

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA



TESIS DOCTORAL

Imagen, método y política de la nuda vida. Un análisis de los límites metodológicos y la potencia crítica del proyecto *Homo sacer*

Image, method and politics of the bare life. An analysis of the methodological limits and critical potential of the *Homo sacer* project

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Luis Periañez Llorente

DIRECTOR

José Luis Villacañas Berlanga

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA Y SOCIEDAD



TESIS DOCTORAL

Imagen, método y política de la nuda vida.

**Un análisis de los límites metodológicos y la potencia crítica
del proyecto *Homo sacer***

Image, method and politics of the bare life.

*An analysis of the methodological limits and critical potential of the *Homo sacer*
project.*

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PROGRAMA DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA

PRESENTADA POR

Luis Periañez Llorente

DIRECTOR

Dr. José Luis Villacañas Berlanga

Madrid, 2023

A mi hermano,
nun hai cosa más valiosa y difícil d'algamar

La presente investigación doctoral ha sido financiada por el Ministerio de Educación y Formación Profesional a través de un contrato FPU, en el marco de los proyectos “Biblioteca Saavedra Fajardo (V): populismo vs republicanismo. El reto político de la segunda globalización” (FFI2016-75978-R) y “La contemporaneidad clásica y su dislocación: de Weber a Foucault” (PID2020-113413RB-C31).

Si, sustituyendo por el análisis de la rareza la búsqueda de las totalidades, por la descripción de las relaciones de exterioridad el tema del fundamento trascendental, por el análisis de las acumulaciones la búsqueda del origen, se es positivista, yo soy un positivista afortunado, no me cuesta trabajo concederlo. Y, con ello, no me arrepiento de haber empleado, varias veces (aunque de una manera todavía un poco a ciegas), el término de positividad para designar de lejos la madeja que trataba de desenredar.

Michel Foucault, *La arqueología del saber*

[el autor] ha asumido por mimesis los rasgos y el comportamiento del estudioso contemporáneo convencido de estar diciendo la verdad y lo justo, y ha colocado a este sosias, con seguridad elocuente, al lado de su otro yo, dispuesto a aceptar sólo temporales apariencias de probabilidad. El yo que está “seguro” entretiene su discurso, en este libro, con el yo que no sólo no está seguro, sino que duda mucho de poder estarlo alguna vez. En la base de la técnica de conocimiento por composición, está este enredo de dos voces que no puede ser definido como dialéctico, sino en la medida en que “dialéctico” significa “dramático”. La operación gnoseológica que se lleva a cabo en estas páginas es, en las intenciones del autor – que valen lo que valen, pero que es necesario que sean declaradas – de naturaleza paradójica, científica y artística. A la pregunta: “¿No le dan ganas de escribir una novela?”, el autor de este libro sólo puede contestar: “No paro nunca de escribirla”.

Furio Jesi, Prólogo inédito a *La máquina mitológica*

No somos herederos de nada y no tenemos herederos en ninguna parte, y sólo gracias a este acuerdo podemos retomar la conversación con el pasado y con los muertos. El bien es, de hecho, inapropiable y adespótico por definición, y el obstinado intento de arrogarse la propiedad de la tradición define el poder que rechazamos en todo ámbito, desde la política a la poesía, en la filosofía como en la religión, en las escuelas y en los templos y los tribunales.

Giorgio Agamben, *Una voce*, 31 de julio de 2023

Yo, a las gentes que amo, las incorporo.

Michel Foucault, *Entrevista sobre la prisión: el libro y su método*

Agradecimientos

Mi amigo Joselu dijo una vez (y no lo recordará, en realidad dice una de estas cada poco rato) que las cosas están pa' contarlas toas'. Desarrollar esta investigación ha sido mi trabajo, pero también mi privilegio. Durante largo tiempo se ha cobrado mi salud mental, a veces por el esfuerzo que merece el trabajo de lectura y análisis, otras por ritmos e imaginarios que hemos dejado que colonicen nuestra profesión. Tanto más, esta tesis es fruto de un privilegio y saber que lo es reviste su valor, también su valor político. La deuda es enorme e impagable, si bien es una deuda que me llena de alegría: es la deuda que he contraído con todas aquellas personas que han garantizado mi bienestar, que me han cuidado en el sentido más puro y bonito de la palabra, que me han acompañado y animado, que me han mimado, ayudado a descansar y ayudado a trabajar, que muy activamente me han hecho saber – con la calma privilegiada que acompaña esta conciencia – que podía permitirme fracasar en este proyecto. La dedicación y el apoyo incondicionales de mi madre y de mis tíos, Carmen y Rafa, cimentan esta conciencia. Vaya por delante mi más profundo agradecimiento.

En lo que sigue, el presente trabajo no se hace muchas ilusiones respecto a su utilidad política. Sin embargo, posee una clara intención de esta índole, en la que uno se descubre feliz de trabajar, feliz en el esfuerzo por comprender, explicar y armar un argumento tan extenso, a lo largo de tantos y tan distintos años. Quizá el producto estaba condenado desde el momento en que se somete al formato tesis doctoral: no está en condiciones de modificar las relaciones de producción en las que se inscribe, de tocar ni un pelo de las terribles situaciones a las que por momentos se dirige, y no alberga muchas esperanzas en que su lectura opere como detonante o herramienta. Hay textos mejores, algunos más explosivos, otros más funcionales, muchos de ellos escritos por la gente que alienta esta tesis, muchos de ellos escritos por gente que me ha rodeado, acompañado e inspirado con su trabajo ejemplar estos años. Considerando al filósofo como productor en la línea de aquella conferencia de Walter Benjamin, el autor de esta tesis ha fracasado. Sin embargo, en el oficio docente e investigador siento revitalizadas en mí las cosas más finas y espirituales, la confianza, el coraje, el humor, quizá incluso algo de astucia y firmeza, que de acuerdo con el mismo Benjamin en la tesis IV sobre el concepto de historia, “ponen incesantemente en entredicho cada victoria que haya caído en suerte a los que dominan”.

Ese sustrato espiritual del que habla Benjamin – la confianza, el coraje, el humor – es colectivo, es insostenible desde la soledad falsamente independiente del individuo, depende del mimo y del cuidado, de la educación, del alimento y del techo que provee el entorno más cercano, pero también del cuidado de una institución pública y del sentido público del valor de la cultura y del trabajo en filosofía. Quiero agradecer por esto mismo en primer lugar a mi director de tesis y profesor durante tantos años, José Luis Villacañas. Muchas de las inquietudes que alientan esta investigación nacieron con sus cursos sobre

Hans Blumenberg; muchas de las intuiciones y observaciones que me han permitido completarla las he hallado en él, y gracias a su confianza pude disfrutar estos años de un contrato predoctoral FPU en el departamento de Filosofía y Sociedad de la Universidad Complutense de Madrid. Es un agradecimiento que extiendo a mis compañerxs en general y a Antonio Rivera, Paloma Martínez, Nuria Sánchez, Rodrigo Castro, Cristina Basili, Cristina Catalina, Roberto Navarrete, Jordi Massó, Julián Santos, Ángeles J. Perona, Ramón Rodríguez y Eduardo Maura en particular, por proporcionarme un entorno envidiable en el que formarme, por lo fácil que es trabajar a su lado y toda la ayuda prestada, que no es poca; a Pablo López, por su amistad y su ejemplo, desde mis primeros años en Madrid hasta el presente; a Jorge del Arco, Íker Jauregui, Pilar Cizaurre, Julián Chaves, Francisco Fernández-Jardón, Alba Cosmo, Anxo Garrido, Clara Navarro, María Cañizares, Alberto López y Belén Liedo, por las dosis de humor, lo estimulante de su compañía, su afecto y sus cuidados; a Victoria Pérez, por todo su apoyo y comprensión en los momentos más difíciles de esta investigación; a Luis Alegre y Sergio D'Antonio, que casi no me dejan espacio para la humildad, mucho menos para el síndrome del impostor, ¡qué valioso me siento a su lado!

Quiero también agradecer a Sandro Chignola y a Azucena González Blanco la amabilidad con la que me acogieron en la Universidad de Padua y en la Universidad de Granada respectivamente. En ambas ciudades encontré un espacio de trabajo idóneo e interlocutorxs y amigxs sin lxs cuales esta tesis no habría llegado a término: Daniel J. García, Jordi Carmona, Joan Llorca, Germán Primera, Diana Paula Fuhr, Carmelo Nigro, Irene Ortiz, y lxs pixixs Sandro y Azucena. A todxs ellxs, gracias.

Si el *Congreso Internacional Giorgio Agamben. La urgencia del pensamiento* me ofreció en 2022 un espacio ideal para acabar de atar los cabos sueltos de la investigación, sus primeros desarrollos comenzaron, en cambio, en el *Seminario Homo sacer (1995-2015). Estructura, evolución y problemas fundamentales del proyecto de Giorgio Agamben*, que nos ocupó tantas tardes de viernes entre 2018 y 2020, y que habría sido imposible sin la confianza, entusiasmo y colaboración de Daniel Jiménez, Miguel Rodríguez, Héctor Quintela y Paula Sánchez, y de tantxs amigxs que pasaron por allí a leer en común a Agamben hasta que el confinamiento nos impidió proseguir: Manuel Zúñiga, Nines Pérez, Pablo La Iglesia, Guillermo López, Iago Iglesias, Roberto Gil, Camila Bernava... Sólo recientemente he podido percatarme de lo importante que ha sido para esta investigación haber contado con ese espacio de diálogo tan inusual y bonito, que recuerdo con tanto cariño.

Finalmente, como uno nunca sabe cuántas oportunidades va a tener en la vida para dejar escrito en un documento tan solemne y sólido, con la validez y el peso que le confiere la burocracia, cuánto quiere a la gente que quiere y cuánto les agradece que estén siempre ahí cerquita, aprovecho: Jesús, Paula, Guille, Sergio, Mario, Beli, Abraham, Milagros, Cristina, Gonzalo, Marcos, Joselu, Laura, Marta, Jennifer, gracias por el cariño y la

facilidad con que me habéis acogido en vuestras vidas, por la experiencia de la amistad sin medias tintas, por vuestra fortaleza, ánimos y dulzura. Gracias, Kai, por tu amor y esa ternura impertérrita y militante con la que me cuidas. Gracias, César, mamá, papá, Carmen, Rafa, Titón, Maribel, Ignacio, Jorge, Javier... La alegría que mueve esta investigación os lo debe todo.

Índice

Resumen:.....	21
Abstract:.....	23
Comentario bibliográfico:	25
Introducción	27
1 – La contemporaneidad como problema y como <i>ethos</i>	27
2 – Método e imagen. La pregunta previa por la arqueología.....	30
3 – Genoma, economía global, gestión humanitaria	33
4 – Técnicas políticas y tecnologías del yo. El proyecto <i>Homo sacer</i>	37
Primera parte:	
Arcana de la arqueología.	
<i>Génesis metodológica del proyecto Homo sacer</i>	41
Capítulo 1: La historia y sus restos.	
Modelos de temporalidad para la arqueología.	43
1- Martin Heidegger. Contra la estetización objetivante de la historia.	45
<i>Una recepción de Dilthey</i>	45
<i>Historia y positividad: ¿una reivindicación heideggeriana de lo óptico?</i>	50
2 – Aportes para una ontología de la memoria histórica. Aby Warburg, Walter Benjamin, y la dialéctica de la imagen.	55
<i>Desmistificación y revaluación inmanente de la imagen en Aby Warburg</i>	55
<i>Un trapero de la historia. Situación hermenéutica y materialismo histórico</i>	58
<i>Memoria y heterocronía: una epistemología materialista</i>	64
3 – Imagen y experiencia histórica: una perspectiva interdisciplinar.....	70
Capítulo 2: Una arqueología imaginal	77
1 – <i>Signatura rerum</i> y la normatividad del método.	77
<i>La imagen desborda la imagen: la ninfa como paradigma</i>	79
<i>Teoría general de las signaturas: de la positividad de la situación hermenéutica (origen de la imagen)</i>	86
2 – Arqueología como ontología crítica: lógica y pragmática de la excepción.....	96

Capítulo 3: Imágenes del origen.

Uso y sanción del tiempo	101
1 – <i>Arché</i> , ultrahistoria y dialéctica en suspenso.....	101
2 – La máquina rito-juego: una antropología de la memoria histórica.....	107

Capítulo 4: La imagen-máquina..... 115

1 – Furio Jesi. Una epistemología de la ficción.	117
<i>Mito y técnica en la obra de Furio Jesi</i>	117
<i>La máquina mitológica de Furio Jesi</i>	123
2 – Máquina y polaridad: una topología histórica.....	128
3 – Dentro de la máquina: arqueología y poesía	132
4 – Positividad, dispositivo, sujeto. Apuntes metodológicos.	137
<i>¿Qué no es un dispositivo? Positividad y dispositivo</i>	137
<i>Máquina, discurso, historia. Precauciones metodológicas</i>	144

Segunda parte

Imágenes de la nuda vida

<i>Del proyecto Homo sacer al humanitarismo neoliberal</i>	149
---	-----

Capítulo 1: La máquina antropológica

Una arqueología del humanismo.....	151
1 – Una pragmática del misterio	151
<i>El derecho y la criatura</i>	151
<i>El misterio práctico-político de la separación: bíos y zoé</i>	153
<i>Naturaleza y artificio. En torno a Imago naturae. Note sur l’institutionnalité de la natura à Rome, de Yan Thomas</i>	157
<i>Una cuestión de reconocimiento: la máquina-espejo</i>	162
<i>Espacios de animalización. Sobre los Centros de Internamiento de Extranjeros</i>	164
2 - ¿Qué es una vida humana? Construcción, fuentes y horizontes de un concepto crítico	167
<i>Una resistencia biopolítica a la biopolítica</i>	167
<i>Una vida en lo abierto. La cuestión de la animalidad en Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit. Ensayo de apropiación crítica de Heidegger</i>	171
<i>Uppgivenessyndrom. El misterio de lo “simplemente viviente”</i>	178
<i>La vida insalvable. Indicaciones prospectivas en L’aperto</i>	180

<i>Máquina y antropogénesis. Revaluación de los dispositivos en el marco de una antropología filosófico-biológica.....</i>	183
Capítulo 2: La máquina jurídico-política: una arqueología de la soberanía.....	191
Introducción	191
1 – La ontología del derecho de Giorgio Agamben	194
<i>Las tijeras del derecho. Fundamento negativo y ficción en la constitución de la máquina jurídico-política de la soberanía.....</i>	194
<i>La tragedia del derecho</i>	201
<i>Guerra y juego. Umbrales de politización en La guerra civile come paradigma político.</i>	203
<i>Iustitium. La administración de la anomia</i>	208
<i>Excepción y policía. Schmitt a través de Benjamin.....</i>	215
<i>Nota sobre horrorismo y soberanía gore</i>	220
<i>No matarás. Mandamiento y medio puro</i>	224
2 – Mosaico para una arqueología del humanitarismo: ciudadanía, seguridad, derechos humanos	234
<i>Un cuerpo que presentar: el grado cero de los derechos humanos.....</i>	236
<i>Cama sellada al suelo, sábanas irrompibles, un pijama de papel y una televisión protegida con una placa de plexiglás</i>	238
<i>Un cuerpo.....</i>	239
<i>Un cuerpo que formar: policía y ciudad I.....</i>	240
<i>El cuerpo del pueblo</i>	243
<i>El espacio público neoliberal: policía y ciudad II</i>	244
<i>Un cuerpo que cuidar, confinar, controlar y del que sospechar: pandemia y estado de excepción.....</i>	251
<i>Un cuerpo que refugiar</i>	257
Capítulo 3: La máquina gubernamental	
De la arqueología del gobierno a la cuestión neoliberal	263
Introducción. Una secularización menor.....	263
1 – Teología política y teología económica. Dos paradigmas.....	268
<i>Nota metodológica. ¿Arqueología o genealogía del gobierno?</i>	268
<i>La polémica Schmitt-Peterson</i>	270
<i>Misterio y tecnificación de la oikonomia.....</i>	273
2 – Gloria, gestión, efectualidad. Una arqueología del gobierno.	279
<i>El rey inútil y la signatura del orden</i>	280
<i>Ontología de la efectualidad y vicariedad del poder.</i>	288

<i>Doxología y democracia espectacular</i>	292
<i>Capitalismo: fe, deuda y anarquía del poder</i>	297
3 – La teología política del neoliberalismo. Gobernanza, capital humano y sujetos endriagos.	304
<i>Introducción. El nuevo liberalismo: una matriz foucaultiana</i>	304
<i>Una teología política neoliberal</i>	310
<i>Capital humano y hermenéutica social del sufrimiento</i>	315
<i>Precariedad y nuda vida</i>	321
<i>El gobierno privado indirecto y la subjetividad endriaga</i>	326
Capítulo 4: Apuntes etnográficos para una crítica del humanitarismo neoliberal.....	333
Introducción.	334
1 – Técnicas políticas del humanitarismo neoliberal. Para una etnografía del humanitarismo	336
<i>El gobierno humanitario</i>	336
<i>Hostis. Nuestra economía moral del asilo</i>	339
<i>El campo y su uso paradigmático</i>	347
<i>Desciudadanización y criminalización del migrante</i>	352
<i>Nosotros somos Europa</i>	357
<i>Una industria del control migratorio</i>	358
<i>Políticas del abandono</i>	362
<i>Potencia y límite de una política de la filosofía: sobre Perché non ho firmato l'appello sullo ius soli</i>	367
2 – Tecnologías del yo del humanitarismo neoliberal.....	369
<i>Neoliberalismo y patetización</i>	369
<i>Soberanos e inútiles. La máquina biopoder/biolegitimidad. Una hipótesis exploratoria.</i> 376	
<i>Nuda vida y agencia</i>	381
<i>Ficción y retórica de la nuda vida</i>	385
<i>Apuntes para una crítica epistemológica decolonial del proyecto Homo sacer</i>	387
Capítulo 5: El cuerpo inapropiable. Ética y testimonio.....	391
Introducción. De la imagen de la ética a la ética de la imagen	391
1 – Una imagen de la ética. De la analítica existencial a una ética posible.....	396
<i>La actualidad de Auschwitz</i>	396
<i>Testimonio y subjetividad</i>	401
<i>Lo inapropiable</i>	406

Koinos bíos.....	408
<i>Usar y habitar la ontología.....</i>	412
<i>Cuerpo, espacio y tiempo inapropiables: observaciones desde José Esteban Muñoz.....</i>	415
2 – Para una ética de la imagen. El testimonio como exigencia	425
<i>La construcción social de la violencia.....</i>	425
<i>La mirada técnica. Apuntes sobre Il n’y aura plus de nuit, de Eléonore Weber.....</i>	430
<i>La imagen como exigencia. Notas en torno al cine documental de Rithy Panh y Ari Folman.....</i>	433
<i>De la crueldad de la imagen cine-fotográfica.....</i>	439
<i>De la neutralidad del testimonio. Observaciones sobre fotografía, retórica y humanitarismo desde Ariella Aisha Azoulay y Didier Fassin.....</i>	445
Conclusiones	453
Conclusions.....	473
Referencias bibliográficas	493

Resumen:

La presente investigación tiene por objeto un análisis de los límites metodológicos y la potencia crítica del proyecto *Homo sacer* de Giorgio Agamben. En su primera parte nos hacemos cargo del método arqueológico. Un estudio de sus fuentes filosóficas – Walter Benjamin, Aby Warburg, Martin Heidegger, Michel Foucault – revela la importancia de la noción de imagen. Desde aquella, nuestra investigación puede determinar tanto la comprensión agambeneana del tiempo histórico sobre la que se sostiene el proyecto *Homo sacer*, como la centralidad epistemológica de las nociones de ficción y de máquina en el desarrollo del proyecto.

En su segunda parte, proponemos una reinterpretación del proyecto atenta a su especificidad arqueológica. Nuestra lectura tiene dos objetivos, extraídos del propio diseño de *Homo sacer*: 1) ampliar sus hipótesis y método al estudio de los modelos de gubernamentalidad neoliberal; 2) explicitar su diálogo con los estudios críticos del humanitarismo neoliberal. Con esto, esperamos avanzar en la hoja de ruta marcada por el propio Agamben en su introducción a *El poder soberano y la nuda vida*: interrogar las técnicas políticas de la biopolítica contemporánea, sus tecnologías del yo y la matriz común o su punto de convergencia.

Palabras clave: Agamben; imagen; humanitarismo; ficción; máquina; biopolítica

Abstract:

This thesis offers an analysis of the methodological limits and critical potential of Giorgio Agamben's Homo sacer project. The first part is an exploration of his archaeological method. A study of its philosophical sources – Walter Benjamin, Aby Warburg, Martin Heidegger, Michel Foucault – reveals the importance of the notion of image. My research determines both the Agambenean understanding of historical time, on which the Homo Sacer project is based, and the epistemological centrality of the notions of fiction and of machine in the development of the project.

The second part poses a reinterpretation of the project, paying attention to its archaeological specificity. Our interpretation has two objectives, extracted from Homo Sacer's own design: 1) to expand its hypotheses and method to the study of neoliberal governmentality models; 2) to explain its dialogue with critical studies of neoliberal humanitarianism. These efforts are made with the intention of advancing the roadmap outlined by Agamben himself in his introduction to *Sovereign Power and Bare Life*: to interrogate the political techniques of contemporary biopolitics, its technologies of the self and the common matrix or its point of convergence.

Keywords: Agamben; image; humanitarianism; fiction; machine; biopolitics

Comentario bibliográfico:

La obra de Giorgio Agamben ha sido objeto de una encomiable labor de traducción que hace casi innecesario al investigador el recurso a los textos originales. Sin embargo, el proyecto *Homo sacer*, al que se dirige el grueso de esta investigación, posee una edición integral italiana, corregida, reordenada y ampliada que aún no ha aparecido en castellano. La presente tesis doctoral cita de acuerdo con las traducciones disponibles salvo contadas correcciones, indicando no obstante la página correspondiente a la edición integral italiana, de acuerdo con el siguiente formato: (HS volumen.tomo, pág. ed. integral / fecha ed. en castellano, pág.). Así por ejemplo: (HS I, 42 / 1998, 47). Tras la primera referencia en cada capítulo se suprimirá la fecha de la edición en castellano.

A continuación se ofrecen las referencias de las principales traducciones al castellano del proyecto *Homo sacer*:

- (1998). *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.
- (2000). *Homo sacer III. Lo que queda de Auschwitz: El archivo y el testigo* (A. Gimeno Cuspinera, Trad.). Valencia: Pre-Textos.
- (2004). *Homo sacer II, 1. Estado de excepción*. (A. Gimeno Cuspinera, Trad.) Valencia: Pre-Textos.
- (2008). *Homo sacer II, 4. El reino y la gloria: Para una genealogía teológica de la economía y del gobierno* (A. Gimeno Cuspinera, Trad.). Valencia: Pre-Textos.
- (2011). *Homo sacer II, 3. El sacramento del lenguaje: Arqueología del juramento* (A. Gimeno Cuspinera, Trad.). Valencia: Pre-Textos.
- (2013). *Homo sacer II, 5. Opus dei: arqueología del oficio* (M. Ruvituso, Trad.). Valencia: Pre-textos.
- (2014). *Homo sacer IV, 1. Altísima pobreza: Reglas monásticas y formas de vida* (F. Costa y M. T. D. Meza, Trads.). Valencia: Pre-Textos.
- (2017). *Homo sacer II, 2. Stasis: La guerra civil como paradigma político* (R. Molina-Zavalía, F. Costa, y A. Tursi, Trads.). Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- (2018). *Homo Sacer IV, 2. El uso de los cuerpos* (C. Palma, Trad.). Valencia: Pre-Textos.

1 – La contemporaneidad como problema y como *ethos*

Pero tienes quebrada la espalda, / mi magnífico, pobre siglo. / Con una sonrisa insensata, / como una bestia otrora ágil, / te vuelves hacia atrás, débil y cruel, / a contemplar tus huellas.

