

# LOS MUROS DE TEBAS. LA POLÍTICA COMO DECISIÓN SOBRE LA VIDA O AGAMBEN CONTRA AGAMBEN

**Pablo Iglesias Turrión<sup>1</sup>**

Universidad Complutense de Madrid

**Resumen.-** En el presente ensayo, a partir del mito de Antígona, trabajamos con la idea agambeniana del *homo sacer* para describir ciertas dimensiones biopolíticas de los actuales regímenes demoliberales y el carácter paradigmático que la exclusión, como excepcionalidad permanente en el control de la vida, está adquiriendo en la configuración institucional de los mismos.

**Palabras clave.-** *Soberanía, exclusión, Estado de excepción, homo sacer.*

**Abstract.-** In this article, from the Antigone myth, I work with Agamben's idea of *homo sacer* in order to describe certain bio-political dimensions of the current liberal-democratic regimes. I also try to analyze the paradigmatic character that exclusion, as permanent exception in life control, is acquiring in the so called liberal-democratic systems.

**Keywords.-** *Sovereignty, Exclusion, State of exception, homo sacer.*



*...los judíos no fueron exterminados en el transcurso de un delirante y gigantesco holocausto, sino, literalmente, tal como Hitler había anunciado, "como piojos", es decir como nuda vida. La dimensión en que el exterminio tuvo lugar no es la religión ni el derecho, sino la biopolítica (...)*

*Cuando sus fronteras se desvanecen y se hacen indeterminadas, la nuda vida que allí habitaba queda liberada en la ciudad y pasa a ser a la vez el sujeto y el objeto del ordenamiento político y de sus conflictos, el lugar único tanto para la organización del poder estatal como de la emancipación de él...*

**Giorgio Agamben** (1998: 147 y 19)

*Antigone is "free" after she has been excommunicated from the community. In our time, such acts seems almost unthinkable: their pendants are usually disqualified as "terrorism"*

**Slavoj Žižek** (2008:89)

---

<sup>1</sup> Pablo Iglesias Turrión es profesor de Ciencia Política en la Universidad Complutense por la que se doctoró en 2008. Tras licenciarse en Derecho (2001) y Ciencia Política (2004, premio extraordinario) fue investigador visitante en varias universidades de América Latina, Europa y Estados Unidos. Ha realizado asimismo cursos en el postgrado en humanidades de la Universidad Carlos III de Madrid en la especialidad de estudios culturales y de filosofía de los media en el European Graduate School (Suiza) donde ha sido alumno, entre otros, de Slavoj Žižek, Giorgio Agamben, Michael Shapiro, Judith Butler, Jacques Rancière o Michael Hardt. Email: pabloiglesias@cps.ucm.es website: www.iglesiasturrión.net

## 0. El origen de este artículo ¿Agamben contra Agamben?

La primera versión de este texto, acabada en el mes de Julio de 2009, surgió del seminario de filosofía política impartido por Andrea Greppi y Carmen González en el programa de postgrado de humanidades de la Universidad Carlos III de Madrid. Estoy en deuda con ambos profesores por su generosidad, paciencia y por sus valiosas enseñanzas a lo largo del curso. Quiero agradecer en particular a Andrea sus comentarios a la primera versión de este texto que me sirvieron para replantearme varias cuestiones sobre la biopolítica como espacio de emancipación, el Estado como interlocutor de la acción política radical, la definición del Derecho o la lectura llevada a cabo por Chantal Mouffe de Carl Schmitt. En aquella ocasión, mi objetivo fundamental era reivindicar una noción dura (schmittiana si se quiere) de la verdad en política como decisión sobre la vida, a partir del *homo sacer* de Agamben.

Durante el mes de agosto fui alumno del propio Giorgio Agamben en el campus del European Graduate School de Saas Fee, Suiza. Cursar aquel seminario con Agamben fue todo un privilegio del que surgieron valiosísimas discusiones. En una de ellas, para mi sorpresa, se planteó el problema de la decisión sobre la vida que yo había tratado de desarrollar en mi texto.

El contexto del debate era un *tête à tête* entre Agamben y Judith Butler, la tarde del sábado 15 de agosto, a propósito del libro de Hannah Arendt "Eichmann en Jerusalén". En el turno de intervenciones de los estudiantes un compañero preguntó a los ponentes su posición respecto a la condena a muerte de Adolf Eichmann. La respuesta de los ponentes no me convenció. Ambos rechazaron la pregunta y tomaron distancia respecto a cualquier decisión sobre el castigo.

Tomé la palabra para elogiar la oportunidad de la pregunta del compañero y para señalar que la puesta en práctica del compromiso político implica antes o después la decisión sobre la vida (esto es lo que distingue la política de la mera administración de las cosas) y pregunté a Butler y Agamben si encontraban compatible su distanciamiento respecto a la decisión sobre el castigo con su declarado compromiso político.

