de San Francisco de Asís. Esta comunidad se caracterizó por su imitación de Cristo como forma de vida en extrema pobreza, lo que implicaba en su tiempo un rechazo al sistema jurídico eclesial que legitima el derecho de propiedad. Frente a este derecho, los franciscanos opusieron el derecho de uso, es decir, la renuncia a poseer bienes. Esta oposición derivó en un enfrentamiento histórico en que perdieron los franciscanos. Esta derrota nos hace dudar al final de la lectura del libro de que la solución al problema de la comunidad supone una actitud de autoexclusión, porque si cuando los débiles se enfrentan al sistema jurídico dominante, éste sistema termina siempre anulando cualquier alternativa ¿no deberíamos seguir participando en la política? No se puede evadir esta pregunta que supone un planteamiento equívoco del problema del sentido y del fin de la política. En un libro posterior *El uso de los cuerpos*, Agamben señala que, ciertamente, es un error concebir el derecho de uso como renuncia al derecho de propiedad: “El problema no es si la tesis franciscana, que concluyó sucumbiendo a los ataques de la curia, estaba más o menos firmemente argumentada. Lo que habría sido decisivo, más bien, es una concepción del uso que no se basara en un acto de renuncia sino, por decirlo así, en la naturaleza misma de las cosas” (*El uso de los cuerpos*: 160).

¿Qué significa esta concepción del uso basada en la “naturaleza misma de las cosas”? ¿se trata de una vuelta al naturalismo? Según Agamben hay que romper la lógica común y pensar lo inapropiable. La pobreza extrema de los franciscanos no depende de la voluntad del sujeto sino que corresponde a un estado de la sociedad. Se trata de pensar el uso como una relación dificultosa para alcanzar el bien. Para comprender esta idea, pone tres ejemplos: la desapropiación con respecto a: 1) el cuerpo, 2) la lengua y 3) el paisaje. Sobre lo primero dice, apoyándose en la teoría de la evasión de Emmanuel Levinas, que es complicado apropiarse del propio cuerpo: “esto significa que, en el instante en el cual lo que nos es más íntimo y propio (nuestro cuerpo) es irreparablemente puesto al desnudo, se nos presenta como la cosa más ajena, Mi cuerpo me es dado originariamente como la cosa más propia, sólo en la medida en que revela ser absolutamente inapropiable” (167). Con respecto a la lengua sucede lo mismo; la lengua materna es también lo más íntimo, lo más apropiable pero por eso mismo es lo más inapropiable como cuando los poetas se ven obligados a escribir en otra lengua. Y por último, el ejemplo del paisaje se refiere a un tipo de relación con el ambiente y el mundo, en principio es una morada, un hogar pero que después se vuelve inaccesible como forma de vida o justicia. “La justicia como estado de mundo en su calidad de inapropiable como forma de vida, es aquí la experiencia decisiva (178).

Esta revisión y autocrítica de Agamben a su libro *Altísima pobreza*, llevó a afinar mejor su concepción de la comunidad mesiánica a partir de la idea de la vocación y de la inoperosidad. Ahora subraya que

los franciscanos tenían vocación mesiánica, por eso su rechazo a toda forma de propiedad. Se trataba de crear una comunicación lejos del poder y de sus leyes. Para ello tenían como referente la idea de Pablo del uso como desactivación. Al tiempo de resumir su autocrítica y de manera sorprendente Agamben relaciona la inoperosidad con la categoría de la praxis de Marx:

La inoperosidad como praxis específicamente humana permite incluso comprender de qué modo el concepto de uso aquí propuesto (como el de forma de vida) se refiere al concepto marxista de formas de producción. Sin lugar a dudas es verdad que, como Marx sugiere, las formas de producción de una época contribuyen de manera decisiva a determinar sus relaciones sociales y su cultura; pero, respecto de toda forma de producción, es posible individualizar una forma de inoperosidad que, pese a mantenerse en estrecha relación con aquella, no está determinada por ella, sino que, antes bien, vuelve inoperosas sus obras y permite hacer de ellas un nuevo uso (183).

CONCLUSIÓN

Hace falta conectar la comunidad con otra idea de historia para no reducirla a una cuestión individual. La transformación de la comunidad tiene que ser colectiva y social. El deseo individual tiene que conectarse con el deseo colectivo, lo que implica un cambio de la sociedad y una nueva concepción de la historia en un sentido no escatológico.

Hay dos maneras de entender la comunidad de la historia: una como una comunidad mesiánica y otra,

como una comunidad escatológica. Esto tiene que ver también con la idea del tiempo escatológico en oposición el tiempo mesiánico. Este último, de acuerdo con Agamben, se define como el tiempo que corresponde a la comunidad histórica que solamente existe en el presente y no en un futuro que nunca va a llegar. El tiempo escatológico, en cambio, es algo que está en un supuesto fin de la historia y que correspondería a un apocalipsis imaginario de la humanidad.

Para Agamben el tiempo escatológico se comprende mejor en el terreno de la religión y especialmente en la iglesia católica. Esta iglesia está dentro del tiempo escatológico en la medida en que establece una diferencia entre el bien y el mal. Hay entonces una conexión con la ética ya que se concibe el paraíso como el reino final, es decir, el lugar y el tiempo donde acaba la historia. Y es que la iglesia, igual que el Estado contemporáneo ya está en un drama ético como conflicto del bien o el mal. Esto equivale a diferenciar un momento de la legitimidad frente a la ilegitimidad. Es innegable que, históricamente, la propia iglesia y el Estado soberano han perdido toda legitimidad.

Si no queremos quedar atrapados en una inexistente legitimidad, hay que plantearnos la posibilidad de pensar en otro concepto de historia que permita una transformación de la sociedad en función de la redención (la redención en el sentido de que hay necesidad de mirar al pasado para cambiar el presente para no caer en la escatología). Agamben, con ayuda de Walter Benjamin, sostiene la necesidad de hacer justicia a las víctimas y a los vencidos. El concepto de redención equivale a una verdadera revolución ya que afecta el sentido de la historia. Se trata de transformar el pasado

y el presente. Eso quiere decir que hay que evitar llegar al fin de la historia como si la humanidad tuviera una meta o un destino. Esa es la concepción escatológica que dice que el cambio está en el futuro, pero por eso mismo el cambio no está en el futuro sino en el pasado.

CAPÍTULO 5

EL SACRAMENTO DEL LENGUAJE

El sacramento del lenguaje es otro libro importante en la obra de Agamben ya que aquí se plantea de manera muy clara su compleja teoría del lenguaje. No se trata de otra teoría positivista más ni tampoco de una especulación abstracta. En vez de ello, Agamben parte del hecho incuestionable de que en la actualidad existe un eclipse total, una ruptura entre el ser viviente y su lenguaje. Hay una evidente despojamiento de lenguaje como parte sustancial de la subjetividad humana. El proceso de la mecanización parece reducir cada vez más lo humano a la vida natural y desnuda, es decir, que si lo que caracteriza al ser humano del animal es su vínculo con el lenguaje, entonces se da en el mundo actual una desvinculación preocupante. Lo que se manifiesta en el derecho y en la política es un vaciamiento del lenguaje, es decir, que todo se reduce a enunciaciones huecas y a discursos puros. No hay que entender que aquí estamos ante otra crítica de la política contemporánea en términos nihilistas. No se trata a la manera de Heidegger de lamentarse ante la pérdida de sentido por efecto de la técnica, tampoco se trata de un pesimismo posmoderno que no ve ninguna alternativa:

En un momento en que todas las lenguas europeas parecen condenadas a jurar en vano y en el que la política no puede sino asumir la forma de una *oikoeconomía*, es decir de un gobierno de la palabra vacía sobre la vida desnuda, la indicación de una línea de resistencia y de cambio todavía puede venir de la filosofía, en la sobria

conciencia de la situación extrema a la que llegado en su historia el viviente que posee el lenguaje (111).

Según Agamben a la filosofía actual le corresponde la tarea de encontrar una alternativa en la medida en que se trata de reconectar la vida con el lenguaje, es decir, con las ideas y los fenómenos. Para ver como hemos llegado a la disociación o separación, Agamben nos indica que es necesario reexaminar el origen de la lengua. Pero no se trata de hacer un recorrido cronológico sino más bien de comprender la historia determinando el momento en que el lenguaje apareció como característica del ser humano. No es como dicen los historiadores de que la religión explica el lenguaje sino al revés: “Nuestra hipótesis es exactamente inversa: la esfera mágico-religiosa no preexiste lógicamente al juramento, sino que es el juramento –como experiencia performativa originaria de la palabra – el que puede explicar la religión (y el derecho que está estrechamente ligado a ella)” (101).

Examinando cómo surge el lenguaje, Agamben señala que aparece como exclamación, como juramento, como acto más que enunciación entre significativo y significado. De ahí el nombre de su libro: *El sacramento del lenguaje* que significa que el acto de hablar es fundamentalmente un acto de poder: “Aún antes de ser el sacramento del poder, el juramento es la consagración del viviente a la palabra a través de la palabra. El juramento puede funcionar como sacramento del poder en tanto, ante todo, él es el sacramento del lenguaje” (103). Agamben concibe lo humano como consustancial al acto de lenguaje (pero no a lo lingüístico) a lo que propiamente constituye la vida,

el viviente en cuya lengua está en juego su vida. El humano como viviente

“que se descubre hablante decide responder sus palabras y, consagrándose al logos, constituirse como el viviente que tiene el lenguaje. Para que pueda tener lugar algo así como un juramento, es necesario, en efecto, poder distinguir y articular de algún modo, a la vez, vida y lenguaje, acciones y palabras. Es precisamente esto lo que el animal, para el cual el lenguaje todavía es una parte integrante de su praxis vital, no puede hacer” (105).

Esta concepción del ser humano se puede entender como una crítica a cierta concepción particular del lenguaje reducido a la gramática; se trata entonces de un cuestionamiento radical a la reflexión occidental del lenguaje:

La reflexión occidental sobre el lenguaje ha tardado casi dos milenios para aislar, en el aparato formal de la lengua, la función enunciativa, el conjunto de aquellos indicadores (“yo”, “tu”, “aquí”, “ahora”, etcétera) por los cuales el que habla asume la lengua en un acto concreto de discurso. Lo que la lingüística en cambio, no era capaz de describir es el *ethos* que se produce en este gesto y que define la implicación especial del sujeto en la palabra (110).

Agamben no se refiere de una manera amplia a esta incapacidad de la lingüística, sí lo hace en otros ensayos donde se alude al estructuralismo que no era más que una concepción positivista del lenguaje¹. El

¹ Giorgio Agamben “Filosofía y lingüística”; “Lengua e historia. Categorías lingüísticas y categorías históricas en

problema de esta corriente que impregnó a las ciencias sociales y a la filosofía en los años sesenta fue que reducía el lenguaje a algunas propiedades internas de la gramática, como la sintaxis. Para Agamben lo que la lingüística es incapaz de hacer es conectar lo espiritual con lo humano. Esta conexión es la tarea de la filosofía, por eso no puede haber una ciencia general del lenguaje sino una concepción que, como la de Walter Benjamin, equipara la entidad espiritual con el lenguaje ¿Qué significa esto? Para Benjamin que se interesa más en otras dimensiones como la religión, lo fundamental es el acto de dar nombre a los sujetos y a la naturaleza. Lo que hay que rescatar de la teoría de Benjamin es su concepción del lenguaje como un fin en sí y no un medio. Por esta razón señala que la condición histórica del hombre es inseparable de su condición de ser hablante:

¿De qué manera entiende Benjamin esta cohesión de lengua e historia? La cohesión de lengua e historia no es total: coincide más bien con una fractura del plano del lenguaje, es decir, con el decaer de la palabra. La descomposición del lenguaje está articulada en un mitologema basado en la exégesis bíblica. El plano de original del lenguaje es el de los nombres, ejemplificado en la nominación adánica. Lo que Benjamin define como lengua de los nombres no es de ningún modo lo que estamos acostumbrados a considerar el lenguaje como medio de comunicación. En el nombre, la esencia espiritual que se comunica

el pensamiento de Walter Benjamin” en *La potencia del pensamiento*.

es la lengua (“Lengua e historia” en *La potencia del pensamiento*: 43).

Tenemos entonces una teoría del lenguaje muy diferente de la que plantea la ciencia del lenguaje (que lo reduce a puro instrumento de comunicación). Al concebir la lengua como fin en sí, Agamben la relaciona también con la concepción judaica según la cual el nombre de Dios es el fundamento de todo lenguaje. También Jacques Derrida sostiene un punto de vista similar al subrayar que el lenguaje no tiene propiamente la capacidad de representar sino más bien de nombrar, pero este acto de nombrar se puede conocer sólo por su huella. Cuando Agamben señala la coincidencia entre la teoría del lenguaje de Benjamin con la del judaísmo, no lo hace para subestimar el componente místico emparentado con la cábala, lo que dice es que es imposible comprender a Benjamin sin su aspecto mesiánico. Sobre esto volveremos más adelante en otro capítulo dedicado al análisis de la relación de Agamben con el pensamiento de Benjamin.

Por el momento es importante aclarar que no se debe entender que en la relación del lenguaje con el ser humano hay una apología de las entidades metafísicas (Dios, espíritu, ser, etcétera). En este sentido conviene tomar en consideración que además de Benjamin, Agamben se fundamenta en Ludwig Wittgenstein. En efecto, nadie mejor que él para puntualizar que el lenguaje no tiene nada que ver con la revelación de entidades sobrenaturales. Para Wittgenstein se trata de simples juegos. Agamben nos recuerda que no se trata de llegar a ninguna verdad o al menos de aproximarse a un conocimiento de lo real. Cuando Wittgenstein se

pregunta si hay un modo de llegar a la certeza de algo, observa que de ningún modo podemos complacernos en un acceso empírico. Para conocer los nombres no podemos basarnos en certezas, ya que el lenguaje es fundamentalmente performativo, es decir, que los significados dependen de su uso. Wittgenstein demuestra que no podemos hablar de certezas puramente lógicas o empíricas sino simplemente de juegos de lenguaje. Dicho con otras palabras, el modelo de verdad no tiene nada que ver con una adecuación entre los nombres, de las palabras con las cosas. En el caso del juramento, Agamben señala que no estamos ante una cuestión de lógica o de una pura referencia empírica, sino de una creencia o un acto de fe. Podemos comprender entonces que la arqueología del juramento que pretende establecer Agamben no es una cuestión historicista:

Indagar arqueológicamente el juramento significará orientar por tanto el análisis de los datos históricos. La hipótesis es, entonces, que la enigmática institución, a la vez jurídica y religiosa, que designamos con el término “juramento”, se vuelve inteligible sólo si se la sitúa en una perspectiva que llama en causa a la propia naturaleza del hombre como ser hablante y como animal político. De aquí la actualidad de la arqueología del juramento. En efecto, la ultra-historia, como la antropogénesis, no es un acontecimiento que pueda considerarse definitivamente acabado. Está siempre en curso, ya que el *homo sapiens* nunca deja de convertirse en hombre, quizás no haya terminado aún de acceder a la lengua y de jurar por su naturaleza de ser hablante (*El sacramento del lenguaje*, 21).

En esta tarea de indagación arqueológica la teoría de los juegos del lenguaje le sirve a Agamben

para fundamentar su tesis de que el ser humano está sólo ante el lenguaje, es decir que si aceptamos que lo único que existe son juegos con sus reglas respectivas, no cabe entonces preocuparnos por ciertos temas metafísicos como la existencia de Dios, del espíritu, del inconsciente, etcétera. No es que Agamben atribuya al pensamiento contemporáneo esta teoría. Según él, la teoría del lenguaje como juego, ya está en las concepciones de Platón y Aristóteles. En efecto, para ellos la tarea de la filosofía es escribir el pensamiento, no se trata entonces de medirse con la cosa misma sino de darle su lugar en el lenguaje. Estar solo ante el lenguaje significa que no hay ninguna posibilidad de revelación del ser, sólo hay nombres. El filósofo no revela nada porque no hay nada indecible, su tarea únicamente es poner límites:

La tarea de la filosofía debe, por lo tanto, ser retomada exactamente en el punto en el cual el pensamiento contemporáneo parece haberla abandonado. Si es verdad, de hecho, que la mosca debe empezar ante todo por ver el vaso en el que está encerrada ¿qué puede significar tal visión? ¿Qué significa ver y exponer los límites del lenguaje? ¿Es posible un discurso que, sin ser un metalenguaje ni hundirse en lo indecible, diga el lenguaje mismo y exponga sus límites? (“La idea del lenguaje” en *La potencia*, 36).

Al referirse a Wittgenstein, Agamben no sólo lo hace a sus *Investigaciones filosóficas* sino también al *Tractatus lógico-philosophicus*. O sea que el aporte de Wittgenstein no reside en partes sino en el conjunto de su obra. Esto se puede advertir en numerosas citas a lo largo de sus ensayos. Pero no se trata de rastrear la

huella del filósofo vienés. Solamente podemos llamar la atención de que este autor constituye otro de sus principales pilares que fundamentan su concepción peculiar del lenguaje. No se puede afirmar que esta concepción sólo atañe al ámbito filosófico aunque claro está que Agamben se apoya en el innegable giro lingüístico de la filosofía. Pero más allá de lo lingüístico podemos decir que lo que él intenta desarrollar es más bien el giro simbólico. Esto se comprueba cuando examinamos sus reflexiones sobre la imagen. En efecto, para él es importante el lenguaje de la imagen. Este es un aspecto fundamental y del cual nos ocuparemos a continuación.

EL LENGUAJE SIMBÓLICO

En un ensayo sobre Aby Warburg, Agamben destaca que la importancia de este autor reside en que nos invita a desarrollar una teoría que no tiene nada que ver con el formalismo estético ¿en qué reside la novedad del método de Warburg? Se trata de concebir la imagen al igual que la palabra como un símbolo que tiene la virtud de conectar el pasado con el presente. Como parte fundamental de la historia de la cultura, las obras de arte tienen la función de velar por la supervivencia de la memoria de la humanidad. Esta supervivencia se fundamenta en el hecho de que la imagen es un engrama, es decir, una huella que se ubica en la memoria y por tanto tiene la capacidad de generar cargas de energía y de experiencias emotivas:

El símbolo y la imagen realizan para Warburg la misma función que realiza el engrama en el sistema de nervioso central del individuo: en ellos se cristalizan una carga energética y una experiencia emotiva que sobreviven como una herencia transmitida por la memoria social y que, como la electricidad condensada en una botella de Leiden, se vuelven efectivas a través del contacto con la voluntad selectiva de una época determinada (“Aby Warburg y la ciencia sin nombre” en *La potencia del pensamiento*: 136).

Hay dos imágenes que permiten ejemplificar este funcionamiento del engrama. Una es la de la ninfa que hace posible la supervivencia del pasado en el presente. La ninfa tal como es descrita por Warburg en las pinturas de Sandro Boticelli aparece siempre con el pelo rizado al estilo grecolatino y con otros indicios de las vestimentas de mujeres antiguas. Lo curioso es el modo en que reaparecen en las representaciones renacentistas. Lo que hay que ver aquí es la supervivencia de símbolos paganos mezclados con los símbolos del cristianismo. Esto significa que ciertas imágenes como la de la ninfa pueden garantizar un proceso de continuidad y de articulación entre el pasado y el presente.

La otra imagen es la de *Los decanos*, una pintura del Palazzo Schifanoia en la ciudad de Ferrara, que representa a los astros del universo grecolatino y también de otras culturas orientales. Warburg hace notar que esta imagen resulta poderosa en la medida en que nos hace imaginar efectos determinantes en las vidas humanas (Warburg, 2005). Esta determinación de las imágenes sobre la realidad humana lleva a Agamben a destacar que hay una dimensión terapéutica implícita en el modo de consumo de las imágenes. Esto significa

que los símbolos pueden tener una función terapéutica: “La aparición de las imágenes de los decanos y el revivir de la antigüedad demoníaca precisamente en los inicios de la Edad Moderna se convierten en síntomas del conflicto en el que asienta sus raíces nuestra civilización y de su imposibilidad de dominar la propia tensión bipolar” (144). La bipolaridad consiste en que la cultura humana nunca se nos presenta solo por una de sus dimensiones (que puede ser sólo su aspecto positivo o negativo), sino que siempre aparece una junto con la otra. Por eso es que podemos advertir la enfermedad junto con el proceso de la curación. La cultura, al igual que el individuo oscila entre estos dos polos.

Al final de este ensayo sobre Aby Warburg, Agamben añade que el proyecto principal de trazar un Atlas se debe repensar a la luz de la imposibilidad de haberse podido consolidar una ciencia de las imágenes que tenía impulso en el modelo de la lingüística de los años sesenta. Esta ciencia se llamaría “iconología” o “iconografía”. Para repensar esta cuestión debemos también observar la historia del “warburgismo”, es decir, lo que han desarrollado los discípulos de Warburg (Edwin Panofsky, Ernst Gombrich, Edgar Wind, Fritz Saxl y otros). Agamben nos está señalando que debemos centrarnos en la historia del Instituto fundado por Warburg, pero como afirma Carlo Ginzburg no hay que centrarnos en esta historia sino en el método de análisis de las pinturas como fuentes históricas. Por eso Warburg pasa por alto lo estético o la forma, a él le interesaba más el contenido.² Ginzburg señala

² Para Carlo Ginzburg, la obra de Warburg se “nos presenta como fragmentada e inconclusa” dispersa temáticamente. Warburg se interesaba por la cultura desvinculando arte e historia. En

acertadamente que hay otras cuestiones claves como el viaje de Warburg a un pueblo indio de Estados Unidos cuando tuvo contacto con emociones violentas. A su regreso y cuando se encontraba trabajando normalmente un día comenzó a presentar síntomas de esquizofrenia. Según la biografía de Ernst Gombrich, esta esquizofrenia se debió a un exceso de concentración en los aspectos oscuros de la cultura humana. Su atención exagerada hacia las fuerzas hostiles le llevó a experimentar en su propio cuerpo un creciente miedo ante la realidad:

Las dos preocupaciones de su vida de investigación: la expresión de la pasión y la reacción ante el miedo fueron aferrándose a él en forma de terribles rabietas y fobias, obsesiones y alucinaciones que llegaron a convertirle en un peligro para sí mismo y para los que le rodeaban y recluirlo en un hospital. En algunos periodos anteriores de su vida, ya había temido que esto pudiera suceder. Ahora se había convertido en una terrible realidad (Gombrich, 1992: 203).