Ósip Mandelshtam, *El siglo*

La intención principal de esta investigación es llevar a término un análisis del proyecto *Homo sacer* que arroje luz sobre algunos de sus límites y sus potencias, de acuerdo con criterios metodológicos y temáticos, extraídos de un análisis del método arqueológico y de las declaraciones prospectivas del propio Giorgio Agamben. Una de las primeras intuiciones de las que partió esta investigación es que una noción de ontología del presente podría articular tanto las exigencias internas como las externas de manera orgánica, si bien sin confundirlas. No pretendo, sin embargo, organizar la investigación como una analítica comparada con la obra de Michel Foucault, si bien encontraremos a menudo en la filosofía del francés herramientas para nuestro trabajo sobre el proyecto *Homo sacer*. La pregunta era aquí la siguiente: ¿cómo diseñar un concepto de ontología crítica que sirva al mismo tiempo como herramienta descriptiva de la filosofía de Giorgio Agamben y, especialmente, del proyecto *Homo sacer*, y que al mismo tiempo constituya una exterioridad normativa al mismo – un proyecto autónomo en base al cual poder medir los límites y las posibilidades de una apropiación crítica de *Homo sacer*?

Encontramos un posible punto de convergencia que permite iniciar una apropiación de este tipo en la problematización agambeneana de lo contemporáneo, con la que inauguró el curso de Filosofía Teórica de 2006 en la Facultad de Arte y Diseño del Instituto Universitario de Arquitectura. Si bien no faltan en la obra del italiano alusiones a Foucault, al método arqueológico y al diseño de una investigación en biopolítica, que recuperaremos oportunamente, me interesa aquí este gesto que, si bien no cita en ningún momento al francés, constituye un claro paralelismo con las reflexiones que en 1983 y 1984 dedicase Foucault al texto kantiano en torno a la Ilustración. La lección de Agamben ofrece referencias explícitas a otros filósofos de máximo interés, Friedrich Nietzsche y Walter Benjamin, así como al poeta Ósip Mandelshtam, que le ofrecen herramientas para caracterizar la contemporaneidad. Sin embargo, el gesto total se corresponde con aquel que Foucault ejecutase para caracterizar el presente como problema propio de la modernidad: la pregunta por lo propio de un tiempo, la contemporaneidad, deviene la pregunta por un *ethos*, por la subjetividad de quien es contemporáneo, por su actitud y la relación compleja que instaura con su propio tiempo. Como en la reflexión de Foucault,

la pregunta por la contemporaneidad se torna ontología histórica y crítica de nosotros mismos, de aquello que somos, hacemos y pensamos, de las condiciones positivas, semitrascendentales, que configuran el campo de lo posible y de las apariencias de necesidad y universalidad, así como pregunta por el *ethos* contemporáneo como *ethos* crítico.

En el texto de 1983, Foucault esboza algunas observaciones al respecto: se trataría, para Kant, “de mostrar en qué y cómo quien habla en tanto pensador, en tanto científico, en tanto filósofo, forma parte él mismo de ese proceso y (más aún) cómo tiene que desempeñar un rol determinado en ese proceso, del cual por lo tanto se sentirá a la vez elemento y actor” (Foucault 1996, 69). Ya en el texto de 1984, este problema aparece completamente planteado: allí propone pensar la modernidad más como una actitud que como un período histórico, como la elección voluntaria de un modo de relación con la propia actualidad, que indica una pertenencia y una tarea simultáneamente (*Íbid.*, 94). Agamben, sin embargo, precisa de la mano de Nietzsche y de Barthes que “lo contemporáneo es lo intempestivo” (Agamben 2011a, 17). Como Nietzsche, Agamben enfoca el anacronismo inherente al *ethos* de la contemporaneidad, a la complejidad de ese tiempo intempestivo propio de lo que Foucault llamó ontología crítica de la actualidad:

Pertenece en verdad a su tiempo, es en verdad contemporáneo, aquel que no coincide a la perfección con este ni se adecua a sus pretensiones, y entonces, en este sentido, es inactual; pero, justamente por esto, a partir de ese alejamiento y ese anacronismo, es más capaz que los otros de percibir y aferrar su tiempo (*Íbid.*, 18).

Este *ethos*, afirma Agamben, no puede concretarse en una actitud nostálgica por otro tiempo que no es el suyo: podemos odiar nuestra actualidad, siempre y cuando no perdamos la conciencia de nuestra pertenencia (*Íbid.*). La contemporaneidad aparece, pues, como “*esa relación con el tiempo que adhiere a este a través de un desfase y un anacronismo*” (*Íbid.*, 18-19, cursiva del autor), y contemporáneo “es aquel que mantiene la mirada fija en su tiempo, para percibir no sus luces, sino su oscuridad” (*Íbid.*, 21). Agamben piensa así la tarea que en otro lugar llamará arqueología como un habitar el propio presente en una forma *rara* (Agamben 2011a, 61), no del todo dentro de su tiempo a ojos ajenos, demasiado dentro desde su propia perspectiva, que tiene siempre presente a Friedrich Nietzsche y a Aby Warburg y sabe de los riesgos que corre la psique de quien navega esas aguas. Es una actitud límite, que habita la frontera y rastrea el franqueamiento posible (Foucault 1996, 104), y que, en última instancia, caracterizará al arqueólogo como modelo ético para *toda praxis verdaderamente humana*.

La tarea y el *ethos* que Agamben delinea sigue punto por punto la caracterización de aquella ontología crítica del presente, arqueológica en su método y genealógica en su finalidad, que presentase Foucault en el texto de 1984, una crítica que no es trascendental y que no tiene como fin una metafísica posible:

Arqueológica – y no trascendental – en el sentido de que no procurará extraer las estructuras universales de todo conocimiento o de toda acción moral posible; sino que tratará los discursos que articulan lo que pensamos, decimos y hacemos como otros tantos acontecimientos históricos. Y esa crítica será genealógica en el sentido de que no deducirá de la forma de lo que somos lo que nos es imposible hacer o conocer; sino que extraerá de la contingencia que nos hizo ser lo que somos la posibilidad de ya no ser, hacer o pensar lo que somos, hacemos o pensamos (*Íbid.*, 105).

Ahora bien, esta investigación que acepta gustosa su carácter fragmentario, eminentemente histórico, ha de someterse al mismo tiempo de acuerdo con Foucault a la prueba de la realidad y de la actualidad “a la vez para captar los puntos en que el cambio es posible y deseable y para determinar la forma precisa que se debe dar a ese cambio” (*Íbid.*).

Usar el concepto de “ontología crítica” permite referir a Agamben al legado de Foucault, en el que él mismo, con o sin justicia, se sitúa. Sin embargo, también permite reconsiderar tal legado (intentando producir una noción normativa de ontología crítica) y la adecuación o no del proyecto filosófico de Agamben a tal noción. Esto no quiere decir que el conjunto de lo que quepa entenderse por ontología crítica deba provenir de aquellos breves textos en los que Foucault consagró una idea de “ontología de la actualidad” o de “ontología de nosotros mismos”. Antes bien se trataría de construir, a partir de tales indicaciones, pero también de una reflexión autónoma sobre el presente de la crítica, sobre el rastreo de las exigencias de un proyecto holístico y suficientemente normativo, un concepto tal de ontología crítica. Un concepto en el que, al fin y al cabo, la propia obra magna de Agamben se encuentre cómoda, inconsciente de que, al acomodarse en él, está dislocándose en nuevas formas, está limitándose en ciertos campos para los que, sin duda, Agamben esperaba cierto rendimiento, y aumentando su potencial hermenéutico y crítico en otros.

Desde este planteamiento cabría pensar que la noción de ontología crítica del presente es poco más que un caballo de Troya para la filosofía agambeneana. Y, si resulta ser así, ¿importa que lo sea? Quizá “ontología crítica” no es más que el nombre de una trampa para hacer jugar a la filosofía de Agamben en el terreno de una teoría crítica que no por ser interdisciplinar fuese menos filosófica. Con un poco de mala fe, podría decirse que si el caballo gigante de madera finalmente rompió las defensas de la inexpugnable Troya se debió a una puerta demasiado grande. De no haber cabido, ni el ánimo orgulloso y prendado de sí de los troyanos habría sido suficiente para hacer funcionar la trampa. Sin embargo, no creo que se trate de un ejercicio de sofística, sino de diseño de una categoría – y de un proyecto – capaz de articular, respecto a la filosofía de Giorgio Agamben, una *pars destruens* y una *pars construens*. Una noción de ontología crítica así comprendida

como caballo de Troya no buscaría, en cualquier caso, impugnar la filosofía agambeneana; estaría al servicio de una apropiación crítica.

2 – Método e imagen. La pregunta previa por la arqueología

La cuestión de la imagen atraviesa la filosofía de Giorgio Agamben desde sus primeras publicaciones. Si bien su obra puede interpretarse y sistematizarse desde diversos puntos de vista, dando lugar a relecturas de la misma en términos de ontología de la vida (Fleisner 2011), arqueología de la potencia (Castro 2008), ontología política de la exposición (Ruvituso 2013b), filosofía impolítica (Galindo Hervás 2005; 2015) u ontología de la imagen (Moyano 2019), por poner algunos ejemplos, cualquiera que sea la interpretación ha de valorar la función de la imagen como elemento articulador. La primera parte de esta investigación tiene por finalidad demostrar este supuesto, que delimita y orienta la reconstrucción sistemática y el posible diagnóstico y apropiación de la obra de Agamben.

La forma en que el pensamiento de Agamben orbita en torno a la problemática de la imagen había pasado desapercibida para la vastísima producción exegética que se desató con la publicación de *Homo sacer I, Il potere sovrano e la nuda vita*¹. Hubo que esperar a la investigación doctoral de Mercedes Ruvituso (2013b) para que la imagen ocupase un lugar central en la interrogación: ofreciendo un análisis cronológico, la autora rastreaba la continuidad en la preocupación filosófica por la imagen en momentos y plexos de problemas heterogéneos, tales como la obra de arte y la crítica estética, el lenguaje y la negatividad, las formas de la política contemporánea y la elaboración de una ontología política con potencial crítico (*Íbid.*, 10). Más adelante, Manuel Ignacio Moyano (2019) superaría este enfoque diacrónico desarrollando algunas de las intuiciones más potentes de la tesis de Ruvituso: este autor argentino muestra no sólo la continuidad de la imagen como objeto de estudio, sino su función central a un nivel sincrónico, sosteniendo la posibilidad de una lectura tanto continuista como unitaria de la filosofía de Agamben, en

¹ Pueden hallarse excepciones parciales a esta norma, como los ensayos de Benjamin Noys sobre la profanación agambeneana de la imagen y su reflexión en torno al cine (2004; 2009), o la voz “imagen”, publicada por Connal Parsley en *The Agamben Dictionary* (Murray y Whyte 2011). Podemos encontrar, además, algunas investigaciones que enfrentan la cuestión de la imagen de forma tangencial, al hilo de otras cuestiones, como su análisis del espectáculo (Ferreira Zacarías 2010; Murray 2008), su problematización del museo (Costa 2011), la vinculación de su ontología de la irrealidad con la investigación de Aby Warburg en *Stanze* (DeCaroli 2001) o la cuestión, central en el proyecto *Homo sacer*, de la imposibilidad de imagen para el homo sacer y el musulmán (Bernstein 2004; Buch 2007; Chow 2006). Con posterioridad, sin embargo, destacan dos investigaciones doctorales recientes, *Memoria, cine y biopolítica*, de José Miguel Burgos Mazas (2015), e *Imágenes para la experiencia*, de Robert García Orallo (2020), en las que analizan la reflexión agambeneana en torno a la imagen cinematográfica y fotográfica respectivamente y que vendrían a sumarse a otros esfuerzos internacionales por pensar el cine en Agamben, como *Ex-centric cinema. Giorgio Agamben and film*, de Janet Harbord (2016) o *Cinema and Agamben. Ethics, biopolitics and the moving image*, editado por Henrik Gustafsson y Asbjørn Grønstad (2014).

la que una cierta noción de imagen sería el *órganon* tanto de su aspecto crítico-deconstructivo como del propositivo.

Según su ensayo, la imagen sería la cristalización del contacto entre vida, potencia y lenguaje:

Sostendremos, en consecuencia, que ese resto que exige ser desarrollado una y otra vez es *el contacto entre vida y potencia que se produce desde el momento en que hay lenguaje*, esto es, como veremos, el contacto entre política y ontología. [...] eso que resta e insiste en el pensamiento de Agamben es una tríada indisoluble dada por las nociones de *vida, potencia y lenguaje* cuyo *contacto* solo se cristaliza en el espesor de la imagen (Moyano 2019, 50) (la cursiva es del autor).

Sin embargo, hay un quinto elemento, que constituye el marco (sólo en ocasiones explícito) en el que juegan estas nociones de imagen, vida, potencia y lenguaje: el tiempo histórico. La elaboración filosófica de una noción de imagen es el gesto teórico bisagra que permite a Agamben, a un mismo tiempo, pensar una cierta ontología de la historia, una analítica existencial y una ética. Es esta noción la que permite en este sentido caracterizar la contemporaneidad y organizar la ontología crítica del presente.

La primera parte de esta tesis aborda la génesis metodológica del proyecto *Homo sacer*. Se trata de una tarea compleja, que requiere, por supuesto, arrojar luz sobre sus escasos tratados metodológicos, pero también sobre el marco teórico, rico en influencias germánicas (Martin Heidegger, Aby Warburg, Walter Benjamin, pero también Furio Jesi, que es, al fin y al cabo y ante todo, un renombrado germanista), sobre el que poco a poco desde la década de 1960 van desarrollándose las bases de un pensamiento en torno al ser fáctico del ser humano y su historicidad, en torno al arte y la cultura (Agamben 2008a), o nuestra relación con lo ausente y lo irreal (Agamben 2006b), antes de que aquella adquiriera el marcado y explícito carácter crítico-político que adquirirá a finales de 1980, con el acercamiento del autor a la problemática, podríamos decir “más francesa” – y sin embargo, característica de esa singularidad italiana que ha sido tan tematizada y debatida bajo el nombre de “Italian Theory” – de la biopolítica y la comunidad². Sólo una investigación así dispuesta, que muestre el lugar central del problema de la imagen como

² Un recorrido por los hitos fundamentales que permiten delimitar esa cierta autoconciencia grupal – que trataría de escapar, pese a su denominación, a la caracterización nacional – habría de incluir la revista *Il Centauro* (1981-1986), en la que publican Roberto Esposito, Giorgio Agamben, o Giacomo Marramao, así como la publicación de *Radical Thought in Italy. A Potential Politics*, de Paolo Virno y Michael Hardt (2010), *Pensiero vivente. Origini e attualità della filosofia italiana*, de Roberto Esposito (2010), e *Italian Theory. Dall'operaiismo alla biopolitica*, de Dario Gentili (2012). A este recorrido podríamos sumar los congresos celebrados en 2014 en París y Nápoles (*L'Italian Theory existe-t-elle?* (Luglio y Contarini 2015) en enero y *Differenze Italiane. Politica e filosofia: mappe e sconfinamenti* (Gentili y Stimilli 2015) en mayo respectivamente) y la publicación de un número monográfico en *Lo Sguardo*, de título *La differenza italiana. Filosofi(e) nell'italia di oggi* (Buongiorno y Lucci 2014), que abre con una mesa redonda entre Roberto Esposito, Giacomo Marramao y Dario Gentili sobre qué sea la “Italian Theory”. Para un estudio contextual, histórico y político, de la génesis de la Italian Theory, cf. Daniel J. García (2023, 55-88).

órganon de la arqueología (órganon trascendental, en la medida en que es condición de posibilidad y frontera infranqueable de su método y sus conceptos operativos), estará en condiciones de determinar la potencia crítica – y los límites metodológicos – del proyecto *Homo sacer*.

Esta primera parte atenderá a la relación entre método, imagen y tiempo en cuatro capítulos:

1. De cara a una mejor comprensión de los fundamentos teóricos de la arqueología, se realizará una exposición sucinta de la analítica de la historicidad que Heidegger despliega en *Ser y tiempo*, y de algunos presupuestos teórico-metodológicos de Aby Warburg y Walter Benjamin, guiada por la cuestión común de la temporalidad y la particular forma de vida de lo histórico. La exposición habrá de ofrecer una idea preliminar de la relevancia de la cuestión de la imagen en la reflexión agambeneana en torno a la historicidad y al método arqueológico: mostraremos que Agamben recupera de Heidegger el tratamiento ontológico de la historia al término de la analítica existencial, y obtiene de Benjamin y Warburg el corpus de intuiciones y conceptos que sirven de indicación formal respecto al lugar en el que interrogar la vida compleja de lo histórico. Ese lugar será una noción omnipresente en la obra de Agamben, aunque tematizada con escasa sistematicidad: la noción de imagen. El capítulo cerrará así con un breve estado de la cuestión que enfatice la centralidad del problema, así como la difícil inclusión de Agamben en el canon de filósofos contemporáneos que se han hecho cargo de la imagen.
2. En un segundo capítulo, se tematizará la relación entre imagen y arqueología tal y como ésta es expuesta en los comentarios histórico-filosóficos que constituyen *Signatura rerum*, el ensayo que, *in media res* del proyecto *Homo sacer*, pretendía exponer o proveer al lector de las claves del método empleado. Cuestionaremos aquí el papel que juega dicho ensayo en la filosofía agambeneana, la ninfa warburgiana como paradigma de la imagen (como paradigma de la relación paradigmática), las posibles deudas de la noción de historia expuesta allí con Michel Foucault o Martin Heidegger, el rango de aplicación del método y la problemática del sujeto de la arqueología. Finalmente, cerraremos el capítulo estudiando la relación entre arqueología y ontología paradigmática, así como su potencial crítico.
3. El tercer capítulo se ocupará en primer lugar de la relación entre las nociones benjaminianas de imagen dialéctica y de dialéctica en suspenso y aquellas otras, comunes en la filosofía de Agamben, de arché y ultrahistoria. Posteriormente, la tematización de la máquina rito-juego en *Infancia e historia* servirá para mostrar la confluencia conflictiva de dos registros y plexos problemáticos distintos: el de la arqueología del poder y el de la analítica existencial. Son dos registros que

acompañarán a Agamben a lo largo de su obra y cuya distinción será crucial para determinar los límites y las potencias críticas del proyecto *Homo sacer*.

4. El cuarto capítulo parte de la hipótesis de que, pese a los desarrollos parciales que se da a la cuestión explícita de la imagen en el curso del proyecto *Homo sacer*, su implementación metodológica definitiva se da a través del concepto de máquina. Se trata de un concepto central, que traduce la problematización agambeneana de la arqueología – su tematización de paradigmas, signaturas y *archè* – al plano de su aplicación concreta para el estudio de las lógicas prácticas de la soberanía, el gobierno o la antropogénesis, por mencionar algunas de ellas. Así, en el tercer capítulo expondremos la genealogía del concepto de máquina al que Giorgio Agamben recurre, exponiendo su vinculación con las obras de Furio Jesi y Aby Warburg. El análisis permitirá así una comparación con otras herramientas conceptuales cercanas y complementarias, como son las nociones de época y de dispositivo, cuyo comentario arrojará luz sobre algunos de los límites de ciertos planteamientos de Agamben.

3 – Genoma, economía global, gestión humanitaria

La primera parte de esta tesis plantea la necesidad de elaborar un análisis crítico del proyecto *Homo sacer* desde dentro y desde fuera del propio proyecto, estudiando sus límites metodológicos y sus potencias críticas; la segunda tiene por tarea desplegar dicho análisis. En la perspectiva de esta tesis, creo importante insistir en que aquel análisis crítico “desde fuera” no pretende sino medir el potencial del proyecto respecto de sus propias declaraciones prospectivas.

Hagamos un bosquejo breve de los núcleos más conocidos del proyecto *Homo sacer* a partir de tres momentos. El primero de ellos lo encontramos al final de *Lo abierto* (2005), y está a caballo entre un punto de partida y un apunte exploratorio: es más que una intuición y menos que una tesis; podríamos decir que es una hipótesis guía. El segundo (aunque anterior cronológicamente) proviene de la introducción de *El poder soberano y la nuda vida* (HS I). Se trata del punto en que Agamben localiza una carencia en el enfoque foucaulteano y marca en ese mismo gesto un horizonte o meta para su propio proyecto. El último refiere a algunos de los resultados directos de la arqueología teológica del gobierno y la economía que despliega Agamben en *El Reino y la Gloria* (HS II.4). Los tres, sin embargo, destacan una ausencia en el propio proyecto *Homo sacer* – un límite o una potencia, según se mire.

Comienzo aquí por el pasaje de *Lo abierto*, cuya relación con las otras dos obras mencionadas merece unas palabras. La relación de esta obra publicada en 2004 e inmediatamente traducida al castellano con el proyecto *Homo Sacer* es extraña. En primer lugar, la obra no pertenece sorprendentemente al proyecto, pese a haber sido publicada

en esa misma ventana que va de 1995 a 2015. Por otro lado, su ausencia es tanto más sorprendente por cuanto la metodología y la temática coincide con aquellas de *Homo sacer*: en ella Agamben se hace cargo de la deconstrucción y crítica de lo que él llama “la máquina antropológica”, tarea que resulta fundamental para comprender el alcance del – y para completar el – análisis desplegado en torno a la máquina jurídico-política de la soberanía, a la máquina gubernamental y la máquina ontológica, y su imbricación. Si por “máquinas”, como mostraremos en la primera parte de esta investigación, Agamben entiende lógicas más o menos generales de la praxis, incluyendo por supuesto al lenguaje en cuanto uso, que servirían de matriz explicativa para el marco de variabilidad de los dispositivos, la labor arqueológica del italiano se enfoca en los ámbitos de discurso en los que tales lógicas prácticas pueden devenir visibles. En última instancia, la arqueología de Agamben se esmera en la deconstrucción como vía para mostrar la inconsistencia, la operatividad y la íntima imbricación de todas estas máquinas y de ello se ha hecho cargo a lo largo de los nueve ensayos organizados en cuatro volúmenes que componen *Homo sacer*. No se entiende cómo ha caído fuera del proyecto este ensayo, que no esconde en ningún momento que aquella máquina antropológica que fuerza a la decisión en torno a la animalidad o la humanidad de cada cual y que ha constituido *a priori* a la segunda a partir de la puesta en bando de la primera – esto es, de la exclusión que no aleja del poder, sino que entrega lo excluido en tanto tal, como excepción, al arbitrio del poder – posee una clara relación con la máquina de la soberanía, tal y como Derrida (2010) supo ver.

El diálogo entre el primer volumen de *Homo sacer* y *Lo abierto* se intensifica en el capítulo al que pertenece la cita que nos interesa y que abordaremos un poco más abajo. Los tres primeros volúmenes de *Homo Sacer*, considerados cronológicamente, es decir, *El poder soberano y la nuda vida*, *Lo que queda de Auschwitz*, y *Estado de excepción*, generan una matriz explicativa para las aporías del presente a partir de una reconsideración en profundidad de la lógica de la soberanía. Se trata de comprender cómo el momento de máximo encumbramiento de los derechos humanos, de proliferación de convenios en materia de derechos de asilo y refugio, de presencia en el discurso público de los significantes del valor inalienable de la vida humana, de la protección y la responsabilidad sociopolítica en el cuidado de la vida, así como del desarrollo exponencial de una capacidad técnica para su cuidado concreto en hospitales y centros médicos, (cómo este momento en el que la vida entra en el cálculo político como portador de una legitimidad intrínseca) puede vivir al mismo tiempo un incremento de violencias arbitrarias, de zonas y estados de excepción – algunos, incluso, queridos y/o exigidos a los representantes políticos (Fassin 2016b, 265-92) – o de vidas activamente abandonadas a su suerte en números cada vez mayores que de ningún modo pueden explicarse por un mero aumento del flujo migratorio (Furri y Kobelinsky 2021). En este sentido se preguntará Agamben cómo puede estar la democracia constantemente en vías de devenir totalitarismo, cómo puede, más concretamente, generar constantemente fenómenos de excepción en los que la violencia no encuentra freno alguno en el derecho.