Butler me recriminó lo que entendía como una vuelta a Schmitt y respondí asumiendo (con Mouffe) la necesidad de reivindicar un Schmitt contra Schmitt y sugiriendo que la propia noción agambeniana del *sacer* dejaba pocas dudas al respecto de los caracteres de la praxis política como lucha biopolítica por el poder.

La discusión no era fácil y ni el idioma de la misma ni la predisposición del público estaban a mi favor. Salió en mi Mike Tegos, compañero griego que defendió la condena a Eichmann como decisión política antes que jurídica. A él, por su imprudente arrojó en aquel debate, quiero dedicarle esta nueva versión de mi texto en la que trato de reordenar mis argumentos y que Nómadas ha tenido a bien publicar.

## 1.El cuerpo de Polinices

**1.1 El mito de Antígona**, narrado por Sófocles en la tragedia que lleva su nombre, nos habla de la lucha por el poder político tebano de dos hermanos, Eteocles y Polinices, hijos de Edipo (ya ciego y exiliado) y Yocasta (que, según la versión de Sófocles, se suicidó tras conocer que era la madre de su esposo Edipo). Tras haberse prometido turnarse anualmente en el trono, Eteocles se negará a cedérselo a su hermano, provocando que Polinices abandone Tebas para intentar reconquistarla con un ejército extranjero<sup>2</sup>. Tebas resistirá el ataque de las tropas aliadas a Polinices, pero los dos hermanos (que habían sido maldecidos por Edipo) morirán combatiendo el uno contra el otro frente a la séptima puerta de Tebas.

Creonte, hermano de Yocasta y padre de Hemón (prometido de Antígona) asumirá entonces la regencia tebana rindiendo honores póstumos a Eteocles como defensor de Tebas y prohibiendo la realización de ritos fúnebres sobre el cuerpo de Polinices, que se pudre insepulto a las puertas de Tebas por haber traicionado a la patria.

Antígona pedirá ayuda a su hermana Ismene para enterrar a Polinices y cumplir con los rituales funerarios, pero ésta se la negará temiendo las consecuencias de desobedecer la ley. Finalmente Antígona desobedece la ley tebana e intenta enterrar a su hermano según las formas establecidas, apelando a la superioridad de la ley divina sobre las leyes humanas. Ello le costará su condena a muerte.

---

2 Como se narra en la tragedia "Los siete contra Tebas" de Esquilo.

En un último acto de desobediencia, Antígona evitará la ejecución de la pena suicidándose y provocará los suicidios de Hemón y de su madre Eurídice. En última instancia, la desobediencia de Antígona significará la derrota política y privada de Creonte (que no solo pierde el apoyo de los dioses y del pueblo, sino también a su hijo y a su esposa) por haber desafiado las leyes divinas.

Hecha esta breve introducción del mito de Antígona hemos de aclarar que no pretendemos en este ensayo, ni mucho menos, llevar a cabo un análisis del significado del mito en el pensamiento político occidental. Ello no solo sería pretencioso e implicaría un amplio examen bibliográfico que no podemos hacer aquí, sino que además excedería los objetivos de este trabajo.

Si nos hemos permitido introducir este ensayo de notas agambenianas con la tragedia de Sófocles, es por su extremada utilidad y sencillez para reflexionar sobre las potencialidades de ciertas ideas de Giorgio Agamben para pensar la política de nuestro tiempo. Y es que el mito de Antígona no solo es lo suficientemente conocido para ser un apoyo expositivo, sino que además posee una estructura de personajes y acontecimientos que lo hacen particularmente útil para ejemplificar cuestiones relativas a la Soberanía, al Derecho, a la desobediencia civil, a la biopolítica o incluso para analizar el desafío del materialismo al pensamiento judeocristiano y liberal. Todas estas nociones son determinantes para entender las propuestas de Agamben en el primer volumen de su *Homo Sacer*.

Nuestro objetivo con este ensayo es trabajar, a partir de la tragedia de Sófocles, con la idea de *homo sacer* para describir ciertas dimensiones biopolíticas de los actuales regímenes demoliberales y el carácter paradigmático que la exclusión, como excepcionalidad permanente en el control de la vida, está adquiriendo en la configuración institucional de los mismos.

A partir de ahí pretendemos imaginar una nueva Antígona como nueva política antagonista que reconozca los límites de una teoría revolucionaria que fue incapaz de sustraerse a la excepcionalidad schmittiana de la estatalidad, a saber, la dictadura del proletariado, pero capaz al mismo tiempo de asumir la decisión sobre la vida implícita en toda praxis materialista.

**1.2** Agamben se vale de una discutida figura del Derecho romano, el *homo sacer*, para plantear la centralidad de la vida a la hora de entender la política moderna. Se trata de una vida en el sentido de estricta existencia material (*zoe*), la nuda vida por contraposición a la vida política (*bios*) propia de los seres humanos en tanto que seres diferenciables de otras formas de vida.