Cuando creyó estar curado intentó hacer un esfuerzo racional para salir de la locura estudiando la astrología y la magia renacentista. Lo que él percibía era lo dionisiaco y lo demoniaco. Las formas las interpretaba como huellas de ese *pathos* de la antigüedad, representaciones de mitos como testimonios de estados de ánimo, como fórmulas y rastros de pasiones.

esto siguió a Jacob Burchhardt, y a Ernst Cassirer (su concepto de símbolo). “De A. Warburg a E.H. Gombrich. Notas sobre un problema de método” en Carlo Ginzburg, *Mitos, emblemas, indicios*, 42.

Es importante mencionar algunas investigaciones de los discípulos de Warburg para advertir grandes diferencias metodológicas aunque compartían el enfoque básico del maestro que distinguía en la cultura lo dionisiaco y lo demoníaco. Fritz Saxl destaca la relación cristianismo-paganismo, oriente y occidente, Alejandría y Atenas. También Panofsky interpreta el Renacimiento como la reaparición de la herencia clásica y de sus formas. Aquí se ve más la historia o evolución del arte como imágenes de los dioses antiguos. O sea que si comprendemos lo que dicen los discípulos de Warburg, encontramos ciertas diferencias; unos como Edgar Wind que subrayan lo cultural y otros como Fritz Saxl, Edwin Panofsky y Ernst Gombrich que hablan de arte como forma estética y no tanto del contenido. Para Carlo Ginzburg, en realidad, lo que hay es un doble análisis: “por un lado, había que considerar las obras de arte a la luz de los testimonios históricos, por el otro, la propia obra de arte como fuente para la reconstrucción histórica” (Ginzburg, 1999: 48). Lo segundo es lo que hace Fritz Saxl, por ejemplo en sus trabajos sobre Holbein y Durero. Sobre Panofsky dice que no separó fondo y forma, para él, el contenido era producto de la forma, a eso le llamó “iconología”. Este método fue lo que le llevó a escribir estudios paradigmáticos aunque decayó un poco al acentuar la intencionalidad del artista. De Gombrich —dice Ginzburg— que rechaza el expresionismo como individualidad del artista, por eso no cree tanto en la iconología sino en la iconografía. No cree en síntomas o caracteres, eso no deber ser estilo del pasado, desconfía del vínculo arte historia. Por este motivo se explica la crítica de Gombrich a Arnold Hauser: el arte no equivale a habilidad

de ilusión. La obra no es lo que se ve ya que siempre nos remite a otras obras; son cuadros de otros cuadros, representaciones de otras representaciones, nunca hay una sola representación o imagen directa.

Volviendo a Agamben, para comprender los fundamentos de su teoría de los símbolos, es necesario referirnos a lo que señala del mito, por ejemplo la concepción del infierno de los antiguos griegos, Esta consiste en no diferenciar a los muertos de los vivos, las imágenes de la materia. Tal indiferenciación lleva a la idea de volver a lo mismo y a una situación absurda, como de llenar una vasija hueca, o cargar una piedra como Sísifo, alude a la idea del eterno retorno.

Además de una teoría del símbolo conectada con los mitos, también la contribución de Agamben consiste en un método para la lectura de las imágenes. Este método lo plantea muy bien en su libro *Signatura rerum* (2010). Aquí subraya que lo que debemos hacer es encontrar “indicios” o “inferencias indiciales”, dice que Edgar Wind, fue el que llamó la atención de estudiar el museo de arte igual que a un criminal. En esto se parece al método de Sherlock Holmes que analizaba indicios y huellas. Agamben nos dice que Freud leyó a Morelli, un intérprete de la pintura italiana, de tal modo que extrajo de él el método para analizar los datos reveladores, como la interpretación de los sueños o de la psicopatología de la vida cotidiana. Morelli analizaba signos, pequeñeces, garabatos, indicios. Su idea se relaciona con lo que en Francia en aquella época fines de siglo XIX, cuando se comenzaba a construir métodos para identificar a los criminales a través de retratos hablados y huellas digitales. Habría entonces una coincidencia entre el método de Sher-

lock Holmes, Freud y Morelli, quienes utilizaron el mismo procedimiento para el diagnóstico de los fenómenos inaccesibles a la observación directa. No se trata de pura casualidad sino de coincidencia al captar un nuevo método o paradigma.

CONCLUSIÓN

Del análisis sobre el sacramento del lenguaje al análisis del símbolo como lenguaje, Agamben nos muestra que en el origen del lenguaje no hay un significado, racional comunicativo. Concebir el lenguaje en estos términos es propio de una concepción positivista. Para comprender cabalmente la potencia del lenguaje no en términos racionalistas, hace falta abrirse a nuevas realidades. Para Agamben, el lenguaje no se relaciona sólo con la mente sino con el cuerpo, lo que implica relacionarlo con la parte afectiva y simbólica, de ahí que subraye su carácter de acción, de declamación, de evocación y de sacramento.

El lenguaje no hay que entenderlo sólo en función de la letra y de la escritura. Es imagen y esto significa que dice mucho más de lo que se puede expresar con palabras. Se puede hacer una historia de la cultura humana como historia de los símbolos, como en el caso de Aby Warburg, esta historia no muestra sólo la parte negativa porque las imágenes y los símbolos dan cuenta de lo consciente y de lo inconsciente, de la luz y de la oscuridad, de la enfermedad y de la cura, de lo racional y no irracional, de lo demoníaco y de lo divino.

CAPÍTULO 6

LA POTENCIA DEL PENSAMIENTO ESTÉTICO DE AGAMBEN

Aunque Agamben no ha elaborado una teoría de la estética en forma sistemática, sin embargo se pueden hallar algunas ideas fragmentarias a lo largo de toda su obra. Estas ideas giran especialmente en torno de lo literario y del lenguaje poético, no tanto sobre la música o la arquitectura. Sus principales referentes literarios corresponden al ámbito italiano, desde Dante Alighieri, Carlo Emilio Gadda, Andrea Zanzotto, Giorgio Caponi, Dino Campana, Eugenio Montale y Elsa Morante. En el ámbito internacional a Friedrich Holderlin, Rainer María Rilke, Paul Celan, Franz Kafka, Henry James y muchos otros. Lo primero que llama la atención es que hay en su obra una escasa atención a las corrientes del arte moderno y contemporáneo. Esto se explica porque para él la novedad no es algo que merece la pena, por lo que nuestro interés debiera concentrarse principalmente en los problemas todavía no resueltos de la tradición. De ahí su apasionamiento por la relación entre las lenguas vivas y las lenguas muertas. Quizá deberíamos reflexionar en una de las razones que nos da Agamben para considerar poco importante las manifestaciones del arte moderno y contemporáneo. Según él hay muchos que hacen una sobreestimación de la idea de lo novedoso, pero con la crisis de la modernidad debemos alejarnos un poco de ese aspecto mitológico (la ruptura y el creacionismo radical) que dio impulso a las vanguardias artísticas del siglo XX. El concepto con el que intenta refutar los

afanes de las vanguardias modernistas es el de “inoperosidad”:

Es en el opúsculo de Kazimir Malevich *La pereza como verdad inalienable del hombre*, en contra la tradición que ve en el trabajo la realización del hombre, la inoperosidad se afirma como la “forma más alta de humanidad”, en la que el blanco en último estadio alcanzado por el suprematismo en pintura, se vuelve el símbolo más apropiado. Como todas las tentativas de pensar la inoperosidad sólo y contra el trabajo, queda prisionero en una determinada negativa del propio objeto. Mientras que para los antiguos, el trabajo era definido de forma negativa con respecto de la vida contemplativa, los modernos parecen incapaces de concebir la contemplación, la inoperosidad y la fiesta de otra forma distinta al reposo o a la negación del trabajo. Dado que nosotros, por el contrario, buscamos definir la inoperosidad en relación a la potencia y al acto de creación, entonces no podemos pensarla como ociosidad o inercia, sino como una praxis o una potencia de un tipo especial que se mantiene constitutivamente en relación con la propia inoperosidad (*El fuego y el relato*: 48).

Cuando analiza el lenguaje de la imagen, especialmente en las artes plásticas, lo que destaca no es su aspecto propiamente formal sino que al igual que Aby Warburg, su contenido emocional y cultural. En cambio, cuando se refiere a la literatura y a la poesía su interés se concentra en su aspecto formal, estético. Esto significa que, aparentemente, se trataría de ideas estéticas que aluden a lo inexpresable, a lo inefable. Pero como veremos aquí, Agamben no es tan radical ya que finalmente concluye que no hay nada indecible. Una buena manera de comprender esto es citar su libro

El final del poema donde a lo largo de varios capítulos plantea que lo importante es comprender como se vinculan la palabra y la vida, el lenguaje y el ser viviente. Lejos del formalismo y del desconstruccionismo que los separan, lo que debemos comprender es cómo los poetas dan vida a través de la palabra. Ya desde Agustín, Dante, Petrarca, los trovadores hasta los poetas actuales no se trata de acontecimientos biográficos sino más bien de construir la vida:

El hombre entonces encuentra la palabra sólo a través de un *appetitus*, el deseo amoroso, de modo que el acontecimiento del lenguaje se presenta como el lazo inextricable de amor, palabra y conocimiento. En el curso del siglo XII, la tópica y su *radio inveniendi* fueron, en la estela de Agustín, interpretadas de modo radicalmente nuevo por los poetas provenzales, y en esta interpretación tuvo su origen la lírica europea moderna (*El final del poema*: 145).

Esta concepción de Agamben de que no es la vida que da origen a la literatura sino al revés, se fundamenta en una concepción de la estética que arranca ya desde sus inicios en el siglo XVII. En efecto, Agamben inicia su reflexión en los siglos XVII y XVIII cuando los teóricos señalan el tema de lo bello como ligado al sentimiento del placer. Con Kant, lo bello se identifica como un fin en sí, que posee su propia autonomía (esta idea resulta insostenible en la medida en que se basa en el punto de vista del espectador). Pero el problema de fondo es la disociación entre ciencia y placer, entre conocimiento y sensibilidad. En la medida de que lo estético se reconoce como desligado de la ciencia, no queda claro si podría transfigu-

rarse en conocimiento: ¿cómo puede el conocimiento tener su propio placer y como el placer puede tener su propio conocimiento? Esta cuestión nos remite el problema de la verdad en el arte ¿cuál es la relación entre belleza y saber filosófico? Agamben puntualiza que lo bello tiene más relación con lo erótico y con el amor. Siguiendo la teoría platónica de la belleza que indica que la belleza no puede ser conocida, y que la verdad no puede ser vista, plantea que el concepto de gusto podría representar una salida de este dilema ya que a diferencia de la vista o el oído, el tacto tiene su modo particular de conocer. Este conocer no equivale a una razón ya que culmina en un significante excedente. El gusto es un placer que nos remite no a una sustancia real sino siempre a un elemento de significación. Esto es importante para la teoría estética de Agamben ya que coincide con los nuevos desarrollos de la teoría estética contemporánea (como los planteamientos de Gilles Deleuze o de Jean Luc Nancy) que hacen más énfasis en lo propio del lenguaje estético, es decir en su valor simbólico, irreductible a toda forma de representación mental. Como dice Eugenio Trías, el arte y la música tienen su propia forma de conocimiento, por eso es necesario romper con el epistemologismo del pensamiento estético, clásico y moderno. Con Agamben estamos más allá de una teoría clásica de la estética metafísica occidental según la cual el gusto es la cifra de un tipo de saber que cuando llega a realizarse cumple su propia imposibilidad. Así como podemos hablar de una potencia del pensamiento filosófico agambeniano, también podemos hacerlo de la potencia de su pensamiento estético. Esto se ve claramente desde sus primeros escritos sobre arte.

EL HOMBRE SIN CONTENIDO

En este primer libro (1970) Agamben cuestiona la teoría estética de Kant; no existe desinterés en la contemplación de la obra de arte. Esta crítica a Kant se apoya en el irónico comentario de Nietzsche de que es imposible ser indiferente ¡ni siquiera ante las estatuas femeninas desnudas! Para Agamben no todas las sociedades carecen de ese desinterés, por ejemplo, en la Grecia antigua. A la inocencia o desinterés del espectador se le opone la peligrosidad del creador. Aquí plantea que el arte no es algo tranquilizador sino que se conecta con la potencia de lo negativo. Analizando el proceso que llevó a Platón a justificar la expulsión de los poetas de la ciudad, indica que se haría lo mismo en la actualidad. Los artistas no tienen cabida en la ciudad debido a su posición desactivadora de lo real. De este libro cabe destacar su tesis de la “destrucción de la estética” que se basa justamente en esta concepción particular de la imagen como desdoblamiento de los espectadores y los artistas. Esto nos remite al problema del horror en la literatura: “Este desdoblamiento entre el arte tal y como lo vive el espectador y el arte tal como lo vive el artista, es precisamente, el Terror. La estética, entonces, no sería la determinación de la obra de arte a partir de la aprehensión sensible del espectador, sino que en ella estaría presente el artista” (26).

Este dualismo entre el espectador y el artista recorre toda la historia de la estética y es ahí donde habría que ver su gran contradicción. La “destrucción de la estética” equivale para Agamben a un desplazamiento del punto de vista del espectador al creador. Esto implica priorizar al creador. La propuesta de

Agamben coincide con las teorías estéticas opuestas a las teorías de la recepción ¿Y por qué debería la estética concentrarse en el artista? Según él, lo estético no fue un fenómeno de todas las sociedades (por ejemplo en la Edad Media no se tenía noción del arte) sino que es un producto de la modernidad, es decir que surge en el siglo XVIII como desarrollo del “buen gusto”: “Hacia finales del siglo XVIII , los hombres empiezan a mirar el gusto estético como una especie de antídoto para el fruto del árbol de la ciencia, el cual después de haber sido experimentado, hace que la distinción entre el bien y el mal se vuelva imposible” (43).

Con esta indistinción entre el bien y el mal se da la separación histórica entre artista y espectador. El espectador se distancia del autor aunque secretamente se identifica con él, ya que así puede realizar su placer. Lo interesante de este planteamiento no es la atribución de rasgos patológicos al artista sino más el hecho de que Agamben asocia el arte al destino nihilista de Occidente. Por esa razón define al artista como el “hombre sin contenido”, es decir, con la pura nada: “El artista es el hombre sin contenido, que no tiene otra identidad más que un perpetuo emerger sobre la nada de la expresión ni otra consistencia que este incomprendible estar a este lado de sí mismo” (91). Pero ¿qué significa esta correlación entre el arte y el nihilismo? Obviamente Agamben se apoya en la conocida tesis de Nietzsche sobre la voluntad de poder y el eterno retorno. Según Nietzsche el arte tiene una ambigüedad ya que contiene un nihilismo pasivo y activo. La destrucción es parte de ese proceso de aniquilamiento en la nada y la construcción al proceso del arte como superación de esa nada. En esta primera obra de

Agamben lo que se observa es un fuerte énfasis en el carácter de la obra de arte como medio para superar la crisis de la estética que se redujo a navegar en el vacío y en la nada: “Entendido en esta dimensión, el arte es la fuerza antitética dirigida contra cualquier voluntad de aniquilación de la vida” (144).

Tenemos entonces en el primero libro de Agamben una teoría estética de origen nietzscheana. Lo que en principio aparecía como una teoría estética basada en el artista, se convierte al final en una teoría de la estructura de la obra de arte: “En la obra de arte se rompe el *continuum* del tiempo lineal y el hombre reencuentra, entre pasado y futuro, su espacio presente. El hombre que acepta en su propia voluntad la voluntad de poder como rasgo fundamental de todo lo que es y se quiere a sí mismo a partir de esta voluntad, es el superhombre. Superhombre y hombre del arte son la misma cosa” (150). Parafraseando la teoría hegeliana de la muerte del arte, Agamben sostiene que el arte no muere sino que sobrevive como una nada, es decir, como pura fuerza de negación; en su esencia reina el nihilismo, y el nihilismo en tanto destino de occidente comparte con el arte ese camino.

Resumiendo hasta aquí, podemos advertir que Agamben reduce la estética al arte, sin embargo no deja de tener interés su planteamiento sobre la necesidad de centrarnos no en el espectador que llevó incluso a absolutizar el juicio estético de una manera tal que, pretendiendo dar razón del proceso creador, sólo se llegó a oscurecerlo. Más importante es la obra, no tanto el artista, que llevó a una crisis en la medida en que con el buen gusto se convirtió en mal gusto, lo artístico en no artístico.

ESTANCIAS

Este libro contiene cuatro ensayos: “Los fantasmas de eros”; “La palabra y el fantasma”; “En el mundo de Odradek” y “La imagen perversa”. El objetivo que se propone el autor es intentar demostrar como el arte se puede concebir como construcción de un conocimiento de lo irreal. El arte viene a ser el modo en que lo corpóreo se hace incorpóreo y lo incorpóreo se hace corpóreo, es decir, lo irreal que se vuelve real y lo real se vuelve irreal. Los caminos para llegar a ello son muchos pero Agamben se concentra sólo en dos: el proceso fantasmático y la producción del fetiche. La impresión general que nos dan estos ensayos es que sigue habiendo un énfasis en el artista. Esto se ve cuando Agamben se refiere al fenómeno de la melancolía explorando su causas en la Edad Media, como se liga con lo astral (Saturno) y como puede producir desencanto frente a lo divino cuando el individuo se retrotrae al no poder alcanzar llegar al bien supremo. La melancolía o como se llamaba entonces “acedia”, no se identifica con la pereza sino con la enfermedad de la tristeza y de la desesperación, lo que en la modernidad conocemos como la “enfermedad mortal” (Kierkegaard).

Por su parte Freud hablará de la perversión de una voluntad que quiere el deseo. Agamben se apoya en esta teoría de Freud para destacar el sentimiento que produce lo artístico. Así define a los artistas como los transgresores, los que no son normales, que se desconectan de lo real. El placer estético se relaciona con lo perverso: Por una parte, desmiente la evidencia de su percepción, por otra, reconoce y asume su realidad por medio de un síntoma perverso. “El espacio del fe-

tiche es precisamente esta contradicción, por lo cual este es al mismo tiempo la presencia de aquella nada y el signo de su ausencia, símbolo de algo y de su negación” (246).

Durante la Edad Media y el Renacimiento predomina la concepción de las enfermedades como producto de la influencia astral, como Saturno, el más maligno de los planetas, de tal manera que la melancolía es vista solo por su aspecto destructor y negativo. Fueron muchos los artistas que cayeron bajo este influjo, como Leonardo De Vinci. Para Agamben que quiere diferenciarse de muchos autores que han definido la melancolía por su aspecto negativo, hay que ver más bien una polaridad, es decir, que contiene tanto un aspecto negativo como positivo. Quienes solo ven lo negativo pasan por alto su contenido erótico. “La Edad Media esconde una de sus intenciones más originales y creadoras, el fantasma se polariza y se convierte en el lugar de una extrema experiencia del alma, en la que ésta puede subir hasta el límite deslumbrante de lo divino o precipitarse en el abismo vertiginoso de la perdición” (139).

O sea que la polaridad no es tanto una oposición intelectual sino que está en el mismo proceso histórico. Aquí Agamben se apoya una vez más en la idea de Aby Warburg, de que para comprender mejor dicha polaridad, debemos desacostumbrarnos de acentuar sólo el aspecto racional y abstracto de los procesos cognitivos. La función del fantasma es tan fundamental que llega a ser incluso la condición necesaria de la inteligencia. Pero esta concepción de la importancia de lo no racional, para Agamben no se inicia en la

Edad Media sino que podemos encontrarla ya en los filósofos griegos como Platón:

El artista que dibuja en el alma las imágenes de las cosas en el pasaje de Platón es la fantasía. El tema central del *Filebo* no es sin embargo el conocimiento sino el placer, y si Platón evoca aquí el problema de la memoria y la fantasía, es porque le urge demostrar que deseo y placer no son posibles sin esta pintura del alma, y que no existe tal cosa como un proceso puramente corpóreo (134).

Lo que contribuye la Edad Media, especialmente la concepción poética de los trovadores es el énfasis en la imagen interior, como si el cuerpo de la amada no fuera un objeto exterior sino sólo una imagen del alma, como una imagen reflejada en el agua o una figura pintada en el corazón mismo del enamorado.

Para Freud –dice Agamben– la melancolía se asocia con el luto y la regresión narcisística. No se da una transferencia de la libido hacia otro objeto sino una retroacción dentro del sujeto, de tal modo que el yo se identifica con el objeto perdido. Aquí el psicoanálisis coincide con la teoría medieval de que el sujeto se retrotrae ante un bien perdido y surge una capacidad fantasmática de hacer aparecer lo perdido, aunque no se haya perdido. De modo que, en la melancolía, el objeto no puede ser apropiado (es como el fetiche, que es y al mismo tiempo no es). En este punto Agamben introduce una importante reflexión sobre la poesía de los trovadores que conciben el amor fantasmáticamente, es decir, que no ven el cuerpo exterior de la amada sino sólo su imagen interior. No es sorprendente, en esta perspectiva, que la melancolía se haya identificado con la idea alquímica “de dar un cuerpo a lo in-

corpóreo y hacer lo incorpóreo lo corpóreo. Es en el espacio abierto por la obstinada intención fantasmagórica toma su arranque la incesante fatiga alquímica de la cultura humana apropiarse de lo negativo y de la muerte y por plasmar la máxima realidad afirmando la máxima irrealdad” (64). Esta perspectiva es una típica actitud fetichista que subyace en el interior de todos los artistas en todas las épocas, pero no se trata de una actitud negativa sino al contrario, contiene un potencial revolucionario, como en el caso de Baudelaire:

Es una fortuna que el fundador de la poesía moderna haya sido un fetichista. Sin su pasión por la vestimenta y el peinado femenino, las joyas y el maquillaje, difícilmente habría podido Baudelaire salir victorioso de su enfrentamiento con la mercancía. Sin la experiencia personal de la milagrosa capacidad del objeto fetiche de hacer presente lo ausente a través de la negación misma, acaso no se hubiera atrevido a asignar al arte la tarea más ambiciosa que el ser humano hubiese confiado nunca a una creación suya la apropiación misma de la irrealdad (89).