La explicación que ofrece Agamben a este fenómeno viene a decir: siempre ha habido una posibilidad virtual de sufrir violencias arbitrarias por parte de aquellos organismos encargados de hacer valer el derecho; el derecho se sostiene sobre la posibilidad de su suspensión, así lo vio claramente Carl Schmitt y de aquella misma tesis se hace eco Agamben: “soberano es quien decide sobre el estado de excepción”. La soberanía se sostiene, pues, sobre su referencia a la vida matable, a la vida virtualmente siempre expuesta a la muerte, y ciudadano es, para el italiano, quien ha cedido ya *a priori* el derecho a la suspensión del derecho. La hipótesis de Agamben se mantiene aquí en el análisis de discurso, pero querría alcanzar la realidad de los cuerpos: la estabilidad de la soberanía – la implementación normal de dicha lógica – dependería de su relación con una vida que se comprende sólo como nacimiento y posibilidad inevitable de muerte, vida puramente simbólica (tal es la crítica de Catherine Malabou (2015), de la que nos haremos cargo al comienzo de la segunda parte³) pero que uno siente muy real cuando está amenazada. La esfera de la política se constituye siempre por relación a la mera vida biológica, nunca lo suficientemente humana, que se ve al mismo tiempo conservada y negada. La vida queda en un mismo gesto incluida como fundamento y excluida de la praxis, apareciendo únicamente en momentos puntuales, excepcionales: tal es el caso del *homo sacer*, esa figura arcaica del derecho romano, en la que el ciudadano era despojado de la protección del derecho, pero también puesto más allá de su capacidad de sanción, para ofrecerse como vida matable pero no ejecutable por vías legales. Esto es un proceso que Agamben recorre en *El poder soberano y la nuda vida*, pero que también aparece en *Lo abierto*, en la medida en que el humano, para pensarse así, ha separado ya desde siempre, en su interior y en su trato con los otros, al animal, ha ya siempre separado lo no suficientemente humano.

¿Cuál es, pues, la especificidad de nuestro presente? Según Agamben, que desde la modernidad asistimos a la introducción de aquella mera vida biológica en el centro de los cálculos explícitos del poder político:

La naturaleza de los grandes experimentos totalitarios del siglo XX se malentiende por completo si se los considera solamente como una continuación de las últimas grandes tareas históricas de los Estados-nación decimonónicos: el nacionalismo y el imperialismo. La apuesta ahora es muy otra, más extrema, porque se trata de asumir como tarea la propia existencia artificial de los pueblos; es decir, en última instancia, su nuda vida. Bajo este aspecto, los totalitarismos del siglo XX constituyen en verdad la otra cara de la idea hegeliano-kojeviana del fin de la historia: el hombre ha alcanzado ya su *télos* histórico y, para una humanidad que ha vuelto a ser animal, no queda otra cosa que la despolitización de las sociedades humanas, a través del despliegue incondicionado de la *oikonomía*, o bien la

³ Cf. Infra. Segunda parte, cap. 2, [Una resistencia biopolítica a la biopolítica](#).

asunción de la propia vida biológica como tarea política (o más bien impolítica) suprema (Agamben 2005a, 98).

Ante la inclusión de la vida biológica en el centro de los cálculos políticos se abren dos vías: o la identificación completa y sin fisuras del cuerpo biopolítico de la población con el cuerpo del soberano, o la histéresis de la soberanía, la persistencia y la radicalización de su lógica y sus efectos aun en ausencia de claros soberanos, aun cuando el soberano entre en simbiosis con el médico, el jurista, el sacerdote, el militar o el burócrata (HS I, 114 / 1998, 156). En ambos casos, un dato parece clave: la excepción deviene cada vez más la regla, la excepción deviene ejercicio cotidiano de gobierno, praxis administrativa.

La forma contemporánea en que estos dos proyectos se hibridan, en que se muestra su conexión en formas post-totalitarias, es descrita por Agamben en los siguientes términos apenas un párrafo más adelante:

El único empeño que parece conservar todavía alguna seriedad es el hacerse cargo de la vida biológica y de su “gestión integral”, es decir, de la animalidad misma del hombre. Genoma, economía global, gestión humanitaria son las tres caras solidarias de este proceso en que la humanidad post-histórica parece asumir su misma fisiología como último e impolítico mandato (Agamben 2005a, 98-99).

Genoma, economía global, gestión humanitaria, tres caras de un mismo proceso. Esta es la hipótesis que habría de servir a Agamben como guía y que nos orienta también en este punto. Y, sin embargo, señala una carencia en el propio proyecto del italiano. Una carencia temática, pues salvo por algunos apuntes dispersos en *Desnudez* (2011a), al final de *El Reino y la Gloria*, o en *El poder soberano y la nuda vida*, no se encuentra en su obra ese paso ulterior que llevaría su método, sus herramientas categoriales, su arqueología, al nivel del más urgente presente. No encontraremos hipótesis respecto a la forma en que la investigación genética, la economía global y la gestión humanitaria se cruzan e imbrican en sus despliegues concretos; supondremos, sí, que responden a aquella lógica de la soberanía que Agamben traza, pero esta suposición – que guía en gran medida esta investigación y que ha sido tan sugerente y fructífera para otros investigadores – requiere de un desarrollo y tematización ulteriores para poder servir de matriz explicativa. Sin ella, la articulación funcional de estos ámbitos queda completamente oscurecida.

4 – Técnicas políticas y tecnologías del yo. El proyecto *Homo sacer*

En la introducción de *El poder soberano y la nuda vida*, Agamben recoge activamente el testigo de Michel Foucault y Hannah Arendt señalando al mismo tiempo sus límites: de la filósofa alemana afirma la relevancia de su analítica de los totalitarismos, lamentando sin embargo la falta de una perspectiva biopolítica; del filósofo francés celebra la originalidad y el acierto de sus hipótesis biopolíticas y lamenta, sin embargo, la ausencia de una interrogación biopolítica de los “lugares por excelencia de la biopolítica moderna: el campo de concentración y la estructura de los grandes Estados totalitarios del siglo XX” (HS I, 19 / 13). La apuesta agambeneana pasa en este punto por ofrecer una hipótesis y una innovación metodológica respecto a la perspectiva foucaultiana.

Si en la obra de Foucault se pueden reconocer dos gestos teóricos, por un lado, un estudio de las *técnicas políticas* que posibilitan el viraje biopolítico, y por otro el estudio de las *tecnologías del yo* por medio de las cuales se generan los procesos de subjetivación necesarios para la sujeción simultánea de cada cual a sí mismo y al poder externo, faltaría a juicio de Agamben el análisis del “punto de convergencia” o la “zona de indiferencia” entre ambas, necesaria para una teoría unitaria del poder. Agamben se opone aquí al enfoque discontinuo de Foucault y pretende solventar esta carencia con una arqueología de la soberanía, pues, tal es la hipótesis agambeneana en este punto, solo mediante una comprensión profunda de la lógica de la soberanía podremos iluminar la compleja e intrincada relación entre las técnicas políticas y las tecnologías del yo en el momento presente.

Comprender la forma en que una cierta lógica de la soberanía se mantiene vigente y funcional en el presente biopolítico es para Agamben crucial. Con este segundo momento podríamos completar, entonces, un programa de investigación o al menos una meta para la ontología crítica del presente que propone el italiano, que se compondría de cuatro focos de análisis, tres perspectivas y una hipótesis común:

- Focos de análisis: economía global, genoma, gestión humanitaria y su imbricación funcional.
- Perspectivas de investigación: técnicas políticas, tecnologías del yo, y su matriz común.
- Hipótesis holística de investigación: la arqueología de la soberanía y su analítica en la contemporaneidad ha de permitir observar la imbricación funcional de las técnicas políticas y tecnologías del yo presentes en cada uno de estos tres campos, globalización económica, investigación genética y gestión e ideología humanitaria, así como ofrecer una matriz interpretativa común que sirva de base a investigaciones ulteriores.

Sin embargo, estos apuntes prospectivos señalan de nuevo una carencia del propio proyecto de Agamben, pues mientras *Homo sacer* efectivamente está en condiciones de arrojar luz sobre la forma en que las técnicas políticas de la economía global, la investigación genética y la gestión humanitaria responden a la lógica del bando soberano, no encontraremos en su obra análisis semejantes suficientes respecto a las tecnologías del yo. La forma en que en cada uno de estos ámbitos se articulan formas de (auto)gobierno de las conciencias y procesos de subjetivación funcionales al poder queda invisibilizada en el proyecto *Homo sacer*.

Quizá esta carencia se muestra especialmente bien en – si es que no viene directamente propiciada por – la reticencia del autor a dirigir sus investigaciones al fenómeno del neoliberalismo. La ausencia de una interrogación sistemática por el neoliberalismo es tanto más remarcable una vez se ha puesto el foco en las tecnologías del yo. Bien sabemos desde las investigaciones de Michel Foucault (2009) en torno al neoliberalismo y algunos de sus más célebres desarrollos (Laval y Dardot 2013) que desde mediados del siglo XX la lógica gubernamental del neoliberalismo ha puesto en juego dispositivos de todo tipo cuyo efecto principal (si evitamos la palabra “finalidad”) es la proliferación de tecnologías del yo en condiciones de generar sujetos-empresa. Se trata de una modificación cualitativa que, una vez reconocida, exige una metodología afín:

[N]o nos encontramos frente a las viejas disciplinas que se dedicaban, mediante la coacción, a amaestrar los cuerpos y doblegar los espíritus para hacerlos más dóciles, metodología institucional que desde hace mucho tiempo se encuentra en crisis. Se trata de gobernar a un ser cuya subjetividad debe estar implicada en la actividad que se requiere llevar a cabo (Laval y Dardot 2013, 331).

Las precondiciones metodológicas para una analítica de los dispositivos neoliberales, que habría de ser tan genealógica como etnográfica en la medida en que operan en nuestro más acuciante presente, venían dadas por el viraje foucaultiano hacia los fenómenos de “gubernamentalidad”. Dicho foco en lo gubernamental permitía superar los malentendidos en torno a la noción de “poder”, que tanto se resiste a abandonar su comprensión cotidiana vertical o centralista, para poder prestar atención al “dominio de relaciones estratégicas entre individuos o grupos, en las que está en juego la conducta del otro o de los otros” (Vignale 2017, 20). Medios, pues, de conducción de conductas que exigen sin embargo la implicación activa, la “internalización normativa” y la adscripción identitaria y moral de los gobernados; medios de gobierno que, para socavar la libertad requieren de un ejercicio de libertad por parte de los gobernados. En este plano explícitamente productivo dirigido a la promoción de procesos de subjetivación afines se mueve aquello que conocemos como “neoliberalismo”. Y sin embargo, la indagación de Agamben, que ha declarado querer encontrar el punto de convergencia de tecnologías del yo y técnicas políticas, parece negar en su despliegue concreto la relevancia real de cualquier tecnología del yo.

De manera muy significativa, *El Reino y la Gloria*, que vio la luz poco después de que los cursos de Foucault en que aquel trabajaba los problemas de la gubernamentalidad, la biopolítica y el neoliberalismo fuesen publicados (es decir, cuando Agamben verdaderamente tuvo la oportunidad de estudiar las derivas foucaulteanas de su indagación en la biopolítica), elude por completo la cuestión neoliberal. Dicha obra, cuyo título completo añade “para una genealogía teológica de la economía y el gobierno” supone una declaración de intenciones. A la hora de enfrentar la cuestión del gobierno y la gubernamentalidad, Agamben abandonará por completo la cuestión de las formas y los procesos de subjetividad para embarcarse en una indagación en torno al origen teológico de la democracia espectacular. Se trata del problema de la aclamación y de la gloria, del proyecto de Guy Debord de una crítica de la sociedad del espectáculo; de mostrar la compatibilidad de la analítica de la soberanía con el diagnóstico del presente en términos de gestión administrativa, economización y espectáculo⁴.

Mi intención en esta investigación es mantenerme más fiel a las declaraciones prospectivas de Agamben que él mismo y ensayar, a partir del análisis pormenorizado de los distintos volúmenes de *Homo sacer* y de las máquinas cuya arqueología despliegan, algunos argumentos que compatibilicen sus tesis en torno a la forma contemporánea de la soberanía y su papel en la “máquina gubernamental”, con una atención suficiente a la cuestión de las tecnologías del yo y, por ende, al neoliberalismo – pero no sólo. Una comprensión suficientemente holística del presente habría de estar en situación de hallar un marco de interrogación común de la gestión humanitaria y de aquella economía global que dispone técnicas políticas – punitivas (Wacquant 2010; González Sánchez 2021), espectaculares (Debord 2005; Rivera García 2022), administrativas, circulatorias (Mezzadra y Neilson 2017), gore (Valencia 2010), y un largo etc. – y tecnologías del yo (Ugarte y Vázquez 2005; Laval y Dardot 2013; Fernández Rodríguez y Alonso 2006).

La segunda parte de la investigación trata así de aportar elementos para una investigación crítica de la imbricación funcional entre neoliberalismo y humanitarismo, sirviéndome del aparato argumental y conceptual de *Homo sacer*. Se trata de un campo de estudios que ya ha aportado enormes frutos (Agier 2011; 2012; Bigo 2006b; Bigo y Tsoukala 2008; Campesi 2012; 2015; Debrix y Barder 2012; Glockner 2012; Mezzadra y Neilson 2017; Di Meo 2018; Fassin 2016b; Vaughan-Williams 2015a; 2015a; Lechte y Newman 2013) que serán recogidos, comentados e instrumentalizados en el curso de esta tesis. Sin embargo, me gustaría ir un poco más allá en una labor exploratoria mínima, con la finalidad de ampliar el foco y mostrar no sólo o no tanto su imbricación en el aspecto de las técnicas políticas, como en el de las tecnologías del yo. Si existen unas “tecnologías del yo del humanitarismo neoliberal”, o una matriz de interpretación común para las

⁴ Para una discusión en torno a estas dos vías contrapuestas de análisis de la biopolítica, cf. (Heffes 2013).

tecnologías del yo neoliberales y las tecnologías del yo humanitarias, esta investigación pretende avanzar algunas hipótesis sobre ellas.

Así, cada uno de los capítulos que componen la segunda parte se hará cargo en profundidad de una de las máquinas:

- 1) el primero estudiará la arqueología de la máquina antropológica central en el planteamiento de *Homo sacer I*, pero completamente desarrollada en *Lo abierto*;
- 2) el segundo se ocupará de la máquina jurídico-política de la soberanía y, con ella, del problema del vínculo entre violencia y derecho y de la cuestión del estado de excepción. El capítulo cerrará con un mosaico de imágenes, en un sentido benjaminiano y agambeneano, que preludian una arqueología del humanitarismo: allí nos serviremos de los apuntes finales de *El poder soberano y la nuda vida*, pero también de las reflexiones de Agamben en torno a la pandemia y en torno a la figura del refugiado, entre otras.
- 3) El tercer capítulo enfocará la máquina gubernamental: en primer lugar se desglosarán los gestos teóricos que llevan a Agamben a interpretar las democracias liberales y la gestión capitalista desde la dialéctica inclausurable entre teología política y teología económica; en segundo lugar, se plantea la posibilidad de una extensión de la matriz teológica para la comprensión del neoliberalismo con la ayuda de José Luis Villacañas y Elettra Stimilli, como preámbulo a la extensión de la arqueología agambeneana al fenómeno del humanitarismo neoliberal que ensayaremos en el capítulo cuarto, prestando atención a lo que he llamado provisionalmente “máquina biopoder/biolegitimidad”.
- 4) En el cuarto capítulo se mostrará la posibilidad de comprender desde coordenadas agambeneanas tanto las técnicas políticas del humanitarismo neoliberal como sus tecnologías del yo, así como la necesidad de precauciones interdisciplinares que excedan el marco fructífero pero limitado de la arqueología que propone Agamben.
- 5) Finalmente, el capítulo quinto estudiará los problemas del testimonio y de la forma-de-vida, que constituyen la *pars construens* del proyecto *Homo sacer*. Es en aquellos volúmenes III y IV donde el italiano elabora su propuesta de una ontología modal y de una ética que coinciden en la tarea de testimoniar el ser-así de la existencia humana singular. El capítulo se servirá de múltiples referencias externas al proyecto, entre las que destacan las obras de José Esteban Muñoz, Ariella Aisha Azoulay y Antonio Rivera; de este modo, esperamos bascular la cuestión del qué al cómo del testimonio y de las formas-de-vida, sin por ello perder la potencia crítica particular de la filosofía agambeneana.

Primera parte:

Arcana de la arqueología.

Génesis metodológica del proyecto Homo sacer

El artista ve más que el que no lo es, y no porque tenga mejor vista.

Hans Jonas, *El principio vida: hacia una biología filosófica*

Las imágenes no sólo solicitan la visión. Solicitan primeramente la mirada, pero también el saber, la memoria, el deseo y su capacidad, siempre disponible, de intensificación.

Georges Didi-Huberman, *La imagen superviviente*

El mundo en vías de convertirse en vivencia le reclama a la vida el precio de su tiempo – de todo su tiempo, de más tiempo del que tiene.

Hans Blumenberg, *Tiempo del mundo y tiempo de la vida*

...hay una vida de las imágenes que se trata de comprender.

Giorgio Agamben, *Ninfas*

Capítulo 1: La historia y sus restos. Modelos de temporalidad para la arqueología.

Este primer capítulo estará dedicado principalmente a Martin Heidegger, Walter Benjamin y Aby Warburg. La influencia del primero de estos pensadores sobre Agamben ha sido en numerosas ocasiones reivindicada: disponemos de análisis precisos de Alfonso Galindo (2015) del modo en que la crítica de la ontología del fundamento constituye un claro arcano del proyecto *Homo sacer*, así como numerosos estudios sobre su influencia en la búsqueda agambeneana de una imagen del ser humano más allá de su oposición al animal (Colony 2007; Ferreira 2011; Fleisner 2009; Oliver 2007)⁵, e incluso en sus poemas de juventud (Fleisner 2011).

En adelante nos haremos cargo de la problemática concreta de la historicidad de la forma de vida humana en lo que concierne a su relación con la posibilidad de la ciencia histórica, centrando nuestro análisis en los párrafos 72-77 de *Ser y tiempo* (Heidegger 2016)⁶. Sin embargo, tanto por los requisitos propios del análisis de tales párrafos, como por su relevancia para el desarrollo general de esta tesis, será necesario abordar la analítica del ser-en desplegada en los párrafos 25-38. Aquella concepción de la facticidad, de la heredad, del estar arrojados al mundo y de nuestra capacidad de lenguaje implica una mutación en la forma en que nos comprendemos a nosotros mismos y nuestra relación con la historia y la verdad (y, por ende, con la verdad en/de la historia), que resulta crucial a la hora de afrontar los presupuestos teóricos de la arqueología de Agamben⁷. Así, Agamben puede afirmar:

Cuando Heidegger sustituye el yo psicossomático por un ser vacío e inesencial que no es otra cosa que sus modos de ser y que sólo alcanza la posibilidad en lo imposible, en todos estos casos hay que tomar en serio el “experimento sin verdad” en el que nos invitan a profundizar. Quien se aventura en ese experimento no arriesga tanto la verdad de sus enunciados como su propio modo de existir, y realiza

⁵ Cf. *Infra*, Segunda parte, cap. 1, [La máquina antropológica. Una arqueología del humanismo](#)

⁶ En lo que sigue, se citará *Ser y tiempo* por la traducción de Jorge Eduardo Rivera, publicada por Trotta en 2003, abreviándolo como *SyT*.

⁷ En el argumento que aquí planteamos se recurre a menudo a formulaciones y planteamientos en torno a la *facticidad* o la *vida fáctica* próximos a la obra temprana de Martin Heidegger, previa a *Ser y tiempo*. Si bien nos guiamos por una comprensión continuista del proyecto heideggeriano, nuestra voluntad no es filológica; nuestra exposición está al servicio de alcanzar una comprensión de la matriz hermenéutica en la que se mueven las nociones de historia y de arqueología de Giorgio Agamben. Para un análisis de los vínculos entre la noción de facticidad en los cursos impartidos por Heidegger entre 1921 y 1923 y el proyecto de *Ser y tiempo*, cf. Martínez Matías (2005); para un análisis comparativo con la fenomenología de Husserl, centrado en la génesis del aparato conceptual de *Ser y tiempo*, cf. Rodríguez (1997); sobre las distintas corrientes exegéticas en lo que concierne a la evolución y la continuidad del proyecto filosófico de Martin Heidegger, cf. Genthman (1987). El lector puede encontrar, asimismo, un tratamiento de la cuestión de la facticidad en la obra de Martin Heidegger por parte de Agamben en *La pasión de la facticidad. Heidegger y el amor*, ensayo incluido en el volumen *La potencia del pensamiento* (2008c, 369-408).

en el ámbito de su historia subjetiva una mutación antropológica que es, a su manera, no menos decisiva de lo que fue para el primate la liberación de la mano en la posición erecta o para el reptil la transformación de las extremidades delanteras que lo convirtió en pájaro (Agamben et al. 2005, 120).

Es en este “experimento sin verdad” en el que Agamben se sume con todas sus consecuencias; es a esa mutación antropológica a la que se consigna, y sin embargo, de la que intenta extraer una ética y una política en cierta medida opuestas a la de su maestro: una ética y una política más allá de la dialéctica propiedad/impropiedad y de cualquier retórica negativa de la muerte y el destino. Comprender el alcance de esta apropiación crítica de la filosofía heideggeriana sería una de las metas de esta investigación.

De igual modo, la obra de Aby Warburg ofrece, como mostraremos a lo largo de esta primera parte, un importante pilar de la concepción agambeneana de la historia, que ha sido estudiado por investigadores como Natalia Taccetta (2012; 2015) y Germán Osvaldo Prósperi (2015). En la fragmentada y ecléctica investigación que el historiador del arte lleva a cabo acerca del renacimiento florentino y posteriormente en torno al renacimiento flamenco y el alemán, el filósofo italiano encuentra elementos para una profundización en el aspecto positivo, material y simbólico, de la historicidad, así como en la *psicotécnica del historiador* (Didi-Huberman 2009, 114), en el *ethos* necesario para responder a las exigencias de la historia, de sus síntomas y supervivencias⁸. Así, una vez hayamos tematizado adecuadamente las nociones de historia, facticidad y situación hermenéutica en la obra del joven Heidegger, dedicaremos este primer capítulo – y secciones posteriores de esta primera parte – a mostrar cómo aquellas resuenan en la obra de Agamben con la sensibilidad histórica que se esconde tras propuestas gnoseológicas como el *Atlas Mnemosyne* y tras conceptos como el de *fórmula patética*, *dinamograma* o *engrama energético*, con los que, con cierta antelación, Aby Warburg afrontó sus investigaciones.

La afinidad entre el proyecto agambeneano y la filosofía de Walter Benjamin está, por su parte, fuera de toda duda. La lista de publicaciones que han trabajado la presencia de Benjamin en el proyecto *Homo sacer* – también a nivel epistemológico o metodológico – es amplia. En lo que sigue contribuiremos a la exégesis crítica de la influencia de

⁸ Giorgio Agamben remarcará un cierto aspecto *ético* en la investigación en torno a la vida póstuma del paganismo: “El propio tema de la ‘vida póstuma’ de la civilización pagana que define una de las principales líneas de fuerza de la meditación de Warburg, tiene sentido sólo si se lo inscribe en este horizonte más amplio, en el cual las soluciones estilísticas y formales adoptadas en su momento por los artistas se presentan como decisiones éticas que definen la posición de los individuos y de una época con respecto a la herencia del pasado, y en el cual la interpretación del problema histórico se convierte, al mismo tiempo, en un ‘diagnóstico’ del hombre occidental en su lucha por sanar las propias contradicciones y encontrar, entre lo viejo y lo nuevo, la propia morada vital” (Agamben 2008c, 166). De igual modo, tanto Agamben como Warburg se preocupan por el *ethos* no ya de los artistas, sino de quien realiza la investigación, que queda caracterizado por este último como un sismógrafo que tiembla al contacto con las ondas mnémicas de la historia y que puede, como el propio Warburg y como Nietzsche antes que él, romperse en ese mismo gesto (Didi-Huberman 2009, 105-12).

Benjamin en el método de Agamben a través de una profundización en la compleja interacción entre el *veneno* Heidegger y el *antídoto* Benjamin (De la Durantaye 2009) que procederá iluminando los puntos de contacto de dos experiencias del tiempo cercanas. Se tratará así, en este capítulo, de ofrecer un estudio preliminar de ciertos modelos de temporalidad, que posteriormente aparecerán en los fragmentarios pero fructíferos comentarios de Agamben.

1- Martin Heidegger. Contra la estetización objetivante de la historia⁹.