El *homo sacer* es un expulsado, un exiliado, un a[*bando*]nado/bandido<sup>3</sup> de la comunidad política al que cualquiera puede matar sin cometer homicidio ni asesinato, esto es, con absoluta indiferencia del Derecho (como ciertos animales, plantas y objetos no sometidos a ningún tipo de protección jurídica).

Esta aparente indiferencia del Derecho supone que tampoco es posible dar muerte al *sacer* según las formas y rituales prescritos, pues la *especificidad del homo sacer* es la *impunidad de darle muerte y la prohibición de su sacrificio* (Agamben, 1998:96). El *sacer* no es objeto, por tanto, de ninguna regulación jurídica (no puede ser juzgado ni condenado ni es sujeto de derecho alguno), no tiene, como los judíos exterminados por los nazis en los campos de concentración a los que se hace referencia en la nota inicial, más valor que el de un piojo.

Pero como Agamben se esfuerza en hacer entender, esta aparente exterioridad total del *sacer* respecto a la comunidad política, este convertir al humano (*bios*) en animal (*zoe*), se revela como el fundamento, el elemento originario, del poder político y de la soberanía. Ello es, en última instancia, lo que nos permite comprender su verdadero significado político, a saber, que el poder soberano no puede ser otro que el poder ilimitado de decisión sobre la vida.

Como señala Agamben, hay un enorme vínculo entre la *patria potestas* romana y el poder soberano, esto es, el poder de dar muerte. *El "imperium" ... no es más que la "vitae necisque potestas" del padre ampliada a los ciudadanos...el fundamento primero del poder político es una vida a la que se puede dar muerte...que se politiza por medio de su misma posibilidad de que se le de muerte* (Agamben, 1998: 115). Quizá el mejor ejemplo de síntesis entre *patria potestas* y poder sea el mito de Abraham (nombre que se significa padre y dirigente) pero en Antígona, las decisiones políticas de Creonte, tío de Polinices y Antígona y soberano de

---

3 La noción de bando tiene un carácter fundamental en la obra de Agamben. No procede aquí examinar su genealogía, polisemia y el resto de sus complejidades, además de ciertas dificultades derivadas de su traducción del italiano al castellano. Al respecto, aconsejamos la lectura de la nota aclaratoria de más de seis páginas del traductor de la edición castellana que manejamos aquí, Antonio Gimeno Cuspinera (1998: 245-251). En lo que respecta a este ensayo, utilizaremos bando y sus derivados en los sentidos de norma (orden, precepto) y exclusión (abandono/bandido).

Tebas, van en la misma dirección soberana. Por lo tanto, *homo sacer* (máxima expresión de la nuda vida) y soberano son dos nociones inseparables que se dan sentido mutuamente.

**1.3** Sin embargo, para que esta complementariedad se haga visible es necesario el concurso del **Estado de excepción** (Agamben, 1998:143), como máxima expresión del bando (orden/exclusión). El Estado de excepción no es sino el ejercicio ilimitado del poder de violencia (incontenible por ningún derecho) que nos da el significado último de la política al aportar la excepción a través de la cual puede entenderse la regla (el Derecho). Digámoslo con toda la crudeza, el poder solo es tal si es potencialmente posible hacer de un ser social, de un ciudadano objeto de derechos (*bios*), un *sacer*, un piojo. Por eso, como trataremos de señalar en el último epígrafe, la lucha política llevada a sus últimas consecuencias ha de asumir necesariamente una dimensión constituyente, a saber, capaz de crear y de sustraerse al mismo tiempo al Derecho y capaz, por lo tanto, de aplicar una nueva fuerza soberana ante la que la vida pueda desnudarse. Ello no solo implica reconocer que la nuda vida es la condición de posibilidad de la soberanía y del poder constituyente sino que también lo es de toda praxis antagonista que desafíe al poder.

El cuerpo de Polinices pudriéndose a las puertas de Tebas y los cadáveres de los migrantes en el fondo del mar que separa África de Europa, son una excelente metáfora de este carácter constituyente del excluido. Y es que Tebas dejaría de ser Tebas si se hubiera considerado el ataque militar de Polinices como un conflicto interno por el recambio en el trono, del mismo modo que Europa dejaría de ser Europa si el "ilegal" (¿hay algo más parecido a la noción de *homo sacer* que la ilegalidad o clandestinidad de un ser humano?) pudiera entrar a formar parte del *bios* social europeo. La capacidad de incluir y excluir de ese *bios* social es lo que define al soberano.

Desde el momento en que Polinices decide aliarse con los ejércitos argivos para atacar Tebas está poniendo en cuestión la propia existencia de la comunidad tebana, cuya autoridad soberana responde haciendo visible sin máscaras la verdadera naturaleza del poder, a saber, el Estado de excepción, la guerra, la capacidad de ejercicio de la violencia sin más límites que la voluntad del Soberano, por definición independiente del Derecho en la medida en que es su fuente. Ahora es cuando el poema de Konstantinos Kavafis "Esperando a los bárbaros" adquiere toda su dimensión política.