El fetichismo también se puede comprender como una pasión por los juguetes. Existen objetos que están siempre destinados a un uso tan particular, que puede decirse que se sustraen en realidad a toda regla de uso. Que los niños mantienen con sus juguetes una relación fetichista es un fenómeno muy sabido¹.

¹ Quizá para algunos no lo sea. Habría que sugerir entonces algunas lecturas indispensables como *Homo Ludens*, de John Huizinga, quién ha realizado un estudio completo sobre el juego no sólo a nivel de las experiencias infantiles sino también a lo largo de la historia de la sociedad occi-

Lo que es menos sabido es constatar que las cosas no están sólo fuera de nosotros, en el espacio exterior medible como objetos neutrales de uso y cambio. Para Agamben hay otra realidad donde el uso tiene otro modo de existencia. Esto lo desarrolla en profundidad en su libro *El uso de los cuerpos*. En este libro habla del arte como desactivación, es el artista y su potencia, más allá de la obra. Para rastrear con un poco más de detalle las ideas estéticas de Agamben hay que entrar en sus escritos sobre literatura y poesía: *El fuego y el relato* (2014), *Idea de la prosa* (1985) y *El final del poema* (1996).

EL FUEGO Y EL RELATO

En el inicio de este libro Agamben nos relata un cuento judío del gran escritor Shmuel Yosef Agnon: había una vez gente que se reunía en un lugar del bosque alrededor del fuego. Después de una generación ya no queda memoria del fuego pero quedan las oraciones. En la siguiente generación ya no hay ni el recuerdo fuego del lugar en el bosque, pero queda el relato. Y en este punto Agamben redefine a literatura como la “memoria de ese fuego perdido”. Seguidamente nos propone una diferencia entre la historia y el relato. La primera tiene que ver con los hechos mientras la se-

dental. En este sentido plantea que hay muchas cosas que en la actualidad se desconoce, por ejemplo el carácter de lo sacralidad que constituye propiamente el contenido lúdico de la cultura. Esto explica que el juego estuviera muy vivo en sociedades antiguas, mientras que en la actualidad ha perdido fuerza (Huizinga.2016).

gunda con la rememoración, tal como en la novela de Apuleyo *El asno de oro*, el personaje descubre la divinidad y logra volver a ser un humano. A este vínculo de la novela con los misterios de Eleusis, Agamben le adjudica la función de los escritores. Éstos tienen que reconectar la relación del lenguaje con el fuego (esta función se habría perdido en una gran parte de la literatura contemporánea reducida a narrar hechos puramente biográficos). Relacionar la escritura o el relato con la memoria del fuego quiere decir ejercer la acción de simbolizar, es decir, de dar nombres a las cosas, lo que significa dar un significado a la vida. Agamben se refiere al modo en que Henry James construía sus personajes: partía de individuos normales a los cuales les inventaba posibilidades de ser en la vida, luego de ponerlos en acción a través de tramas y aventuras, y finalmente los dejaba como en la situación inicial, es decir, como seres comunes y corrientes². Agamben hace una analogía de los personajes literarios con los individuos de la vida cotidiana. También estos aparecen en cierto momento de sus vidas abiertos a diversas e infinitas posibilidades de experimentar relaciones,

² Un buen ejemplo es el relato “El último de los Valerios” que trata de la historia de un joven aristócrata italiano, casado con una bella mujer de su misma clase, que descubre casualmente una escultura romana de la que se enamora hasta la locura, olvidándose de su esposa. Durante un largo tiempo vive confundiendo la realidad con la ilusión pero de una manera tan intensa que revive la religión del paganismo, hasta que su mujer decide volver a enterrar la escultura con lo que el joven enamorado vuelve a su realidad cotidiana quedando curado. Este relato se encuentra en el libro de Henry James, *En busca de otras imágenes* (1976).

pero al final acaban y mueren como seres desencantados y desilusionados. De esta situación deduce que la cuestión no es tanto concentrar nuestra atención en los héroes o individuos excepcionales. Lo que sucede es que el fuego vive más bien en personas comunes donde los misterios se experimentan de una manera invisible:

Es como si la profecía según la cual si Dios ha muerto, entonces todo es posible no le concerniera de ninguna forma: continúa viviendo plausiblemente sin las comodidades de la religión, y soporta con resignación una vida que ha perdido su sentido metafísico y sobre la cual no parece, después de todo, hacerse ninguna ilusión. Existe en ese sentido, un heroísmo del hombre común (20).

Este heroísmo del individuo corriente es sin duda la del hombre enajenado, pero justamente por eso Agamben lo caracteriza en el marco del misterio burocrático que significa someterse a la potencia de la culpa y del derecho:

El *mysteium burocraticum* es, entonces, la extrema conmemoración de la antropogénesis del acto inmemorial a través del cual el viviente al hablar, se ha convertido en hombre, se ha unido a la lengua. Por eso, todo esto concierne tanto al hombre ordinario como al poeta, tanto al sabio como al ignorante, tanto a la víctima como al verdugo. Y por eso el proceso siempre está en curso... Y hasta que el hombre no logre llegar al extremo de su misterio (el misterio del lenguaje y de la culpa, es decir, en verdad, de su ser y no ser todavía humano, de su ser y no ser animal) el Juicio en el que a un mismo tiempo él es juez e imputado, no cesará de ser pospuesto (239).

Esto que se acaba de leer no es simple y pura poesía sino que contiene un apuntalamiento muy bien fundamentado de lo que significa el fenómeno estético. Lo estético no se reduce a lo formal, es decir a un goce sin contexto social, por eso relaciona al poeta con el individuo enajenado, al ser humano con el animal. Ahora nos enfrentamos a un problema más difícil que consiste en explicar el tema del juicio siempre pospuesto y que se relaciona con el reino mesiánico. Para comprender este tema es indispensable referirnos al modo como Agamben entiende los géneros literarios.

LOS GÉNEROS LITERARIOS

A los géneros los concibe como “llamas que el olvido del misterio imprime en la lengua” (*El fuego y el relato*: 15). Estos géneros son la tragedia, la elegía, el himno, la comedia, la parodia y la parábola. A lo largo de sus ensayos sobre arte y estética Agamben ha dedicado un espacio a cada uno de estos géneros, así en *El final del poema*, se refiere a la gran obra de Dante Alighieri *La Divina comedia*, obra que no debe entenderse como una tragedia (tal y como la han interpretado muchos críticos), es decir sobre los padecimientos y sufrimientos en el infierno, sino más bien como una verdadera comedia ya que se trata de un recorrido del individuo culpable a la inocencia:

El hecho de que el poema dantesco sea una comedia y no una tragedia, que al principio sea “áspero” y “horrible” y al final “feliz, deseable y grato”, significa: el hombre, que en sumisión a la justicia divina es el tema de la obra, aparece al principio culpable, pero, al final

de su itinerario, se considera inocente. En cuanto comedia, el poema es, en otras palabras, un recorrido desde la culpa hasta la inocencia y no desde la inocencia hasta la culpa; y ello no sólo porque la descripción del Infierno precede materialmente en el libro a la de Paraíso, sino porque es cómico y no trágico el destino del individuo de nombre Dante (*El final del poema*: 36).

Es interesante señalar que esta concepción de la comedia no se reduce para Agamben a los textos literarios sino que se extiende a la vida cotidiana (en el sentido de que refleja el *ethos* propio de la cultura italiana): “la cultura italiana permaneció fiel, con mayor tenacidad que ninguna otra, a la herencia antitrágica del mundo de la antigüedad tardía. Ello se debe también al hecho de que en el umbral del siglo XIV, un poeta florentino decidió abandonar la pretensión trágica de la inocencia personal en nombre de la inocencia natural de la criatura” (61). Sobre el himno y la elegía Agamben ha formulado aclaraciones muy pertinentes como cuando señala que lo que se parece a los himnos de Holderlin en realidad no son himnos sino elegías, y lo que parecen elegías en Rainer María Rilke, en realidad son himnos: “Rilke escondió una intención inconfundiblemente himnica en la forma de elegía. Esta contaminación es probablemente la razón del aura de sacralidad casi litúrgica que rodea desde siempre a las *Elegías de Duino*. Su carácter himnológico es evidente desde el primer verso que convoca a las jerarquías angelicales” (206).

En cuanto a la poesía de Holderlin, Agamben señala que lo que en realidad celebran no es la presencia sino la despedida de los dioses. Por eso es que más bien son lamentos ¿cómo redefinirlos entonces? El conte-

nido del himno es la celebración y el contenido de la elegía es el lamento. Hay otros ejemplos de himnos en la obra de algunos poetas italianos como Andrea Zanzotto, que fueron mal definidos dentro de la tradición elegíaca cuando en realidad corresponden a la tradición órfica: “El orfismo no es un contenido del poema, sino como el hermetismo, es algo que se juega internamente en el tejido vivo de la forma poética, como un injerto que busca dar nueva vida a ese polo hímnico que se había eclipsado con la modernidad” (215).

Sobre el género de la parodia, Agamben señala el caso de la novela *La isla de Arturo*, de Elsa Morante. En cierto pasaje de la obra, Arturo que es un niño le dice que su padre que él es una parodia, con lo cual expresa que no es más que un simulacro de padre. Según la interpretación de Agamben la autora Elsa Morante se refleja en la infancia del niño y a partir de ahí proyecta una parodia de la vida adulta. Esto significa que la parodia como género literario no es una tanto una simulación cómica sino más bien seria, es decir, que imita un rasgo o personaje original. La imitación por tanto es lo que caracteriza a la parodia. El problema es que esta imitación siempre equivale a un fracaso lingüístico. Este fracaso con la lengua caracteriza a una gran parte de escritores y artistas italianos como Dino Campana, Carlo Emilio Gadda, Giorgio Caproni y Pier Paolo Pasolini que elaboraban parodias lingüísticas, es decir, relaciones complicadas con los dialectos. Como la lengua, también la lengua supone una escisión. El fundamento de la parodia es entonces la irrepresentación. Hay dos formas de parodias: la forma positiva y la patológica. El hecho de que haya siempre una dificultad de superar la escisión lingüística, equi-

vale a un esfuerzo positivo ya que de no haberlo no podríamos siquiera hablar de poesía. En el segundo caso, en cambio, se trata de una negatividad patológica, es decir, de pura relación fantasmática:

La parodia, depuesta, reaparece sin embargo bajo formas patológicas. No es solo una irónica coincidencia el hecho de que la primera biografía de Laura se deba a un antepasado de Sade, quien la inscribe en la genealogía familiar. Se anuncia así la obra del Divino Marqués como la revocación implacable del Cancionero. La pornografía, que mantiene inaprensible al propio fantasma en el gesto mismo con el que lo acerca hasta el punto de volverlo invisible, es la forma escatológica de la parodia (231).

La parodia en su forma positiva, por ejemplo la poética de Elsa Morante, se expresa cuando la autora ve en ella el mundo de su propia infancia y concluye que es un paraíso perdido, algo irrecuperable. Esto está bien expresado en otro libro de Agamben, *Idea de la prosa*, donde define la poesía como una región de la lengua, un lugar que equivale a región inalcanzable: “La lengua para la cual no tenemos palabras, que no finge existir aun antes de ser, sino que está sola primero en toda la mente. Es nuestra lengua, es decir la lengua de la poesía” (*Idea de la prosa*: 36).

CONCLUSIÓN

¿Cuál es el lugar de los primeros escritos en la obra posterior de Agamben? En ellos se plantean ideas sobre la estética y el arte que tienen mucha relación con sus escritos posteriores. Se puede decir que entre el

primer Agamben y el último hay una continuidad que se expresa por la presencia de muchas ideas que luego alimentaron sus planteamientos sobre la cuestión de la inoperosidad y de la potencia. Quizá se podría decir que estos primeros escritos cometen el pecado de anunciar sus temas posteriores. Esto no quiere decir que Agamben ya tenía claro los conceptos sobre el *bios* y el *zoé*, el deseo frente a la máquina biopolítica, etc (estos conceptos se desarrollaron en direcciones distintas de la estética, como la teología y la teoría política). Lo que encontramos en estos primeros escritos son apenas esbozos o ligeras intuiciones que aparecieron al reflexionar sobre cuestiones de la historia de la estética, por ejemplo sobre la naturaleza del arte, la función del artista y de la obra.

Para Agamben se trataba de redefinir el artista y la obra frente al problema de la creciente importancia de las teorías sobre la recepción, teorías que empezaban a desarrollarse sobre todo en Alemania, con autores como Roman Ingarden, Hans Robert Jauss y Wolfgang Iser. No es que Agamben desconociera estas teorías pero, para él, la obra de arte tenía que ser entendida más en función de las intenciones del artista y de la obra y no tanto en función del espectador y de los críticos. Esta metodología es algo que podemos rescatar hoy en el contexto de la posmodernidad que ha puesto en entredicho la creatividad de las vanguardias. Para Agamben, la figura del artista es importante porque en él se plantean muchas cuestiones que siguen siendo importantes hoy en día como su intención de expresar lo inexpresable; él es quien se propone develar lo que no es real. El artista es quien explora su inconsciente para expresar aquello que es difícil expresar; él es el

que más se relaciona con lo desconocido y que nos muestra en sus obras aquellas realidades que escapan a la racionalidad. Por eso podemos rescatar esta función cognoscitiva que ya sea en la pintura o en la poesía nos acerca a lo imposible o a lo que es casi inalcanzable.

Lo que nos dice Agamben del artista en cuanto héroe creador nos lleva a su idea posterior de la obra como potencia e inoperosidad. Aquí vemos que hay una continuidad de la concepción juvenil de Agamben sobre papel del arte y de la estética. Esto es lo que va a aparecer analizando el caso de Glenn Gould de quien nos dice que su valor estético no reside tanto en lo que ha interpretado y que hoy nos llega a través de sus grabaciones, sino más bien en su capacidad y su potencia. No por nada a lo largo de su libro *El uso de los cuerpos*, este gran pianista es evocado para ejemplificar un concepto filosófico donde lo importante no son los resultados que se traducen en actos o hechos estéticos sino en la posibilidad de un modo distinto de relación con la realidad. Este modo tiene que ver con posibilidades de relacionarnos sensitivamente con el mundo de lo inexpresable e indecible. Este modo distinto de relacionarnos con otra realidad se presenta en la última fase de Agamben bajo la categoría de la inoperosidad. En esta fase queda claro que se trata de un tipo de relación que nos lleva a una actitud de desconexión y de desactivación frente a lo real. No se trata de una actitud pasiva sino activa. De ahí que la estética de Agamben también podemos caracterizar como una estética de resistencia.

¿Se puede concluir señalando que la teoría estética de Agamben por hacer mayor énfasis en el artista es un enfoque subjetivista? Más exacto sería señalar

que se trata de un enfoque que oscila entre el artista y la obra. ¿Qué es lo que podemos destacar de su concepción de la obra? Principalmente podemos rescatar sus planteamientos sobre el fetichismo y sobre el fenómeno del juego. Agamben tiene razón al demostrar que el fetichismo en cuanto fenómeno de relación fantasmática con la imagen-mercancía, no ha hecho más que intensificarse por efecto de las nuevas tecnologías de la comunicación. El estar en un mundo de imágenes, más que de cosas, convierte al mundo en un gran espacio estetizado del que no podemos librarnos. No hace falta cuestionar los fundamentos heideggerianos y nietzscheanos del enfoque estético de Agamben, lo cual nos llevaría a advertir un trasfondo de negatividad (de ahí el planteamiento sobre “la destrucción de la estética”), basta concluir que este nihilismo también puede ser activo. Por eso podemos recuperar el concepto de juego como profanación. En este sentido más que una radical negatividad, la obra de arte nos invita, a través del juego, a romper con el mundo de lo dado. Como se deduce de sus estudios sobre la poesía antigua y contemporánea, hay un lugar para lo simbólico y lo imaginario. Quizá su contribución más importante en el terreno de la estética sea su diferenciación entre la lengua ordinaria y la lengua poética. Como filólogo contribuye también a un mejor conocimiento del arte y de la literatura.

CAPÍTULO 7

WALTER BENJAMIN Y MICHEL FOUCAULT

AGAMBEN Y WALTER BENJAMIN

Agamben ha dedicado muchos ensayos a la obra de Walter Benjamin¹. Esta dedicación especial no responde a un interés academicista sino que más bien a la necesidad de tener un antídoto frente a ciertas filosofías, como la ontología heideggeriana. Esto es lo que nos dice en una entrevista publicada en el año de 2003:

El encuentro con Heidegger fue relativamente temprano, y él incluso fue determinante en mi formación después de los seminarios de Le Thor en 1966 y en 1968. Más o menos en los mismos años durante los cuales leía a Walter Benjamin, lectura que quizá me sirvió de antídoto frente al pensamiento de Heidegger. Estaba en cuestión el concepto mismo de filosofía, el modo en el cual habría debido responder a la pregunta, práctica y

¹ “Lengua e historia. Categorías lingüísticas y categorías históricas en el pensamiento de Walter Benjamin”; “Walter Benjamin y lo demoníaco”; “El mesías y el soberano. El problema de la ley en Walter Benjamin”, en *La potencia del pensamiento*. Hay que aclarar que el interés de Agamben por la obra de Benjamin no se da tardíamente sino que ya desde sus primeros escritos se advierte un notable conocimiento de su obra, por ejemplo en su brillante “Ensayo sobre la destrucción de la experiencia”, en *Infancia e historia*.

teórica al mismo tiempo: ¿qué es la filosofía? (“Entrevista de Flavia Costa” en *Estado de excepción*: 11).

¿Cómo interpreta Agamben a Benjamin? No se trata de una interpretación a la manera de los que ven en él un pensador marxista o teológico. Para Agamben el valor de Benjamin está más allá de todo interés empírico o especulativo. De lo que se trata para él es de extraer la médula profunda que consiste su concepción del mesianismo. Esta recuperación le permite a Agamben fundamentar mejor su propia filosofía de la potencia. ¿Qué significa el mesianismo benjaminiano? Agamben no hace un análisis formal tradicional de las ideas de este último, en primer lugar nos remite a un intercambio epistolar con G. Scholem cuando Benjamin se encontraba en la ciudad de Ibiza (1933) donde dice que se enamoró de una mujer (que nadie sabe si era Asia Lacis o Julia Cohn), pero lo que Scholem deduce de esta mujer misteriosa es que representaba el lado femenino del ángel demoníaco. Agamben no está de acuerdo con esta interpretación por lo que rastrea el tema de la historia de la angelología sacando la conclusión de que, en otras religiones, dicho ángel no siempre aparece asociado a rasgos demoníacos sino mesiánicos:

Nos encontramos aquí frente a una tradición extremadamente rica pero singularmente coherente, que no se limita al ámbito judío, sino que tiene fuerte presencia tanto en la mística neoplatónica y en el hermetismo tardo-antiguo como en la gnosis y en el cristianismo primitivo, y que tiene además ascendencias y correspondencias puntuales con la angelología iraní y con la musulmana (“Walter Benjamin y lo demoníaco”: 226).

¿Y donde entran aquí los rasgos mesiánicos? Reinterpretando la concepción del ángel de la historia de Benjamin, Agamben señala que no hay que identificarlo con la imagen de la melancolía, lo cual lleva a atribuirle rasgos luciferinos, sino más bien con la imagen de la luminosidad y, de la auténtica felicidad. Esto último equivale a plantear la necesidad de la redención como hecho histórico:

En este horizonte se comprende de qué modo, también en la mística judía, el ángel se carga de un significado mesiánico y se presenta como el cuerpo astral que el alma reviste en el momento de la muerte para regresar al paraíso. Aquí en la figura del ángel, en la cual el origen aparece realmente construido por su historia, experiencia profética y experiencia mesiánica se identifican en una perspectiva que puede haber ejercido una fuerte sugestión sobre un pensador como Benjamin (230).

Acostumbrados como estamos a pensar en términos dualistas (es decir, en principios opuestos a los fines) ¿cómo podríamos comprender este tesis benjaminiana del origen como equivalente al final? Esta tesis no resulta muy difícil de comprender si tenemos en cuenta los argumentos básicos de su teoría del lenguaje. Uno de esos argumentos consiste en señalar que la relación entre fenómenos e ideas hay que interpretarla como una cuestión no de puros hechos empíricos. Esto significa que las ideas se confrontan con la historia sólo hasta que ésta se haya consumado o completado ¿y qué es el ángel si no otra cosa que la imagen originaria a semejanza de la cual el hombre ha sido creado? El origen y el fin coinciden entonces en el momento de

su muerte, lo que nos remite necesariamente el tema de la redención como recomienzo desde el origen.

Ahora bien, si aceptamos esta tesis de la coincidencia entre el origen y el fin ¿qué pasa con el pasado y la tradición? ¿estamos ante un proceso fatal de destrucción? ¿hay otra manera de recuperar los fenómenos originarios? Para comprender este punto, Agamben nos remite al ensayo de Benjamin sobre Karl Krauss donde nos explica la dialéctica entre destrucción y creación. Para Karl Krauss “el oscuro fondo social del cual se destaca su imagen no es la sociedad contemporánea, sino un mundo anterior o el mundo del demonio” (Benjamin, 1986: 168).