Una recepción de Dilthey

Así como Agamben procederá a una cierta apropiación de la analítica de la historicidad de Martin Heidegger, este último construye el capítulo quinto de la segunda parte de *Ser y tiempo* como una apropiación consciente de las tesis de Dilthey, observando ya en la correspondencia que aquel mantuvo con el conde Yorck a partir de la publicación en 1894 de *Ideas acerca de una psicología analítica y descriptiva*¹⁰, el germen de la interpretación ontológico-hermenéutica que Heidegger propone. La apropiación heideggeriana que llega a término en el parágrafo 77 trataría de despsicologizar el estudio de lo histórico, considerándolo, en cambio, una cuestión de ontología fundamental. Para ello, Heidegger muestra que no se trata de una decisión arbitraria, sino más bien de una tensión inherente al proyecto de Dilthey, en la medida en que sus tres aspectos principales – teoría de la ciencia, historia de la ciencia y psicología hermenéutica – buscarían lograr una comprensión filosófica de la vida desde la vida misma. Que esta vida sea analizada en el grueso de la investigación de Dilthey a partir de categorías psicológicas – respondiendo a una hermenéutica de lo interno-psicológico desde lo externo-sígnico – no evita que ya el proyecto mismo, las aporías de su método y la especificidad de su objeto orienten la investigación a su apropiación futura. Es así que la correspondencia con el conde es considerada por Heidegger testimonio de esa tensión ontológica que exige y anuncia su apropiación.

Con esta resituación de las ciencias humanas y sociales en lo específico de la vida (esto es, de lo primariamente histórico), Heidegger se opone a la concepción “estetizante” de la historia, de la que el predominio de las ciencias naturales sería culpable. Este modelo “ocular” de la historia que la reduce al reconocimiento atento de “formas” estables que comparar unas con otras tendría como causa el olvido de lo específicamente histórico y

⁹ La presente sección recupera, corrige y amplía la investigación publicada en *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica*, bajo el título *Del componente crítico de la ontología hermenéutica. Reflexiones en torno a la analítica del acontecer del Dasein* (Periáñez Llorente 2019a).

¹⁰ Existe una traducción al castellano de Eugenio Imaz, incluida en *Psicología y teoría del conocimiento* (1951)

del método que una adecuada comprensión de la historicidad exige. En consonancia, Heidegger recuerda cómo el conde Yorck reclama a Dilthey una mayor radicalidad en su ofensiva contra aquellas posiciones (SyT, 412).

Heidegger, que en este punto busca caracterizar la relación ontológica y epistémica entre vida e historia, cita al conde York: “[e]l conocimiento parece haber progresado hasta la abolición de sí mismo; el hombre parece haber salido tan lejos de sí, que ya no logra verse a sí mismo. (...) Todo saber histórico verdaderamente vivo, y no sólo descriptivo de la vida, tiene el carácter de una crítica” (SyT, 413). La primera de estas aseveraciones piensa aquella reducción de la historia a paradigmas oculares como un perdernos a nosotros mismos, no tanto en cuanto humanos, sino en cuanto que vida. Es un lugar común en los autores que sirven de referencia a Giorgio Agamben, como veremos más adelante cuando afrontemos el análisis de las propuestas teóricas de Aby Warburg y Walter Benjamin: la lógica historicista, de corte positivista, ha dado a parar en un olvido de sus condiciones fundamentales de posibilidad y de legitimidad. El científico natural, tal y como queda caracterizado por Heidegger, parece no recordar que la separación entre lo físico y lo histórico es una abstracción con carácter instrumental, un comportamiento derivado de la vida en su conocerse a sí misma, y no una independencia “real” de ambos estratos¹¹.

Es así que la segunda de estas aseveraciones muestra el núcleo de la apuesta heideggeriana: que todo saber histórico “verdaderamente vivo” es un saber que no pierde de vista al humano, que se sitúa sólida y conscientemente sobre el suelo de la mutua pertenencia originaria y que no confunde instrumentalidad con realidad. Asimismo, afirma el filósofo alemán, todo saber de este tipo será un saber crítico. Este planteamiento ontológico-hermenéutico que evita derivar un criterio de objetividad desde las ciencias naturales, sino que persigue el mandato fenomenológico de indagar en el arraigo existencial de toda ciencia en determinados modos de ser de lo vivo, reenvía la ciencia histórica a su carácter crítico: la incidencia de lo histórico sobre el presente (y del presente sobre lo histórico), su no-neutralidad en cuanto que concerniente al humano, es lo que se opone en un saber verdaderamente vivo a la recopilación descriptivo-cronológica de

¹¹ Martin Heidegger y, a su manera, Aby Warburg y Walter Benjamin, exigirán la fundamentación de la ciencia histórica en la dinámica inmanente a la propia existencia histórica, en la forma en que aquella organiza, transmite o pone en contacto mundos de sentido heterogéneos. Será veinticinco años después de *Ser y tiempo* cuando Georges Canguilhem, crucial hoy día para un posible diálogo entre la biología y la ontología hermenéutica – pero también para una revisión no humanista de aquella como la que parecería perseguir Agamben (Periáñez Llorente 2019b) –, escriba: “Cuando se reconoce la originalidad de la vida, uno debe ‘comprender’ la materia en la vida y la ciencia de la materia, que es la ciencia sin más, en la actividad del viviente. La física y la química buscando reducir la especificidad del viviente, no hacen más que permanecer fieles a su intención profunda, que es la de determinar las leyes entre objetos, válidas fuera de toda referencia a un centro absoluto de referencia. (...) Pero se ha terminado por descubrir que, para que exista un alrededor, es preciso que exista un centro. Es la posición de un viviente refiriéndose a la experiencia que vive en su totalidad, que da al medio el sentido de condiciones de existencia” (Canguilhem 1976, 141). De este modo, la problemática fenomenológico-hermenéutica se compatibilizará con una renovación del interés filosófico en la biología, pues “[l]a vida hace desde siempre sin escritura, mucho antes de ésta y sin relación con ella, lo que la humanidad buscó a través del dibujo, el grabado, la escritura y la imprenta, a saber: la transmisión de mensajes” (Canguilhem 2009, 385).

hechos, que los presenta deshumanizados y reducidos a imagen pura, ideal, tipificada, y como tal, objeto de “comparación estética”.

Si, de acuerdo con este ensayo de apropiación de Dilthey vía York, “...el hecho de que la totalidad de lo que nos está psicofísicamente dado no es [ser=estar-ahí de la naturaleza. *Nota de Heidegger*], sino que, más bien, vive” (SyT, 414), hay entonces un arraigo de lo que podamos entender por historia “crítica” en lo que entendamos por vida. Y aquí, el gesto de despsicologización de la vida es paralelo a su desbiologización: no se trata de la fisiología de lo vivo ni de su vida interna o psicológica, sino de su estructura ontológica: lo vivo como un ente caracterizado por la facticidad, por contraposición a lo intramundano, lo “óntico-ocular”. Esta es la concepción que se juega en el “experimento sin verdad” que determinará en última instancia gran parte de la arqueología de Giorgio Agamben.

La analítica de la historicidad de Heidegger depende así de la analítica de la facticidad y de la determinación y tematización de su *situacionalidad hermenéutica* que tan crucial será para la comprensión de la teoría agambeneana de las signaturas. Sin embargo, la identidad de principio entre vida fáctica y situación hermenéutica, que queda señalada por la facticidad en cuanto existencial, instaura un círculo, figura en cuyo valor y cuyo carácter no falaz Heidegger no cesa de insistir: el círculo hermenéutico como dinamismo propio del sentido carece de las connotaciones peyorativas de la tradición lógico-filosófica (SyT, 330-331). El *ser-en-el-mundo* como ser siempre en una situación cuyas posibilidades, conscientes o no, son susceptibles de ser actualizadas y vienen determinadas inexorablemente por la situación concreta (por el campo pragmático que, desde su historia y su materialidad, queda abierto en ella), y el *tener-que-ser* como la imposibilidad de no actualizar ninguna, definen la apropiación de la situación hermenéutica como posibilidad existencial igualmente situada. Asimismo, la analítica de la aperturidad muestra la cara ontológico-epistémica de esta misma facticidad. El mundo, abierto en cada caso concreto como significado y posibilidad de acción mostraría la primacía de la cotidianidad en el día a día, del actuar irreflexivo inmediato, frente a la teoría como supuesta actitud natural del pensamiento, y la apropiación de la situacionalidad hermenéutica, su tematización, realiza de igual manera el círculo de la comprensión.

La situación hermenéutica, pues, como determinación insuperable de la acción y del comprender constituye más bien algo que se es, que algo en lo que se está¹². Ahora bien, ¿en qué sentido depende el análisis de la historicidad del análisis de la situación hermenéutica y, más aún, del estudio de su temporeidad específica? En el sentido de que la historicidad es la consistencia del círculo hermenéutico recién comentado. Es la

¹² “Entre situación hermenéutica y vida fáctica hay una identidad de principio vacía aún, necesitada de concreción, pero real: la situación hermenéutica es una forma de expresar, respecto del conocimiento, algo de la propia condición ontológica de la facticidad” (R. Rodríguez 1997, 112).

consistencia del movimiento específico de la vida fáctica en su cara ontológico-existencial, así como en su cara ontológico-epistémica, en su remitir siempre a instancias positivas y a la forma en que éstas articulan sentido, la que está en juego en el análisis heideggeriano de la historicidad, y no una suprahistoria, como pretende Habermas en el prólogo a la obra de Víctor Farías *Heidegger et le Nazisme* (1989)¹³.

Que la historicidad se define siempre por relación a la vida fáctica, al *Dasein*, y que por lo tanto éste es lo primariamente histórico, siendo así el objeto arqueológico, el archivo, los documentos, los monumentos, e incluso la naturaleza, sólo secundariamente históricos (SyT, p. 395), es algo que el lector de *Ser y tiempo* que ha acompañado el argumento de Heidegger durante setenta y dos párrafos puede adivinar.

Lo estudiado en las ciencias humanas sólo lo será en la medida en que son referidas al objeto primero de las mismas, el humano¹⁴. Y eso, mientras se tenga en cuenta una principal característica del humano en cuanto vida fáctica: en su actitud normal, primaria y cotidiana, es intencional sin ser objetivante (R. Rodríguez 1997, 105), ergo ni él mismo ni lo secundariamente histórico pueden ser objetivados más que como ficción instrumental, cuyo valor real habría de ser estudiado. Esta intencionalidad no objetivante originaria del *Dasein* en cuanto que sólo es como ser-en-el-mundo torna, a priori, histórico el mundo (SyT, p. 401).

Sin embargo, el método propuesto para *Ser y tiempo*, la fenomenología revisada del autor como fenomenología hermenéutica, exige que este arraigo de lo histórico en el *Dasein*, y con él el mundo abierto como mundo histórico, salgan a la luz desde la forma vaga y ambigua en que cotidianamente comprendemos qué es lo histórico. Atender fielmente a la precomprensión que nos guía en cuanto a la aceptación común de qué es la historia y cuándo algo le concierne mostrará, pues, al *Dasein* como el elemento común capaz de dotar de cierta unidad las entrecortadas y nebulosas afirmaciones de la opinión popular. Así, el análisis de Heidegger del término “historia” en y desde su ambigüedad se desarrolla en el párrafo 73 de la siguiente manera: 1) de inicio, la historia se nos da como “realidad histórica” y como ciencia de esta realidad. 2) En esta primera acepción, prima la realidad en cuanto “pasada”, es decir, en cuanto que ya no está-ahí o ya no causa efectos en el presente. Sin embargo, 3) también encontramos la significación opuesta: historia como antigüedad operante, inexorable, como algo que, desde el pasado, nos

¹³ Ramón Rodríguez se ha ocupado de esto en *La ontología y las voces de la época* (Duque y Cerezo 1991). Dedicaremos por nuestra parte la siguiente sección a comentar los argumentos de Habermas en relación con lo que llamamos la “positividad” de la situación hermenéutica.

¹⁴ Cf. (Dilthey 1944, 100). Así como Heidegger requiere un análisis más profundo de la forma en que se enraízan las ciencias del espíritu en lo humano, Dilthey tampoco se conforma con la mera referencia al género: habría que buscar el tipo específico de relación, pues “también la fisiología se refiere al humano y no por ello es una ciencia del espíritu” (*Ibid*, p. 102). Para Dilthey este tipo de relación sería la de autognosis, que “marcha de fuera hacia dentro” (*Ibid*, p. 103). De acuerdo con lo planteado, podemos considerar que la analítica de la historicidad propuesta por Heidegger trata de determinar ese tipo específico de relación como relación ontológica.

determina. En cualquiera de los dos sentidos 4) la historia como pasado sólo es comprensible por su referencia al presente, ya sea en la forma de una operatividad o en la de una ausencia de ésta. Al mismo tiempo, 5) la historia es algo que se hace: en la línea del tiempo, “hacer historia” es un marcar un antes y un después, un instaurar esa operatividad o moldear un mundo futuro. Así, 6) hay un encadenamiento de pasado, presente y futuro, que nos lleva a comprender también “historia” como 7) la totalidad de lo acontecido a los hombres en cuanto región contrapuesta a “naturaleza”. Por último, 8) se considera “histórico” a lo transmitido en la historia en cuanto tal. Se extraen de este desglose cuatro acepciones básicas, que resumidas unitariamente por Heidegger, muestran que la “[h]istoria es el específico acontecer en el tiempo del *Dasein* existente, de tal manera que se considera como historia en sentido eminente el acontecer ‘ya pasado’ y a lo ‘transmitido’ y siempre actuante en el convivir” (SyT, p. 393).

El análisis parece, pues, indicar que la historia pertenece, efectivamente, al ser del *Dasein*. Siendo la temporeidad el sentido del ser del *Dasein*, se torna necesaria, entonces, para la analítica existencial de la historicidad del *Dasein*, remitir la comprensión de lo primariamente histórico (él mismo) y de lo secundariamente histórico (lo mundihistórico) a los éxtasis tempóreos. La explicitación de ese arraigo de la historicidad-primaria y la historicidad-secundaria en los modos de temporeización de la temporeidad permitirá comprender el carácter “crítico” de la historia en sentido propio. Lo expondremos en la siguiente sección. Antes querríamos profundizar un poco más en la despsicologización que, con la radicalización heideggeriana de las intuiciones del conde York, ha resituado el fundamento de las ciencias humanas y sociales, especialmente de la historia, en la estructura ontológica del *Dasein*, en lugar de en su psique o en la interioridad de la vida. En el fondo, lo que Heidegger está defendiendo desde un inicio es que esa petición del conde York de categorías nuevas capaces de llevar a la comprensión – por precaria que fuese – a la vida misma, y con este movimiento lograr, a su vez, una transformación existencial, un vivir íntegro crítico con, y consciente de, los prejuicios de la “conciencia pública” (SyT, p. 415), sólo puede satisfacerse al hilo de la pregunta por el sentido del ser. En el orden propuesto por Heidegger en *Ser y tiempo*, la historicidad no lleva a la pregunta por el sentido del ser, sino que es esta pregunta la que, por sus imperativos propios, exige una analítica del *Dasein* que acabase por mostrar su historicidad y su *poder-ser-íntegro*, desde categorías extraídas exhaustivamente – arrancadas – de su cotidianidad mediante el método fenomenológico.

Esta resituación permite solventar algunas de las más hirientes aporías de la teoría de Dilthey. Con razón se le acusó en su día de, tras eliminar el recurso a instancia metafísica alguna en la búsqueda de la legitimidad y el fundamento de las ciencias sociales, caer en posiciones metafísicas contrarias a los presupuestos básicos de su teoría: la posibilidad de “observar” la ley que rige la producción de las distintas acepciones del mundo en la historia suponía salir en cierta medida de los límites histórico-concretos insuperables

que definen de inicio a esa vida no metafísica. Si son las determinaciones histórico-concretas de la vida humana en cada una de sus épocas, visibles en la experiencia, la lengua y la historia, las que generan cada acepción de mundo, el proyecto de una autognosis de la ley invariable de producción de estas acepciones desde una de ellas peca de requerir una posición suprahistórica, un conocimiento capaz de trascender los límites concretos de su acepción de mundo. La universalidad de su pretensión encuentra entonces dos obstáculos: en primer lugar, el haberla buscado en la forma de una invariabilidad, y, en segundo lugar, el apoyarse en planteamientos psicológicos, sobre todo en cuanto que la comprensión siempre chocará con el carácter interno, inverificable (Ricoeur 2002, 7), de éste. En cambio, si la legitimidad de las ciencias del espíritu pasa a ser buscada en el peculiar modo de ser de lo humano, estos dos obstáculos se superan: deja de requerirse una invariabilidad, y la comprensión atenderá a lo específico de la intencionalidad del humano, no en cuanto psicológico, sino en cuanto que ser-en-el-mundo.

Historia y positividad: ¿una reivindicación heideggeriana de lo óntico?

En la haussmannización de París la fantasmagoría se hizo piedra

Walter Benjamin, *Obra de los Pasajes*

En *Identidades nacionales y postnacionales* (Habermas 2007) se encuentra un escrito, aparecido en primer lugar como prólogo de *Heidegger et le Nazisme*, de Farías. En ese escrito, de título *Heidegger: obra y visión del mundo. Contribución a la controversia sobre Heidegger desde una perspectiva alemana*, se erige una crítica al análisis de la historicidad que venimos problematizando que se ha vuelto recurrente. Esta crítica vendría a decir que la ontología fundamental, por el nivel de abstracción que plantea, cae inexorablemente en el planteamiento de estructuras suprahistóricas, mostradas a partir de categorías y análisis que, además, son calificables, por un lado, de elitistas, y por otro, de místicos. Lo mismo acerca del acomodamiento de esas categorías en un léxico propiamente nacionalsocialista, dependiente, pues, de la situación histórica en la que fue concebida la obra. Sin duda, de cara a comprender la apuesta teórica de Agamben y su particular apropiación de la filosofía heideggeriana, la cuestión de la retórica, del léxico al que se recurre a la hora de tematizar la historicidad del ser humano y la ética que se destila de ella, es una cuestión crucial. Sin embargo, en este punto es conveniente comenzar por responder a la primera de estas críticas, como hilo desde el cual exponer un aspecto clave de la propuesta heideggeriana: la positividad del círculo hermenéutico.

De cara a este fin, transcribiremos a continuación algunas de sus críticas más contundentes, para confrontarlas con una lectura atenta de *Ser y tiempo*, centrándonos en

la relación que se establece entre la trama de la vida, el “entre” del extenderse, y el hoy, y el carácter crítico de toda historia en sentido propio. Estas críticas serían:

- “Heidegger, al centrar su atención en una presunta constitución invariable del *Dasein*, se cerró de antemano el camino para pasar de la historicidad a la historia real”.
- “La historia concreta no era para él sino un acontecer meramente óptico, el contexto de la vida social una dimensión de inautenticidad, la verdad proposicional un fenómeno derivado y la moralidad sólo un sinónimo de valores cosificados”.
- “La ontología de la existencia, que Heidegger desarrolla en esta obra, permanecía todavía atendida hasta tal punto al planteamiento trascendental, que las estructuras que en ella se ponen al descubierto hubieron de ser atribuidas al *Dasein* en general, es decir, que esas estructuras siguieron manteniendo un carácter suprahistórico. Heidegger no había podido, pues, dar satisfacción a su propia pretensión de una temporalización radical de los conceptos básicos de la metafísica”.
- “El pensamiento plasmado en la ontología existencial pretende ascender a un ámbito originario, sublime, previo, sustraído a todo carácter empírico (y, en definitiva, también a todo carácter argumentativo)” (Habermas 2007, 28, 30, 33, 34).

Sin embargo, contra la interpretación de Habermas, una comprensión adecuada de la diferencia ontológica habría de impedir la imputación de un carácter suprahistórico a los planteamientos de *Ser y tiempo*. Un planteamiento suprahistórico se daría allí donde la teoría sobrevolase la historia, la trascendiese en algún sentido, o poseyese, como mínimo, una independencia irrenunciable con respecto a ésta. Sin embargo, buscar la estructura ontológica de la historicidad no plantea instancia alguna independiente de la historia, sino que le da suelo teórico, expresa ésta en su inmanente conexión con el ente primariamente histórico, el ser humano. Dar expresión a la inmanente conexión de la historia con la historicidad es dar expresión a la imposibilidad de una suprahistoria, por mucho que esta expresión sea una expresión teórica. Ni la constitución propia del ente que es primariamente histórico, ni el recorrido argumental planteado por Heidegger en los párrafos 72-77, así como en el curso del 23 (Heidegger 2008), nos permiten hablar de una concepción suprahistórica. Ni siquiera, creemos, sería justo hablar de una ausencia de pretensión suprahistórica, siendo así que esta se colase, pese a ello, en los intersticios de un planteamiento demasiado débil, abstracto y ontológico, y esto es importante tenerlo en cuenta a la hora de calibrar la influencia de Heidegger en el proyecto *Homo sacer*.

En primer lugar, el *Dasein* como ente que *es su ahí*, muestra la copertenencia del mundo y el humano¹⁵. La idea del *Dasein* muestra la impureza inherente a éste, su estar siempre en interpretaciones: él es su comprensión – mediana y vaga en la mayoría de los casos – del mundo. Y esto quiere decir que el mundo que en cada caso es su ahí no es un mundo objetivo independiente, sino un entramado significativo, normativo, que hace de mi estar en él un ser-en-él (R. Rodríguez 1997, 191), un habitarlo. Al mismo tiempo, su significatividad no viene dada por completo por el humano que es-en-él, no supone una “inyección” unilateral de sentido: el mundo no es para mí lo que yo quiero que sea, sino que es, en todo caso, un mundo heredado, que en su significatividad me hace a mí significativo. La mutua imbricación implica una mutua determinación de la significatividad, y así, al “hoy” que le es consustancial al “estar siempre en una interpretación”, le es inherente el mismo extenderse que al *Dasein*. La historicidad del *Dasein* es la historicidad del hoy porque el *Dasein* es su hoy. En definitiva: el mundo en el que nacemos, desde su materialidad, la materialidad cuyo significado ha sido gestado en otras *ex-sistencias* y transmitido en su positividad (como lenguaje, sí, pero también como arte, monumentos, instituciones, dispositivos al fin y al cabo) es la condición de posibilidad inmanente de nuestra comprensión, y con ésta de la historia, tanto en sentido propio, como recuperación, acogida y asunción de las posibilidades que éste abre en cuanto histórico, como de la mera historiografía impropia¹⁶. Esto es lo que se expresa en la historicidad del ente que es su ahí: la situacionalidad hermenéutica hace remitir al humano en todo momento a la positividad de lo histórico-concreto; esta transmisión de la existencia a sí misma se daría siempre, así, en el plano de lo empírico cuya supuesta falta acentúa Habermas. Se cancela, pues, a priori, la posibilidad de cualquier talante suprahistórico, antes bien al contrario: se está dando fundamento teórico al necesario arraigo de todo lo humano en la positividad material y simbólica.

Las exigencias metodológicas de la ontología fundamental, tal y como las planteó Heidegger, requerían que, si efectivamente la temporeidad era el sentido del ser del *Dasein*, el sentido del cuidado propio, el ser íntegro de éste pudiese ser llevado a su adecuada tematización ontológica desde los éxtasis de la temporeidad. Este ser-íntegro comprendería el nacimiento (como heredad), la muerte (como absoluta imposibilidad de la posibilidad del *Dasein*), y el “entre” que se despliega entre ambos. Sin embargo, hasta ese parágrafo 72 de *Ser y tiempo* la investigación sólo había sido capaz de llevar a la muerte a su interpretación tempórea. Es tarea de éste comprender la “trama de la vida” desde la temporeidad, desde el tiempo propio, y esto supone indagar en la forma en que nacimiento y muerte constituyen efectivamente al *Dasein*. Así, la concepción vulgar de

¹⁵ “Sólo hay un ‘sentirse’ como relación consigo mismo como fuera”, dirá Jean-Luc Nancy haciéndose eco de esta idea (Nancy 2003, 97).

¹⁶ Una idea semejante aparece en la investigación que Paloma Martínez Matías dedica a la afinidad y posible relación genealógica entre la noción de fantasmagoría en la *Obra de los Pasajes* y las de fetichismo de la mercancía e ideología en la filosofía de Karl Marx (Martínez Matías 2021a). Cf. Infra, [Un trapero de la historia. Situación hermenéutica y materialismo histórico.](#)

la trama como sucesión de momentos presentes, de “hoys”, queda desestimada en pro de una concepción de la forma en que el *Dasein* es su trama. Y esto implica comprender que el hoy es también esa trama. Esta concepción adecuada de la forma específica en que el *Dasein* es su trama, capaz de expresar el movimiento-persistencia del mismo, su extenderse y estar existencialmente arraigado en la articulación dinámica de sentido en que, en definitiva, consiste, queda expresada a partir del existencial *Acontecer*.