Por eso tanto el cuerpo (*zoe*) de Polinices como el de los ilegales ahogados, en tanto que vidas excluibles, son el objeto por excelencia al que hace referencia el poder soberano, una vez le arrebatamos sus máscaras. Por eso la decisión de Creonte de dejar insepulto el cuerpo de Polinices a las puertas de Tebas es la única decisión *política* posible; por eso es "imposible", en el marco sistémico-soberano actual, carecer de una política que regule/expulse "los flujos migratorios", como se encargan de repetir con continuamente el soberano postestatal europeo y sus unidades administrativas subordinadas (entre ellas los llamados Estados-nación, reconvertidos cada vez más en provincias imperiales).

En ese sentido, cualquier lectura que pretendiera atribuir una suerte de crueldad reprochable a Creonte estaría desviando la atención de lo verdaderamente importante del mito, a saber, los fundamentos del poder, y se quedaría encorsetada en los límites moralistas de la tragedia griega. Y es que, como señala Aristóteles en la Poética, la tragedia busca un efecto de catarsis por medio de la empatía (identificación) del público que, en este caso, habría de identificarse con la joven Antígona y sufrir con la fatalidad de su destino para encontrar esa purificación basada en la piedad (*eleos*) y el terror (*phobos*).

Sin embargo, creemos que es posible una lectura épica o brechtiana del mito de Sófocles rechazando el concepto de identificación de la dramática aristotélica y apostando por un análisis crítico desde el distanciamiento/extrañamiento (Brecht, 2004) que nos acerque al significado de las nociones agambenianas de *homo sacer* y Estado de excepción que aparecen en la tragedia.

Si Creonte hubiera decidido dar el mismo trato a los cadáveres de Polinices y Eteocles, habría hecho desmoronarse el edificio jurídico tebano al establecer un derecho equivalente entre el potencial destructor de Tebas (el bárbaro/bandido) y su defensor. El incumplimiento de la promesa de compartir el poder por parte de Eteocles solo daría lugar, por el contrario, a un conflicto menor (de derecho ordinario) que no cuestionaría la institucionalidad tebana, del mismo modo que ni la marcha de Edipo, ni la muerte de Eteocles implican desafío constituyente alguno. En este caso, la mentira de Eteocles no tiene mayor importancia, no llega al nivel de la *fiat iustitia et pereat mundus* (que se haga justicia y desaparezca el mundo) que le sirve a Hannah Arendt para discutir el conflicto entre verdad y política (2003: 240 y ss.).

Sin embargo, esa mentira irrelevante de Eteocles nos abre la puerta a lo que, en última instancia, es la verdad en política, a saber, el ejercicio del poder. La anécdota narrada por Arendt (2003:251) de la conversación de Clemenceau en los años veinte con un representante de la República de Weimar, a propósito de cómo establecerían los historiadores del futuro las responsabilidades por el estallido de la

Primera Guerra Mundial, termina con la afirmación del viejo estadista francés: “sé con certeza que no dirán que Bélgica invadió Alemania”. La ironía de Clemenceau no es más que otra prueba de que la verdad política y la Historia solo se explican a través del poder.

Por eso el desafío de Polinices es de tipo constituyente (al igual que el de Antígona como veremos después), al provocar una guerra que es, precisamente, la que nos hace ver el fundamento de todo sistema político, a saber, la capacidad soberana de matar. Si pensamos en uno de los mitos del cine popular americano de la guerra fría, James Bond, muy importante en la configuración de los imaginarios geopolíticos del mundo occidental, vemos que el agente secreto que representa la excepcionalidad permanente en la defensa de la seguridad del mundo libre (Bond es mucho más que un agente del MI6), se caracteriza por su “licencia para matar”. Bond, como cualquier servicio secreto, simboliza la esencia de la soberanía mucho mejor que todos los poderes constituidos del Estado juntos, precisamente por encarnar, sin máscaras, la excepcionalidad.

Ese poder soberano es el que necesita irresistiblemente de una expresión simbólica, que en el caso del mito de Antígona está representado por la exclusión / expulsión del cuerpo de Polinices de los rituales funerarios, la cual deviene nada menos que última ratio política. Al prohibir que se entierre según los rituales tebanos a Polinices, Creonte no está siendo “cruel”, simplemente está proclamando el poder político tebanos que había sido puesto en cuestión.

La ambivalencia de la insacricabilidad que une al soberano (que no puede ser juzgado) con el sacer opera aquí de la misma manera. Del mismo modo que el sacer dejaría de ser tal si es juzgado (Polinices queda rehabilitado una vez recibe los ritos de enterramiento), el soberano deja de ser tal una vez se le aplica la justicia ordinaria. Como señalaba Walter, *la enormidad de la ruptura que marca la muerte de Luis XVI el 25 de enero de 1793, no consistió tanto en el hecho de que se diera muerte al monarca, como en la circunstancia de que fuera sometido a proceso y ajusticiado en cumplimiento de una condena a la pena capital* (citado en Agamben, 1998: 133). Es decir, al igual que el sacer, el rey se hace cuerpo una vez que un tribunal le condena a la guillotina. El magnicidio, por el contrario, no hace sino proclamar su condición excepcional (divina).