Aquí estamos ante frases que son aforismos más que desarrollos argumentativos sumamente lógicos:

Una naturaleza que es algo así como una escuela superior del odio a lo humano, y una comparación que sólo adquiere vida cuando se limita a la venganza (171).

Ese abismo que experimentó en su forma más abismática cuando el espíritu y el sexo se encuentran en un proceso de moralidad... el espíritu y el sexo se mueven en una solidaridad cuya ley es la ambigüedad. El yo es posesión del sexo demoniaco que exorcizado por delicadas imágenes femeninas disfruta de sí mismo (172).

En lugar de lo fecundo entra en juego lo obsceno; lo chillón en lugar del secreto. Sólo que se modifican con los matices más halagadores; en la frase ingeniosa se cumple el placer sensual, y en el onanismo, el ingenio (173).

La literatura es existir bajo el signo del puro espíritu, como la prostitución es vivir bajo el signo del puro sexo. El demonio, empero, que arroja a la puta a la calle, condena al literato al tribunal (175)... Puesto que la noche es el conmutador donde el espíritu se convierte

en mera sexualidad, y la mera sexualidad en mero espíritu, y así esos dos elementos abstractos, al reconocerse recíprocamente, se calman (176).

La noche no es la noche maternal, ni tampoco la noche iluminada por la luna de los románticos; es la hora entre el sueño y el despertar, el desvelo, el centro mismo de su triple soledad; la soledad del café donde está a solas con su demonio (176).

Ni la pureza, ni el sacrificio han conseguido dominar al demonio; en cambio donde se reúnen pristinidad y destrucción, el dominio del demonio queda superado. Como un engendro formado por un niño y un antropólogo nos encontramos con el dominador; ningún hombre nuevo; un monstruo, en cambio; o un nuevo ángel (187).

Estos bellos aforismos de Walter Benjamin le sirven a Agamben para explicar no sólo la coincidencia de Krauss con la filosofía de Goethe en torno de la existencia de un estado de naturaleza presocial cuando predominaba el mito y no el logos. En ese estado natural hay un determinismo de lo demoníaco, es decir, lo opuesto al orden social. Esto se en la novela de Goethe *Las afinidades electivas*, novela a la que dedicó Benjamin un importante ensayo. Lo que hay que destacar de la lectura de Benjamin de Krauss es la idea del modo en que la recuperación no implica destrucción de la tradición. Se trata más bien de un proceso de liberación de las fuerzas destructivas que están contenidas en el pensamiento de la redención. No se trata entonces de concebir la redención como una imagen consoladora. Origen y destrucción se compenetran y que lo que sujeta al demonio es la transfiguración como estado de la criatura en el origen y la destrucción como potencia de justicia. Sólo así el mesianismo equivale a felicidad, lo que le permite reinterpretar a Benjamin con sus tesis

sobre la historia, especialmente la segunda tesis donde plantea que se trata de recuperar la historia rompiendo con las leyes. El ángel aparece aquí mirando por un lado al pasado y por otro al futuro (como la figura del cuadro de Paul Klee). El mesianismo por tanto equivale a un ángel divino:

El concepto de felicidad está atado indisolublemente al de redención. Esta redención tiene por objeto el pasado. No hay felicidad posible que no haya hecho las cuentas con esta tarea, que la tesis configura como una cita secreta entre las generaciones pasadas y la nuestra. Hay una intuición profunda en estas afirmaciones que sitúan el problema central de la felicidad en una relación con el pasado, y para Benjamin es una intuición decisiva, que reencontramos tanto en la mirada del ángel vuelto al pasado, como en el complejo de sus reflexiones sobre el conocimiento histórico (Agamben: 236).

Mesianismo significa redención del pasado. Hay una necesidad de vincular el presente con el pasado, lo cual nos lleva a replantear el concepto marxista de revolución según otra concepción de tiempo diferente del tiempo lineal y cronológico. El mesianismo equivale a interrupción de la historia. Agamben sigue leyendo a Benjamin desde otras perspectivas, esta vez citando a Kafka, para quien igualmente la felicidad es un criterio irrenunciable:

Sobre todo se trata de interrumpir la tradición, de llevar a cabo el pasado de una vez por todas a su fin. Como para el hombre individual, también para la humanidad redimir el pasado significa poder hacer que finalice, echar sobre él la mirada que lo cumple. En un apunte para el ensayo sobre Kafka sobre el cual es preciso

reflexionar cuidadosamente, se lee 'la redención no es una recompensa por la existencia, sino su única vía de escape'(238).

Del mesianismo dice Agamben que hay que caracterizarlo en función del tiempo. El tiempo mesiánico tiene la forma de un estado de excepción, esto significa que hay un paralelo entre la llegada del Mesías y el concepto límite de poder estatal, cuando la ley entra en una situación de suspensión. Hay leyes pero no se cumplen, el soberano es quien se coloca fuera de la ley para decretar su suspensión. Lo novedoso de Agamben es que su concepción del mesianismo no se reduce a lo político sino que pone en jaque a la concepción religiosa. Las leyes en la concepción judía, por ejemplo, también entran en suspensión cuando la sagrada escritura se mantiene como pura suspensión: "la Torá originaria en cuanto cúmulo de letras sin orden ni articulación no podía tener ningún significado" (269). Lo que Agamben nos está proponiendo es que esta tesis de la vigencia de las leyes sin significado no se reduce a una época pasada sino que caracteriza a la situación actual. En efecto, en el mundo contemporáneo la ley ha pasado a un estado de excepción: "Y todo poder, no importa si democrático o totalitario, tradicional o revolucionario, ha entrado en una crisis de legitimidad, en la cual el estado de excepción se ha convertido en la regla" (275).

Al hacer estas afirmaciones que rebasan las concepciones de Benjamin estamos ya ante la formulación de la propia teoría de Agamben, quien pasa a debatir directamente con filósofos como Jacques Derrida y Massimo Cacciari. El sentido último de la historia no

es simplemente el de un acontecimiento que logra no ocurrir, por contrario, aquí algo se ha cumplido en forma verdadera y definitiva. No puede ser que ya no hay acontecimientos, si Derrida tuviera razón entonces la perspectiva de Agamben sobre la espera de una redención pierde sentido. La postura de Derrida se parece a la postura del posmodernismo cuando se dice que ya no hay nada que hacer, ningún cambio es posible, todo se repite, etcétera. En los libros de Agamben hay muchas citas a Derrida, aunque parece haber una profunda enemistad, sin embargo no deja de aparecer de vez en cuando un elogio al padre del deconstruccionismo. Para Agamben, no hay que comprender la deconstrucción derrideana como pura interpretación ilimitada: “La peor tergiversación del gesto derrideano sería, sin embargo, agotar su intención en una práctica deconstruktiva de la terminología filosófica, que la consignara sencillamente a una deriva y a una interpretación infinitas (Agamben, 2008: 360).

No se trata tampoco de dispersión de signos o de pura experimentación formalista del lenguaje sino más bien de que nos “señala el acontecimiento decisivo de una materia, se abre a toda una ética” (374). ¿Qué significa esto? Agamben desarrolla su argumentación a partir de la idea judaica y cristiana de “Par-des” o paraíso que alude al “terminus”, límite, confín o momento poético, es decir, alude a la autoreferencialidad. Esto significa que no hay relación con lo empírico o lo cosa.

Y en cuanto a Cacciari, señala un desacuerdo con su tesis de que es imposible entrar donde la puerta está abierta. Agamben se refiere al cuento de Kafka “Ante la ley” “donde se trata de la historia de un guardián que

está delante de la puerta de la ley y del campesino que solicita entrar esperando toda su vida. Este cuento es una parábola del estado de la ley en el tiempo mesiánico, es decir, en el tiempo de la vigencia sin significado. La posición de Cacciari es errónea ya que si se acepta que la puerta está abierta entonces pierde sentido la idea de traspasar de un tiempo de otro. Si hay un guardián es porque vigila que la puerta esté cerrada y que nadie pueda pasar. Sólo así tiene sentido la idea de Agamben de que el umbral supone necesariamente la redención del pasado. La puerta es el símbolo de un espacio y un tiempo cerrados, tiene que estar cerrada para que se pueda abrir. Esto coincide con la idea de Agamben de lo abierto como lo que Heidegger decía de la tierra y el cielo, de lo animal y de lo humano o la idea de Rilke de que lo más lejano equivale a lo más cercano.

Hay que destacar la idea benjamiana de revolución, o sea en vez de pensar en la religión habría que situarla en el ámbito de lo político, es decir, en el contexto del fin del Estado, de la historia universal y del tiempo. No se trata de romper empíricamente con las leyes de la historia sino de cambiar nuestra idea del tiempo ya no en términos de evolución lineal. Es necesario tener otra idea del tiempo como experiencia de una historia posible. La cuestión de la revolución como redención del pasado es hoy un tema importante en el debate filosófico contemporáneo ya que se relaciona con el problema del posible final de la historia. Si como dice Agamben (basándose en Benjamin), la historia debe tener una conclusión para poder iniciar el proceso de redención, no se puede entonces aceptar la tesis posmodernista de que el fin de la historia (en

el sentido de lo que postulan autores como Hegel, Kojève y Fukuyama) equivale al triunfo del capitalismo. Desde la perspectiva de Agamben lo que hace posible hablar de otra idea del fin de la historia es la cuestión de que vivimos en el estado de excepción. Este estado debe terminar, concluir y dar comienzo a otra forma de organización social.

Hay una paradoja en el momento en que no se puede llegar a otra situación si no hay superación del estado de excepción. Esta superación implica pasar a establecer la regla. Claro que en los países europeos donde ya es difícil que suceda algún cambio en la historia resulta más difícil, pero en los países latinoamericanos donde permanece el estado de excepción como estado de sitio, hace falta pasar a una nueva situación donde se de la vigencia de la ley. En la situación actual lo que hay es la no vigencia de la ley, dado que se ha suspendido el estado de derecho. Pero no se trata sólo de un cambio de gobierno; pueden darse cambios gubernamentales pero en la realidad todo sigue igual, es decir, hay solo reformas que no rompen la lógica del capitalismo. En la mayoría de los países latinoamericanos en vez de reformas hace falta repensar el cambio social no como puro cambio de gobierno. Se dice que el objetivo es la democracia pero en todos los países donde se supone que hay sistemas electorales que permiten alternancia de los partidos políticos, el sistema social no cambia nada y la supuesta democracia sólo encubre las desigualdades sociales, la explotación y la extrema pobreza. Pero a nivel general, la tesis de Agamben se puede considerar válida en la medida en que vivimos en un estado mundial totalitario, lo que hace necesario el mesianismo como una ruptura radi-

cal con esta forma de gobierno que justifica y legitima el funcionamiento capitalista. La tesis del mesianismo como aspiración a un estado de excepción equivalente al mesianismo tiene que ver con la idea escatológica del fin de la historia y del tiempo. La escatología es el término que en la actualidad se conoce como lo que la teología planteaba sobre la situación humana límite, la situación que se relaciona, con la muerte. El problema entonces consiste en cómo articular la teología con una perspectiva política emancipadora. Este problema ya se planteó en la historia del marxismo con autores como Ernst Bloch a quien conoció Benjamin. Para Bloch el socialismo se combina perfectamente con una visión teológica, por ejemplo en su libro sobre Tomas Munzer.

En la actualidad hay más razones que recuperan esta conciliación entre socialismo y teología subrayando que no puede haber otra vía revolucionaria más que la interrupción de la historia, esto es, la detención del vehículo que lleva al abismo. La crisis del capitalismo llega a plantear en el mundo actual el problema de la extinción inevitable de la humanidad por los procesos de destrucción ecológica (calentamiento global, guerra civil, etc.) Es posible pensar entonces que ante la inminencia del fin de la humanidad la única manera de evitar la muerte colectiva es detener el tiempo, y en este sentido cobra vigencia la tesis de Benjamín del mesianismo como ruptura-revolución de la historia.

2. AGAMBEN Y FOUCAULT

El interés de Agamben por Foucault se da por toda su obra, tanto así que aparecen comentarios desde sus

primeros trabajos como *Las palabras y las cosas*, *La arqueología del saber*, hasta los últimos cursos en el Colegio de Francia (1978-1984). Cualquiera que lea atentamente los libros de Agamben se da cuenta de que hay una marcada incidencia por estos últimos, especialmente por *Hermenéutica del sujeto*, *El gobierno de sí*; *El coraje de la verdad*; *El gobierno de los vivos*. ¿A qué se debe esta incidencia? aunque Agamben no lo dice explícitamente, el motivo se debería al viraje que dio Foucault en sus últimos años de vida. Este viraje se caracterizó principalmente por su redefinición del método centrado más en la idea del cuidado de sí. O sea que ya no se trata del análisis del poder tal como fue desarrollado en obras como *Vigilar y castigar*. El mismo Foucault ha señalado que él ya no conservaba este enfoque centrado en la dominación de los sujetos por vías coercitivas. Lo que le llevó a abandonar esta perspectiva fue el desarrollo de sus investigaciones centradas más bien en la resistencia al poder. Lo que le obligó a cambiar de perspectiva fue entonces una comprensión de los filósofos antiguos sobre el cuidado de sí. Al comprender que estos filósofos no construían teorías especulativas sino ejercicios o prácticas para vivir mejor, Foucault no insistió más en los aspectos de la ideología y de la dominación. Lo que se abrió fue un universo nuevo donde se replantean las técnicas de subjetivación como procedimientos del gobierno de sí y de los otros. Según Agamben hay una mala comprensión de Foucault por autores como Pierre Hadot que lo descalificó como “esteticista”. Contra esta interpretación estetizante reivindica la posición foucaultiana del ocuparse de sí como una de las éticas más austeras de la historia:

Hadot ante todo entiende la estética de la existencia que atribuye a Foucault como su última concepción de la filosofía. De este modo le atribuye el proyecto de una estetización de la existencia en la que el sujeto, más allá del bien y del mal, plasma su vida como una obra de arte. Un reconocimiento de los lugares en los cuales Foucault emplea la expresión estética de la existencia muestra, en cambio, más allá de toda duda, que Foucault sitúa la experiencia en la esfera ética (*El uso de los cuerpos*, 189).

De los libros donde Foucault habla de lo ético, Agamben indica su *Hermenéutica del sujeto*. La idea del cuidado de sí surgió en Foucault de sus estudios sobre los filósofos griegos y que fue su última preocupación hasta el momento de su muerte en junio de 1984. Esta preocupación se expresa también en *El coraje de la verdad*. Al centrarse en los escritos de Platón (*La apología de Sócrates y Laques*), encontró la relación entre la verdad y la palabra. De la *Apología* Foucault deduce que la principal aportación socrática es su valor para decir la verdad, lo que se manifiesta en el momento de su muerte, él no estaba dispuesto a retractarse por lo que decidió decir la verdad. Lo que Foucault destaca no es tanto el miedo a morir sino más bien el intento de preservar la misión que le encomendaron los dioses: la de preservar el cuidado de los otros. De *Laques* extrajo la idea de la estética de la existencia, es decir la tarea de dar a la vida humana una forma visible y “bella”.

A Foucault no le preocupaba formular una concepción esteticista, tal como le reprocharon sus críticos. Agamben no se cansa en refutar esos argumentos señalando que más que una estética se trataba de for-

mular una ética del sujeto. Esto significa que mientras en sus primeros libros Foucault se orientaba por una postura antihumanista², en sus últimos años de vida le preocupaba rescatar al sujeto y la mejor manera para hacerlo era ir hasta los griegos que tenían justamente una perspectiva ética. El hecho mismo de atribuirle una teoría estética como dandismo es un equívoco. La postulación de una concepción ética consiste no en una elaboración de la vida privada como una obra “bella” sino más bien de una nueva perspectiva donde el cuidado de sí equivale a la responsabilidad con los otros:

La idea de la ética de Foucault, según Agamben, coincide no con una norma sino ante todo con una relación consigo mismo, esto es lo que descubrió justamente en los filósofos griegos para quienes lo ético equivale al cuidado de sí mismo pero sin excluir el cuidado de los otros: La ética es pues, para Foucault, la relación que se tiene consigo mismo cuando se actúa o se entra en relación con otros, constituyéndose en cada ocasión como sujeto de los propios actos (*El uso de los cuerpos*, 187).

Y después de revisar a los filósofos griegos y a los estoicos, Foucault va llegando a los filósofos cristianos, como Tertuliano, Orígenes, Casiano, Hipólito y muchos otros que le hacen pensar en ciertas cuestiones básicas relacionadas con las técnicas de la confesión. Estas cuestiones se refieren a otros modos de

² Agamben señala que en una entrevista, un mes antes de su muerte, Foucault señaló que lo que trataba de reintroducir era el problema del sujeto que había dejado de lado en sus primeros trabajos. Para hacer esta reintroducción se refirió a la Antigüedad clásica, donde se planteaba la idea del cuidado de sí (*El uso de los cuerpos*, 204).

veridicción y de gubernamentalidad, como el pastorado. Aquí se revelan ideas fundamentales sobre el cuidado de sí como algo relacionado con la política de la Iglesia cristiana. El pecado, la culpa, se asocian con la confesión, y por tanto, con la vigilancia de los monjes. Mientras que entre los griegos no se manifiesta todavía esta idea de intervención del gobierno de sí desde afuera, en cambio, ya lo es en la pastoral cristiana³.

Quizá no sea más importante destacar las diferencias entre Agamben y Foucault sino más bien sus coincidencias, por ejemplo la necesidad de estudiar a los filósofos griegos romanos y cristianos para entender mejor los modos de subjetivación y desobjetivación. En este sentido, ambos coinciden en estudiar casi a los mismos autores (Platón, Aristóteles, Séneca, Epicteto, Cicerón, San Agustín, Tertuliano, Orígenes,

³ Los estudios de Foucault sobre el cristianismo están publicados en los siguientes libros: *El gobierno de los vivos; El origen de la hermenéutica de sí. Conferencias de Dartmouth, 1980, y Discurso y verdad. Conferencias sobre el coraje de decirlo todo. Grenoble, 1982/ Berkeley, 1983.* Michel Senellart nos ha descrito muy bien cómo Foucault hacía esta tarea. Cuando cansado por la lentitud del servicio de la Biblioteca Nacional en 1979, se fue a la biblioteca dominica del Saulchoir pasaba todo el día leyendo a los Padres de la Iglesia ¿qué libros leía? él no buscaba doctrinas sino lo que ciertos teólogos específicos como Tertuliano, Filón de Alejandría,, Hipólito, Cipriano, Orígenes, Casiano, decían sobre asuntos de la sexualidad, del pecado, o de la confesión. Cuando ya avanzaba en su investigación Foucault pidió reunirse y exponer sus avances con un grupo de especialistas, Michel Senellart dice que no le entendieron. “Situación del curso” Apéndice del libro de Michel Foucault *Del gobierno de los vivos.* p.380.

Casiano, Hipólito, Filón, Clemente de Alejandría, etcétera). Y es que en efecto hay en estos autores ideas muy ricas para comprender los rituales en torno a la veridicción y las liturgias de tipo pastoral. A ambos les fascina las cuestiones relacionadas con el examen y gobierno de sí. Mientras Foucault se explaya con las técnicas grego-latinas de desobjetivación, Agamben lo hace reconstruyendo arqueologías en torno de estos modos posteriores de institucionalizar la verdad, como la arqueología del juramento.

Antes de continuar, habría que aclarar que no es totalmente exacto afirmar que entre Agamben y Foucault existiera una identidad. En realidad son dos tipos paralelos de investigación, es decir, que cada uno sigue su propio rumbo. Foucault no parte como Agamben de la distinción entre *zoé* y *bios*. A Foucault no le preocupa el sujeto como individuo. Por eso define el *bios* con relación a la población. Es evidente que hay un giro teórico, ya no le preocupa la clásica dominación del soberano por vías punitivas. No se trata ya del problema de cómo el soberano impone su dominación sobre sujetos individuales. En sus últimos cursos habla más bien de cómo el Estado capitalista, liberal y neoliberal ejerce su poder como gubernamentalidad, es decir, como poder que decide lo que debe vivir o morir, de cómo controlar la salud, la natalidad, la migración y la ciudadanía. Aquí habla entonces de grupos humanos, sin excluir al individuo, se trata sobre todo de analizar cómo se gestiona la sobrevivencia humana. En este punto hay que diferenciar que la biopolítica de Agamben aborda sobre todo la gestión de la muerte. Por esa razón lo importante es relacionar el *bios* con la sacralidad, la idea del homo sacer como matable y sa-

crificable. En cambio para Foucault, la biopolítica se define positivamente, se trata más bien de la cuestión de la posibilidad de existencia, es decir, de la vida de la población.

Agamben parece retomar esta problemática abierta y desarrollada por Foucault con la única diferencia de introducir los nuevos dispositivos tecnológicos. De la misma manera que en la Edad Media y en la época moderna se desarrollaron procedimientos y técnicas de subjetivación, en la actualidad hay nuevas formas, por lo que Agamben señala que es necesario llevar el análisis de Foucault más allá de lo que él pensaba. Los nuevos dispositivos como el celular o Internet convierten la vida humana en campos de concentración. A Agamben le interesa ampliar la teoría foucaultiana del poder centrada en los dispositivos gubernamentales. En la época de la globalización ya no son tanto las instituciones como la familia o la escuela, sino más bien las nuevas tecnologías de información que funcionan como las nuevas formas de control y “de-subjetivación”:

Generalizando aún más la ya amplísima clase de los dispositivos foucaultianos, llamaré dispositivo literalmente a cualquier cosa que de algún modo tenga la capacidad de capturar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivientes. Por lo tanto, no sólo las prisiones, los manicomios, el Panóptico, las escuelas, la confesión, las fábricas, las disciplinas, las medidas jurídicas, etc, cuya conexión con el poder de algún modo es evidente, sino también la pluma, la escritura, la literatura, la filosofía, la agricultura, el ci-

garrillo, la navegación, los ordenadores, los teléfonos móviles (*¿Qué es un dispositivo?* 2015:24).