Felipe Martínez Marzoa ha indagado en *La palabra que viene* (Duque y Cerezo 1991) qué quiere decir “época” para Heidegger – leyendo, como suele hacer Marzoa, y como es conveniente hacer cuando se trata de leer a Heidegger, desde el griego. Allí indica que se trata de la *di-stancia* que se abre en una cierta *ab-stancia* (*Íbid.*, 150), es decir, del campo abierto en el que lo que es ya lo es en cuanto que viene. Esta es la dinámica que configura el hoy, por cuanto el hoy es el ahí que el *Dasein* es. En él, por lo tanto, no hay una remisión unilateral al haber-sido, al éxtasis tempóreo del pasado, sino que lo que se ha-sido determina futurientemente lo que se es ya: la apertura a posibilidades que el *Dasein*, en su inessentialidad, es, pone en juego los tres éxtasis de la temporeidad, desde una primacía del futuro, y el campo en el que estas posibilidades son vive igualmente en el dinamismo de sentido que estos expresan. El *Acontecer* es, pues, el sentido de la historicidad del *Dasein*: éste es histórico por cuanto que es tempóreo en el fondo de su ser, y sólo podemos comprender adecuadamente su historicidad desde la temporeidad.

Sin embargo, esto no significa que el *Dasein* sea “algo” “antes” que histórico, y como tal que pueda sustraerse al zarandeo de la historia. Todo lo contrario, lo que expresa Heidegger al afirmar su inexorable temporeidad es su imposible sustracción de la dinámica de la historia, por cuanto que ésta no es la dinámica de algo en lo que simplemente está, sino que es su propia dinámica. Su ser entero, propio e impropio, es histórico: lo que en el análisis de la cotidianidad se había llamado “habladuría”, “curiosidad” y “ambigüedad” (esto es, el cómo se presenta el contenido de la situación hermenéutica en el modo impropio y el tipo de relación comprensora que dirigimos hacia ello), muestra aquí su extensión tempórea. La cotidianidad, como horizonte inmediato, se desvela ahora en cuanto historicidad impropia.

Lo que habría que acentuar – que se hace aún más patente en el análisis tempóreo-existencial de la *resolución precursora* – de cara a acabar de eliminar cualquier rastro de lectura suprahistórica de Heidegger, es que la mutua pertenencia del *Dasein* y el hoy implica una mutua pertenencia del *Dasein* y lo mundi-histórico. Es el hecho de que los mundos históricos han acontecido lo que los futuriza: lo mundi-histórico en su positividad se extiende como horizonte significante. Lo precomprendido por la comprensión son siempre instancias positivas, histórico-lingüísticas, que deben su ser a un mundo histórico-lingüísticamente articulado. Aquello que es la peculiar extensión, movimiento y permanencia del *Dasein*, su *Acontecer*, es incomprensible sin remitirlo a la positividad del mundo en el que acontece, a lo material y lo lingüístico o simbólico del mismo. El

mundo histórico que los objetos portan con ellos, que las instituciones, los archivos, los clásicos, los inventos, la moral común, la ropa (los *dispositivos*¹⁷ al fin y al cabo), portan con ellos, se halla operante en todo momento: él constituye, con su positividad, la apertura al campo pragmático del hoy.

Los existenciales han de ser entendidos, pues, como aparatos de categorización de la peculiar estructura ontológica del humano, no como estructuras suprahistóricas o místicas: lo que muestra el Acontecer como existencial es el no poder no ser en un punto histórico-concreto, el no-poder-no-comprender-desde-él. No se trata, pues, de un análisis suprahistórico, sino de un análisis categorial del por qué todo saber es histórico e historizante, de por qué todo saber requiere condiciones de posibilidad histórico-concretas y modela a su vez el horizonte que tales condiciones constituyen. Esta línea que atraviesa la positividad de las condiciones históricas y arrastra en su paso al humano concreto desde un nosotros histórico a otro, cuando es asumida, reconocida y escogida, es lo que Heidegger llama *Destino*. La pregunta ética que se abre para Agamben tras la adopción del análisis y la comprensión de la historicidad heideggeriana es: ¿hemos de aceptar, con ella, la dialéctica de lo propio y lo impropio? ¿Requiere la actualización y la apropiación crítica de la ontología hermenéutica una reelaboración de su retórica?

Lo que habría que objetar ante todo a Habermas, cuando dice que para Heidegger la historia concreta sería lo meramente óntico, es el “meramente”. Sin duda, para Heidegger, la historia concreta constituye algo óntico, pero no por ello es menospreciada. Al revés – y esto es lo que está en juego en la historicidad y lo que nosotros hemos intentado hacer presente mediante el uso de la noción de “positividad” – lo óntico es aquello que determina al *Dasein* en cuanto potencia de ser, es aquello sobre lo que éste tiene que volver (dejándolo venir hacia sí), es aquello en lo que brota la significatividad, suya y del *Dasein* mismo. Lo óntico nunca es meramente óntico: su extenderse es el extenderse del *Dasein*, pues, aunque secundariamente, no deja de ser histórico. Lo óntico no es menospreciado, pues tiene un carácter operante: es la actitud del humano respecto a ese carácter operante la que ha de ser problematizada.

¹⁷ Cf. Infra. Primera parte, cap. IV, [*¿Qué no es un dispositivo? Positividad y dispositivo.*](#)

2 – Aportes para una ontología de la memoria histórica. Aby Warburg, Walter Benjamin, y la dialéctica de la imagen.

Desmistificación y revaluación immanente de la imagen en Aby Warburg.

Entre 1974 y 1975 Giorgio Agamben trabajó en la biblioteca del Instituto Warburg en Londres. Allí, entre estanterías ordenadas según la norma del “buen amigo”, debió experimentar de primera mano la compleja trama de la historia, tal y como ésta se hacía presente al propio Warburg. Para Agamben, tan próximo a la filosofía heideggeriana, la “honesto repugnancia” hacia la “historia del arte estetizante”¹⁸ de Warburg y su ataque a la voluntad formalista debieron resultarle familiares. No en vano, en uno de sus textos más extensos dedicados en exclusiva a Warburg y escrito justo tras su estancia en el Instituto (Agamben 2008c), el filósofo de Roma recurre a la figura del círculo hermenéutico, central en la ontología fundamental de Heidegger, para iluminar la relación entre la tarea “menor” de la iconografía y la historia del arte – como modos de relacionarnos con lo óptico –, la tarea “mayor” de la historia de la cultura – la *psicohistoria de la expresión humana* (Warburg 1932, 478)¹⁹ – y el que sería el último estadio, esa “ciencia sin nombre” que coincidiría con el “diagnóstico del hombre occidental por medio de sus fantasmas” (Agamben 2008c, 178). En este sentido, la identificación iconográfica de las figuras de los decanos del *Introductorium maius* de Abu Ma’shar en los frescos del Palazzo Schifanoia en Ferrara sirve, en el plano de una historia de la cultura, para tematizar la supervivencia de la astrología en el siglo XIV y con ella identificar la ambigüedad inherente a una época, el Renacimiento, que venía pensada desde la oposición entre su luz y la oscuridad de la Edad Media. Pero es esta misma ambigüedad la que canaliza la hipótesis de que una cierta bipolaridad constitutiva caracteriza nuestra relación con el pasado²⁰. Warburg encarna de este modo un ejemplo del correcto adentrarse en el círculo hermenéutico en toda su densidad histórica, partiendo de un trabajo con lo óptico con la intención de “aferrar algo así como la pura materia histórica” (2008c, 186).

No existe, sin embargo, una filosofía de la imagen de Aby Warburg, en el sentido de una elaboración doctrinal sistemática del problema de la imagen. Aquello que Giorgio Agamben recibe de Aby Warburg es el ejemplo de un cierto *ethos* investigador, de una forma de vida implicada en – atravesada por – la compleja y conflictiva trama de la historia. De igual modo, recibe una serie de indicaciones guía, los restos de una precomprensión de las exigencias que una reflexión en torno a la historia del arte plantea, en forma de conceptos tan pregnantes como precarios, que llenan los cientos de páginas

¹⁸ La expresión proviene de las notas inéditas de Aby Warburg, y es citada por Agamben (2008c, 159).

¹⁹ Para un análisis de la obra de Warburg como psicohistoria de la psique, centrado en las implicaciones políticas del concepto de *Nachleben*, cf. (Prósperi 2019a).

²⁰ Cf. *Infra*, Primera parte, cap. 4, [La imagen-máquina](#).

de sus cuadernos, y que aparecen aquí y allá en el escaso corpus de obras publicadas e intervenciones públicas del historiador alemán.

Disponemos, no obstante, de algunas elaboraciones recientes que han tratado de ofrecer un máximo de coherencia sistémica respetando al mismo tiempo la dispersión y la precariedad de la obra warburgiana, como son las de Philippe-Alain Michaud (2017) y Georges Didi-Huberman (2009). Tanto para Agamben como para estos autores, el respeto a la dispersión warburgiana procede de una precaución filosófica que se halla en condiciones de reconocer en aquella no un defecto, sino una consecuencia de la forma en que Aby Warburg comprendía la compleja presencia y temporalidad de las imágenes en la historia.

A lo largo de esta primera parte atenderemos a la forma en que el legado de Aby Warburg es integrado en una reflexión heideggeriana sobre la historia en la arqueología agambeneana. Pero para comprender cómo la imagen es susceptible de canalizar una reflexión ontológico-fundamental en torno a la historia en la obra de Agamben, primero ha de esclarecerse el lugar que aquella ocupa para Warburg entre las obras humanas. Se trata de un gesto teórico en dos tiempos: en primer lugar, la reflexión warburgiana opera una desmitificación del arte de la mano de un conocimiento profundo de la antropología anglosajona de su tiempo, en la que destaca la figura de Edward B. Tylor. En segundo lugar, una vez reconocido el lugar del arte entre las acciones cotidianas y los objetos mundanos que pueblan la existencia humana, se procede a una reevaluación inmanente, es decir, que reconozca su función de ventana privilegiada a una temporalidad compleja que es, sin embargo, compartida por todo lo humano. Al arte, situado en el centro mismo del “juego vertiginoso de la cultura y el tiempo”, ni trascendente ni en una esfera autónoma, sino en el mismo nivel que cucharas, relojes o medios de transporte, se le reconoce una especial funcionalidad en tanto índice y factor de aquella temporalidad cargada de sentido que tematizamos con la ayuda de Heidegger y que Georges Didi-Huberman considera constitutivamente anacrónica.

Desde la perspectiva de la antropología, Edward B. Tylor aprecia la forma en que ciertas formas de comportamiento “irracionales”, no instrumentales, han permitido la supervivencia de objetos y prácticas que posibilitan el estudio y la comprensión de mundos de sentido pasados:

Se me podrá quizá reprochar que, en el curso de este estudio dedicado a lo que yo he llamado supervivencias del antiguo estado social y que son restos debilitados de la cultura de las primeras épocas (...) haya elegido tantos ejemplos referidos a cosas fuera de uso, sin valor, frívolas e incluso de un absurdo que presenta peligros y malas influencias. Pero he elegido este género de pruebas de un modo intencionado ya que, a través de mis investigaciones, he podido convencerme de cuántas veces nos ocurre el tener algo que agradecer a los locos. Nada resulta más curioso que ver

mientras permanecemos en la superficie del asunto, cuánto debe a la necesidad, al espíritu conservador exagerado, a la superstición obstinada, la preservación de los vestigios de la historia de nuestra especie, vestigios que el utilitarismo práctico se habría apresurado a eliminar sin el menor remordimiento (Tylor 1871, 142).

Sin embargo, la cita también revela una precomprensión de aquella temporalidad anacrónica de la historia, según la cual aquellos usos, supersticiones y mundos de sentido que nos son accesibles al estudio lo son en tanto supervivencias operantes – en ocasiones modificadas, espectrales – en el momento presente. El mundo de sentido del que nos hablan no es el de un pasado estanco, sino el de un presente anacrónico. Así, el antropólogo anglosajón podrá afirmar al inicio de su *Cultura primitiva*:

Basta echar un vistazo a los detalles vulgares de nuestra vida cotidiana para darnos cuenta de en qué medida somos creadores y en qué medida no hacemos sino transmitir y modificar la herencia de los siglos anteriores. Quien no conoce su propio tiempo es incapaz de explicarse lo que ve tan sólo mirando en su habitación (*Ibid.*, 16).

La imagen se incorpora así a un discurso de lo mundano, que excede la obra de arte dispuesta para su consumo en las salas de los museos: las fotografías de familiares que se aglomeran en la cómoda del salón, los escudos de familia que guardan la puerta de la entrada, los garabatos del día de la madre sostenidos por un imán en la nevera, los logos de las marcas que acechan en cada nuevo producto, electrodoméstico, prenda de ropa que entra en la casa; todo ello habría llamado la atención de un historiador que en su *Atlas Mnemosyne* dispuso en el panel 77, compartiendo espacio, la *Medea* de Delacroix, un anuncio de crema para hombres y la cubierta de un libro de cocina.

De igual modo, la imagen se abre así a un estudio de su capacidad performativa – su capacidad de configurar el mismo mundo de sentido o marco hermenéutico en cuyo entramado pragmático se inscribe – cuya prehistoria entronca con ese umbral en el que religión y magia resultan indistinguibles (Agamben 2011b):

[U]na de las verdaderas tareas de la historia del arte es hacer entrar en el marco de un estudio en profundidad a esas creaciones surgidas en las regiones más iluminadas de la literatura de propaganda político-religiosa; en efecto, ésta es la única manera de comprender en toda su extensión una de las más importantes cuestiones de la investigación científica sobre las civilizaciones y sobre los estilos y tratar de aportar una respuesta (Warburg 2005, 249)²¹.

²¹ Cf. Didi-Huberman (2009, 43): “La imagen no se podía disociar del actuar global de los miembros de una sociedad. Ni del saber propio de una época. Ni, desde luego, del creer. Es ahí donde reside otro elemento esencial de la invención warburgiana, el de abrir la historia del arte al ‘continente negro’ de la eficacia mágica – pero también litúrgica, jurídica o política – de las imágenes”.

La imagen es el lugar – este sería, según Agamben, el “fruto supremo de la enseñanza de Warburg” – donde el sujeto quedaría liberado o despojado de su “mítica consistencia psicosomática que, frente a un igualmente mítico objeto, le había sido conferida por una teoría del conocimiento que era, en verdad, una metafísica disfrazada” (Agamben 2008c, 186). Si desde la perspectiva de la analítica existencial heideggeriana podemos reconocer en todo objeto una dignidad antropológica, una densidad ontológica fundamental, Agamben concluye con Aby Warburg, que las imágenes nos sitúan especialmente en una cierta precomprensión de la mutua pertenencia y expropiación que guiaba la analítica existencial, pues su exigencia desborda el paradigma sujeto-objeto. Así, la imagen aparece como...

...un elemento decididamente histórico, como el lugar mismo del obrar cognoscitivo en su confrontación vital con el pasado. Lo que así salía a la luz no era, sin embargo, ni una diacronía ni una sincronía, sino el punto en el cual, en la ruptura misma de esta oposición, se producía el sujeto humano (Agamben 2008c, 185).

Un trapero de la historia. Situación hermenéutica y materialismo histórico.

Un trapero de madrugada, al alba del día de la revolución.

Walter Benjamin, *Ein Außenseiter macht sich bemerkbar*

...una teoría de la conciencia de la historia. Es aquí donde encontraré a Heidegger en mi camino, y espero que surja una chispa del shock que conecte nuestras dos diferentes maneras de considerar la historia²².

Walter Benjamin, *Carta a Scholem del 20 de enero de 1930.*

En una publicación reciente, Paloma Martínez Matías (2021a) ha esbozado una genealogía marxiana de dos conceptos centrales en la obra tardía de Walter Benjamin: fantasmagoría y despertar. De acuerdo con esta genealogía, una noción como la de fantasmagoría recogería el desarrollo teórico que Marx diese a la cuestión del fetichismo de la mercancía y al concepto de ideología que se segrega de su análisis (*Ibid.*, 111), y

²² En efecto, si bien a lo largo de este capítulo – siguiendo un gesto teórico agambeneano – se acercan posiciones entre Benjamin y Heidegger, y si bien hemos reivindicado el papel de lo óptico en la ontología hermenéutica, es importante notar que Benjamin se considera disputando con Heidegger, desde polos opuestos, el terreno de la historia. Así, en los materiales preparatorios del proyecto de los Pasajes, Benjamin reproduce la crítica de Habermas: “Lo que en verdad distingue a las imágenes de las “esencias” de la fenomenología es su índice histórico. (Heidegger por su parte intenta en vano salvar la Historia para la fenomenología pero operando ahí de un modo abstracto, por mediación de la ‘historicidad’” (Benjamin 1991, 573; 2013, 743). Su comprensión de la rivalidad le llevó igualmente a escribir a Scholem al respecto de “un muy pequeño círculo de lectura, dirigido por Brecht y por mí (...) para destruir a Heidegger” que no llegó a buen puerto. Citado en: Buck-Morss (1995, 54).

ampliaría este último concepto más allá de la esfera de las ideas o las formas de pensamiento.

Ambas nociones, fantasmagoría y fetichismo de la mercancía, aparecen explícitamente vinculadas en la anotación que cierra el *konvolut X*, a la que Martínez Matías concede especial atención:

La característica que es propia de la mercancía como su carácter fetichista se adhiere a la propia sociedad productora de mercancías, no ciertamente como ella es en sí, pero sí tal como en todo caso se representa a sí misma y como cree entenderse a sí misma cuando se abstrae del hecho de que precisamente produce mercancías. La imagen que de esta manera produce de sí misma y que tiende a rotular como su cultura se corresponde con el concepto de fantasmagoría (Benjamin 1991, 822).

Benjamin enfatiza aquí la distracción sobre la que se funda la autorrepresentación de la sociedad productora, ofreciendo una cierta densidad sociológica a la observación, en la medida en que posibilita centrar la atención en los dispositivos de distracción, en las distintas estrategias que permiten que la sociedad se abstraiga del hecho de que “precisamente produce mercancías”. No es lugar este, sin embargo, para desplegar de nuevo la teoría del valor. Podemos simplemente recordar que Marx tematiza el carácter fetichista de la mercancía como la “forma fantasmagórica” que permite hacer aparecer la relación social del intercambio de mercancías como una relación entre las mercancías, mediante un proceso que suprime la especificidad cualitativa del trabajo en favor de una noción abstracta de “tiempo de trabajo socialmente necesario” (Marx 1972, 52), cuya primacía subsume igualmente el valor de uso en el puro valor de cambio, (que aparece así como la única forma de manifestación del valor). De acuerdo con Paloma Martínez, esto implica que a la ideología, como proyección o *expresión ideal* de aquellas condiciones productivas, se le adscribiría una cierta verdad y una cierta falsedad (2021a, 114).

La noción de “verdad” que se maneja aquí remite a la operatividad de dicha autorrepresentación, en la medida en que la imagen ideal que en cada caso (re)producimos, nos (re)produce en tanto sujetos, juega un papel activo, configurando el marco de comprensión de nosotros mismos y de lo que nos rodea, así como, en consecuencia, el marco de variabilidad de la acción posible, cotidiana y excepcional. Es en este sentido una realidad objetiva y objetivable en la teoría²³, cuya *verdad* no es incompatible con una noción de *falsedad*. En esto la comprensión marxiana de la ideología complementa políticamente la tematización fenomenológica heideggeriana de la situación hermenéutica, por cuanto permite comprender cómo un cierto marco de sentido – en este caso, aquel que incorpora el fetichismo de la mercancía – que posibilita

²³ De acuerdo con Marx, se trata de “formas de pensamiento (*Gedankenformen*) aceptadas por la sociedad y, por tanto, objetivas” (Marx 1972, 90).

un modo de relación con los entes, que abre el espacio en que los entes pueden comparecer de un cierto modo – como mercancías, o tensionados, interpelados por la posibilidad de su mercantilización –, encubre a su vez el verdadero modo de ser de las mercancías y el entramado de violencias sobre el que se sustenta su producción, bajo la preeminencia del valor de cambio abstracto²⁴.

Sin embargo, si bien la conexión entre la noción de ideología y la alusión benjaminiana al modo en que la sociedad productora “se representa y cree entenderse a sí misma” es evidente, Paloma Martínez (2021a, 115) señala oportunamente la necesidad de considerar minuciosamente la especificidad de la propuesta de Benjamin, pues el recurso a un concepto técnico tan crucial en su obra como es el de “imagen” difícilmente será inocente.

Imagen dialéctica es, en efecto, uno de los conceptos más célebres de la producción filosófica benjaminiana. Tan críptica y poco tematizada por el filósofo berlinés como ampliamente trabajada por la exégesis crítica, la noción de imagen dialéctica resulta (o habría resultado) central en el armazón metodológico de la *Obra de los Pasajes*. Benjamin, lector de Aby Warburg, a quien respeta profundamente y en cuyo círculo trató de entrar – sufriendo el traumático rechazo de Erwin Panofsky²⁵ – es igualmente consciente de la consistencia positiva, material y simbólica, de toda situación hermenéutica, de la necesidad de una teoría de las dinámicas de transmisión de sentido en el tiempo, y, finalmente, de la funcionalidad sin igual de la noción de imagen para una epistemología de la historia.

El paradigma del trapero (*Lumpensammler*) refleja con especial precisión la forma en que el propio Benjamin comprende la labor del historiador materialista. En una anotación metodológica respecto a la *Obra de los Pasajes*, afirma:

Método de este trabajo: montaje literario. Yo no tengo nada que decir, sólo que mostrar. No voy a ocultar nada que valga la pena, ni apropiarme fórmula espiritual alguna. Pero los trapos, los desechos (*die Lumpen, den Abfall*): éstos yo no quiero

²⁴ Paloma Martínez localiza una premisa de índole ontológica en la teorización del fetichismo de la mercancía, “que con el término mercancía se nombra el modo de ser que compete a la totalidad de las cosas en aquella sociedad que se dedica a su producción y que Marx asimila a la sociedad moderna, burguesa o capitalista” (Martínez Matías 2021a, 113).

²⁵ Se conservan las cartas que Benjamin escribió a Hugo von Hofmannsthal (quien habría intercedido por él) y a Gershom Scholem a raíz de este rechazo: “Le agradezco por haberme enviado la insólita carta de Panofsky. Sabía que su ‘oficio’ era el de historiador del arte. Sin embargo, me creía con derecho a suponer, viendo la clase de interés que demuestra por las obras pictóricas, que [era alguien que] se interesa por las cosas esenciales incluso si sobrepasan los límites últimos del dominio abarcado por su competencia” (Carta de Benjamin a Hugo von Hofmannsthal); “Te interesará saber que Hofmannsthal, al tanto de mis relaciones con el círculo de Warburg, envió, acaso con alguna precipitación, el cuaderno de los *Beiträge* que contiene una preimpresión (del Origen del drama barroco alemán) junto con una carta suya a Erwin Panofsky. Esta buena intención de serme útil no pudo salir peor (¡y cómo!). Me mandó una respuesta de Panofsky fría y cargada de resentimiento. ¿Me puedes explicar eso?” (Carta de Benjamin a Gershom Scholem, Citadas en: Didi-Huberman 2015, 148).

inventariarlos sino hacerles justicia de la única manera posible, a saber, utilizándolos (Benjamin 1991, 574; 2013, 739).

Con un gesto teórico similar a aquel que llevó a Warburg a postular un método compositivo para el *Atlas*, Benjamin propone la técnica de montaje como método para los *Pasajes*. Por supuesto, coincidiendo con Georges Didi-Huberman, encontramos aquí “una modestia no fingida de historiador filólogo” (Didi-Huberman 2015, 175), que, como Warburg, o Jakob Burckhardt antes que él, ha de renunciar a la síntesis. Es una imposición del objeto de estudio: de acuerdo con Reyes Mate, “el carácter fragmentario del discurso benjaminiano no proviene de que trabaje con fragmentos, sino con una situación que genera desechos”²⁶ (2006, 33). La historia crítica de Benjamin politiza, sin embargo, el gesto teórico de Warburg: donde aquel ataca la historia del arte formalista y estetizante por ocultar la densidad antropológica y social del arte y por deformar o anquilosar en la teoría la viva complejidad del tiempo²⁷, Benjamin, moviéndose en el marco de la teoría crítica, estará en condiciones de atender a cómo la fantasmagoría y la mistificación de una cierta producción cultural, académica – en el caso de las Tesis, el historicismo – contribuyen al funcionamiento y al ocultamiento del sistema de opresiones y violencias sobre el que se sostienen, y de ofrecer una resistencia utilizando aquellos materiales que han sido desechados, confiriéndoles una *legibilidad* (Didi-Huberman, 2015, 175).