## 2. Creontes postsoberanos y campos de concentración

**2.1** Como hace notar Agamben, las **reglas de la política**, en sus diferentes modalidades o regímenes, no descansan sobre una suerte de pacto, contrato o consentimiento, sino en el poder sobre la vida de la autoridad soberana. A nuestro juicio, Chantal Mouffe va en una dirección parecida cuando llama la atención sobre *cómo el enfoque racionalista dominante en las teorías democráticas nos impide plantear cuestiones cruciales...* por eso es necesario *...señalar la deficiencia central del liberalismo en el campo político: su negación del carácter inerradicable del antagonismo* (2007:16-17).

El hombre-lobo de Hobbes y su estado de naturaleza que Agamben analiza en detalle (1998:135 y ss) no son situaciones ajenas o previas a una comunidad política basada en el consentimiento o en el otorgamiento de poderes al soberano, sino su excepción, su antagonismo y, por lo tanto, su fundamento. El hombre-lobo (humano reducido a animal), el sacer, el migrante, el aspirante a refugiado, el cadáver de Polinices pudriéndose, son la clave para entender, en tanto que antagonistas del poder, la política.

Agamben inicia sus reflexiones sobre la noción de soberanía a partir de la paradoja schmittiana según la cual el soberano está tanto dentro como fuera del ordenamiento jurídico (1998:27). Siguiendo a Schmitt, la soberanía parecería presentarse, ante todo, como potencia exterior al Derecho (o lo que Kelsen llamaría norma suprema) pero, como afirma Agamben, en tanto que categoría política y jurídica que define el poder y el conjunto del ordenamiento, adquiere sentido solo en función de su relación con la vida.

Cuando Judith Butler se refiere al movimiento del ejercicio del poder desde formas acción como conjunto de derechos (jurídicas) hacia conjunto de reglas (gobierno) discrecionales e incluso arbitrarias (Butler, 2004:62) está describiendo nada menos que el proceso de desenmascaramiento del poder, que es gobierno antes que (y para poder ser) jurídico.

Si pensamos detenidamente en el carácter moralista de la tragedia de Sófocles que hace descargar la fatalidad en la persona (política y privada como decíamos) de Creonte, vemos que el mensaje moral descansa en una arbitraria invención, a saber, una suerte de “ley divina” que vendría a hacer y deshacer cuanto ocurre realmente, materialmente. Semejante invención no es muy distinta del pensamiento judeocristiano y liberal que pretende *la liberación ascética del espíritu, de los vínculos, de la situación*

*sensible e histórico-social en que el hombre se encuentra en todo momento arrojado, llegando así a distinguir, entre el hombre y en su mundo un reino de la razón separado del reino del cuerpo* (Agamben, 1998:191). Pero el mundo no funciona así; no hay realidad separada de la existencia material.

Por eso le volveríamos a decir a Judith Butler que hay que recuperar al Schmitt que denuncia cómo *el pensamiento liberal evade o ignora la política* (1976:70[citado en Mouffe 2007:18]) y volverlo, como dice Mouffe (2007:21), contra sí mismo, esto es, hay que estar con el Schmitt que entiende el significado de lo político y contra el Schmitt arquitecto de la excepcionalidad permanente nacional-socialista.

Del mismo modo que debemos rechazar las visiones que ven en la decisión de Creonte ante todo un problema de crueldad o de moralidad, hemos de distanciarnos de los análisis sobre la experiencia del Tercer Reich que solo ven en ella el mal en su máxima expresión, ignorando o escandalizándose de lo que Arendt (1999) llamó banalidad del mal o de lo que Bauman (1998) definió como una posibilidad perfectamente viable de la modernidad. Tales visiones ocultan la esencia política del nazismo y su terrorífica actualidad europea.

Los enfoques centrados en la crueldad de los nazis olvidan el elemento (bio)político crucial que hace notar Agamben, a saber, la conciencia absoluta del régimen nacionalsocialista respecto a que la vida (zoe) es el objeto fundamental de la gestión política. Solo a partir de ahí se entiende el trabajo de los juristas del Tercer Reich (con Schmitt a la cabeza) haciendo de la excepcionalidad una situación continua, al asumir como fuente primaria del Derecho el mandato del Führer (Agamben, 1998:215) y hacer así permanente el Estado de excepción. Lo más inquietante de la experiencia nacionalsocialista para entender el mundo en el que vivimos es que, en su reacción al imponente asalto a los cielos del materialismo socialista, se convirtió en el paradigma de la política moderna.