O sea que mientras en épocas anteriores la administración y la organización del poder desestructuraba la vida de los individuos, ahora nos encontramos con nuevos dispositivos que cumplen dicha función. Agamben no pretende reducirse a un mero repetidor de Foucault. Lo que quiere es pensar con él para ir más allá de él. La arqueología implica comprender el pasado más lejano para comprender el presente. Esto significa explorar los problemas de la teología medieval para ver que, en la modernidad, continúan operando los mismos procesos. Por ejemplo, la concepción cristiana de los sacramentos que dan sentido a los rituales de los partidos y movimientos políticos de la actualidad y de las formas de gobierno basadas en la soberanía. A estos procesos le denomina “secularización y “profanación”. En su libro *El reino y la gloria*, desarrolla el concepto de “oikoeconomía” que tiene su origen histórico en el modelo jerárquico eclesial y termina en el totalitarismo cuando se convierte en una forma de gobierno:

En el ámbito filosófico cuando los estoicos pretendan expresar la idea de una fuerza que regula y gobierna todo desde el interior se servirán de una metáfora económica. En este sentido amplio de gobernar, ocuparse de algo, el verbo *oikonomein* adquiere el significado de mantener, nutrir las necesidades de la vida (*El reino y la gloria*: 44).

Es preciso no olvidar entonces que el *oikos* no es la casa unifamiliar ni simplemente la familia am-

pliada, sino un organismo complejo en el que se entrelazan relaciones heterogéneas. La “oikoeconomía” se presenta como una organización funcional, una actividad de gestión. Este paradigma gestional designa un conjunto de las prácticas y dispositivos. Agamben señala que ya en su libro *Defender la sociedad* (1976), Foucault desarrolló la idea de que “el racismo se convierte en el dispositivo a través del cual el poder soberano es reinsertado en el biopoder. De este modo el paradigma económico gubernamental es remitido a una esfera auténticamente política, en la que la separación entre los poderes pierde sentido (*El reino y la gloria*, 137).

Entre una realeza indivisible y una divisible, separable del gobierno, Foucault habla de soberanía territorial y poder gubernamental. Se enfrentan entonces dos concepciones del gobierno de los hombres, la primera todavía dominada por el viejo modelo de la soberanía territorial, que reduce la doble articulación de la máquina gubernamental a un momento puramente formal, y la segunda, más cercana al nuevo paradigma económico providencial, en el que los elementos mantienen, incluso en su correlación, su identidad, y a la contingencia de los actos de gobierno corresponde la libertad de la decisión soberana.

Agamben destaca la idea del modo en que Foucault se refiere al proyecto político de Rousseau que no ha salido del viejo modelo de la soberanía territorial. Hay un equívoco que liquida el problema del gobierno presentándolo como mera ejecución de una voluntad y de una ley general y que ha pesado negativamente no sólo sobre la teoría, sino también sobre la historia de la democracia moderna:

El equívoco que consiste en concebir el gobierno como poder ejecutivo es uno de los errores más cargados de consecuencias en la historia del pensamiento político occidental. Esto hizo que la reflexión política moderna se extraviara detrás de las abstracciones y mitologemas vacíos como la ley, la voluntad general y la soberanía popular, dejando suspendido precisamente el problema político decisivo. Lo que nuestra investigación ha mostrado es que el verdadero problema, el arcano central de la política, no es la soberanía, sino el gobierno, no es Dios sino el ángel, no es el rey, sino el ministro, no es la ley sino la policía (480).

CONCLUSIÓN

Walter Benjamin es uno de los filósofos que han influido más en la obra de Agamben. Por eso resuenan fuerte en su obra las tesis sobre la concepción mesiánica del tiempo y de la historia, además de las del juego y del lenguaje. Se puede deducir entonces que sin el influjo de Benjamin, no se explicaría el gran interés de Agamben por la teología. No solo se trata de la teología cristiana sino también del judaísmo.

En cuanto a Foucault, más que diferencias advertimos muchas afinidades. La principal, consiste en la manera de conceptualizar la vida. No es exacto afirmar que Agamben sólo tematiza la cuestión de la muerte, también hay en él un énfasis en la vida privada y en los procesos subjetivos de resistencia contra la máquina biopolítica.

CAPÍTULO 8

AGAMBEN Y SPINOZA

En este capítulo se trata el tema de la relación entre Agamben y Spinoza especialmente sobre sus concepciones sobre el cuerpo. Si la concepción del cuerpo de Spinoza se explica por una reacción histórica, se comprende que no se trata de una filosofía aislada de su contexto social. Para desarrollar este tema, revisaremos algunas interpretaciones actuales de Spinoza: 1) la neoilustrada que la reduce a una continuación de la filosofía racionalista; 2) la interpretación que ve en Spinoza una anticipación del posmodernismo según la cual se trata principalmente de una concepción antidualista. Y 3) la interpretación de Deleuze y de Agamben sobre la base de su relación con el barroco de su tiempo.

La posición de Agamben no se opone a un análisis interno de su obra y de su relación con la propia historia de la filosofía ya que constituye ante todo una reivindicación de la corporalidad. Frente a una moral que funciona como adaptación a la ley, Spinoza tendría razón al reivindicar el derecho natural. Pero este naturalismo hay que comprenderlo como una filosofía de la vida basada en la alegría y el amor. Si Spinoza tiene alguna relación con el espíritu del barroco sería justamente por este rechazo a las religiones que pregonan la cultura del dolor, de la tristeza y de la muerte. En este sentido, más que una concepción teológica, es una ontología, es decir que se trata de comprender a Dios como una sustancia que se expresa a través de

atributos, o sea que no se trata de afirmar su existencia sino de explicar las formas en que se expresa el ser.

1. LA INTERPRETACIÓN NEOILUSTRADA

En esta interpretación, Spinoza sería un filósofo republicano. En esta perspectiva lo sitúa Antonio Negri que cree ver una filosofía contra al sistema absolutista (Negri, 1993). También se destaca la interpretación de Jonathan Israel quien en una investigación exhaustiva (de más de mil páginas) demuestra la existencia de un pensamiento democrático y humanista que antecedió a la filosofía ilustrada (Israel, 2012). Por supuesto que toda interpretación es siempre discutible. Según otros especialistas en Spinoza, dicha influencia no habría sido tan fuerte, salvo en Rousseau. En esta interpretación también podemos incluir la teoría de la filosofía brasileña Marilena Chaui que sostiene con vigor la validez de las tesis de Spinoza sobre la democracia de la multitud. Esta teoría adquiere enorme interés en el contexto actual del dominio del neoliberalismo en los países latinoamericanos, situación que nos plantea la necesidad de buscar alternativas viables de gobierno. La filosofía política de Spinoza, al reivindicar el derecho natural frente al derecho positivo, nos ofrecería entonces una manera de resistir al poder establecido (Chauí, 2004).

2. LA INTERPRETACIÓN POSMODERNISTA

Una interpretación opuesta es la que ve en la filosofía de Spinoza una anticipación del posmodernismo y concretamente del pensamiento de Jacques Derrida. En este sentido esta filosofía sería una negación de todo tipo de dualismo: cuerpo –alma; espíritu y materia; sagrado y profano; Estado y sociedad; oralidad y escritura. Desde esta perspectiva, Spinoza prefigura el esfuerzo de desconstrucción radical de toda forma de jerarquía y de antinomia occidentales.

¿A la luz de la crisis de la modernidad ilustrada podemos reinterpretar a Spinoza como un pensador barroco? Mientras que Leibniz nos habla de mónadas o singularidades que expresan la totalidad, Spinoza nos habla de modos en que se expresan los atributos de la sustancia: “entiendo por cuerpo un modo que expresa la esencia de Dios, en tanto se le considera como cosa extensa de una manera cierta y determinada” (Spinoza, 2011; 35). Lo común entre Spinoza y Leibniz es que a través de sus conceptos (mónadas o modos) nos plantean una concepción filosófica nueva (la filosofía del barroco) y que se caracteriza justamente por su aspecto expresivo, es decir, que la parte nos permite comprender o acceder al todo. Esta filosofía se opone claramente a la filosofía anterior renacentista y cartesiana que funcionaba a base el método analítico y mecánico. Por el contrario, el método de Leibniz y de Spinoza a pesar de que arranca del método geométrico sin embargo evolucionan hasta fundamentar una razón suficiente a través de la singularidad. Este método se parece a lo que Walter Benjamin denominaba la alegoría barroca en el drama alemán. Pero, lo que

caracteriza al método de Spinoza y que lo diferencia de Leibniz es su concepción de que las esencias no son posibilidades puramente lógicas ni estructuras geométricas; son parte de potencia, es decir, grados físicos de intensidad. Hay que subrayar también la centralidad de la idea de potencia para no reducir la filosofía de Spinoza a un simple reflejo social. Esto nos permite contextualizar la teoría spinoziana con relación a su aportación posrenacentista y poscartesiana. Si Spinoza reencuentra la idea de potencia y le da una nueva luz es evidentemente en un nuevo contexto que es el de su tiempo (el barroco) en función de problemas que son los de su sistema respectivo. Spinoza, al igual que Leibniz es poscartesiano en el sentido en que Fichte, Schelling o Hegel son poskantianos.

Podemos señalar el caso de ciertos autores posmodernistas que no se obsesionan con borrar la frontera entre realidad y ficción, entre filosofía y literatura ni tampoco se complacen en resaltar sus rasgos herméticos o místéricos. Se trata más bien de valorar el espíritu spinozista de romper con toda jerarquía y toda forma de autoridad divina. Esto significa colocarse filosóficamente en una nueva posición donde ya no se trata de leer la naturaleza como un libro sino más bien de leer el libro como naturaleza, lo cual implica ponerse en una perspectiva de horizontalidad capaz de desarmar las relaciones verticales que legitiman las jerarquías del lenguaje. Lejos de ser un filósofo que quisiera descubrir claves secretas en los susurros de los dioses detrás de las piedras o de los árboles, lo que le interesa a Spinoza es leer un libro abierto, transparente que no necesita sacerdotes o eruditos. Y es que para Spinoza, hay diferencia entre la revelación y des-

ocultamiento. Al quitar a la revelación toda huella de secreto que debe permanecer oculto, Spinoza reafirma un principio hermenéutico básico: leer no es buscar claves, sino simplemente atender a la intertextualidad. Spinoza hace lo que hacía Hanna Arendt (cuestionar la tradición). Para la interpretación posmodernista no se puede minimizar el pensamiento de Spinoza relegando sus conexiones con las vertientes no científicas como el neoplatonismo. Pero no es necesario ser posmodernista para ver esta huella neoplatónica. Spinoza conocía bien las ideas no sólo de Giordano Bruno sino de muchos otros como Tommaso Campanella.

3. LA INTERPRETACIÓN DE DELEUZE Y DE AGAMBEN

Últimamente va surgiendo una tercera interpretación sobre la base de entender la relación del autor con el barroco de su tiempo. Esta interpretación se opone a la de aquellos autores como Antonio Negri que señalan que no tuvo ninguna relación debido a una situación “anómala” en el caso de Holanda en el siglo XVII que nunca tuvo un periodo barroco. El argumento consiste en que durante los años de 1650 no hubo propiamente un contexto de crisis por más que se presentara un aparente declive económico. El problema de Holanda fue que no habría existido una crisis social o política porque sus instituciones eran relativamente estables y compatibles con el sistema anterior, es decir con la sociedad renacentista.

El caso de Holanda en el siglo XVII es el mismo caso de América Latina donde tampoco parecería que

hubo un proceso semejante al los países como Francia, Italia, España, Alemania o Inglaterra. Sin embargo esto no implica que estuviéramos ante una situación “anómala” porque a pesar de que un país no sigue la lógica general no puede deducirse que no es válida la tesis de que hubo rasgos generales del barroco durante el siglo XVII.

En Holanda al igual que en los países latinoamericanos no se puede afirmar que nunca hubo un barroco. Sí lo hubo aunque con rasgos propios que no escapan a la lógica del contexto general. Dicho con otras palabras no se trata de negar el barroco en Holanda sino de explicarlo de otra manera, no tanto a partir de la permanencia o ausencia de ciertas instituciones políticas, sino más bien a partir del hecho del agotamiento de una concepción del mundo. En este sentido la filosofía de Spinoza se explica frente al fin de la época renacentista. O sea que para comprender el contexto de Spinoza hay que ver la gran oposición entre la visión del renacimiento y el nuevo ideal que comenzaba a desarrollarse durante el siglo XVII. Pero además hay que explicar el significado de la obra filosófica de Spinoza con relación a la evolución interna del pensamiento filosófico anterior. En este sentido es importante subrayar la ruptura que establece frente al cartesianismo y frente al pensamiento religioso. Deleuze tiene razón cuando ve en Spinoza una obra que puede entenderse como una filosofía profundamente antireligiosa. No por nada fue el pensador más rechazado. En la medida en que su principal tesis cuestionaba la existencia de Dios, tanto los reformistas como contrarreformistas, cristianos y judíos, no podían menos que condenarlo por ateo:

Ningún filósofo fue más digno, pero tampoco ninguno fue más injuriado y odiado. Para comprender el motivo no basta con tener presente la gran tesis del spinozismo: una sola sustancia que consta de una infinidad de atributos, *Deus sive Natura*, las `criaturas' siendo solo modos de estos atributos o modificaciones de esa sustancia. No basta con mostrar cómo el panteísmo y el ateísmo se combinan en esta tesis negando la existencia de un Dios moral, creador y trascendente; es necesario más bien comenzar con las tesis prácticas que hicieron del spinozismo piedra de escándalo. (Deleuze, 1984:27).

¿Y cuáles son esas tesis prácticas? Por lo menos son tres: la denuncia de la conciencia, de los valores y de las pasiones tristes:

1. La denuncia de la conciencia. Esto significa que Spinoza se opone al cartesianismo que reduce lo humano a razón, logos y conciencia. Frente a este psicologismo, Spinoza reivindica la corporalidad.
2. La denuncia de los valores. Esto se relaciona con la inversión de lo bueno y lo malo. Frente a una moral que funciona reductivamente como adaptación de la conciencia a la ley, Spinoza reivindica el derecho natural en el marco de la sociedad. El individuo no sigue deberes ni reglas morales sino que reacciona en función de lo que le determina su naturaleza interna. No es que hay un "amoralismo" en Spinoza. Sólo se trata de invertir los valores. El bien y el mal no existen más que como figuras relativas de lo bueno y lo malo. Esto significa que no hay

valores trascendentes ni universales. Para Spinoza no hay ni puede haber sanciones morales, castigos o recompensas a cargo de un Dios justiciero. Lo único que hay son consecuencias naturales de nuestra existencia. Por esta razón se ha caracterizado a la ética spinoziana como “naturalista”. Pero este naturalismo, lejos de ser una calificación despectiva, hay que entenderlo, como potencia de cada individuo para disponer de su cuerpo y de todas las cosas necesarias para su conservación.

3. La denuncia de las pasiones tristes. En la medida en que la ética se opone a la moral, para Spinoza hay que reivindicar lo que enaltece la vida, los que nos provoca alegría y dicha. Se trata de denunciar la tristeza como la manera en que funciona el control y la dominación. No por nada nos dice que lo que caracteriza al Tirano es hacernos caer en la tristeza. Igual que Nietzsche, hay en Spinoza un cuestionamiento radical de los curas y sacerdotes como las figuras emblemáticas de la muerte.

La presencia de estas ideas en Spinoza nos permiten hablar igual que de Leibniz de una filosofía profundamente barroca (antidualista y anticartesiana). Dicho con otras palabras, Spinoza resulta un pensador barroco en la medida en que, entre otras cosas, subraya la importancia de la potencia del cuerpo. Y como dice Giorgio Agamben, hasta que surja una nueva y coherente ontología de la potencia, las reflexiones de Spinoza seguirán siendo indispensables (Agamben, *Homo sacer*, 2010: 62).

Frente a la visión del cuerpo sufriente desgarrado destinado a la muerte, la visión del cuerpo de Spinoza representa una glorificación de la vida. Libertad es potencia en común, potencia compartida. Esta interpretación de Spinoza como una filosofía de la vida se puede deducir de su rechazo a las pasiones tristes. Su ética es una ética de la alegría y del amor. En esto coincide con la visión del “ethos barroco” latinoamericano como una filosofía del erotismo y de rechazo de la cultura de la muerte. Como dice Atiliano Domínguez: “Es innegable que el spinozismo quiere ser una filosofía del ser y no de la nada, de la vida y no de la muerte. Basta recordar dos tesis fundamentales. En metafísica, que Dios, por ser infinito, excluye toda negación; en moral, que como la alegría es más potente que la tristeza, la dinámica afectiva debería tender espontáneamente a la felicidad y la libertad.” (Domínguez, 2007:250).

4. LA TEORÍA DE LOS ATRIBUTOS Y DE LOS AFECTOS

Ciertamente la filosofía de Spinoza es una de las filosofías occidentales más complejas. No solo contiene una teoría política sino también una ontología y una epistemología. ¿Y qué es lo da unidad a su obra? Sin duda la teoría de los afectos. Esta teoría que destaca las pasiones humanas constituye el núcleo o lugar central de todos sus trabajos. Este reconocimiento se expresa en numerosos congresos y coloquios recientes como por ejemplo los que se realizaron en Argentina y España. De estos eventos se destaca el denominado

justamente “El gobierno de los afectos en Spinoza”, realizado en Madrid, 2001.

A grandes rasgos se puede decir que se trata de entender a Dios como una sustancia que se expresa a través de atributos. Estos atributos se expresan a su vez en forma de modos de esencias. Lo que hay que resaltar aquí es que no trata de afirmar la existencia de Dios sino más bien de explicar las formas en que se expresa el ser, por ejemplo cuando nos plantea que lo divino se puede comprender no como un conjunto de emanaciones sino como expresiones. Aunque esta idea de los atributos fue abandonada por Spinoza en la segunda parte de su *Ética* (debido a que lo que le interesaba más ya no era la constitución de la vida por lo divino sino más bien la constitución de lo humano por lo humano por la vía de los afectos) sin embargo es interesante detenernos un poco en este aspecto poco estudiado, y no por ello menos importante. En efecto, es muy interesante observar en la literatura contemporánea una recreación de la idea de los atributos como diversos nombres o expresiones de Dios (idea subyacente en varias corrientes del neoplatonismo). Por ejemplo en Umberto Eco y su novela *El nombre de la rosa* nos da a entender que la rosa es uno de los nombres ocultos de Dios. De ahí la trama y la búsqueda de algo misterioso. Detrás de los crímenes dentro del monasterio se presentan códigos secretos que deben ser descifrados para evitar males peores. También en la obra de Borges hay bastantes indicios de esa búsqueda de los nombres de Dios, por ejemplo los signos trazados en la piel de un tigre o en las huellas de una moneda o un viejo laberinto oriental. Y es que Borges conocía muy bien la obra de Spinoza. Incluso sabemos

que uno de sus proyectos más queridos era escribir un libro sobre él (proyecto que nunca se realizó). No es difícil de imaginar que, en dicho libro Borges se hubiera explayado en recrear algunas ideas cabalísticas como el *Zohar* o los símbolos de lo masculino (fuego) y lo femenino (el agua); o la idea de la *Torah* no solo como palabra sino como símbolo de organismo divino, como cristalización en las cosas singulares. Los personajes descubren maravillados a Dios a través de sus nombres escondidos. Habría en la teoría spinoziana del tercer género de conocimiento ciertas resonancias cabalísticas en la medida en que se trata de una forma de unión espiritual-corporal por la vía del saber intuitivo. Claro que no podemos reducir la filosofía de Spinoza a la Cábala aún cuando es innegable que hay algunas huellas en su obra. Por ejemplo al final de su *Ética* el filósofo holandés dice: “El tercer género de conocimiento va de la idea adecuada de ciertos atributos de Dios al conocimiento adecuado de la esencia de las cosas y cuanto más conocemos las cosas de esta manera, más conocemos a Dios” (Spinoza. 2011: 173).

¿Y donde entra el pensamiento barroco? ¿Se puede afirmar que el barroco es parte de las filosofías herméticas como la cábala? Nada de ello ya que el barroco surge en Occidente aunque con otra forma de racionalidad. No es por tanto “religioso, irracional, hermético u ocultista”. Lo barroco se expresa en Spinoza en el uso de ciertos conceptos de aquella época, como por ejemplo, el concepto de “Fortuna”. Frente al poder que ejercen las cosas externas, Spinoza defiende la variabilidad, la movilidad y el flujo permanente. Esto significa admitir que no hay nada fijo ni permanente. Las circunstancias exteriores cambian de forma con-

tínua y todo se vuelve imprevisible. Esta conciencia de la mutabilidad y de la metamorfosis se representaban en la época barroca bajo las figuras de Circe y de Proteo. En su visión de la fortuna, Spinoza sigue más a los historiadores romanos como Polibio y Tácito, o sea que el ser humano para Spinoza es el artífice de su fortuna, puede retorcerla y encauzarla, aunque no derrotarla.

También habría que insistir en la idea de la centralidad del cuerpo. En este sentido, más que un pensador ilustrado es un pensador barroco, como bien dice Giorgio Agamben: “Esta nueva centralidad del cuerpo en el ámbito de la terminología político-jurídica pasaba a coincidir con el proceso más general que confiere a *corpus* una posición tan privilegiada en la filosofía y en la ciencia de la época barroca, de Descartes a Newton, de Leibniz a Spinoza” (Agamben, *Homo sacer*, 2010: 158). ¿Y qué significa esta centralidad del cuerpo? Existen dos grandes niveles de la expresividad. Por una parte lo que puede entender como la parte constituyente cuando Dios se expresa a través de atributos o nombres. Por otra parte hay una parte de reactividad a lo constituyente cuando los atributos se expresan a través de modos. Se puede reconstituir lo constituido. Entramos entonces al terreno de lo ontológico. Más que sustancias que no cambian los modos son reacciones intensivas del ser humano ante las determinaciones externas. Dicho de otra manera, el sujeto según Spinoza se compone de dos instancias: la parte extensiva de su cuerpo y la parte intensiva correspondiente a su singularidad irreductible a las influencias externas. Visto así el ser humano es ante todo un cuerpo que sufre pasiones. Estas pasiones pueden

ser de naturaleza triste o alegre. Se entiende así que la concepción ética sea ante todo una ética de la felicidad, como intensificación de la vida frente al estado de tristeza impuesta por el poder o por las relaciones de dominación.