En este sentido, la figura del trapero es operativa en dos ámbitos de trabajo íntimamente vinculados: por un lado, el trapero remite a aquella figura que vive *de y en* los desechos (Benjamin 1991, 441), todo aquello que no ha sido bendecido por la mercantilización se torna objeto de uso, condición de vida. Su figura implica una reevaluación del conjunto de lo ente aún más radical que la warburgiana, pues si bien “no va a ocultar nada que merezca la pena”, hay una voluntad de inversión axiológica: si los mecanismos de valorización de lo ente son sospechosos de injusticia, el investigador tendrá que empezar por invertir aquellos mecanismos, “salvar lo que la cultura desecha, desechar lo que la cultura salva” (Mate, 2006, 34). Solo así, siguiendo el rastro de los trapos de la sociedad y de su historia, podrá remontar a contrapelo el proceso de constitución de la fantasmagoría, los dispositivos de distracción, las instancias materiales en cuyo reflejo sesgado construimos nuestra representación de nosotros mismos, las formas positivas (materiales y simbólicas) de configuración de identidades, prejuicios, valores, nociones medianas y vagas de la forma en que el mundo funciona, marcos hermenéuticos y pragmáticos. La imagen a la que Benjamin refiere exige – como veremos más adelante – una comprensión de la operatividad de distintas formas de positividad que exceden el ámbito de las “formas de

²⁶ La cita prosigue: “Estos no permiten más obra que la respuesta inmediata a esas situaciones. Cualquier intento de construir una obra acabada, cerrando los ojos a la realidad de los desechos, será falsa. Por eso la imagen del constructor moderno no es el arquitecto en un despacho desde el que pretender conformar la realidad a capricho, sino el trapero con su hatillo al hombro, doblado con el peso de la recogida como si fuera el peso de la historia” (Ibid).

²⁷ Así por ejemplo en su crítica a Winckelmann con que abre su ya clásico análisis de *Durero y la antigüedad italiana*, de 1901 (Warburg 2005, 401-8).

pensamiento”. Así, si el concepto de “ideología” remitiría al “conjunto o entramado de ideas, formas mentales o representaciones admitido como válido en la interpretación de su propia realidad de la sociedad moderna” (Martínez Matías 2021a, 116), la aplicación y desarrollo parcial de la noción de fantasmagoría en la *Obra de los pasajes* permitiría incluir en dicha autocomprensión “aspectos o fenómenos que carezcan de un carácter estrictamente ideal o intelectual”, como elementos de carácter material o arquitectónico, así como formas de vida reconocibles o ejemplares, como la del *flâneur*²⁸.

Pero en esta consideración entra también el papel de la academia, de historiógrafos, filósofos, sociólogos, etc. Este es el otro ámbito al que remite la idea del historiador materialista como *productor* y como *trapero*, y que aquí remitiremos con especial énfasis a su crítica al historicismo y al progreso. Podemos decir por ahora que la reivindicación de los desechos posee un fundamento ontológico y político. Hay en efecto un resto de realidad excluida pero operante. Y se trata de un resto – en el mismo sentido en que hablamos de restos históricos, pero también de desechos – cuya dinámica histórica, cuya funcionalidad en los distintos procesos de transmisión de sentido, de dinamización de la imaginación – también de la imaginación política – o de canalización de proyectos y voluntades utópicas parcial o completamente enterradas por la historia oficial, ha de ser objeto de investigación. Siguiendo a Didi-Huberman, reconocemos en este nivel ontológico la expresión simultánea de “un resultado y un proceso: expresa los rastros y expresa el trabajo del tiempo en la historia”. El trabajo sobre los vestigios y los despojos de la historia apunta a una cierta comprensión de la *materialidad del tiempo*. Igualmente, esa materialidad ha de comprenderse – como parte de lo que Didi-Huberman llama la *espectralidad del tiempo* – como constituyente de una cierta noción de memoria e inconsciente, exigiendo “una arqueología que no es solamente material, sino también psíquica” (Didi-Huberman 2015, 161).

A su vez, el propio proceso de investigación forma parte de aquellas dinámicas, y así hemos de comprender tanto el *Atlas Mnemosyne* como la inconclusa *Obra de los Pasajes*:

La “comprensión” histórica ha de captarse en lo fundamental en calidad de supervivencia (*als ein Nachleben*), precisamente, de lo comprendido; por eso lo que se llega a conocer a través del análisis de la “supervivencia de las obras” (“*Nachleben er Werke*”) (...) tiene que ser visto sobre todo como el fundamento de la Historia (Benjamin 2013, 739; 1991, 574).

La investigación que el trapero de la historia produce se inserta en ese entramado de relaciones de producción (a cuya memoria, a cuya construcción de su representación de

²⁸ Giorgio Agamben, reticente a incluir en sus análisis una noción de ideología ampliada (que permitiría una politización de la situación hermenéutica, en lugar de su deriva hacia la dialéctica ética entre lo propio y lo impropio), es sin embargo sensible al potencial hermenéutico y performativo de distintas formas de positividad, tanto para la autocomprensión que cada época o forma social pueda poseer, como para la indagación crítica desde la academia. Cf. *Infra*, primera parte, cap. 2, [Teoría general de las firmas](#).

sí, Benjamin concede tanta importancia), desestabilizándolo con un *habitus* – el del coraje, la honestidad, el humor, la astucia²⁹ –, una técnica innovadora – que, siguiendo el ejemplo de Brecht, no deje indiferentes las relaciones de producción³⁰ – y con el despertar de potencias críticas, utópicas, radicales, que se mantenían inconscientes pero accesibles entre los desechos del capitalismo³¹. La epistemología materialista de Walter Benjamin se enfrenta a esa particular imbricación de ontología y política: la historia se fundamenta en una supervivencia que comparece allí donde el presente se reconoce en ella, que no es indiferente al gesto ético y político del trapero³². “Irrecuperable es, en efecto, aquella

²⁹ Así lo reclama la tesis IV sobre el concepto de historia.

³⁰ Esta es la principal exigencia que Benjamin plantea a los autores en la conferencia que preparase para su lectura en el Instituto para el estudio del fascismo, *El autor como productor* (Benjamin 2018, 69-81).

³¹ Benjamin, en su particular apropiación epistemológica del surrealismo característica de la *Obra de los Pasajes*, puede pensar así su concepto ampliado de ideología como un *sueño colectivo* cuyo estudio remite a la moda, la publicidad o la arquitectura: “El siglo XIX: un tiempo-espacio (*Zeitraum*), un tiempo del sueño (*Zeit-traum*) en el que la conciencia individual se mantiene especialmente reflexiva, mientras en contraste la conciencia colectiva se hunde más profundamente en el sueño. Pero así como la persona que duerme (vista aquí como un loco) emprende un viaje macrocósmico a través de su cuerpo, y así como los sonidos y las sensaciones de su propio interior – que para una persona sana, despierta, se mezclan de manera indistinguible con el flujo sanguíneo (presión sanguínea, movimientos intestinales, latidos del corazón y sensaciones musculares) – debido a una sensibilidad agudizada de manera insólita, generan alucinaciones o imágenes oníricas que traducen y explican esas sensaciones, así también ocurre con el soñar colectivo, que en los pasajes se hunde hacia su propio interior. Esto es lo que tenemos que buscar, para interpretar la moda y los anuncios publicitarios del siglo XIX, la arquitectura y la política, como consecuencia del talante del sueño colectivo” (Benjamin 1991, 491; 2013, 629). Para un análisis del carácter político de la recepción benjaminiana del surrealismo, cf. *Una política de las imágenes. Walter Benjamin, organizador del pesimismo* (García 2015), y sobre surrealismo y teoría del arte en Benjamin, (Ibarlucía 2020).

³² Esta cuestión supone también un cierto escollo para la tradición heideggeriana. En unas páginas esenciales del capítulo noveno de *Verdad y método* (Gadamer 2012, 353-60), Gadamer reivindica el potencial hermenéutico y performativo o normativo de lo clásico, por comparación a formas literarias menores, de forma cercana a las palabras del conde York citadas por Heidegger: “Tan superficial estilo como el que ahora he examinado críticamente, viene a parar, por último, en un gran signo de interrogación, y queda cubierto de vergüenza ante las grandes realidades que son Homero, Platón, el Nuevo Testamento. Todo lo efectivamente real se convierte en espectro cuando se lo considera como ‘cosa en sí’, cuando no se lo vive” (SyT, p. 413). Efectivamente, vivirlo parece aquí una elección. Sin embargo, esto no queda tan claro en *Verdad y método*: el clásico es, para Gadamer, un concepto de las ciencias del espíritu cuyo valor habría que restituir ante todo por su componente normativo. Es la forma en que el mundo histórico al que pertenece habla en el interior del texto, no en cuanto independiente, sino en cuanto concerniendo directamente al presente, lo que lo dota de dignidad propia. Sin embargo, cabe la duda de si “vivir” lo clásico es una opción que hay que escoger, si una sociedad quizá no puede decidir cuáles son sus clásicos, pero sí si tiene clásicos. Quizá el presente – y esto puede arrojar luz sobre el ethos investigador que defiende Agamben con su ejemplo – constituye un momento epocal en el que *clásico* y *desecho* entran en un umbral de indistinción. Y, sin embargo, la forma en que se aborde académicamente ese umbral implica *decisiones* cuyo componente político es importante no obviar.

imagen del pasado que corre el riesgo de desaparecer con cada presente que no se reconozca mentado en ella”³³ (Tesis V)³⁴.

Memoria y heterocronía: una epistemología materialista

La historia continua es el correlato indispensable de la función fundadora del sujeto: la garantía de que todo cuanto le ha escapado podría serle devuelto.

Michel Foucault, *La arqueología del saber*

Quien hoy elija por oficio el trabajo filosófico, ha de renunciar desde el comienzo mismo a la ilusión con que antes arrancaban los proyectos filosóficos: la de que sería posible aferrar la totalidad de lo real por la fuerza del pensamiento.

Theodor W. Adorno, *Actualidad de la filosofía*

La sección anterior cierra con la quinta tesis sobre el concepto de historia, donde Benjamin cita un verso de Dante, que aparece con mayor explicitud en la edición francesa:

La verdad inamovible que espera pasivamente al investigador no se corresponde con el concepto de verdad propio de la historia. Éste se acerca más bien al verso de Dante que dice: “imagen única, insustituible ésa del pasado que se desvanece con cada presente que no supo reconocerse mentado por ella”.

El gesto de la rememoración, gesto *ético* como señalamos más arriba, aparece en las *Tesis* – que podemos, de acuerdo con la exégesis crítica, considerar el armazón teórico de la *Obra de los Pasajes* – vinculado al problema epistemológico del método histórico. De este modo, aquel riesgo de pérdida que planteaba una cierta exigencia ética al investigador opone también una crítica formal a los paradigmas epistemológicos clásicos de la historia, que en las Tesis podrían resumirse en dos: 1) dogma de la verdad objetiva de los hechos

³³ Reyes Mate resume así esta doble exigencia epistemológica: “Notemos que el «salto del tigre al pasado» es un gesto hermenéutico puesto que se trata de interpretar la historia teniendo en cuenta partes del pasado que se suelen pasar por alto. Y es también un gesto político: no se ensucia el historiador las manos en vano al tener que recoger desechos, ruinas y cadáveres. El historiador se tiene que transformar en un trapero si quiere sorprender el sentido de una historia que tenga en cuenta esos trapos. La mirada del trapero, la experiencia de vivir del otro lado de la historia, no se enseña en ningún manual al uso. Lo que guía el sentido del historiador en la investigación es lo que digan esos desechos. Ese sentido está hecho de protestas por su estado de injusticia y de preguntas por la justicia” (Mate 2006, 231).

³⁴ Las *Tesis sobre el concepto de historia* de Walter Benjamin se citan de acuerdo con la traducción propuesta por Reyes Mate en *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Benjamin “sobre el concepto de historia”* (2006).

y 2) dogma del progreso. Estos dos dogmas resumen aquello que Walter Benjamin denomina con el término “historicismo”.

Tanto en la *Obra de los Pasajes* como en las *Tesis*, la memoria – y con ella el sueño, el inconsciente y el despertar – constituyen los conceptos guía de una reformulación crítica del concepto de historia. Es cierto que la centralidad de la memoria en las tesis sobre el concepto de historia plantea una primera dificultad hermenéutica al lector, que inmediatamente puede verse arrastrado a la idea de que aquellas reflexiones que Benjamin despliega no tienen nada que ver con la labor de los historiadores. Y sin embargo, el título apunta al concepto de historia, su matriz teórica expresa es la de un cierto “materialismo histórico”, y su constante alusión a la memoria, si bien “le aleja de las técnicas y métodos de los historiadores (...) no parece dispuesto a ceder el campo a la historia, ocupando él con sus contenidos innovadores el rincón de la memoria” (Mate 2006, 43). Las tesis acogen la noción de historia como un concepto en disputa, para el cual el punto de contacto entre memoria e historia aparece como el plano de clivaje en el que Benjamin incide para revolucionar la labor de la historia manteniéndola, sin embargo, intacta como disciplina, disponible como herramienta científica. No se trataría de renunciar a la historia, sino de reconsiderar su adecuación al conocimiento de las dinámicas del tiempo, que no son indiferentes a una noción extendida de memoria e inconsciente, que desborda el marco clásico psicológico, limitado, para poder hablar de la memoria material³⁵ o del “sueño colectivo”³⁶.

La revolución copernicana que Benjamin reclama para la ciencia histórica parte de una atención a la vida del pasado. Con la noción de “vida” quiero mantenerme cerca de aquella imbricación entre las perspectivas filosóficas de Heidegger, Warburg y Benjamin que aquí vengo planteando. Se trata de una imbricación que se da, sobre todo, a un nivel ontológico, en sus descripciones de las dinámicas particulares del tiempo histórico. Ya desde Aristóteles toda noción de vida alude a un cierto movimiento. También aquí, la vida del pasado indica un tipo particular de movimiento y de relación con el entorno que cabe describir y tematizar. Así, la crítica de Benjamin enfoca, primeramente, la imagen estática del pasado:

La revolución copernicana en la visión de la historia consiste en esto: antaño se consideraba el “pasado” como el punto fijo y se pensaba que el presente se

³⁵ En un ensayo reciente excepcionalmente sugerente, Roger Bartra (2014) ha desarrollado una investigación sobre el carácter exosomático de la psique humana, de su memoria y sus procesos de pensamiento, en diálogo con una amplia y actualizada bibliografía neurocientífica. Su investigación, marcadamente heideggeriana y benjaminiana en este sentido, supone un fuerte argumento a favor de una noción de memoria como positividad que desborda el paradigma interior/exterior desde el cual se ha interpretado tradicionalmente la mente humana, por parte tanto de los abogados del dualismo ontológico, como de los materialistas más férreos.

³⁶ “La novedad de la historia benjaminiana consiste en que resueltamente hizo del inconsciente un objeto para la historia: a este respecto, el surrealismo no es más que el caso particular de una más vasta ‘revolución copernicana’ que atañe, en el siglo XX, a las nociones de memoria, de sujeto y de inconsciente” (Didi-Huberman 2015, 176).

esforzaba buscando a ciegas acercarse al conocimiento de ese punto fijo. En adelante, esa relación debe invertirse y el pasado devenir inversión dialéctica e irrupción de la conciencia despierta. (...) Los hechos devienen algo que llega solamente a sorprendernos en el instante, y establecerlos es asunto del recordar (Benjamin 1991, 1058).

En este punto, tal y como Paloma Martínez Matías (2021b) ha señalado oportunamente, es posible conducir la genealogía de estas tesis a la primera gran reflexión epistemológica de Benjamin: el prólogo epistemocrítico a su escrito de habilitación, *El origen del drama barroco alemán*. En primer lugar, la crítica al concepto historicista de pasado como punto fijo puede remitirse a la crítica de la noción de objeto en tanto construcción histórica. Benjamin nos recuerda que tanto en la versión paradigmática del empirismo (que piensa el objeto como un dato puro de la empiria), como en la del idealismo (que considera el objeto una construcción del entendimiento), la noción de objeto se construye desde una cierta pasividad respecto al sujeto de conocimiento³⁷. En este sentido, la “inversión dialéctica del pasado” y el pasado como “irrupción de la conciencia despierta” no pueden remitir a una inversión simple del paradigma que haga del pasado una proyección del presente. Si bien es cierto que la “novedad”, y una de las propuestas más importantes, de las *Tesis sobre el concepto de historia*, es aquella que exige la inclusión del presente de quien investiga³⁸, esta inclusión habrá de ser pensada más allá del paradigma sujeto-objeto, como un pasado que exige y es exigido en el mismo gesto:

No basta la actitud del trapero, ni la mirada educada en descubrir historias vividas tras las ruinas y calaveras. Hace falta también que el pasado se haga presente. Es decir, hay que evitar la idea de que la nueva comprensión del pasado se produce porque éste arroja una luz inédita sobre el presente o, viceversa, éste sobre el pasado. Es el encuentro entre un sujeto necesitante y un pasado solicitante. Tras la imagen dialéctica hay una teoría del conocimiento que consta de un sujeto —que se sabe no-sujeto y que por eso busca su subjetividad no en referencia a grandes ideales sino a grandes pérdidas, como el trapero— y de un objeto que no está ahí inerte, aunque parezca historia natural, sino que, como las ruinas y las calaveras, es la expresión de un proyecto frustrado que clama justicia (Mate 2006, 112).

Tanto Paloma Martínez (2021b) como Eduardo Maura (2011, 88) han mostrado la utilidad de una comprensión precisa de los gestos teóricos de aquellas reflexiones epistemológicas sobre filosofía del arte de Benjamin al hilo del *Trauerspiel* para la tematización de la dialéctica del pasado y de la herramienta conceptual principal del filósofo alemán: la imagen dialéctica. La teoría de las ideas benjaminiana supone el suelo

³⁷ Cf. Maura Zorita (2011, 85 y ss.).

³⁸ En realidad, de acuerdo con el propio Benjamin en el proyecto de los Pasajes, su análisis del siglo XIX tendría como guía epistemológica la investigación sobre el *Trauerspiel*, “que ilumina el siglo XVII a través de los hechos del presente” (Benjamin 1991, 573), aunque en aquel escrito aquel vínculo apenas se deje ver en la comparación con el expresionismo.

teórico de una noción de historia que no busca tanto su *conocimiento* como su *exposición*, su fijación en una imagen con potencia performativa. A este respecto, resulta de especial utilidad atender a los conceptos de *constelación* y *mónada*, que en el prólogo epistemocrítico guían la comprensión de la relación entre empiria, conceptos e ideas, y que, posteriormente, serán utilizadas para “determinar las razones por las que la mirada del historiador materialista sobre lo pretérito debe incluir su propio presente” (Martínez Matías 2021b, 25).

Es importante señalar que Benjamin ha encomendado en este prólogo a la filosofía del arte el trabajo en torno a la *verdad* y que ha vetado, sin embargo, a la *verdad* la posibilidad de su conocimiento (en un sentido kantiano, la posibilidad de que el entendimiento aprehenda la *verdad* mediante conceptos y de acuerdo con sus operaciones propias, a saber, subordinación, abstracción y eliminación). El trabajo de la *verdad* consiste, en cambio, en su *exposición* en ideas. Si bien la construcción epistemológica benjaminiana es excepcionalmente compleja en este punto, quiero centrarme en dos aspectos de estas ideas, que se verán clarificados con su remisión a las nociones de constelación y mónada. El primero de estos aspectos es que las ideas están íntimamente vinculadas a la empiria, y sólo desde allí son objeto de exposición³⁹. El segundo es que el concepto de idea no busca la abstracción de la historia, sino su profundización. Es un concepto eminentemente histórico. Como constelación, la idea remite a la idea de una cierta trabazón entre fenómenos discontinuos con la voluntad de preservar la singularidad de tales fenómenos y, al mismo tiempo, constituir una cierta matriz hermenéutica con densidad histórica propia⁴⁰ – del mismo modo en que las *Pathosformeln* warburgianas o los paradigmas agambenianos serán concebidos como parte de una lógica de la singularidad que cancela la disyuntiva entre original y copia, o modelo y ejecución⁴¹. Esta densidad histórica se muestra aún mejor en su comprensión de las ideas como mónadas. La lógica

³⁹ Es importante recordar que los conceptos juegan un papel intermedio crucial en la epistemología benjaminiana: por un lado, posibilitan la aprehensión de los fenómenos empíricos, por otro, son la vía de exposición de las ideas, que aparecen como configuraciones de tales conceptos. Cf. (Martínez Matías 2021b, 29).

⁴⁰ “[L]a figura que la idea esboza metafóricamente en el firmamento de las cosas entrelazaría ciertos hechos que, de esta manera, quedan realzados en su relevancia histórica y articulados en una suerte de unidad semántica” (Martínez Matías 2021b, 29).

⁴¹ Al inicio del prólogo epistemocrítico, Benjamin remite a la cercanía entre el método filosófico y la idea de un mosaico. El mosaico, como la constelación o la alusión al montaje como método para la *Obra de los Pasajes*, constituye uno de los modelos plásticos de los que Benjamin se servirá, y que signan la afinidad con la obra de Aby Warburg que tanto Giorgio Agamben (2010c) como Georges Didi-Huberman (2015; 2009) tanto han enfatizado. Así, resulta interesante leer las anotaciones de Benjamin sobre *Las formas originarias del arte*, de Karl Blossfeldt (1928), elaborado mientras Aby Warburg aún trabaja en su *Atlas Mnemosyne*: “(...) Será necesario, sobre las ciento veinte planchas de este libro, armar el cuadro para una multitud de miradas y de espectadores. Pues no deseamos ser menos partidarios de esta obra rica, que es pobre sólo de palabras. Pero es menester honrar el silencio del buscador que proponen aquí estas imágenes. Quizás su saber es el de los que hacen enmudecer a quien los posee. Y el tacto (*savoir-faire*) importa aquí antes que el saber (*savoir*). Quien reunió esta colección de fotos de plantas lo ha hecho magistralmente. Hizo lo suyo al ratificar el inventario de nuestras percepciones: cambiará nuestra imagen del mundo en una medida todavía imprevisible” Citado en: (Didi-Huberman 2015, 195).

monadológica permite pensar así aquella constelación como unidad que contiene su *prehistoria* y su *posthistoria*, un entramado significativo que, desde la salvación de la especificidad de los elementos que lo conforman, aspira a exponer “el tiempo como un todo inteligible” (Martínez Matías 2021b, 29)⁴².

La noción de imagen dialéctica halla cierto suelo teórico en esta noción de idea. El concepto de imagen dialéctica busca posibilitar la historia de un *discontinuum*, en este caso la historia de los oprimidos⁴³. Sin embargo – y de nuevo –, para la matriz hermenéutica de Agamben – como para aquella de Didi-Huberman –, en la que la lectura materialista, política, de Benjamin se acompaña de la analítica de la obra de Aby Warburg y, en cierto sentido, de Martin Heidegger, la crítica al *continuum* historicista posee un carácter ontológico. Es el propio ritmo de la historia el que está plagado de discontinuidades, el que es constitutivamente anacrónico y el que comparece, según las propias dinámicas de la memoria material, desbordando el principio narrativo del historicismo. El pasado en su positividad posee una temporalidad anacrónica o heterocrónica, que escapa a la cadena causal del tiempo lineal. En este punto insiste la indistinción entre historia y memoria: hacer historia es sin duda hacer memoria, pero es solo una forma más de hacer memoria⁴⁴. La memoria transcurre allí donde el pasado es

⁴² De este modo “[l]a perspectiva histórico-filosófico-epistemo-crítica de Benjamin consiste finalmente en la *presentación de la idea aislada como totalidad*. Presentación de su historia oculta o, si se quiere, de su *historia natural*” (Maura Zorita 2011, 124).

⁴³ Reyes Mate apuntará a este respecto que “[m]ás que la transmisión de una tradición lo que le interesa es crear otra nueva. Por eso su problema no es dar con los elementos de continuidad, sino con los que han quedado interrumpidos, los que nunca llegaron hasta nosotros. Ese pasado sin continuidad entra en conflicto con el horizonte interpretativo del historiador habitual. Entre ese pasado y este presente no hay continuidad, no se da progreso, sino todo lo más una cita secreta o, como aquí dice, una «débil fuerza mesiánica», esto es, una responsabilidad de las generaciones actuales respecto a las pasadas; un derecho de las generaciones pasadas sobre la presente para que se haga cargo de sus demandas” (Mate 2006, 77).