No se nos escapa que lo que se llamó dictadura del proletariado (como nuevo modelo soberano) fue la expresión histórica de esta misma conciencia política sobre el significado del poder y de la vida por parte de los revolucionarios y que ese nuevo soberano limitó las posibilidades de transformación democrática en un sentido anticapitalista, pero tampoco hay que perder de vista que tanto los fascismos como el resto de regímenes políticos anticomunistas asumieron (y asumen) la misma conciencia, cuyas espantosas consecuencias no hemos dejado de ver, no tanto en forma de genocidios como en forma de limpiezas administrativas. Y es que la monstruosidad de la razón goyesca no es, ni mucho menos, patrimonio de los llamados regímenes totalitarios.

La limpieza administrativa aplicada sobre la vida es la excepción convertida en regla de la política moderna, como nos recuerdan cada día los muros construidos para ejercer el poder soberano de la exclusión. Polinices sigue hoy pudriéndose a las puertas de todas las murallas levantadas por los poderes soberanos.

**2.2** Una de las tesis fundamentales defendidas por Agamben en su *Homo Sacer* es que el Estado de excepción, como estructura jurídico-política originaria *ocupa cada vez más el primer plano en nuestro tiempo y tiende...a convertirse en regla* (1998:33).

Agamben, que escribió el primer volumen de *Homo Sacer* a finales de los 90 ejemplifica esta tendencia en la disolución de Yugoslavia *como el aflorar a la luz del estado de excepción en tanto que estructura permanente de des-localización y dis-localización jurídico-política* (55). Si pensamos en la explosión general de excepcionalidad en forma de frentes de guerra internos y externos contra la indefinible pluralidad de "amenazas", tras el 11 de Septiembre, podemos tomar conciencia de, hasta que punto, la excepcionalidad se ha convertido en regla. Como ha señalado Michael J. Shapiro se ha producido un desplazamiento de la invocación del Derecho de guerra para enfrentar Estados-nación enemigos hacia una proliferación de espacios carentes de Derecho, como Guantánamo o las cárceles secretas de la CIA (2009:46).

La máxima expresión histórica de esta excepcionalidad permanente es, como decíamos, el periodo nacionalsocialista en Alemania y, en particular, el régimen de los **campos de concentración** (Agamben, 1998: 215), como zonas de indistinción entre exterior e interior, donde los prisioneros (y en particular los judíos y los gitanos) eran *reducidos íntegramente a nuda vida*. Por ello los campos son también...*el más absoluto espacio biopolítico que se haya realizado nunca, en el que el poder no tiene frente a él más que la pura vida sin mediación alguna. Por todo esto el campo es el paradigma mismo del espacio político en el punto en que la política se convierte en biopolítica y el homo sacer se confunde virtualmente con el ciudadano* (1998:217).

Los campos de concentración nazis representan así el paradigma de la política moderna (222), como lugares de indistinción entre el hecho y el Derecho. Sin embargo, el tipo de régimen biopolítico que establecen, lejos de terminar tras la llegada de los aliados, ha devenido, como dice Agamben, la clave para entender nuestro mundo.

Podemos así ver los nuevos campos como zonas de frontera físicas y virtuales (centros de internamiento de extranjeros, zonas de control y reclusión para presuntos ilegales en los aeropuertos, controles policiales improvisados en cualquier lugar en los que los agentes pueden contar, como en España, con un sistema de incentivos en relación al número de sin papeles detectados, sistemas de videovigilancia, etc.) que aún cuando estén lejos de representar centros de exterminio como los *lager* nazis, reproducen el mismo tipo de organización de la excepcionalidad permanente. Como señala Agamben, refiriéndose a las *zones d'attente* de los aeropuertos franceses, que en estos lugares se cometan o no atrocidades no depende del Derecho, sino de la voluntad de los agentes de policía que actúan (1998:222) como vemos cada vez que la filmación clandestina de un teléfono móvil alcanza Internet o los medios de comunicación masivos, mostrando el trato que dan a los ilegales los funcionarios de las democracias en condiciones de impunidad.

En los nuevos campos (como en los nazis) el elemento (bio)político esencial es el control directo de la nuda vida por parte del soberano, sin ningún tipo de mediación. Lo que antes era excepción, ahora se convierte en regla. En el siglo XXI, Tebas no cierra las puertas al expulsado de la comunidad para afirmar su poder soberano, sino que el ejercicio soberano de la exclusión se convierte en la política cotidiana.

### 3. ¿Antígona terrorista?

Hay una cuestión fundamental que Agamben deja irresuelta en su libro y que siguió quedando abierta tras la discusión de agosto en el EGS. Casi al final del libro señala que... *es a partir de estos terrenos inciertos y sin nombre, de estas perturbadoras zonas de indiferencia, desde donde han de ser pensados los caminos y las formas de una nueva política* (1998:237).