Hasta aquí se puede resumir la concepción ontológica pero hace falta completarla con un esbozo de su concepción epistemológica. Esta última se puede comprender como una teoría de las ideas o del conocimiento. Hay que referirnos a los tres géneros de conocimiento como modos diversos de vivir o existir:

1. El primero funciona con base a imágenes y signos que únicamente expresan las modificaciones exteriores. El cuerpo es imagen de otros cuerpos, lo que equivale a decir que no es un conocimiento adecuado de las relaciones humanas. Los intérpretes posmodernistas creen que Spinoza se refiere a alucinaciones de los cuerpos como si fuera imposible comprender los cuerpos presentes más que como puras ausencias. Este tema es muy actual ¿la imaginación tiene autonomía y por tanto carece de referentes reales? Por supuesto que sería inexacto afirmar que los modos no tienen más que una realidad fenoménica y que sólo existen para la imaginación. Pero en el actual contexto de la virtualización de lo real, habría que repensar esta idea. No sólo se trata de la interpretación posmodernista sino de muchos otros filósofos marxistas como Walter Benjamin que colocan su mirada sobre el efecto narcótico de las imágenes fantasmagóricas.

2. Hay un segundo género de conocimiento que se basa en “ideas comunes”, pero esto no equivale a su significado tradicional u ordinario. Se trata más bien de un estado de progreso de saber basado en imágenes (el primer tipo) a otro tipo de conocimiento más adecuado con la realidad. En este sentido los cuerpos se relacionan con otros cuerpos con base en necesidades de adecuación o de concordancia entre cuerpos afines. Una persona se relaciona con otra según su afinidad o gusto. Las personas se agencian unas con otras. Esto significa que hay ideas comunes en la medida en que se pueden establecer lazos sociales más adecuados. Esto implica la posibilidad de ser capaces de enfrentar los malos encuentros que a veces resultan inevitables, de reducir las tristezas que subsisten necesariamente de nuestra naturaleza interna trágica. Hay que agregar, como lo hace Alain Badiou, que para Spinoza se trata de concordancias no sólo entre los cuerpos sino entre las mismas ideas. En este sentido señala que hay tres tipos de concordancia: a) de causalidad; b) de acomodación y c) de inclusión entre lo infinito-finito; lo universal-particular (Badiou, 1999).
3. Finalmente hay un tercer género de conocimiento a partir de las esencias. Para Spinoza esto ya no corresponde a las relaciones exteriores sobre los cuerpos sino que depende de la esencia singular. Esto significa que además de relaciones de extensión tenemos un cuerpo que existe en función de su intensidad. De ahí que la realización de esta intensidad sería equivalente a vivir

lo propio (para Spinoza se trata del problema de la sobrevivencia del cuerpo después de la muerte como existencia eterna de su esencia; lo que no equivale necesariamente a lo inmortal). Si la muerte es algo proveniente del exterior como los accidentes o enfermedades, hay una dimensión personal o propia inmanente irreductible a los acontecimientos externos. Aquí cabe la dura crítica de Hegel que señala que el principal defecto de Spinoza es que, al igual que de Schelling, es que reduce lo real al pensar puro. En este sentido “el mundo pensante y el mundo físico son lo mismo, sólo que bajo diversas formas; por donde el universo pensante en sí es la totalidad absoluta, divina, en su integridad, y el universo físico la misma totalidad exactamente.” (Hegel, 1981: 294). Aunque esta crítica de Hegel a Spinoza no es muy acertada, ya que le dice que su concepto de sustancia no corresponde a la propia idea del Espíritu, sin embargo en este punto Hegel tiene cierta razón cuando advierte que para Spinoza no hay separación entre la conciencia y el cuerpo, entre el pensar y el ser:

Lo que nos confunde y desorienta cuando tratamos de comprender el sistema de Spinoza es, de una parte la identidad absoluta del pensar y el ser, y de otra parte, la indiferencia absoluta del uno con respecto al otro, ya que cada uno de ellos explica toda la esencia de Dios. La unidad del cuerpo y la conciencia consiste, según Spinoza, en que el individuo es un modo de la sustancia absoluta; que, en cuanto conciencia, es la representación de las afecciones del cuerpo por cosas externas;

todo lo que se halla en la conciencia se halla también en la extensión y viceversa (Hegel, 1981:296).

Efectivamente, si para Spinoza el entendimiento, como pensar puro, constituye un tercer género de conocimiento, superior al primero y al segundo, se entiende entonces que las afecciones del cuerpo son ideas o esencias, más allá de sus referencias empíricas. Por eso podemos decir que la concepción filosófica del cuerpo y de la realidad de Spinoza es fundamentalmente barroca, ni renacentista ni cartesiana, lo que significa entre otras cosas que la naturaleza o las pasiones que la expresan no pueden ser más que potencias y por tanto, no pueden ser domesticadas: “Nadie ha determinado hasta el presente lo que puede el cuerpo, es decir, la experiencia no ha enseñado a nadie hasta ahora lo que, únicamente por las leyes de la naturaleza, considerada como corporal, puede hacer el cuerpo y lo que no puede hacer” (Spinoza: 73).

De los estoicos a Descartes se pensaba que el alma podía controlar o guiar al cuerpo. Dilthey reconoce esta fuerte influencia filosófica en Spinoza (Dilthey, 1944). Pero habría que subrayar que no cae en el dualismo; para él, el cuerpo es alma y el alma es cuerpo, forman un solo ser. Lo que es pasión el cuerpo es pasión en el alma, y viceversa. O sea que lo que Spinoza no comparte con los estoicos y los cartesianos es la confianza respecto al poder de la mente en el gobierno de las pasiones. En palabras de Remo Bodei:

se engañan cuantos intentan sofocar las pasiones mediante la intervención enérgica de la voluntad o de la razón, rechazándolas o suprimiéndolas de la naturaleza humana por la fuerza. Nadie, ni siquiera el más sabio,

podrá quedar exento totalmente o en todo momento. Aquellos que intentan doblegar la violencia o la tenacidad se asemejan a quienes pretendiesen imponerse de manera mágica a los fenómenos atmosféricos, o sea impedir la alternancia del frío y del calor, de la humedad y la sequedad o prohibir a los rayos surcar las nubes y al viento soplar (Bodei, 1995:60).

Y así como se dice que hay una unidad entre el alma y cuerpo, también hay una unidad entre imaginación y razón. No es que la imaginación corresponde al plano de la ideología o de la alucinación. Ciertamente el cuerpo tiene ideas de la presencia de los otros cuerpos pero esto significa que dichas ideas constituyen representaciones necesarias e indispensables para pasar al segundo género de conocimiento (ideas comunes). Lo imaginario tiene entonces una vinculación forzosa con la razón. Y por tanto, Spinoza no niega a la imaginación un papel positivo. Más que oposición entre imágenes y conceptos hay complementación. Como bien dice un autor que ha resumido bien los hallazgos teóricos de los especialistas franceses en el pensamiento de Spinoza “Las pasiones de la alegría y la tristeza, como el resto de las pasiones, son producto de la actividad de la imaginación, de sus ideas inadecuadas o confusas” (Carvajal, 2007:29).

CONCLUSIÓN

Hoy, en pleno siglo XXI, a nivel mundial aumenta el interés por el estudio de la filosofía de Spinoza. Esto se comprueba en la obra de importantes autores como

Gilles Deleuze, Giorgio Agamben o Alain Badiou. Y hay que destacar que dicho interés no se debe un afán meramente especulativo o academicista. Se trata ante todo de un interés político práctico para replantear el problema de la reconstitución del sujeto y de la realidad.

La filosofía de Spinoza tiene un gran interés en la actualidad, tanto sus ideas políticas como su teoría ética y del conocimiento. En todas ellas ha desarrollado aportaciones sobre una concepción del cuerpo y de las pasiones. Estas aportaciones se conectan con los nuevos planteamientos sobre la filosofía del barroco. Por supuesto que no se trata de interpretarlo como simple anticartesiano o como parte del proyecto ilustrado. Esto no significa no reconocer la importancia de la interpretación neoilustrada. En el contexto de los movimientos de antiglobalización Antonio Negri y Marilena Chaui tienen razón al recuperar las ideas de inmanencia y de la democracia de la multitud. Por otra parte no se puede subestimar los estudios contundentes como los de Jonathan Israel que demuestran la enorme influencia del radicalismo de Spinoza en su época. Pero más que discutir o determinar la mayor o menor influencia de su obra, lo que haría falta es explorar la relación de Spinoza con el espíritu del barroco. Se puede intentar interpretarlo desde otros contextos como el barroco latinoamericano y conectarlo con la problemática del cuerpo y las pasiones, es decir, con otra forma de racionalidad y otra forma de modernidad.

CAPÍTULO 9

AGAMBEN Y OTROS FILÓSOFOS ANTIGUOS Y MODERNOS

PLATÓN

A lo largo de la obra de Agamben hay numerosas referencias a las principales obras de Platón. De un modo general se advierte que no tiene una interpretación negativa sino más bien altamente positiva. Lo que llama la atención es que, al igual que con otros filósofos, no intenta descalificar sino recuperar algunas ideas y desarrollarlas creativamente; así recupera de Platón la idea de que la tarea de la filosofía es escribir el pensamiento, es decir, no se trata tanto de medirse con la cosa misma sino de darle su lugar en el lenguaje. Tenemos entonces una reinterpretación de Platón como un filósofo no idealista y que se conjuga muy bien con filósofos como Aristóteles y Wittgenstein. Esto significa que no hay revelación de Dios, del ser, etcétera, sólo hay nombres. Los filósofos no revelan nada porque no hay nada indecible:

¿Es posible un discurso que, sin ser un metalenguaje ni hundirse en lo indecible, diga el lenguaje mismo y exponga sus límites? Una antigua tradición de pensamiento enuncia esta posibilidad como una teoría de las ideas. Contrariamente a la interpretación que ve en ella el fundamento indecible de un metalenguaje, en la base de la teoría de las ideas está en cambio una aceptación sin reservas de la anonimidad del lenguaje, así como de la homonimia que gobierna su campo (en este sentido

debe entenderse la insistencia de Platón sobre la homonimia entre ideas y cosas) (*La potencia del pensamiento*: 36).

Este modo de reinterpretar a Platón es solo un ejemplo de la hermenéutica de Agamben que cuestiona y revoluciona las principales interpretaciones de la historia de la filosofía. Veámos otros ejemplos.

ARISTÓTELES

Agamben señala que en la *Metafísica* de Aristóteles, el concepto de potencia encierra una ambigüedad, por un lado, aparece un aspecto positivo, por ejemplo cuando el niño quiere ser arquitecto pero necesita formación, todos pueden llegar a ser algo; por otro lado hay un aspecto negativo ya que implica despotencia. En este sentido la potencia equivale a un concepto paradójico, pero esta negatividad hay que entenderla como una potencia de pasividad, no quiere decir que sea nihilista en sí, sino que tiene su propia positividad, por eso es una potencia pasiva, de la nada, de la pasión. Los libros de Aristóteles que Agamben cita con más frecuencia son: *La metafísica*, *La política* y *Del alma*. El concepto de biopolítica parece surgir de la concepción aristotélica del hombre como animal político. De la ética aristotélica Agamben extrae la idea de felicidad como bien supremo; este fin o virtud constituye propiamente la actividad humana: “el ser en acto propio del hombre” pero este ser en acto no se agota como tal sino que abre una posibilidad de tal manera que habría una inoperancia (algo inadmisibles para los filósofos

cristianos): “Que la obra del hombre se defina como cierta forma de vida, es testimonio de que el nexo entre política y vida pertenece desde el inicio al modo en que los griegos piensan la polis” (*La potencia del pensamiento*:378). En este punto, Aristóteles puede fundamentar la definición agambeniana de la obra del hombre: esta obra es una forma de vivir, una cierta vida (*zoé*) aquella que está en acto según el logos. Lo político, como obra del hombre como hombre, se extrae de lo viviente por medio de la exclusión de una parte de su actividad vital como “impolítica”. Este concepto que parece ser uno de los más confusos de Agamben no significa evadir la participación social y política. Para comprenderlo cabalmente hay que reinterpretar necesariamente a Aristóteles.

Después de Platón, Aristóteles y los filósofos griegos, los autores que más estudió Agamben fueron los alejandrinos como Filón, Clemente y los filósofos romanos del estoicismo como Epicteto, Séneca y Cicerón ¿Y qué es lo que hace importante reinterpretar a estos filósofos? En el caso de los alejandrinos su fundamentación cristiana en las categorías filosóficas griegas, por ejemplo cuando Clemente fundamenta su pedagogía en los valores de la *paideia* griega. Y en el caso de los filósofos del estoicismo resultan indispensables para comprender como funcionan hoy las nuevas liturgias, por ejemplo la forma en que Cicerón plantea los deberes y obligaciones morales. Estos planteamientos son útiles para comprender hoy los rituales y movimientos litúrgicos. Así pues para Agamben no se trata de pura erudición; la reinterpretación de los filósofos antiguos resulta necesaria para reinterpretar los orígenes modernos del derecho y de la religión. Se trata

entonces de romper clichés y estereotipos academicistas. ¿Para qué estudiar la teología cristiana? Agamben señala que es urgente recuperar a otros filósofos olvidados que no fueron valorados debidamente como en el caso de Tomás de Aquino y de Agustín de Hipona. Estos autores son hoy en día tan importantes como Hegel, Nietzsche, Heidegger, Gilles Deleuze, Hanna Arendt o Jacques Derrida. Quizá debemos más a Tomás de Aquino y San Agustín que a muchos teóricos modernos de la política, el haber contribuido a comprender mejor el funcionamiento del Estado. En este sentido es un mérito de Agamben el haber rescatado de Tomás de Aquino la teoría de la burocracia angélica. Al igual que las jerarquías de los ángeles podemos encontrar una analogía con las actuales jerarquías de los funcionarios y burócratas modernos.

Es difícil determinar que autores son o han sido para él más relevantes ¿cuáles son secundarios? Sobre este punto no hay un solo criterio. Todo depende de la posición y de los intereses de cada lector. Se corre el riesgo de minimizar a unos quizá por ser menos conocidos. Lo que quizá más nos deslumbra de la obra de Agamben es que no sólo cita a filósofos, desde los más antiguos a los más modernos sino además de poetas como Mallarmé, Holderlin, Rilke, Rimbaud, Stefan George, Paul Celan, a los trovadores medievales y a escritores paradigmáticos como Robert Walser, Ingemar Bauchmann, Henry James, Samuel Becket o Franz Kafka.

De una manera irreverente, Agamben combina a Kafka con grandes filósofos como Heidegger y Hegel. En *La potencia del pensamiento* hay un ensayo extenso que se llama “*Se. Lo absoluto y el *Ereig-*

nis”. Aquí Agamben habla del concepto de absoluto de Hegel, señalando que es una idea del ser humano sin límites. En este sentido interpreta la negatividad hegeliana. Luego contrapone a Heidegger señalando que su concepto de *ereignis* se parece al absoluto de Hegel aunque luego aclara que es lo contrario. Para Heidegger, el *ereignis* equivale a la idea de un sujeto abandonado. Para fundamentar esta idea de Heidegger nos remite al ensayo de Hanna Arendt donde ella se refiere a su maestro como un zorro en su cueva. Para Arendt la teoría de Heidegger es un intento frustrado de salir de una cueva. El citado texto es un texto muy breve donde Arendt dice que el propio Heidegger se sentía el más zorro de todos por el hecho de que los encerraba en su trampa:

Y es que esta trampa servía de madriguera a nuestro zorro, y quien quisiera visitarlo en su casa tenía que caer en su trampa. Claro que todo el mundo podía luego salir tranquilamente de la madriguera, todos excepto el mismo; pues la trampa estaba literalmente cortada a la medida de su cuerpo. Más el zorro que habitaba la trampa decía con orgullo “Son tantos los que me visitan en mi trampa que me he convertido en el mejor de todos los zorros”. Y también en esto había algo de verdad, pues nadie conoce la trampa mejor que quien se pasa toda la vida sentado en una trampa. “Heidegger el zorro” (Arendt, 2005:416).

Luego, Agamben cita un cuento de Kafka “La cueva” donde se relata lo mismo. De ahí extiende esta idea de estar encerrado en la propia trampa al fracaso de los estados nacionales. Los seres humanos hemos construido cuevas (estado-naciones) para quedar

atrapados sin salida. El ensayo termina con la idea del *homo sacer* como sujeto abandonado, atrapado, como el ser que ha violado las leyes, aquél que siendo sagrado, está excluido de la comunidad, y que, por tanto, es matable. ¿Cuál es el sentido de esta conclusión? Lo que quiere Agamben es ir más allá de Hegel y del propio Heidegger. Para ello, establece conceptualmente la idea de que pensar la historia del fin de la metafísica como equivalente al fin de la hominización:

La falta de fundamento del hombre –la hominización– es ya propia, es decir, está absuelta de toda negatividad y de todo haber sido. Y es esta absolución, esta morada ética en *se* lo que debe ser pensado cuidadosamente, con Hegel y más allá de Hegel, con Heidegger y más allá de Heidegger, si no se quiere que aquello que se presenta como superación de la metafísica recaiga simplemente dentro de ella en una infinita repetición (“*Se. Lo absoluto y el Ereignis”, en *La potencia del pensamiento*, 197).

¿Qué significa este “*Se” con asterisco. Según Agamben indica lo que es propio y autónomo. Para los griegos significa pensar según su ser mismo. Heidegger le denomina *ereignis*. Para Hegel es el absoluto que equivale a una escisión: apropiarse de lo propio o ser para sí. Alude al *ethos* o morada habitual, así entendido el *Se con asterisco, comprendemos entonces la preocupación de Agamben. En la medida en que este se equivale a lo propio, a la morada de uno mismo, se trata de ver qué sucede cuando se ha absuelto. Estamos ante el problema de un discurso acabado: el fin de lo humano y del pensar metafísico. Detrás de tal hecho ¿ya no queda nada? Si admitimos que ya no

hay nada que hacer ¿debemos resignarnos al eterno retorno de lo mismo? Al parecer, Agamben cree que hay que diferenciar lo absuelto de lo absolvente. El absoluto y el *ereignis* no propondrían una salida. De lo que se trata entonces es de ir más allá de Hegel y de Heidegger. Para Agamben es posible salir del falso dilema entre universalismo y relativismo. Según él hay que replantear el problema subrayando en el hecho de que el sujeto humano ya no puede concebirse como ilimitado, es más bien un sujeto abandonado en su finitud (es el *homo sacer*):

Lo más propio, el ethos, el *se del hombre –del viviente sin naturaleza ni identidad– es, pues, el *daimon* mismo, el puro movimiento indesignado de asignarse una suerte y un destino, el absoluto traspasar-se sin traspasamiento. Pero este abandono de sí a sí es precisamente lo que destina el hombre a la tradición y a la historia, quedando oculto en ellas, lo infundado que va a fondo en todo fundamento, lo que sin nombre que, como no-dicho y como in-traspasable, se traspasa a sí en todo hombre (193).

Dicho de otra manera, el desacuerdo de Agamben con Hegel y con Heidegger es que él no acepta la idea de que el ser humano está ya dicho (Hegel) o es indecible (Heidegger): “El *Se, lo propio del hombre, no es un indecible, un *sacer* que tiene que quedar no dicho en toda praxis y en toda palabra humana. Él tampoco es, según el *pathos* del nihilismo contemporáneo, una nada, cuya nulidad funda la arbitrariedad y la violencia del hacer social. Él es, sobre todo, la propia praxis social devenida, al fin transparente a sí misma” (200). Para comprender este planteamiento es

indispensable referirnos a su relación con Heidegger con quién estudió directamente entre 1966 y 1968. Lo primero que hay que decir es que no encontramos en él la más mínima señal que justifique su adhesión al nazismo. Lo que hay más bien es un argumento contundente sobre el vínculo profundo con su concepción ontológica, esto es, que “la posibilidad del nazismo como mal elemental estaba inscrita en la misma filosofía occidental, y en particular en la ontología heideggeriana” (“Heidegger y el nazismo” 2008: 337). Lo que nos desazona es el modo en que Agamben cuestiona el *Dasein* como filosofía del hombre nazi que equivale al individuo moderno, lo que significa que el nazismo sigue presente en la actualidad ya que se refiere al individuo masificado sin esencia: “El hombre del nazismo comparte, entonces con el Ser ahí la asunción incondicionada de la facticidad, la experiencia de un ser sin esencia” (339).

Lo que habría que decir en segundo lugar es que, pese a subrayar este vínculo innegable de la filosofía de Heidegger con el nazismo, no encontramos en Agamben un rechazo en bloque de toda su obra, tal como lo han hecho otros intérpretes como Víctor Farías. Para Agamben podemos rescatar muchas ideas valiosas de Heidegger como la teoría de la facticidad que se halla desarrollada tanto en sus primeros trabajos como *Ser y tiempo*; *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*; *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*; *Los conceptos fundamentales de la metafísica*; *Estudios sobre la mística medieval*; *Introducción a la fenomenología de la religión*, como en los últimos, por ejemplo *Arte y poesía*. Agamben ha sacado mucho provecho de esta teoría de la facticidad que

equivale al juego de lo abierto y de lo cerrado en el ser, de lo oculto y lo desoculto, de la latencia y la iletancia, de lo visible y lo invisible. Y para valorar cabalmente la relación de Agamben con Heidegger hay que mencionar los largos capítulos que le dedica en *El uso de los cuerpos*, capítulos en los que, de manera profunda, intenta recuperar lo más valioso (su concepción ontológica) sin dejar de criticar sus carencias como el necesario rescate del inmanentismo de Spinoza. Lo que podemos concluir es que Agamben puede desarrollar una ontología propia que denomina “modal” sobre la base de la herencia heideggeriana.