⁴⁴ Remontando el argumento en el sentido opuesto, encontramos en *La arqueología del saber* de Michel Foucault (2017) una formulación parcial – en cuanto centrada en los enunciados –, pero clara y generalizable, de aquello que queremos decir cuando hablamos de la positividad de la memoria. Considerando la *remanencia* de los enunciados, Foucault afirma: “Decir que los enunciados son remanentes no es decir que permanezcan en el campo de la memoria, o que se pueda volver a encontrar lo que querían decir; lo que quiere decir es que están conservados gracias a cierto número de soportes y de técnicas materiales (de los que el libro no es, se entiende, más que un ejemplo), según ciertos tipos de instituciones (entre muchas otras, la biblioteca), y con ciertas modalidades, estatuarias (que no son las mismas si se trata de un texto religioso, de un reglamento de derecho o de una verdad científica). Esto quiere decir también que figuran en técnicas que los aplican, en prácticas que derivan de ellas, en relaciones sociales que se han constituido, o modificado, a través de ellas. Esto quiere decir, en fin, que las cosas no tienen ya del todo el mismo modo de existencia, el mismo sistema de relaciones con lo que las rodea, los mismos esquemas de uso, las mismas posibilidades de transformación después que han sido dichas. Lejos de que ese mantenimiento a través del tiempo sea la prolongación accidental o afortunada de una existencia hecha para pasar con el instante, la remanencia pertenece con pleno derecho al enunciado; el olvido y la destrucción no son, en cierto modo, sino el grado cero de esta remanencia. Y sobre el fondo que ella constituye pueden desplegarse los juegos de la memoria y el recuerdo” (Foucault 2017, 162-63). Así los enunciados, así cualquier otra forma de positividad. La memoria concebida en su positividad no es indiferente a los modos de (re)elaboración y (re)valorización del pasado, los procesos de patrimonialización y de institucionalización, entre los cuales las distintas ramas históricas, con su trabajo lento y pausado en el archivo, desde y en el interior de los documentos, constituyen un actor principal, si bien, como enfatiza la reflexión warburgiana en torno al *Nachleben*, a la supervivencia, a menudo la memoria se construye en los márgenes de la historia, en la mimesis espectral de los gestos.

citado en el “ahora de su cognoscibilidad”, suspendido en una cierta imagen. La historia que Benjamin reclama no es sino una agudización de la conciencia de este proceso dialéctico, que busque estabilizar el precario relámpago de la memoria, que haga método de la capacidad de reconocer el “ahora de la cognoscibilidad” de ciertos fenómenos pasados y/o del entramado de su constelación⁴⁵. En este sentido, Benjamin, que reconoce que todo pasado depende de una cierta legibilidad, cuyas condiciones serán igualmente sociohistóricas, enfoca con su propedéutica para historiadores las condiciones ético-políticas de la legibilidad. Es así que, como se sigue del verso de Dante, atender a la vida del pasado es atender también a su relación con la muerte, con las condiciones de posibilidad de su movimiento y con la posibilidad de su imposibilidad.

Ahora bien, el pasado no sólo está en riesgo de muerte, existe otro peligro que la propuesta benjaminiana exige confrontar. La sexta tesis es explícita al respecto:

Articular históricamente lo pasado no significa “conocerlo como verdaderamente ha sido”. Consiste, más bien, en adueñarse de un recuerdo tal y como brilla en el instante de un peligro. Al materialismo histórico le incumbe fijar una imagen del pasado, imagen que se presenta sin avisar al sujeto histórico en el instante de peligro. El peligro amenaza tanto a la existencia de la tradición como a quienes la reciben. Para ella y para ellos el peligro es el mismo: prestarse a ser instrumentos de la clase dominante. En cada época hay que esforzarse por arrancar de nuevo la tradición al conformismo que pretende avasallarla. El Mesías no viene sólo como redentor; también viene como vencedor del Anticristo. El don de encender en lo pasado la chispa de la esperanza sólo le es dado al historiador perfectamente convencido de que ni siquiera los muertos estarán seguros si el enemigo vence. Y ese enemigo no ha cesado de vencer.

En este sentido, a la exigencia *ética* que plantea el riesgo de pérdida del pasado se le suma una doble exigencia *política*: 1) rescatar el pasado no integrado en la narración oficial, ideológica en su forma y en su contenido, de los hechos; salvar la tradición de los oprimidos, los humillados y los cadáveres (Martínez Matías 2021b, 26). Ya mostramos que la consideración benjaminiana del traperero como arquetipo ético de la ciencia histórica apuntaba a escoger como contenido y detonante de la investigación los trapos de la historia, en la medida en que se les reconoce un valor teórico – pues “son los momentos fundantes de la reflexión teórica” (Mate 2006, 52) –, y un valor político. Apuntamos ahora a la crítica benjaminiana al paradigma formal del progreso en tanto lógica constitutivamente violenta, a la que se dirige la ya clásica imagen del ángel de la historia en la tesis novena. De acuerdo con Benjamin, el relato historicista está animado por – y apuntala a cada paso – el ideal regulativo del progreso infinito, mismo viento huracanado

⁴⁵ “Sin duda no es que lo pasado venga a volcar su luz en lo presente, o lo presente sobre el pasado, sino que la imagen es aquello en lo que lo sido viene a unirse como en un relámpago al ahora para formar una constelación” (Benjamin 1991, 576; 2013, 744).

que empuja al ángel de la historia que, sin embargo, a diferencia de los historiadores, tiene los ojos vueltos a las ruinas a cuya acumulación contribuyen. El progreso es aquí objeto de los ataques de Benjamin porque afianza la cotidianeidad de la violencia, la normalización del “estado de excepción”: la razón progresista despolitiza, promueve el conformismo, la confianza ciega en la fantasmagoría y, con ello, Benjamin lo ve claro en su tiempo, deja las puertas abiertas al fascismo. Frente a ella, la tradición de las víctimas viene a romper con la lógica del progreso y a enervar el cuerpo político con la conciencia fulminante de lo arrebatado y con la extrañeza sobre la cotidianeidad y la continuidad de la violencia⁴⁶.

Y sin embargo, esto no es suficiente, la existencia precaria de los restos plantea una segunda exigencia a los historiadores: 2) los restos contienen también un componente utópico, la práctica social radical que los historiadores han de contribuir a detonar exige la conciencia destructiva de la humillación, de la violencia estructural y particular, pero también la conciencia constructiva de la utopía concreta. Pues no sólo se violentaron los cuerpos con la excusa de un futuro lejano más perfecto, también se violentó en cada punto el componente utópico concreto, la posibilidad de un pasado y un presente mejores. Así como él pretendía explorar, en la *Obra de los Pasajes*, los sueños utópicos de la burguesía, materializados en todas aquellas formas de positividad y malogrados antes incluso de que aquellas fuesen barridas del paisaje parisino o conservadas como restos anacrónicos, Benjamin exige a los historiadores la actualización, mediación dialéctica, y puesta a disposición de aquellas imágenes utópicas como “pro-visiones necesarias para una práctica social radical” (Buck-Morss 1995, 136).

3 – Imagen y experiencia histórica: una perspectiva interdisciplinar

En las secciones precedentes hemos intentado mostrar en qué medida la imagen es el concepto guía de una cierta ontología de la memoria histórica que permeará en la filosofía agambeneana desde las obras de Aby Warburg y Walter Benjamin. Ahora bien, uno de los primeros problemas que enfrenta una investigación que reconoce a la imagen como órgano del método y objeto privilegiado en la obra filosófica de Agamben es la aparente desconexión entre ésta y aquellas otras aproximaciones contemporáneas a la cuestión de la imagen que podríamos considerar canónicas, como puedan ser las de Georges Didi-Huberman, Jean Luc Nancy o Jacques Ranciere. Se trata de una dificultad detectada también por Mercedes Ruvituso al inicio de su tesis: Agamben, afirma, si bien pertenece

⁴⁶ A este respecto, Paloma Martínez Matías ha observado que “[q]ue ese tiempo pretérito interpele activamente al historiador materialista, reclamando su salvación tanto del olvido como de la instrumentalización interesada, se justifica en parte por su prolongación en el presente a través de la explotación de la clase obrera. Pero, asimismo, por la amenaza que ese presente encierra de extenderse hacia el futuro mientras la socialdemocracia permanezca anclada en el conformismo y se aferre a la noción de progreso que traiciona su propia causa” (Martínez Matías 2021b, 26).

a esta constelación de autores influidos por la obra de Walter Benjamin y Aby Warburg, “no se refiere a ellos ni entabla una discusión directa con el problema de la imagen que ellos plantean” (Ruvituso 2013b, 12) . Sin embargo, cabe preguntarse si no por la cercanía de planteamiento y metodología, sí por la dependencia de Agamben – e incluso por su participación en – un giro a gran escala en la concepción de aquélla, de la que estos autores serían parte.

La imagen en tanto presencia articuladora de tiempos heterocrónicos y fuerzas performativas ha devenido centro de interrogación en torno a la experiencia histórica, social y política, para las ciencias sociales y humanas no menos que para la filosofía. En este sentido, cabe reflexionar en torno a una mutación global que permitiría y exigiría un diálogo interdisciplinar. Keith P. F. Moxey ha trazado recientemente el mapa histórico-intelectual de esta mutación en su ensayo *Visual time: the image in history*, mostrando cómo aquella reivindicación derridiana del lenguaje como principal medio y obstáculo inexorable para la experiencia directa del mundo es superada por una mirada atenta a los objetos como presencias no mediadas por nada más que por sí mismas (Moxey 2013, 60)⁴⁷. La obra de arte y, en general, todo aquello que en algún sentido podemos llamar “imagen” sirve como arquetipo para estas presencias, en la medida en que en ellas esa performatividad y ese anacronismo constitutivos se hacen patentes por sí mismos. Tal es la estrategia de Moxey respecto a la historia del arte: contra la presencia de postulados implícitos teleológicos, el profesor de Columbia exhibe tanto la inadecuación de las obras al período artístico al que habrían de pertenecer, como su articulación de temporalidades diversas, su cristalización de estratos de tiempo heterogéneos incompatibles con una interpretación unitaria y teleológica de la historia⁴⁸; contra la reducción del análisis al estudio del contexto de gestación y de su “sentido histórico”, mantiene la apuesta por una analítica de la performatividad, de sus medios y su potencialidad.

Desde los 90’, la obra de Georges Didi-Huberman (2015, 38) puede ser considerada una de las principales impulsoras de esta mutación, cuyas raíces habríamos de remontar hasta Aby Warburg, Walter Benjamin y Carl Einstein, pero también, como hemos mostrado en un cierto sentido, a Martin Heidegger. Su apuesta por el anacronismo,

⁴⁷ Dentro de esta mutación en cierta medida general cabe destacar el así llamado “giro icónico” y algunos de sus autores principales, como John Elkins (1999; 2003), Horst Bredekamp (2010), Hans Belting (2011) o W. J. T. Mitchell (2020).

⁴⁸ Así por ejemplo, en el capítulo *¿Es la modernidad múltiple?*, Moxey se hace cargo de la obra *Two Friends* (1941), del artista sudafricano Sekoto, que no sólo le permite observar y analizar su incompatibilidad con una noción teleológica y homogénea de la modernidad, sino también exhibir la propia historia del arte como un dispositivo político, en el que la articulación saber-poder da sentido a la adopción de presupuestos teleológicos y etnocéntricos. En este sentido, la opción por una historia atenta a la heterocronía, a la anacronía y la performatividad de las imágenes implica un contradispositivo no menos político, atento a la violencia implícita en la historia del arte tradicional. La elección, que también Georges Didi-Huberman plantea – “[e]stamos en el pliegue exacto de la relación entre tiempo e historia. Cabría preguntar ahora a la misma disciplina histórica qué quiere hacer de este pliegue: ¿ocultar el anacronismo que emerge, y por eso aplastar calladamente el tiempo bajo la historia – o bien abrir el pliegue y dejar florecer la paradoja?” (Didi-Huberman 2015, 51) – es, pues, una elección política no menos que una cuestión de honestidad intelectual.

comprendido como necesidad y riqueza, pues “parece interior a los objetos mismos – a las imágenes – cuya historia intentamos hacer”, es, en primer lugar, la apuesta por una arqueología crítica de la historia del arte:

Tal es la apuesta del presente trabajo: empezar una arqueología crítica de los modelos de tiempo, de los valores de uso del tiempo en la disciplina histórica que quiso hacer de las imágenes su objeto de estudio (Ibid, 35).

Pronto se descubre que esa arqueología crítica de la historia del arte canaliza una arqueología crítica de la historicidad misma⁴⁹ – pero, ¿no es acaso un gesto teórico similar el que encontraremos en *Signatura rerum* (Agamben 2010d) al hilo de las signaturas? A lo largo del segundo capítulo profundizaremos en la influencia de Walter Benjamin y Aby Warburg en la arqueología, en cierto sentido, *fundamental*, de la historicidad que subyace a las distintas arqueologías concretas de Giorgio Agamben. Por ahora, destaquemos de nuevo la deuda que esta crítica de la historicidad misma guarda con la analítica del acontecer heideggeriana desplegada en la segunda parte de *Ser y tiempo* como repetición, en clave temporal, de la analítica de la facticidad y la aperturidad que ocupó a Heidegger en la primera.

El reconocimiento/descubrimiento del estatuto ontológico complejo de la imagen, su anacronismo constitutivo, habría canalizado así la integración en las ciencias sociales y humanas de algunas de las consecuencias epistemológicas de la analítica de la existencia heideggeriana. Con independencia de los desarrollos posteriores de la filosofía de Martin Heidegger, la analítica de la imbricación entre humano y mundo (la analítica de las estructuras ontológicas que permiten comprender al humano como el lugar encarnado de una dinámica de sentido siempre histórica, social y geográficamente situada, siempre afectiva y significativamente dispuesta y, por ende, nunca del todo indiferente al humano que se constituye en, y constituye a su vez, tales dinámicas) elabora lo que podríamos llamar una “hermenéutica fundamental”, en la medida en que funda y fundamenta un giro hermenéutico con el que cualquier antropología filosófica y cualquier teoría de la historia, así como cualquier antropología situada y cualquier historia concreta, han de medirse. El caso concreto de la preocupación por el estatuto complejo de la imagen que discurre y genera estragos de diverso calado en ciencias sociales y humanas, promueve precisamente una recepción de este giro que difiere de sus primeras interpretaciones.

Mientras una primera recepción, mediada por Hans-Georg Gadamer (2012), primó la relevancia del lenguaje y de la transmisión y recodificación del sentido vivo de las obras en base a sus interpretaciones (considerando que el mundo es, ante todo, abierto por el lenguaje, tomando la lengua como arquetipo de la situacionalidad inexorable de

⁴⁹ “Pero si la historia del arte contiene en su propio título la operación de «regreso crítico» del cual he hablado –regreso crítico del arte sobre la historia y de la historia sobre el arte, regreso crítico de la imagen sobre el tiempo y del tiempo sobre la imagen–, entonces no es satisfactorio considerar la historia del arte como una rama particular” (Didi-Huberman 2015, 50).

existencia y la traducibilidad como prueba de su particular forma de universalidad), estos autores recuerdan, en diversas formas, la cooriginariedad de las estructuras ontológicas del ser-en (disposición afectiva, comprensión y discurso) y el carácter derivado de la interpretación con respecto a la comprensión (pues efectivamente el humano se hallaría ya desde siempre en una cierta precomprensión del mundo, pero ¿acaso implica esto una interpretación?). Las imágenes vendrían a recordarnos que el lenguaje carece de primacía, y que las dinámicas de sentido en las que nos constituimos como seres históricos y plurales desbordan el esquema del lenguaje: el sentido no es (o no siempre es) un reservorio de interpretaciones posibles, articulables y codificables en enunciados⁵⁰. Si ha de entenderse como horizonte de comprensibilidad, habrá que recordar que la comprensibilidad se da, primero y ante todo, como experiencia inmediata, no mediada por tal o cual elaboración lingüística. Nos hallamos ya en un mundo en la medida en que nuestra acción y nuestro comportamiento, nuestros afectos y emociones, el resto de nosotros y aquello que reconocemos como distinto, es significativo antes de su elaboración lingüística compleja y en ausencia de aquélla. El conjunto de positividades de nuestra situación hermenéutica comporta así un sentido – y una eficacia performativa – en el cual participamos, y del cual la imagen, mucho más que el lenguaje, puede ser su arquetipo. Y es que, en concordancia con el rechazo heideggeriano a la primacía del conocimiento reflexivo respecto a la cotidianidad a la hora de desarrollar la analítica existencial del *Dasein*, el mundo se nos da antes como imagen que como lenguaje, tesis que encontraría un antecedente desde el punto de vista de la antropología filosófica en los estudios de Hans Jonas sobre el *Homo pictor* (2000) y que encontrará continuidad en las recientes aportaciones de Hans Ulrich Gumbrecht (2005) en torno a la producción de presencia.

El caso de Gumbrecht es, precisamente, el de una reacción ante la hipertrofia de la hermenéutica, frente a la preeminencia del lenguaje y la interpretación sobre la experiencia y la performatividad. El giro hermenéutico – que obliga al abandono de la distinción rígida entre sujeto y objeto, y que implica la consideración de una dinámica no lineal en la historia – se complejiza así mostrando una capacidad performativa implícita en toda positividad, capacidad performativa cuya apropiación consciente constituiría la

⁵⁰ Cf. Régis Debray (1994). Leemos en *Vida y muerte de la imagen*: “hagamos observar a los centinelas del misterio estético que no hace falta *verbalizar* para *simbolizar*. En el amplio espectro de los medios de transmisión, el lenguaje articulado ocupa una franja corta (tardía)” (Debray 1994, 42). Pero, de igual manera, el francés se asegura de aclarar que la imagen, entendida como presencia, no deja de constituir el medio de una comunicación con eficacia performativa. Frente a quienes considerarían que para atacar dicha tutela de los intelectuales y los *media* sobre los artistas hay que arrojarse a un presentismo ingenuo, Debray se asegura de distinguir entre *función mediúmnica* – a cuyo análisis dedicaría su *Introducción a la mediología* (2001) – y *uso mediático*: “engañados por el malhadado halo sonoro, leen *media* como médium (llegando incluso a tomar la mediología por una sociología de los *mass media*). Correos y Telecomunicaciones no tienen el monopolio del transporte del significado; tampoco la palabra y la escritura. ¿Cree alguien que sólo las palabras sirven de signo? El hombre transmite y recibe por su cuerpo, por sus gestos, por su mirada; el olfato, el grito, el baile, las mímicas y todos sus órganos físicos pueden servir como órganos de transmisión” (*Ibid.*, 42).

prehistoria de la magia. El hombre que presupone o descubre en sus propios actos y productos una misma capacidad performativa – el hombre que, mucho antes de desarrollar un lenguaje articulado, pinta y conjura – éste y ningún otro es el mago. Habría, pues, una precomprensión de esta existencia transida de performatividad que el propio Agamben considera el *archè* del lenguaje (Agamben 2011b) y que estaría, primero y ante todo, relacionado con el descubrimiento de la imagen. En la mimesis de aquello que el hombre ya encuentra ante sus ojos, el hombre conjura y articula una *expectativa de performatividad* – que, incluso cuando es fallida, ha probado ya una potencia performativa sobre quien ha sido decepcionado por ella. Las imágenes, formas arquetípicas de cristalización de la existencia humana, son índice y factor de esta confianza en la performatividad que nos constituye como especie, no menos que de nuestro paso por la historia, no menos que de nuestro presente. Uno está, dirá Didi-Huberman, ante la imagen y se halla también ante el tiempo, pero sólo en la medida en que, ante ambos, está ante sí mismo.

Es también una apropiación reflexiva de la performatividad de las imágenes aquello que reclama Susan Buck-Morss para los Estudios visuales, en su particular gigantomaquia con la historia del arte. En *Estudios visuales e imaginación global*, esta filósofa estadounidense afirma que, en condiciones de globalización, las imágenes se convierten en la forma de la cognición colectiva:

Las imágenes – argumenta – ya no vistas como copias de un original que es propiedad privada, se mueven hacia el espacio público como su propia realidad, donde su ensamblaje es un acto de producción de sentido. Percibidas e intercambiadas colectivamente, ellas son los ladrillos que construyen la cultura (Buck-Morss 2009, 38).

Ante esta realidad, que Buck-Morss llama transicional, y que implicaría el ocaso de la hegemonía cultural e intelectual de occidente, se exige a las ciencias sociales, en concreto a los Estudios visuales, que encarnen la promesa y la posibilidad de un acceso transformador, crítico, a las imágenes, tal y como aquéllas configuran nuestro presente. En este sentido la imagen poseería no sólo una primacía antropológica, sino también una primacía epocal, resultando crucial para enfrentar los retos políticos de la actual globalización⁵¹. Especialmente interesante es, sin embargo, que esa labor de los estudios visuales para con las imágenes y la imaginación se concibe en términos de reorientación, esto es, de manipulación:

⁵¹ “Nos encontramos en una cúspide. Los estudios visuales existen en medio de este espacio transicional a manera de promesa y de posibilidad, capaces de intervenir con resolución para promover la naturaleza democrática de esta transformación. Nada menos que esto es lo que está en juego para el conocimiento. Más transdisciplinarios que una disciplina separada, los estudios visuales entran en un campo de negociación del retiro de la hegemonía occidental hacia la construcción de una esfera pública globalmente democrática” (Buck-Morss 2009, 22).

[1]La globalización ha dado a luz imágenes de una paz planetaria, de justicia global y de un desarrollo económico sostenible; pero su configuración actual no puede llevarlas a cabo. El fomento de estas metas no se logra cuando se reacciona contra ellas, sino cuando se las redirige. La reorientación se convierte en la revolución de nuestro tiempo (Buck-Morss 2009, 22).

Se trata, pues, de operar *con* las imágenes y *sobre* las imágenes. Es ésta una posibilidad que no ha pasado desapercibida, por su parte, a la antropología. En la antropología social, la problemática de la imagen ha abierto un vasto mundo de posibilidades. En tanto objeto de interrogación, esta mutación en la imagen que pasa a comprenderla como presencia la convierte en un factor cuyo análisis articula una mayor y mejor comprensión de la forma en que configuramos nuestro entorno y nos vemos modificados por él. Se trata, como comentamos, de una mayor y mejor comprensión de la dinámica que, haciendo estallar la distinción radical entre sujeto y objeto, muestra al humano en su más íntima imbricación con el conjunto de su situación hermenéutica, histórica, política y socialmente articulada, pero nunca en abstracto, sino siempre a través de los distintos tipos de positividad que la conforman (a cuya conjunción funcional Foucault llamó “dispositivos”), de entre las cuales las imágenes han ocupado, desde los albores de nuestra historia como especie, un papel fundamental. En este sentido, mucho antes de que existiese una antropología visual, la imagen ya era objeto de minuciosos análisis por parte de antropólogos y arqueólogos.

En las últimas décadas, estudios como *Camera indica: The social life of indian photographs* de Chris Pinney (1997) o el volumen dirigido por Pierre Bourdieu *Photography: a middle-brow art* (1990) han sido pioneros en el estudio de los usos sociales de la fotografía en occidente. La antropología visual, entendida como antropología de la comunicación visual – “investigación de todo lo que los humanos hacen para que sea visto: sus expresiones faciales, trajes, los usos simbólicos del espacio, sus residencias y el diseño de los espacios que habitan, así como la completa gama artefactos pictóricos que producen, desde los grabados de roca hasta los hológrafos” (Ruby 2007, 23) – enfoca así la cuestión de la imagen en todas sus formas como objeto central de análisis para la antropología contemporánea.

Sin embargo, esta mutación en la consideración de la imagen – esta toma de conciencia de su funcionalidad y de su repercusión sobre el propio sujeto de conocimiento – ha despertado una serie de inquietudes acerca del suelo epistemológico mismo de la antropología que alcanzan al medio mismo del análisis y no sólo al objeto. La antropología visual se alza también como antropología que opera por medio de la mirada, de la articulación de imágenes, que usa las imágenes como medio explícito al servicio de la autocomprensión científica del ser humano. Así, autores como David McDougall (1997) y Jay Ruby (2000) reivindican en sus obras la relevancia del cine como medio para la antropología cultural.