Sin duda el libro de Agamben nos indica cuales serán los espacios de la nueva biopolítica pero no apunta siquiera cuales habrán de ser las formas de resistencia de vocación constituyente, más allá de una genérica cita de Foucault sobre otra *economía de los cuerpos y de los placeres como horizonte posible de una política diferente* (ibídem).

Queda pendiente pues la tarea de imaginar a la Antígona del futuro, una nueva política que asuma superar los límites de una teoría revolucionaria que fue incapaz de sustraerse a la excepcionalidad schmittiana de la estatalidad (la dictadura del proletariado, como señalábamos anteriormente) y que sea capaz de construir dispositivos políticos de radicalidad democrática.

Si volvemos a la tragedia de Sófocles y a la interpretación que, mediante Agamben, hemos hecho de la misma a partir de la materialidad de la política como poder soberano sobre la vida, tenemos que la propia Antígona nos muestra la materialidad antagonista del gesto revolucionario (si es revolucionario ha de ser necesariamente material).

Aunque Antígona apela a la ley divina, ésta no tiene la menor importancia; lo realmente crucial es que desafía –materialmente, insistimos– al poder tebanos desobedeciendo la ley y enterrando el cuerpo del *sacer* Polinices. Además, al suicidarse evita que se cumpla su condena a muerte sustrayéndose (como el preso político en huelga de hambre) al poder soberano y provocando, a su vez, más suicidios. Antígona aplica así la más radical violencia política, apuntando directamente al corazón del ser político tebanos (los dioses aquí, igual que las advertencias del ciego Tiresias, no son más que recursos de propaganda). Por eso, como señala Zizek (2008:89), el “No” de Antígona sería considerado hoy “terrorismo”.

Lo terrible de este razonamiento llevado al mundo geopolítico actual de la postguerra fría, es que puede dar la impresión de que la única política real (con aspiraciones soberanas) es precisamente un nuevo suicidio de Antígona, cuya expresión material más certera es el atentado suicida, único dispositivo político-militar asimétrico que ha demostrado cierta eficacia en el desafío a los poderes soberanos. Suponemos que esta realidad explica buena parte del absentismo de Agamben y Butler en nuestra discusión, a la hora de asumir las implicaciones de la praxis política.

Si el conflicto árabe-israelí, la resistencia iraquí o los ataques del 11S no nos lo habían demostrado suficientemente, los madrileños supimos el significado de la excepcionalidad permanente mediante casi doscientos cadáveres de civiles despedazados y varios centenares de heridos, el 11 de marzo de 2004. Se trataba, además, de uno de esos ataques contra civiles rara vez llevados a cabo por entidades no estatales en áreas geográficas del centro del sistema-mundo. Aquello sí era, por lo tanto, una verdad política en la medida en que se cuestionaba nada menos que el monopolio del poder soberano en la gestión política de vida. Los civiles usuarios del transporte público se habían convertido en nuda vida.

La triste paradoja de la gestión comunicativa en forma de mentiras que llevó a cabo el Gobierno del Partido Popular en las horas siguientes a los atentados, tratando de culpar a ETA, es que, la propia necesidad del planteamiento terminó haciendo que todo el mundo se diera cuenta de que ETA no podía estar tras los atentados, no por falta de capacidad técnica y operativa, sino porque no tenía la fuerza (bio)política para hacerlo. Ni lo hubieran podido asumir políticamente ni contaban con militantes dispuestos a inmolarse (durante o después). Los ataques de Al Qaeda insistían en proclamar la existencia de unas nuevas reglas políticas en las que la violencia de ETA resultaba ridícula como amenaza al soberano.

La emergencia de ese nuevo mundo político con nuevas reglas de excepcionalidad explica también la facilidad con la que se está aplicando en el País Vasco (de momento) la schmittiana ley de partidos o la escasa voluntad negociadora del Gobierno de ZP tras la ruptura de la tregua ¿Qué razones habría de encontrar un soberano para negociar con quien ya no supone una amenaza político-militar seria aunque conserve cierta capacidad operativa para atentar?.

No nos cabe duda de que Otegi entendió perfectamente aquel día que la violencia política de nuestro tiempo, si quería ser eficaz habría de asumir formas "inasumibles". Las palabras literales que empleó en la rueda de prensa el mismo 11 de marzo "no contemplamos ni como mera hipótesis la posibilidad de que sea ETA", demostraban que el tiempo de la guerra había pasado para ellos (aunque una parte de la dirección de ETA siga sin ser consciente de ello).

¿Cabe entonces alguna posibilidad conflictual -en el sentido de Mouffe- para una nueva Antígona, distinta a la biopolítica del atentado suicida?

Queremos pensar que sí y que la nueva Antígona no debe estar abocada necesariamente a la violencia política extrema como única forma de decisión sobre la vida. Creemos que esto es así en la medida en que el Holocausto no fue el único dispositivo biopolítico de la modernidad capitalista. Debemos analizar, por ello, otros dispositivos de gestión política del cuerpo y complejizar la dimensión del sacer de nuestro tiempo.