GILLES DELEUZE

Decíamos antes que la ontología de Agamben no se parece a ninguna de las ontologías tradicionales ¿quizá se puede hallar algún parecido con otras menos conocidas? Al final de uno de sus libros se refiere de manera sorprendente a un texto de Deleuze: “La inmanencia: una vida”. Aquí Deleuze dice que lo importante en filosofía no son las sensaciones, como tales, el puro empirismo; sino el paso de una a la otra, de su devenir, como aumento o disminución de su potencia. Lo que Agamben destaca es la manera en que Deleuze establece una diferencia entre lo trascendente y lo trascendental, es decir, lo que importa es el plano de la inmanencia como campo de lo trascendental “ya que escapa de toda trascendencia, tanto del sujeto como del objeto (Deleuze, 2007: 348) En este punto, Deleuze coincide con Sartre en su libro *La trascendencia del ego* que habla de la conciencia como personal, abso-

luta, inmanente. La inmanencia significa vida y nada más. Ejemplifica con un relato de Dickens “Nuestro amigo común”, que trata de la situación de una persona en el momento de su agonía. Los otros no ven más que su singularidad (no se ve su individualidad u objetividad). Su singularidad corresponde a un rasgo virtual, es decir a la vida como una potencia. Como cuando vemos a los niños no nos fijamos en su individualidad sino en lo que tienen en común: “Los bebés son atravesados por una vida inmanente que es pura potencia, e incluso beatitud, a través de sus sufrimientos y carencias” (Deleuze: 350). Lo que nos sorprende de este texto de Agamben es que a través de Deleuze nos hace una profunda revaloración del pensamiento de Sartre en la actualidad, lo que permite entender de otra manera la ontología, no como una concepción de la trascendencia sino del sujeto sin conciencia, es decir, como pura inmanencia. Esta sería entonces un tipo de ontología desconocida, totalmente herética y heterodoxa.

HANNA ARENDT

Hay por lo menos tres vínculos de Agamben con la filosofía de Hanna Arendt. Uno de tipo más general que se refiere a la propuesta del *homo sacer*. Aquí Agamben coincide con la crítica de las ideas de pueblo, nación, comunidad que se basan en la idea de la soberanía moderna. Lo que llama la atención es que Agamben igual que Hanna Arendt identifican la ausencia de democracia y la idea de la banalidad del mal. Agamben cita al libro de Hanna Arendt *Eichmann en*

Jerusalem, donde dice que el criminal nazi declara haber vivido según los preceptos de la ética de Kant, que leyó la *Crítica de la razón práctica*. Esto le sirve a Agamben para criticar a Kant: “La ceguera de Kant consiste en no haber visto cómo en la sociedad que estaba naciendo con la revolución industrial, en la que los hombres estarían sujetos a fuerzas que no podrían controlar de modo alguno, la moral del deber los acostumbraría a considerar la obediencia a un mando como un acto de libertad” (Agamben, 2012: 188).

JACQUES DERRIDA

Derrida le dedicó una dura crítica a Agamben en su libro *La bestia y el soberano* (2002). Aquí le critica que su concepto de biopolítica se reduce a lo biológico. No le convence la distinción entre *zoé* y *bios*, es escéptico frente a la periodización que establece Agamben en torno al surgimiento del estado que opera con nuevos dispositivos de control gubernamental. Esta crítica no está muy fundamentada ya que junto a las tesis del filósofo italiano también descalifica a Foucault y a Hanna Arendt, además de Walter Benjamin. Lo que evade la crítica de Derrida es aquello que diferencia la época moderna de la antigua: es decir, el hecho de que en Grecia había diferencia entre la vida natural (*zoé*) y la vida pública (*bios*). La primera correspondía a la vida familiar, doméstica y la segunda al Estado. La argumentación de Agamben se sostiene en la medida en que fundamentándose en Foucault y en Hanna Arendt, plantea que es en la modernidad cuando se desarrolla una separación entre ambas esferas,

lo que produce inevitablemente un grave deterioro de la sociedad. Esto significa que no sólo hay un control tecnológico de los cuerpos individuales sino también de las poblaciones. La biopolítica no se reduce entonces a lo biológico sino que incluye procedimientos de control de la seguridad de los pueblos, como medidas económicas contra la escasez y las crisis demográficas. Agamben por su parte le devuelve la crítica a Derrida señalando que su descalificación de las tesis de Benjamin es totalmente injusta ya que lo distorsiona al equipararlo con la filosofía de Carl Schmitt: “Benjamin no sugiere, en rigor, ningún criterio positivo... la violencia no establece ni conserva el derecho sino que lo revoca. Por eso se presta a equívocos más peligrosos de lo que constituye una prueba la escrupulosidad con que Derrida, en su interpretación del ensayo, pone en guardia contra ella, comparándola, en un singular malentendido, con la solución final nazi” (Agamben, *Homo sacer*, 85).

CONCLUSIÓN

Cuando Agamben se refiere a las ideas de los filósofos antiguos o modernos no lo hace por afán de adherirse a alguna escuela o doctrina sino sólo por razones estratégicas y tácticas, es decir, para fundamentar alguna idea específica que en ese momento está reflexionando, como por ejemplo, la idea de la potencia, del juego, del *bios* o del *homo sacer*:

Si se dividen los filósofos como ha sido a menudo sugerido, según una descendencia platónica y una aristo-

télica, es claro que yo me situaría entre los platónicos y no entre los aristotélicos. Igualmente evidente es que me siento más cercano a Benjamin que a Schmitt. Pero una investigación como la de *Homo sacer* no se realiza según descendencias y simpatías, sino en un campo de batalla, según necesidades de orden estratégico y táctico. Si hubiera seguido las simpatías, habría ciertamente podido evitar hojear el inmenso corpus de la teología medieval o aquel de la tradición jurídica, pero de esta manera me habría dejado derrotar por adversarios que espero en cambio haber conseguido neutralizar (“Entrevista”, 2018).

Cuando Agamben se refiere a Aristóteles, no lo hace con un fin especulativo sino para comprender el mundo actual. Es así como retoma la distinción aristotélica entre *zoé* y *bios*, para mostrar como en la época moderna tal distinción se ha vuelto una indistinción con graves consecuencias para la vida privada. El objetivo de Agamben es apoyarse para decir que no siempre esta situación fue así. Vemos entonces que tanto el *corpus* griego, latino o medieval constituyen, para él, referentes indispensables para cuestionar la realidad social contemporánea. Podemos señalar también el caso la concepción de Cicerón sobre los deberes. Agamben se sirve fructíferamente de este filósofo para demostrar que hay que redefinir el sacramento como acto social, algo que tiene un sentido de servicio a la comunidad. Y en el caso de Séneca, nos remite a sus *Cartas a Lucilo* para fundamentar una filosofía del uso que no tiene comparación con las nociones actuales de la utilidad. Y es que en efecto, para Agamben, nadie mejor que Séneca para afirmar que el uso es una

noción conectada con la inoperosidad y con una ética no basada en el principio del pragmatismo utilitarista.

La conclusión que podemos extraer del uso particular que hace Agamben de los filósofos antiguos y modernos es que se trata de recuperar una potente herramienta para hacer dialogar al pasado con el presente. No podemos quedarnos sólo con los filósofos modernos y contemporáneos, es indispensable remitirnos a los griegos, latinos y medievales. En ellos encontramos una extraordinaria producción intelectual, por lo demás, después de leer lo que dice Agamben de las ideas medievales sobre si los fetos tienen alma o de si hay una burocracia de ángeles, ya no nos queda dudas de que se planteaban los mismos problemas que se plantean muchos filósofos en diálogo con los teóricos del genoma humano y de los neurocientíficos de hoy en día.

CONCLUSIONES

Hay cinco inversiones filosóficas que hace Agamben y que nos permite entender la potencia de su pensamiento filosófico, político y estético:

1. LA INVERSIÓN RELIGIOSA

No es el conjunto de sacramentos lo que determina la forma de vida. De la edad media a la modernidad hay una continuidad de prácticas litúrgicas que reproducen la lógica del biopoder. Las liturgias actuales y los movimientos religiosos son formas de institucionalidad, dispositivos de control de la población. Esto tiene que ver con la manera en que Agamben reinterpreta la figura y la función del soberano. El soberano es el que establece la Ley y la Norma. La figura del soberano viene de la historia de cómo el rey gobierna desde la época medieval. El gobernante es el soberano que decide quiénes son los buenos y quiénes son los malos, quienes están fuera y quienes están dentro de la ley. Agamben dice que todo el problema de la soberanía que se volvió en principio monopolio de la iglesia (porque fue ella quien se apoyó la idea de lo que podía legislar), es decir, quién era el que tenía derecho al paraíso y quiénes estaban condenados al infierno, se convierte de una bipartición religiosa en una bipartición social. Como al interior de la Iglesia, al interior de la sociedad se define quienes tienen legitimidad y quienes no, quienes son los justos y quienes no; pero

todo funciona no en el plano de lo real sino solo en el plano ideológico. Esta bipartición en el seno de la iglesia (entre los buenos y los malos) también se da en el seno de las democracias modernas ya que el paradigma del mercado autorregulador finge poder gobernar una sociedad cada vez más ingobernable.

2. LA INVERSIÓN ÉTICA

Esta inversión se realiza entre precepto y forma de vida. El precepto como orden de la ley y de la escritura no es la que origina la vida sino más bien la forma: *zoé* es vida natural y la vida pública es el *bios*. La vida natural equivale a la vida privada personal mientras que el *bios* es la parte social, pero Agamben aclara que, en realidad, no hay tal oposición, son una misma cosa, no se pueden separar y a eso le llama “forma de vida”. La máquina biopolítica que hace que se separen. O sea que la máquina biopolítica equivale a la determinación social, el tipo de estado que convierte la vida pública en vida desnuda (vida desnuda es despojar al sujeto de todo derecho y de toda forma social de vida). Ya no estamos en un mundo que funciona con base en ideologías sino con políticas públicas que controlan ya no solamente a los cuerpos individuales sino a toda la población.

3. LA INVERSIÓN DEL ARTE Y DE LA LITERATURA

Así como en la ética y la política, también sucede una inversión en el terreno del arte y de la literatura. No

es como se dice que las obras son productos de los artistas, sino que la vida es un producto de la literatura. Esto significa que los poetas y los escritores crean la vida a través de las palabras. Lo mismo se puede decir del cine y de la música. En el caso del cine hay un parecido con la filosofía de Gilles Deleuze quién señala que la imagen cinematográfica no tiene nada que ver con la vida representada. Por el contrario, las imágenes son las que dan vida a la realidad. Esta filosofía se basa en la teoría de Henry Bergson que se anticipó a la consideración actual de que las imágenes cinematográficas no están fuera de la mente, sino que viven en nuestra memoria. Según Agamben, al no poder llegar a comprender lo real solo tenemos gestos, es decir movimientos corporales que se parecen a expresiones simbólicas fantasmáticas. Esto se enlaza con la teoría de la parodia que consiste en que hay una escisión entre el lenguaje, nunca podemos representarnos la realidad sino solo a través de un dialogo infinito de esbozos o gestos interminables. Y ¿qué es el cine? sino un conjunto de gestos o movimientos que siempre terminan en un imposible de captar. Se trata solo de movimientos aproximados hacia algo o a alguien. ¿Y en cuanto a la música? Aquí en vez de imágenes tenemos un lenguaje de sonidos. Este lenguaje igual que el lenguaje de la poesía nunca puede llegar a descifrar lo real. Los sonidos solo evocan, sugieren o nos envían a un universo inefable, de significantes siempre excedentes o múltiples. Hay una gran similitud entre las palabras las imágenes y los sonidos. Igual que las palabras no tenemos más que posibles significados, huellas. Por último, también en las artes plásticas tenemos un lenguaje de colores que igual que las pala-

bras o los sonidos nos remiten a una lengua particular. Los colores remiten a sus propios significados, como las palabras nos llevan a un sistema de modelización, es decir que la poesía como la música o pintura son sistemas de signos autónomos.

La potencia, según Agamben, tiene que ver con recuperar todos esos lenguajes como el artístico, también podemos agregar aquellos lenguajes no escritos que subyacen en la cultura de la oralidad. Aquí también vive lo imaginario, la fantasía, lo que no puede reducirse al logos, a pura racionalidad instrumental, a lo ya dicho y a lo escrito. Los mitos y las fábulas hacen que se reencuentre el lenguaje y la vida ya que no se trata de que la vida pueda crear a la literatura sino a la inversa. Hay que replantear la idea de literatura, oral y escrita, no como pura ficción sino como algo imprescindible para pensar, interpretar y vivir. A través de los relatos se transmiten formas de comportamiento moral, como cuando se atribuyen virtudes o defectos a los animales, aquí el uso de los símbolos sirve para comprender que es el bien y el mal, la codicia, etc. Podemos comprender una multitud de formas de interacciones, entre los mismos seres humanos, de los humanos con los animales, con los dioses, etc. La literatura enseña otras maneras de ver la realidad, a través de los mitos y de las fábulas vemos otros mundos y contextos.

Aplicando esta teoría de Agamben a la realidad cultural de México y de América Latina podemos reafirmar que los cuerpos tienen su propio lenguaje, como los presagios, los presentimientos, Hablar de los lenguajes del cuerpo implica centrarnos más en la realidad de nuestros países donde no se presentan re-

latos puros sino siempre mezclados ya que provienen de diferentes contextos. Hay barroquismo y mezcla de las culturas cuando las imágenes paganas se funden con las imágenes cristianas. No hay ruptura sino continuidad, lo que permite un nuevo imaginario, de tal manera que nuestro barroco no es puramente indígena ni tampoco español. La teoría de Agamben nos resulta muy útil en América Latina ya que no hace una división entre imagen y cosa. La imagen es la apariencia, el fenómeno, la realidad o la cosa misma. Esto explica la sobrevivencia del paganismo en la actualidad. Ahí reside el secreto de la colonización, cuando los españoles impusieron sus imágenes hicieron creer que no representaban sino que eran las cosas sagradas mismas. A los indígenas no les costó gran dificultad yuxtaponer sus imágenes con las del colonizador porque en su universo no había separación entre lo representado y las representaciones.

4. LA INVERSIÓN DEL LENGUAJE

No es la vida que crea al lenguaje sino el lenguaje que crea a la vida. Esto significa que más allá de los enfoques positivistas, instrumentales del lenguaje, hay que partir de otra filosofía del lenguaje para ver como las palabras crean vida. El ser humano como ser viviente establece con el lenguaje una relación estrecha que es imposible que viva sin el otro.

A través de los relatos y de los mitos podemos recuperar las experiencias del cuerpo, esto es, el lenguaje propio de lo viviente. Para Agamben, el ser humano es un ser viviente ligado a su lenguaje. Las ciencias

positivistas desligan del lenguaje reduciendolo a cosa y objeto, como simple material a formar. El lenguaje es un fin en sí, solo se puede sugerir, no puede mostrar o demostrar verdades. Como las pinturas, los relatos solo nos hacen intuir misterios. Si el lenguaje pudiera nombrar todas las cosas, no nos llevaría a nada, sólo nos quedamos sin sentido, cayendo en un infinito aburrimiento. Por eso es que el lenguaje no se reduce a lo racional, lógico, solo puede intuir; debemos renunciar, por tanto, a la pretensión de nombrar todo. No se trata de nombrar, resolver, explicar, esto lleva al fin y a la muerte del relato, la tarea de la filosofía es la continuación infinita del relato. El lenguaje sirve para recuperar el pasado y continuar el presente. Mantiene vida la memoria, por eso Agamben recupera la teoría de la huella de Jacques Derrida: la hoja en blanco que equivale a la potencia; la tablilla o la huella es que solo nos indican que podemos pensar, que tenemos la potencia. Lo que vale no es lo escrito sino sólo lo que se puede decir.

5. LA INVERSIÓN PEDAGÓGICA

No es la vida que crea el juego sino que el juego lo que crea la vida. Esto implica cuestionar la educación basada en la transmisión de datos, como pura relación técnica entre sujeto y objeto. El juego es una relación de construcción imaginaria, de creación de fábulas. Esto significa que al igual que la literatura, la pedagogía también tiene que basarse en la construcción de modelos, no en la pura representación o en un simple ajuste a una realidad que no existe. Hablar del juego

en educación no significa convertirse en sujeto técnico, de habilidades. Tampoco significa quedarse dentro de la mente. Agamben insiste en que no debemos confundir la potencia con inacción o inactividad. La potencia puede actuar a través del juego, por ejemplo dentro del aula, el niño puede jugar a representarse varios personajes. La potencia puede ser imaginación práctica. A través del juego se ejercita la profanación, que es lo contrario de la secularización. El juego como algo serio subvierte la realidad, mientras que la secularización no.

El juego se parece más al arte ya que pone en acción la fantasía y lo imaginario. El arte también transforma lo real porque niega, tiene la capacidad o potencia de la negatividad, es decir, nos libera de las coacciones y leyes. El juego como el arte rompe todo sentido de seriedad, de que hay un progreso, un mejoramiento, una evolución. No estamos en el plano de la utilidad y de la productividad sino más bien en el plano del disfrute, del placer, del fin en sí.

Si aceptamos otra lógica donde la educación no pasa por procesos de control y de evaluación, entonces entenderíamos que hay otra lógica relacionada con otras formas de pedagogía (la educación no pasa únicamente a través de conceptos, de categorías lógicas sino a través de mitos, fábulas, mitos, rituales, fiestas). La cultura oral es otra forma de conocimiento del mundo. La educación no es únicamente aprender técnicas y habilidades sino de comprender el sentido de la vida. Se trata de comprender otras experiencias significativas de lo que es la felicidad y la libertad.

La comunidad en educación se puede plantear ¿dentro de la escuela o fuera? Dentro no puede ser ya

que se reprime el juego y el arte. ¿se puede hablar entonces de que es imprescindible salir de la escuela? En cierta medida es necesario salir fuera ya que solo así se restablece el contacto con los seres vivientes de la naturaleza (dentro del aula solo hay nombres). Hay otra manera de relación educativa más rica, tampoco hay que reprimir la naturaleza que está dentro de uno mismo. Hay naturaleza afuera y adentro, la educación tiene que reconciliarse con toda la naturaleza.

La biopolítica en educación funciona eliminando la formación de la potencia cuando se reduce a los alumnos a puro adiestramiento técnico. La administración de la vida se reduce a la administración puramente biológica, lo que equivale a la promoción de la pura animalidad o reducción de lo humano a mano de obra barata.

Frente a la pedagogía positivista y empirista que plantean únicamente formar habilidades técnicas, Agamben propone centrarse en la potencia, no en el acto, esto quiere decir que hay que romper con el enfoque científico que solo ve acciones. Se trata más bien formar la capacidad de ser, esto es la potencia, no se trata de llegar a fines y metas con instrumentos. La comunidad educativa no necesita instrumentalizarse, es decir, que pase de la potencia al acto ya que entonces se burocratiza.

La pedagogía positivista como conjunto de acciones se reduce a procesos técnicos de aprendizaje, de enseñanza mecánica. El alumno se concibe como sujeto de habilidades. Los maestros así educados no pueden concebir otra cosa que el adiestramiento técnico. Conciben al estudiante no como un ser en potencia sino siempre como un sujeto manipulable, que

se construye, se educa, se forma en la acción, que se adapta y se socializa. Para Agamben la comunidad en educación implica hablar de comunidad siempre abierta. La idea de potencia implica que un niño puede ser en potencia cualquier cosa, no hay nada que le impida ser o devenir. No está predestinado genéticamente para ser algo, la potencia tiene que ver más bien con la capacidad para hacer o llegar a ser alguien. No se trata de educar habilidades innatas, como si la educación fuera realizar una vocación (unos tienen aptitudes para la matemática, otras para esto y lo otro, etc.). Para Agamben todos tenemos las mismas capacidades, nadie está destinado a realizar alguna profesión. La idea de destino entre los griegos y los estoicos no era algo determinado por los dioses ni por la naturaleza sino más bien algo que tiene que ver con la combinación o complementación entre la libertad individual y el destino, la determinación externa.

6. LA INVERSIÓN POLÍTICA

Una vez hechas estas conclusiones falta otra conclusión fundamental. Al iniciar este trabajo nos proponíamos determinar si como dicen sus críticos, la obra de Agamben no contribuye a entender ni transformar la realidad actual. Su principal defecto sería el de no conectar lo suficiente con la teoría de Marx ¿y qué vemos ahora al final de esta investigación? Lo que vemos es que sí hay una complementación que se comprueba cuando Agamben habla de la forma de vida como praxis. Otra idea es la similitud con la idea de la ontología efectual con la ontología de la praxis (que no se redu-

ce al trabajo). Pero donde se puede apreciar mejor la complementariedad es cuando Agamben señala que en la situación actual donde predomina la muerte de los derechos humanos, lo que hay que hacer es desarrollar otra política y construir otra forma de comunidad. Sobre la otra política, Agamben nos da a entender que frente al capitalismo hay que oponer abiertamente una política de inoperosidad, es decir, de no hacer nada que equivalga a permitir que siga funcionando la máquina biopolítica. Esto implica rechazar toda forma de complicidad con las instituciones capitalistas. A muchos, esta postura les parecerá seguramente similar a una actitud anarquista.

Una política de inoperosidad no quiere decir simple extinción de la política. Esta extinción es una fase necesaria para la construcción de una nueva sociedad. En esto se puede decir que Agamben coincide con Marx ya que igualmente identifica la forma del Estado democrático burgués con una forma totalitaria que debe desaparecer para poder construir una nueva comunidad. Agamben es tan radical como Marx cuando cuestiona las bases en que se sustenta el Estado moderno, es decir, en la acumulación de capital y la mercantilización legitimada en las formas jurídicas. Por eso es que Agamben ve en la filosofía de los franciscanos una actitud opuesta al principio de propiedad. ¿Y qué es la filosofía de Marx sino un comunismo radicalmente opuesto al derecho burgués que defiende los sagrados principios de la propiedad privada? La desposesión jurídica no lleva necesariamente a quedarse excluidos de la legalidad. Hay que entender que esa actitud es una manera de oponerse al esquema ca-

pitalista que únicamente permite formas de vida acordes con la acumulación de riqueza y de propiedad.

¿En que reside la debilidad de la teoría política de Agamben? Ciertamente parece que se trata de una concepción que identifica totalitarismo con democracia. Y esta identificación no sólo ha llevado a ganarse numerosos críticos que defienden al Estado moderno como un Estado soberano de corte republicano. Según estos críticos, Agamben está equivocado al despreciar los mecanismos de representatividad que permiten el libre juego democrático entre partidos, que no deja espacio para los conflictos en torno de la hegemonía ¹. Es fácil desarmar las objeciones de estos críticos señalando que Agamben no cae en la simple posición de atacar el parlamentarismo. Su crítica de la democracia liberal tiene otro sentido, ya que no niega la democracia como tal sino sus vínculos con el capitalismo. Lo que podemos argumentar es que es falso atribuir a Agamben una debilidad o carencia de una perspectiva alternativa como si todo su planteamiento fuera negativo y nihilista. El rechazo a la obra de Agamben se debe a una falsa comprensión, no es que haya en él una simple equiparación entre democracia y totalitarismo.

¹ Ernesto Laclau, *Debates*, también se puede citar a Alfonso Galindo, *Política y mesianismo*. Estos autores son ejemplos del tipo más común de argumentaciones críticas a la obra de Agamben. Es importante señalar que justamente por su rechazo al capitalismo, su obra no ha tenido buena aceptación en aquellos países que se proclaman “democráticos”. A los numerosos filósofos e intelectuales de estos países les resulta imposible aceptar que haya algún vínculo entre liberalismo y totalitarismo. Al contrario, para ellos, son sistemas sociales opuestos.

Lo que él nos advierte más bien es que el Estado de derecho no constituye ni podrá constituirse en una alternativa ya que es un proceso histórico irreversible. Lo que en realidad falta a estos críticos es una lectura más amplia y completa de la obra de Agamben. No se puede reducir toda su teoría a la lectura de uno de sus libros (*Homo sacer I*, libro que por cierto fue convertido en un *best seller*); si se toman el trabajo de leer sus otros libros quedarán muy sorprendidos al descubrir una similitud con el pensamiento de Marx, sobre quien ha demostrado un buen conocimiento, además de suscribir sus observaciones sobre la necesidad de una sociedad diferente del capitalismo:

Roberto Bazlen decía: eso que hemos soñado ya lo hemos tenido. Fue hace tanto tiempo que ni siquiera lo recordamos. Por lo tanto, le hemos tenido pero no en un pasado, no poseemos sus registros. Más bien los sueños y los deseos no realizados de la humanidad son los miembros pacientes de la resurrección, siempre en acto de despertarse en el último día. Y no duermen encerrados en preciosos mausoleos, sino que se encuentran clavados como astros vivientes en el cielo remotísimo del lenguaje, cuyas constelaciones apenas logramos descifrar. Y esto –al menos– no lo hemos soñado. Saber aprender las estrellas que como lágrimas caen del firmamento jamás soñado de la humanidad es la tarea del comunismo. (Agamben, *Idea de la prosa*: 72).

Para valorar esta idea de la necesidad de una alternativa basada en la idea marxista de la comunidad no necesitamos acudir a la ortodoxia, es decir a la letra de Marx o a las doctrinas que en nombre de él fracasaron históricamente. En este sentido no tendríamos

reparos en proponer con base en Agamben una reinterpretación del marxismo a partir de la revisión del concepto de vida. Si bien es cierto que este concepto ya estaba planteado en los Manuscritos de 1844, sin embargo hace falta conectarlo con la realidad actual, es decir con el tipo de Estado que se ha convertido hoy en una gran máquina biopolítica. Hoy en día el concepto de la vida se ha vuelto un fetiche: “la vida” es algo que sirve para controlar y manipular los cuerpos; sirve para justificar las leyes que permiten que los ricos sean más ricos a costa de los más pobres. El cuidado de la vida se ha convertido en una estrategia política, un discurso de la medicina y de la policía. Estamos ante una máquina que controla a todas las clases sociales. Con el pretexto de defender la vida se establecen políticas represivas en todo los niveles; “la vida” es algo que se clasifica y define para oprimir.

Si la vida hoy no es más que un fetiche, conviene atender la reflexión de Agamben sobre el origen de la distinción entre lo animal y lo político, entre *zoé* y *bios*. Esta distinción formulada por Aristóteles constituye la base de la teoría política moderna. Agamben señala que tal distinción se ha vuelto una indistinción ya que en la actualidad desaparece la vida privada. Por eso es que tratando de equipar al ser humano con el animal plantea la idea de desapropiarse del mundo para no ser dominados por la máquina. Se puede hablar entonces de una reinversión de la política como oposición a una forma de relación obligatoria con el amo transfigurado en máquina. La desapropiación del mundo implica un acto de inoperosidad, esto es algo que no necesariamente se define como lo opuesto a la potencia. Cuando la potencia pasa al acto deja de

ser potencia, por tanto se cae en la biopolítica cuando lo que necesitamos es liberarnos de ella. Caer en las redes de la máquina equivale a vivir una vida sin sentido. Agamben nos pone el ejemplo del aburrimiento que no es un estar desocupado o estar sin hacer nada. Por el contrario, significa estar ocupado en algo, como la abeja, que se encuentra absorbida en su mundo, abstraída con su miel. Según el experimento descrito por Agamben, se le puede cortar el estómago pero ella no se da cuenta ya que está totalmente ocupada ¿y en la vida cotidiana no sucede lo mismo? La vida cotidiana también significa aburrimiento. Estamos ocupados en algo y no nos damos cuenta de lo que sucede alrededor. Estamos absorbidos en algo, como la abeja. Vivimos una vida carente de experiencias. Las únicas preocupaciones que tenemos son comprar comida, ropa, pagar el alquiler, las cuentas de luz, el teléfono, el agua, etc, es decir, una vida en función de la burocracia y del supermercado. Si la garrapata puede vivir dieciocho años sin mundo ni contexto, mejor sería ser animal en vez de ser puros consumidores. En una de sus últimas obras, *El uso de los cuerpos*, Agamben hace una elaboración más fina afirmando que entre *zoé* y *bios* no hay oposición. La vida no es la vida desnuda o natural. No existe un *bios* ni un *zoé* sino que ambas se articulan en una forma de vida. El problema es que la máquina biopolítica constituye nuestra forma de vida para clasificarnos y meternos en el rebaño de los consumidores.

La distinción *zoé* y *bios* viene de la época de Grecia. Esta distinción-indistinción fue la base para construir la estructura ontológica de occidente, es decir de la sociedad moderna, pero hoy debemos criticar

esta ontología ya que ha dejado de funcionar. En todo el mundo queda claro que se han roto los vínculos entre el individuo y la comunidad, por eso la crisis actual se caracteriza por una quiebra de la bipolaridad en el interior de las instituciones. Esto significa que ya no hay bases suficientes para mantener su legalidad ni su legitimidad. Cabe hacer entonces otra filosofía no como integración sino como separación. Lo animal y lo humano no son polos opuestos como se pensaba. Hay que pensar inversamente la política porque el problema es la desapropiación del ser. Se trata de desconectarse y no de unirse con la máquina biopolítica. Cuando Aristóteles pensó la unión tomaba en cuenta la unión entre al amo y el esclavo. El esclavo no puede vivir sin el amo y el amo sin el esclavo. En la modernidad el esclavo equivale a la máquina. Entonces ahora nuestra interacción se caracteriza por una nueva forma de esclavitud ante los celulares, internet y las nuevas tecnologías de la información.

La unión del *bios* y *zoé* llevó a la humanidad a quedar atrapada en una trampa (cuando el paradigma político se convierte en lo privado, la facticidad más íntima corre el riesgo de transformarse en una trampa fatal), pero hoy nos damos cuenta que tenemos que encontrar otra salida y otra forma de liberarnos. Lo animal y lo humano se tienen que desligar para que se desarrollen en un sentido positivo. Lo animal es una parte que tenemos dentro y que no se puede reducir a la máquina. No reducirnos a la máquina implica invertir la política como predominio del *bios*. Así planteada la inversión de la política significa que la política tradicional no resuelve nada porque no rompe la lógica de la dominación. Pero se tiene que inventar

otra forma de política liberadora. Pensar en una alternativa quiere decir que hay que pensar en otra forma de política opuesta a la integración del animal y lo humano. Esta alternativa, para Agamben se basa en la idea de lo abierto. Holderlin decía que los dioses han muerto, pero que aunque están muertos tenemos que crear otros dioses. Esto significa pensar lo animal y lo humano desde la categoría de lo abierto, no se puede aceptar que todo está acabado. Lo abierto equivale a lo siempre inacabado, a lo infinito. Lo humano, como lo animal, está abierto siempre por su misma naturaleza. Lo abierto significa estar dispuesto a la luz porque es imposible vivir en la oscuridad. Somos como las polillas que van en busca de la luz y se estrellan contra los focos, así buscamos esa luz en la oscuridad porque hay necesidad de encontrar una esperanza.

Para Agamben lo abierto se relaciona con el problema de la latencia y la ilatencia, la oscuridad y la luz, el silencio y el lenguaje. Así como las polillas también los seres humanos somos como las cigarras que cantan hasta morir. Esta es una situación parecida a aquella donde parece imposible encontrar luz en la oscuridad. Muerte es igual a oscuridad; vida, igual a luz; revelación igual a misterio. Si hay misterio y silencio, tiene que haber revelación, así también en lo abierto y lo cerrado hay una lógica de la muerte y vida, sólo que no son términos opuestos sino complementarios. La luz como la vida surge de la oscuridad y de la muerte. Lo que está más escondido es lo que revela en lo profundo del bosque oscuro una luz que se va haciendo poco a poco más enceguedora, como la luz negra de los místicos.

Para que haya una reconciliación entre lo animal y lo humano hace falta una comprensión diferente de la praxis como vida y potencia destituyente. Esto significa ya no seguir sosteniendo el paradigma del trabajo que no es más que una lógica del productivismo económico (entendida esta lógica como un dominio del hombre sobre la naturaleza). Hace falta pensar en la vida desde un enfoque no productivista ni biologista. Esto nos lleva a la necesidad de repensar la cultura con categorías ontológicas como la inoperosidad y lo abierto. Lo que hace imposible que se desarrolle lo abierto es la estructura capitalista que ha cerrado toda alternativa, pero este cierre, es, paradójicamente, lo que permite una salida. Y como dice Agamben, para que haya una salida tiene que morir necesariamente el capitalismo y llegar por tanto a una consumación de la historia.

BIBLIOGRAFÍA PRINCIPAL

Agamben Giorgio

(2005) *El hombre sin contenido* (primera edición en italiano: 1970).

(1995) *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*. Pre-textos, Valencia (primera edición en italiano: 1977).

(2003), *Infancia e historia*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires (primera edición en italiano: 1979).

(2008) *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*, Pre-textos, Valencia (en italiano: 1982)

(2015) *Idea de la prosa*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires (en italiano: 1985).

(1996) *La comunidad que viene*, Pre-textos, Valencia (1990).

(2010) *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pretextos, Valencia (1995).

(2016) *El final del poema*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires (1996).

(2010) *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Pre-textos, Valencia (1996).

(1998), *Quel Che Resta di Auschwitz*, Bolati Borighieri.

(2017) *Stasis. La guerra civil como paradigma*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires (2001)

(2008) *El reino y la gloria*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires (2001).

(2004) *Estado de excepción*, Adriana, Hidalgo, Buenos Aires (2003).

- (2008) *La potencia del pensamiento*, Barcelona, Anagrama (2005).
- (2005) *Profanaciones*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires (2005).
- (2006) *El tiempo que resta*, Trotta, Madrid, (2000).
- (2006) *Lo abierto*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo (2006)
- (2010) *Ninfas*, Pre-textos, Valencia (2007)
- (2010) *El sacramento del lenguaje*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires (2008).
- (2011) *Desnudez*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires (2009).
- (2014), *La muchacha indecible*, Sexto Piso, México (2010).
- (2015) *¿Qué es un dispositivo?*, Anagrama, Barcelona (2010).
- (2010), *Signature rerum. Sobre el método*, Anagrama, Barcelona (2011)
- (2012) *Opus Dei. Arqueología del oficio*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires (2011).
- (2013) *Altísima pobreza*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires (2013).
- (2016) *El fuego y el relato*, Sexto Piso, México (2014).
- (2017) *El uso de los cuerpos*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires (2014)
- (2018) Entrevista Doppiozero 29/10/2018 en revista digital *Artillería Inmanente*
<https://artilleriainmanente.noblogs.org/post/2018/10/28/agamben-entrevista/>

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

- Antelm Robert (2001) *La especie humana*, Arena, Madrid.
- Apuleyo (1993), *El asno de oro*, Gredos, Madrid.
- Arendt Hanna (1999) *Eichmann en Jerusalén, La banalidad del mal*, Lumen, Madrid.
- (2005) *Ensayos de comprensión 1930-1954*, Caparrós Editores, Madrid.
- (1974) *Los orígenes del totalitarismo*, Taurus, Madrid.
- Auerbach E. (1983), *Mimesis*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Badiou Alain (1999), *El ser y el acontecimiento*, Manantial, Buenos Aires
- (1997) *San Pablo. La fundación del universalismo*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Benjamin Walter (2010), *Obras*, Libro 4, vol. 1, Abbadá, Madrid.
- (2013) *Libro de los pasajes*, Akal, Madrid
- (1990) *El origen del drama barroco alemán*, Taurus, Madrid,
- (1996) *Dos ensayos sobre Goethe*, Gedisa Barcelona
- (1991) *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Taurus, Madrid.
- (1991) “El París del Segundo Imperio de Baudelaire”, en *Poesía y capitalismo*, Taurus, Madrid.
- (1993) “Tesis sobre la filosofía de la historia”, en *Discursos interrumpidos*, Taurus, Madrid.
- (1986) “Karl Krauss”, en *Discursos interrumpidos*, Taurus, Madrid.
- Bodei Remo (1995), *Geometría de las pasiones*, Fondo de Cultura Económica, México

- Blanchot Maurice (1992) *La comunidad inconfesable*, Vuelta, México.
- Blumenberg Hans (2008), *La legitimidad en la edad moderna*, Pretextos, Valencia.
- Cacciari Massimo (2009) *Iconos de la ley*, La Cebra, Buenos Aires.
- Carvajal Julián (2007), “El tiempo y la economía afectiva en Spinoza”, en Fernández Eugenio, de la Cámara María Luisa (editores) *El gobierno de los afectos en Baruij Spinoza*, Editorial Trotta, Madrid.
- Cicerón (2012), *Los deberes*, Porrúa, México.
- Colli Giorgio (2008), *La sabiduría griega*, Trotta, Madrid.
- Clemente de Alejandría (1998), *El pedagogo*, Madrid, Gredos.
- Chaui Marilena (2004) *Política en Spinoza*, Ediciones Gorla, Buenos Aires.
- Dante Alighieri (1965), *La divina comedia*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- Deleuze Gilles, (1966) *Diálogos*, Pre-textos, Valencia.
- (2007) *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)* Pre-Textos, Valencia.
- (1996) *Crítica y clínica*, Anagrama. Barcelona.
- (2005) *Lógica del sentido*, Paidós, Barcelona.
- (1984) *Spinoza: filosofía práctica*, Tusquets, Barcelona.
- (1993) *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona.
- (1987), *Foucault*, Paidós, Barcelona.
- Derrida Jacques (1997), *Fuerza de ley*, Tecnos, Madrid.
- (2006), *Márgenes de filosofía*, Cátedra, Madrid.
- (1972) *Posiciones*, Pretextos, Valencia.

- (2002) *Seminario La bestia y el soberano*, Bordes Manantial, Buenos Aires.
- (2011) *El tocar. Jean Luc Nancy*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Dilthey Wilhelm (1944), *El siglo XVI-XVII*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Dominguez Atiliano (2007), “Amor y deseo en Spinoza”, en Eugenio Fernández, María Luisa de la Cámara (editores) *El gobierno de los afectos en Baruij Spinoza*, Editorial Trotta, Madrid.
- Dumezil Georges (1977), *Mito y epopeya vol.1* Seix Barral, Barcelona.
- Dreyfus Hubert (2001) Michel Foucault. *Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Nueva Visión , Buenos Aires.
- Epicteto, (2915) *Disertaciones por Arriano*, Gredos, Madrid.
- Manual*, Gredos, Madrid.
- Esposito Roberto (2009) *Inmunitas*, Amorrortu, Buenos Aires.
- (2018) “Nihilismo y comunidad” en R. Esposito, Carlo Galli (comps.) *Nihilismo y política*, Manantial, Buenos Aires.
- Foucault Michael (1997), *Historia de la sexualidad*, Siglo XXI, México.
- (2016) *El origen de la hermenéutica de sí*, Siglo XXI, México.
- (2017) *Discurso y verdad. Conferencias de Grenoble*, Siglo XXI, México.
- (1994) *Hermenéutica del sujeto*, La Piqueta, Madrid.
- (2008) *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- (2008) *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México.

- (2015) *Del gobierno de los vivos*, FCE, México.
- (2009) *El gobierno de sí*, FCE, Buenos Aires.
- Galindo Alfonso (2005), *Política y mesianismo. Giorgio Agamben*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Ginzburg Carlo (1999) *Mitos, emblemas, indicios*, Gedisa, Barcelona.
- (2014), *El hilo y las huellas*, FCE, México.
- Gombrich Ernst (1972), *Aby Warburg. Una biografía intelectual*, Alianza, Madrid.
- Hegel F. (1989), *Lecciones sobre la Estética*, Akal, Madrid.
- (1978) *Escritos de juventud*, FCE, México.
- (1996) *Fenomenología del espíritu*, FCE, México.
- (1981) “Spinoza”, en *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, volumen III, FCE, México.
- Heidegger Martín (2007), *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, Alianza, Madrid.
- (2006) *La fenomenología del espíritu de Hegel*, Alianza, Madrid.
- (2005) *Nietzsche*, Destino, Barcelona.
- (2006) *Introducción a la fenomenología de la religión*, FCE-Siruella, México.
- (2010) *Caminos del bosque*, Alianza, Madrid.
- (2003) *Introducción a la metafísica*, Gedisa, Barcelona.
- Israel Jonathan I (2012), *La ilustración radical*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Jámblico (1997), *Sobre los misterios egipcios*, Gredos, Madrid.
- Kafka Franz, (1999) *La muralla china*, Edaf, Madrid.

- (1983) *Consideraciones acerca del pecado, el dolor, la esperanza y el camino verdadero*, Laia, Barcelona.
- Kerenyi Karl (2012), *La religión antigua*, Herder, Barcelona.
- Kojeve (1972), *La concepción de la teología y del ateísmo en Hegel*, La Pleyade, Buenos Aires.
- Levinas Emmanuel (1999), *La evasión*, Arena libros, Madrid.
- Lorauox Nicole (2008), *La ciudad dividida*, Katz, Buenos Aires.
- Lowith Karl (2007), *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Katz, Buenos Aires.
- (2008) *De Hegel a Nietzsche*, Katz, Buenos Aires.
- Monod J.C.(1993) *La querrela de la secularización*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Morante Elsa (2004), *La isla de Arturo*, Espasa, Madrid.
- Nancy Jean Luc (2006) *Ser singular plural*, Arena, Madrid.
- (2001) *La comunidad desobrada*, Arena, Madrid.
- Negri Antonio (2002), *Imperio*, Paidós, Buenos Aires.
- (1993) *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*, Anthropos, Barcelona.
- Panovsky Erwin (1994) *Estudios sobre iconología*, Alianza, Madrid
- (1979) *El significado de las artes visuales*, Alianza, Madrid.
- (1991) *Saturno y la Melancolía*, Alianza, Madrid.
- Ranciere Jacques (1996), *El desacuerdo*, Nueva Visión, Buenos Aires.

- Rohde E. (1999) *La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, FCE, México.
- Schmitt Carl (1985), *El concepto de lo político*, Folios, México.
- Scholen, Gershom (1996), *Las grandes tendencias de la mística judía*, FCE, México.
- (1996) *La cábala y su simbolismo*, Siglo XXI, México.
- (2011) *Correspondencia Scholen y Benjamin*, Trota, Madrid.
- (1998) *Walter Benjamin y su ángel*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Spinoza B. (2011) *Ética*, Gredos, Madrid.
- Villalobos Sergio (2013) *Soberanías en suspenso*, La Cebra, Buenos Aires.
- Warburg Aby (2004) *El ritual de la serpiente*, Sexto Piso, México.
- (2005) *El renacimiento del paganismo*, Alianza, Madrid.
- Wind Edgar (1997) *Los misterios paganos del renacimiento*, Alianza, Madrid.
- Wittgenstein Ludwing (1972), *Sobre la certeza*, Tiempo Nuevo, Caracas.

Este libro se imprimió
en el mes de octubre de 2019
en los talleres de Creative CI
Ángel del Campo 14-3, Col. Obrera,
Del. Cuauhtémoc, D. F., México, C. P. 06800.