Como hemos venido señalando en el texto, las políticas migratorias sirven de maravilla para ejemplificar la dimensión soberana pero, también, como de alguna forma apuntaba Agamben en los capítulos 3,4,5 y 6 de la tercera parte de su libro (1998: 172-211), el papel de la medicina y de la farmacología en la configuración de la subjetividad, ha resultado crucial en los últimos 60 años.

Beatriz Preciado, en su polémico "Testo Yonqui" (al que recientemente dedicamos un ensayo), ha escrito que el panóptico foucaultiano adquiere hoy forma de pastilla (2008: 129 y ss). En lo que esta autora llama régimen capitalista farmacopornográfico, las técnicas de control y disciplinamiento del cuerpo presentan muchas más posibilidades que el *lager*.

Para esta autora, las transformaciones del Capitalismo hicieron emerger a *nuevos sectores portadores de de las transformaciones de la economía global...las industrias bioquímicas, electrónicas, informáticas o de la comunicación son los nuevos soportes... de un tercer tipo de capitalismo* (2008:26). En esta nueva organización económica global, los fármacos (esteroides, antidepresivos, hormonas, vasodilatadores, etc.), juegan un papel central en la gestión administrativa del cuerpo, paralelamente al éxito de la industria pornográfica y el resto de industrias culturales de gestión de la (bio)subjetividad.

De este modo, los procesos de gobierno biomolecular y semiótico-técnicos de la subjetividad sexual se convierten en espacios de gestión biopolítica fundamentales (Preciado, 2008:32). En un párrafo que nos encanta y que citamos abusivamente, Preciado se refiere al *cóctel de andrógenos y euforizantes que mantiene activos a los soldados americanos en Irak...los senderos de polvo cristalino que llevan desde la pasarela de moda, hasta los platós de televisión o los pasillos de la bolsa, las cientos de dosis de progesterona y de estrógenos administradas como anticonceptivos a las bio-mujeres en edad reproductiva durante los últimos cuarenta años, el volumen faraónico de antidepresivos consumido por las bio-mujeres menopáusicas, el tráfico de trabajadoras sexuales ilegales que atraviesan las fronteras europeas, el dopaje en el ciclismo, los litros de esperma derramados anualmente frente a las películas porno, la propagación silenciosa del virus del SIDA, los millones de estómagos de la tercera edad recubiertos de Omeoprazol...la jeringa que insemina a la oveja Dolly, el candor sintético de los músculos de los culturistas...nos enseñan más sobre los modos actuales de producción capitalista que todos los anuarios industriales de la Unión Europea con sus insignificantes índices de aumento o descenso del paro* (2008:186-187)

Creemos que estos son los nuevos, complejos y diversos, espacios para entender la nueva biopolítica en el mundo descrito por Agamben, de indistinción entre *zoe* y *bios*. La nueva Antígona, como el panóptico, quizá también viva en pastillas y en imágenes y sea tan determinante en la suerte de los nuevos Eichmann como la decisión política israelí.

## REFERENCIAS CITADAS

- Agamben, G. (1998): *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida I* (traducción y notas de Antonio Gimeno Cuspinera). Valencia, Pre-textos [(1995): *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Turín, Einaudi]
- Arendt, H. (2003): *Entre el pasado y el futuro*. Barcelona, Península.
- Arendt, H. (1999): *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona, Lumen.
- Aristóteles (2004): *Poética* (traducción, introducción y notas de Alicia Villar Lecumberri). Madrid, Alianza.
- Bauman, Z. (1998): *Modernidad y Holocausto*. Madrid, Sequitur.
- Brecht, B. (2004): *Escritos sobre teatro* (traducción, selección y prólogo de Genoveva Dieterich). Barcelona, Alba.
- Butler, J. (2004): *Precarious Lives: The Power of Mourning and Violence*. Nueva York, Verso.
- Esquilo (2001): *Tragedias*. Madrid, Alianza.
- Iglesias Turrión, P. (2009): "Pornopolítica y Capitalismo cognitivo". Ponencia presentada al IX Congreso de la AECPA, Málaga, septiembre de 2009.
- Mouffe, C. (2007): *En torno a lo político*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Preciado, B. (2008): *Testo Yonqui*. Madrid, Espasa Calpe.
- Schmitt, C. (1976): *The Concept of the Political*. New Brunswick, Rutgers University Press.
- Shapiro, M. J. (2009): *Cinematic Geopolitics*. Nueva York, Routledge.
- Sófocles (2002): *Antígona*. Madrid, Edimat.
- Walzer, M. (1988): "The king's Trial and the political culture of Revolution". En VVAA: *The French Revolution and the creation of modern political culture*. Oxford, Pergamon Press.
- Zizek, S. (2008): *Enjoy Your Symptom!*. Nueva York, Routledge.