Ahora bien, la imagen ya era usada como medio para la etnografía. Sin embargo, como bien analiza Carlos Y. Flores (2007), los medios de representación visual de los que la antropología se sirvió durante décadas tenían una profunda impronta colonial. Estos constituían una forma de construcción del otro mediante su representación supuestamente neutral, aprovechando precisamente la ficción de neutralidad: “la forma como se manejó la fotografía, desde la antropología, dejó un complejo registro no sólo de los sujetos representados, sino del imaginario social de quienes tuvieron el poder de construir esas imágenes”. El giro que aquí rastreamos implica la posibilidad de una antropología consciente de la eficacia performativa – y por ende ideológica – de las imágenes, que no puede dejar de plantear la pregunta por su uso crítico, ético y reflexivo, en el que la relación entre objetividad y neutralidad sea revisada. Una antropología capaz de volver sobre sus propias imágenes como índices y factores de su propia historia cultural y en situación de articular críticamente imágenes sin reducirlas a falsos nodos de neutralidad.

En este contexto en el que la fotografía, el cine y otras formas de arte, así como todo lo que pueda ser considerado “cultura visual” pasa a constituir un foco de atención y una herramienta analítica, Sarah Pink recuerda la exigencia de interdisciplinariedad que ello conlleva (Pink 2013; Pink, Kürti, y Alfonso 2004). ¿Puede la interdisciplinariedad constituir una exigencia también para la filosofía cuando ésta afronta la cultura en su positividad, nuestras prácticas y lógicas de representación, etcétera? ¿Puede la filosofía hacer un uso suficiente de las imágenes por sí sola?

Capítulo 2: Una arqueología imaginal

The life of the world, materially manifest, once exorcised in the name of readability and rationality, has returned to haunt us.

Keith Moxey, *Visual time. The image in history*

Que el tiempo finalmente no nos está disponible para producir cualquier figuración del mismo es la mejor manera de aguzar la vista para identificar el tiempo presente en su unicidad y singularidad.

José Luis Villacañas, *Imperio, Reforma y Modernidad*, vol.1

A lo largo de la obra de Agamben, las reflexiones estrictamente metodológicas son escasas. En palabras del autor, “quien está familiarizado con la práctica de la investigación en ciencias humanas sabe que, contra la opinión común, la reflexión sobre el método muchas veces no precede, sino que viene luego de la práctica”. Se trata, afirma, de pensamientos de algún modo últimos o penúltimos” (Agamben 2010d, 9). No habría, no obstante, que encontrar aquí una prueba de la arbitrariedad del método – si bien el arbitrio del investigador constituye un problema⁵² – sino más bien pensar aquel que ha sido su único ensayo “sobre el método” como una teorización concreta de motivos y cuestiones relativas a la historicidad, a la existencia humana en la historia y a la labor del investigador, que ya habían aparecido, a veces transversalmente, a veces como cuestión principal, en su obra anterior. La elaboración del método no es tanto una tarea pospuesta, cuanto una que sólo en ese momento podía ser enfrentada. *Homo sacer* – y en general el conjunto de la filosofía agambeneana – se muestra así como un proyecto que encuentra sus presupuestos y sus herramientas en su desarrollo concreto (que incluso en el instante de su exposición como “método”, no encuentra otra vía que el comentario y la interpretación, constituyendo menos una reflexión sobre el método que sobre aquello que el método enfrenta: la historia en la positividad compleja de sus imágenes).

Pero entonces, si la cuestión del método es indistinguible de la cuestión de la historia misma, las reflexiones metodológicas de Agamben no parecen tan escasas: son el punto en el que insiste cada uno de sus escritos.

1 – *Signatura rerum* y la normatividad del método.

Pese a la advertencia con que abre Agamben *Signatura rerum*, no es del todo cierto que la reflexión en torno al método venga tras la práctica, de forma que cumpliera un papel sumario, esclarecedor como mucho (al modo de una reflexión sobre el método que, de hecho, aplicó en sus investigaciones precedentes). Habría que distinguir aquí dos planos para dar consistencia filosófica a una advertencia que, de otro modo, carecería de

⁵² Cf. *Infra*. En este capítulo, [Teoría general de las signaturas. De la positividad de la situación hermenéutica \(origen de la imagen\)](#).

sentido (pues *Signatura rerum* no es, de ningún modo, uno de sus últimos o penúltimos pensamientos: publicada en 2008, aún restan siete años de publicaciones del proyecto *Homo sacer*, cinco ensayos, sin contar las obras externas al mismo).

Un primer plano sería el de la lógica de la investigación y remitiría a la primacía del objeto de estudio con respecto al método. En la medida en que el método ha de adaptarse a los fenómenos que pretende tematizar, sólo el cuerpo a cuerpo con aquéllos puede ofrecer una base sólida para el método. Ni el método ni los objetos y fenómenos que ha de analizar están dados a priori, y la reflexión del método, según el orden lógico, sólo puede advenir tras una primera confrontación teórica con aquéllos, que descubra sus propias exigencias (una primera confrontación regida, no obstante, por hábitos de investigación: en el caso de Agamben, aquello que llama “cautela arqueológica”). En el plano de la praxis, sin embargo, las cosas no son tan simples: el motivo por el que la reflexión en torno al método aparece *in media res* del proyecto *Homo sacer* sugiere un estadio de la praxis en el que el propio método ha de volverse consciente y establecer un mínimo de control normativo sobre la propia investigación. A la primacía lógica y normativa del objeto respecto al método, le sigue la primacía práctica y no menos normativa del método sobre la propia investigación. En este sentido, una vez lograda una cierta conciencia reflexiva de las exigencias metodológicas de los fenómenos a estudiar (una vez alcanzadas herramientas conceptuales y tesis basales suficientes), se requeriría una tematización ulterior sobre los límites del propio método y sobre la consistencia de los fenómenos que logra descubrir y describir. Es así como una investigación que parte de que “no existe un método válido para todos los ámbitos” (Agamben 2010d, 10) alcanza pleno potencial: el reconocimiento de los propios límites del método elaborado es condición de posibilidad de un acceso filosófico a la complejidad de lo real.

Como mostraremos, *Signatura rerum* tiene ciertas deficiencias en ambos aspectos: no logra extraer de la descripción de sus herramientas conceptuales, su campo de estudio y sus tesis el total de sus potencias y, lo que es peor, no intenta una delimitación de su rango de aplicación. Sin embargo, como reflexión en torno al método, debemos suponer una cierta normatividad de su exposición tanto *de iure* como *de facto*, en la medida en que el conjunto de los volúmenes que le siguen no puede obviar la caracterización de la arqueología que desarrolla allí. *Signatura rerum* – así como otros ensayos afines, entre los que encontramos *Ninfas* (Agamben 2010c), y que serán traídos a colación en esta sección – ofrece así una normatividad doble: por un lado, se trata de una normatividad descriptiva, que nos permite analizar hacia dentro el proyecto *Homo sacer* y el conjunto de la filosofía agambeneana. En él se condensan las tesis en torno a la historicidad que Agamben ha ido elaborando a lo largo de su carrera, cristalizando en una noción de arqueología que vuelve sobre el proyecto en marcha, que no puede no alterar en cierta medida el curso de la investigación – aunque sea por dotarla de una mayor conciencia de sí, de unas categorías operativas previamente tematizadas como tales: *paradigmas*,

signaturas, arché. Por otro, se trata, si se me permite la redundancia, de una normatividad normativa: la pregunta en torno a los límites y las potencias del propio método de Agamben genera una instancia normativa independientemente de si tal normatividad ha sido percibida y acatada por la propia persona de Agamben. La posibilidad de una apropiación crítica de su filosofía pasa no tanto o no sólo por la comprensión del desarrollo concreto de su obra – que obligaría siempre a andar a tientas entre lo que el autor podría considerar o haber considerado importante, equivocado, etcétera, en resumen, una biografía intelectual con tintes psicologistas – sino por el reconocimiento de tal normatividad y sus consecuencias.

*La imagen desborda la imagen: la ninfa como paradigma*⁵³.

La historia de la ambigua relación entre los hombres y las ninfas es la historia de la difícil relación entre el hombre y sus imágenes.

Giorgio Agamben, *Ninfas*

Signatura rerum abre, no obstante, con una afirmación retrospectiva, que introduce el concepto de paradigma como concepto técnico:

En mis investigaciones he debido analizar figuras – el *homo sacer* y el musulmán, el estado de excepción y el campo de concentración – que son, ciertamente, aunque en diversa medida, fenómenos históricos positivos, pero que eran tratados en dichas investigaciones como paradigmas, cuya función era la de construir y hacer inteligible la totalidad de un contexto histórico-problemático más vasto (Agamben 2010d, 11).

El trabajo con paradigmas implicaría así una labor distinta y complementaria a la labor historiográfica, cuyas características Agamben esclarecerá por medio de un comentario del “sentido y la función del uso de paradigmas en la filosofía y en las ciencias humanas” (Ibid.). Tras este objetivo, en cierta medida modesto, se desarrolla un argumento en dos estadios cuyo alcance podría considerarse fundamental – en el sentido de que prepara el terreno de una filosofía primera: el primer estadio, guiado por el concepto de paradigma, prepara una tematización del *ethos* investigador, del lugar del arqueólogo en el trato con la historia, de sus herramientas y sus aspiraciones; el segundo desciende hasta la pregunta por el sujeto histórico y la propia consistencia ontológica de la historicidad. En este punto, el *ethos* del arqueólogo sirve de arquetipo para toda relación ética del humano con su propia historia. La pieza bisagra entre la cuestión, podríamos decir, epistemológica y ética de la arqueología y aquella otra, ontológica, de la historicidad y la existencia humana, es

⁵³ Muchos de los argumentos desarrollados en esta sección y la siguiente se corresponden con los expuestos en *Vidas desnuda(das): la necesidad de una “precaución etnográfica” como complemento a la “precaución arqueológica” de Giorgio Agamben* (Periáñez Llorente 2020c).

el concepto de *signatura*. Concepto para nada autoevidente, que requiere de una elaboración compleja: tanto el concepto al uso de paradigma, como aquel otro, oscuro y anacrónico, de signatura, dependen aquí del marco de inteligibilidad configurado no por Michel Foucault en *Las palabras y las cosas* (1968), sino por una apropiación de Martin Heidegger mediada por Aby Warburg y Walter Benjamin. Es esta matriz teórica la que posicionará a la ninfa warburgiana como paradigma de los paradigmas.

Analicemos pormenorizadamente el argumento agambeneano. El italiano remite a Foucault la explicación de la función del paradigma en el trato con la historia. Cuidándose de no ceder terreno al discontinuismo historiográfico, Agamben muestra cómo el interés de Foucault sería elaborar contextos histórico-problemáticos a partir de fenómenos positivos – tales como el panóptico – cuya tematización vuelve inteligible el conjunto al que pertenece (Agamben 2010d, 23). Es decir, no sólo posibilita la comprensión del conjunto del que es paradigma, sino que lo constituye como tal. Hasta aquí la cuestión se mantiene en el plano epistemológico: tratar con fenómenos históricos positivos como paradigmas implica dotarlos, mediante el trabajo crítico con las fuentes, de un potencial hermenéutico capaz de “recortar” y dotar de sentido un conjunto más amplio de fenómenos. Si bien, si seguimos las indicaciones de Edgardo Castro, solo se encontraría en Foucault un caso en que aquel recurra a la noción de “paradigma” en el sentido que Agamben presenta aquí – precisamente en *Historia de la locura en la época clásica* al referirse a *Le Neveu de Rameau*, de Diderot, como un *paradigme raccourci de l'histoire* (Castro 2008, 128) – podemos reconocer a grandes rasgos esta estrategia en la obra del francés: como el panóptico, “[e]l *grand enferment*, la confesión, la indagación, el examen, el cuidado de sí: todos estos fenómenos históricos singulares son tratados (...) como paradigmas que, al mismo tiempo que deciden un contexto problemático más amplio, lo constituyen y lo vuelven inteligible” (Agamben 2010d, 22-23). Suspendiendo por el momento una posible crítica al recurso agambeneano a Foucault, que ha sido en ocasiones calificado, con justicia a mi parecer, de chivo expiatorio⁵⁴, cabría preguntarse por la lógica, la operatividad y la legitimidad de este gesto teórico fundamental de la arqueología tal y como es conceptualizado por Agamben.

La lógica interna de este gesto teórico es aquella del ejemplo (*παράδειγμα*, literalmente, *para-digma*, mostrarse al lado, en griego clásico), concepto técnico que sirviese de base a la propuesta ético-ontológica de *La comunidad que viene* (Agamben 1996), que constituye la arqueología como ontología crítica, por contraposición a toda investigación sostenida sobre la lógica, simétrica e inversa, de la excepción (Ruvituso

⁵⁴ “Se trata para él de una discusión entre amigos y colegas porque supone una gran familiaridad con la investigación. Se dispone ya de la práctica de la investigación sobre la que se reflexiona. En este caso, Agamben confiesa que la clave innegociable es Foucault. Mi intervención sugiere que no estamos seguros de que la obra de Foucault nos ofrezca una práctica sobre la que basar un método. Inmediatamente, Agamben rectifica y nos dice que, en realidad, a la práctica a la que desea atenerse es la suya propia” (Villacañas Berlanga 2010, 10). Sobre la relación entre la arqueología y la genealogía foucaultiana y la obra de Agamben, cf. (McQuillan 2010; Castro 2012; Bravo 2017; Villacañas Berlanga 2010).

2013b, 227; Moyano 2019, 129), y que, por supuesto, no ha pasado desapercibido a la exégesis de investigadores como Steven DeCaroli (2001) y Andrew Norris (2005). En primer lugar, el ejemplo es entonces una categoría transversal a la obra filosófica de Agamben⁵⁵, y se inscribe en cada campo como gesto crítico capaz de desarticular la lógica hegemónica allí presente (que más adelante, en *El poder soberano y la nuda vida* (HS, I) y, con absoluta explicitud, en *El uso de los cuerpos* (HS, IV.2), será caracterizada como topología – política – de la excepción). Así, respecto al ámbito fundamental de la ontología, el ejemplo “pone en cuestión la oposición dicotómica entre lo particular y lo universal y nos presenta una singularidad que no se deja reducir a ninguno de los dos términos de la dicotomía. El régimen de su discurso no es la lógica, sino la analogía” (Agamben 2010d, 25). ¿Cómo, pues, alcanza el proceder por ejemplos una capacidad crítica semejante? ¿Cómo opera esa desactivación de la dicotomía entre lo particular y lo universal, tan crucial para la arqueología? Las órdenes monásticas de los primeros siglos, analizadas pormenorizadamente por Agamben en *Altísima pobreza* (HS, IV.1), sirven en *Signatura rerum* para expresar la forma concreta de esa operación: contra la lógica de la aplicación de la ley, estas órdenes ofrecen un modelo en el que la regla se confunde con el ejercicio concreto de la vida, la comunidad cenobial, en la que cada monje en su singularidad (re)produce el ejemplo que dio origen a aquella. Se trata de un modelo analógico bipolar que va de lo singular a lo singular, que produce normatividad a partir de la mostración de lo singular-concreto (y con ello, de lo contingente). “Ni particular ni universal, el ejemplo es un objeto singular que, por así decirlo, se hace ver como tal, *muestra* su singularidad” (Agamben 1996, 13).

Siguiendo a Steven DeCaroli (2001), observamos que aquí lo crucial es la relación del ejemplo con lo visual, con la exposición de una particularidad histórico-concreta (viva, en el caso de los monjes), cuya normatividad no preexiste al gesto de su exposición. Este autor, que despliega su análisis a partir de un estudio comparativo con la estética de Johann Winckelmann y los escritos renacentistas de Guarino de Verona, compara la lógica y la operatividad de los ejemplos en Agamben con aquellas del testimonio de un acontecimiento. Así, para Agamben como para Guarino de Verona, obrar con ejemplos se asemeja al testimoniar en la medida en que no se trabaja con ideas abstractas: el ejemplo es la respuesta a la contemplación de un “drama concreto” en forma de exposición o mostración, metódica o no⁵⁶.

⁵⁵ Para un recorrido por los lugares en que se puede encontrar un uso técnico del concepto de ejemplo en la obra agambeniana (que incluiría también trabajos como *Stanze*, de 1977, *La potencia del pensamiento* – en la que se afirma que la filosofía es una ciencia experimental que construye sus experimentos con ejemplos – o el ensayo de 1982 *Il linguaggio e la morte*, en donde encontramos si bien no una elaboración temática del ejemplo, sí el recurso central a figuras ejemplares), cf. (Castro 2012).

⁵⁶ Este “drama concreto” tendría en Agamben dos lecturas posibles y complementarias, que explicarían la centralidad de la noción de ejemplo en su filosofía. Mientras podemos considerar el testimonio como una reacción a un evento concreto, de forma que el ejemplo cumpliría la función de dotar de inteligibilidad dicho evento o la constelación a la que pertenece y que le sirve de marco de inteligibilidad, Agamben añadiría que el ejemplo depende de la forma misma en que se da la relación (lingüística-imaginal) del

En este sentido, las primeras notas de Agamben respecto del paradigma refieren no sólo a su lógica interna y su *potencia destituyente*, sino al *ethos* del investigador que ha de elaborar y exponer los paradigmas. Ahora bien, ¿qué forma de elaboración requiere el paradigma? ¿De dónde proviene la legitimidad de este trato con la historia? ¿Constituye una decisión arbitraria entre otras? Contra la interpretación de Andrew Norris, que ve en la arqueología agambeneana un uso de los paradigmas cuyo isomorfismo con la excepción los torna indistinguibles⁵⁷, Mercedes Ruvituso ha observado que, en Agamben, el ejemplo no expone una “norma” subyacente, la “pura potencia de la norma sin relación al caso”, como la excepción, pero tampoco constituye una “representación”: el ejemplo es la exposición pura de una singularidad, “de una visibilidad que es ‘histórica’, una singularidad que se muestra a sí misma” (Ruvituso 2013b, 219). Pero en ese caso la arqueología agambeneana trabaja con imágenes en tanto presencias en el sentido de Moxey (2013), y no con representaciones. Trabaja, pues, con imágenes que ya se han mostrado siempre a sí mismas, que son el principio de su propia performatividad y la razón de su contemporaneidad, y el gesto del arqueólogo, paradójicamente, ha de ser indistinguible de la propia dinámica histórica (de la propia historia dinámica, eficaz) de aquellas.

La legitimidad proviene, pues, de un proceder que consiste en elaborar temáticamente aquello que estaba ya desde siempre operando en el fondo del presente, en emular reflexivamente un movimiento ínsito a la historia (siempre y cuando se comprenda que dicha mimesis no constituye un gesto ajeno a la historia, sino un modo más, una posibilidad entre otras, de esa misma dinámica). El arqueólogo sería así un medio puro: un medio del medio por excelencia, la imagen.

humano con su mundo: “Dado que el ser lingüístico (el ser-dicho) es un conjunto (el árbol) que es, al mismo tiempo, una singularidad (*el árbol, un árbol, este árbol*), la mediación del sentido, [...], no puede de ningún modo colmar el hiato en el cual solo el artículo alcanza a moverse con soltura” (Agamben 1996, 13). El ejemplo muestra la única relación posible entre los entes y el *logos*, la estructura misma de la experiencia ontológica. En el obrar con ejemplos, el humano no está sólo ante el evento, está primero y ante todo contemplando el “drama concreto” del hiato constitutivo del lenguaje, de una distancia insalvable pero no por ello negativa, sino productiva, consigo mismo, su mundo y su historia. El testimonio, como analizaremos detenidamente en la segunda parte (cf. *Infra*. Segunda parte, cap. 5 [El cuerpo inapropiable](#)), es siempre testimonio de una escisión constitutiva, aquella que caracteriza al humano mismo en su relación estructural con la historia y el lenguaje, cuyo paradigma es, veremos, la imagen, el ejemplo como exposición. Así, como bien ha observado Manuel Ignacio Moyano, “lo que para Agamben aparece como una metodología específica, esto es, pensar mediante ejemplos, tiene a su vez un peso fundamentalmente ontológico. Será por esta razón [...] que el *modus* agambeniano en el que se exponen sus estudios históricos trae a colación un problema netamente ontológico y político porque versa sobre el decir mismo que ineludiblemente se implica en cualquier investigación filosófica —o de cualquier otra índole” (Moyano 2019, 125).

⁵⁷ Para Andrew Norris, Agamben llevaría a cabo en su arqueología el mismo tipo de operación soberana que critica: “El proyecto de Agamben gira sobre el estatus paradigmático del campo. Pero en sus propios términos, hay un isomorfismo entre la excepción y el ejemplo o paradigma. [...] Agamben convierte la evaluación del campo como el ‘paradigma biopolítico fundamental de occidente’ en una decisión soberana más allá de la regulación de cualquier norma o razón” (Norris 2005, 264).

Es en este sentido que podemos ver en la ninfa warburgiana el paradigma de los paradigmas. La cuestión de la vida de las imágenes, de la relación de éstas con el tiempo y el movimiento (es decir, con la historia, pero también con el cine⁵⁸) ha sido objeto prioritario de análisis para Agamben en numerosas obras. Si bien podemos remitir a Walter Benjamin gran parte de los apuntes de Agamben a este respecto (y así será también en *Signatura rerum*), Aby Warburg destaca por otorgar al italiano el más visual de cuantos paradigmas le han permitido mostrar la historia no en su abstracción, sino en la dinámica concreta de sus positivities.

“Ninfa” es el nombre que el revolucionario historiador del arte Aby Warburg diese a una de las fórmulas de *pathos* (*Pathosformeln*) con que pretendía explicar la vida de las imágenes, su particular forma de supervivencia o, según la traducción acuñada por Agamben, su “vida póstuma” (*Nachleben*)⁵⁹. Considerar las imágenes como fórmulas de *pathos* y pensar así su “vida póstuma”, su historicidad y su performatividad, plantea un modelo temporal distinto a aquellos de las filiaciones de Vasari y las nostalgias de Winckelmann, que nos obliga a reconsiderar nuestra comprensión cotidiana del sentido de la historia (Didi-Huberman 2009, 73). Con Warburg, “la consideración de la obra de arte (y, todavía más, de la imagen) se sustrae tanto al examen de la conciencia del artista como al de las estructuras inconscientes”, de forma que “aquello que podía aparecer como una estructura arquetípica inconsciente por excelencia – la imagen – se mostraba en cambio como un elemento decididamente histórico, como el lugar mismo del obrar cognoscitivo humano en su confrontación vital con el pasado” (Agamben 2008b, 150-151).

Pathosformel – a diferencia de un concepto como *Pathosform*, que quizá habría sido más coherente con la tradición de la historia del arte (Agamben 2010c, 17) – designa un “entramado indisoluble de carga emotiva y fórmula iconográfica” en el que resulta imposible distinguir entre forma y contenido (Agamben 2008c, 129). El italiano ha intentado captar su sentido profundo a partir de una comparación con los estudios de Milman Parry, Albert Lloyd y Gregory Nagy (el primero de ellos contemporáneo de Warburg) sobre el estilo homérico. Estos filólogos han demostrado que la técnica de composición oral de la *Odisea* operaba a partir de un amplio pero limitado abanico de fórmulas con elementos métricos intercambiables, que permitían al poeta realizar variaciones sin alterar la métrica. Sin embargo, esto no subyugaría el contenido semántico de aquéllas a los requisitos de la métrica, sino que es ésta última la que derivaría de las

⁵⁸ Cf. Janet Harbord, *Ex-centric cinema. Giorgio Agamben and film archaeology* (2016), y Asbjørn Grønstad y Henrik Gustafsson (eds.), *Cinema and Agamben. Ethics, biopolitics and the moving image* (2014).

⁵⁹ A esto apuntaría también Georges Didi-Huberman al considerar que las imágenes no sobreviven triunfalmente a la muerte de sus concurrentes: “muy al contrario, sobrevive, sintomática y fantasmalmente, a su propia muerte: desapareciendo en un momento dado de la historia, reapareciendo más tarde en un momento en que quizás ya no se la esperaba y habiendo sobrevivido en consecuencia, en los limbos todavía mal definidos de una ‘memoria colectiva’” (Didi-Huberman 2009, 59-60). La cursiva es del autor.

fórmulas transmitidas por la tradición. Así pues, “la composición formular implica que no es posible distinguir entre creación y performance, entre original y repetición” (Agamben 2010c, 18). De la misma manera, la *Pathosformel* Ninfa, a la que está consagrada la plancha 46 del *Atlas Mnemosyne* de Warburg, desactiva la lógica del original:

¿Dónde está la ninfa? ¿En cuáles de sus veintiséis epifanías reside? Se malentiende la lectura del *Atlas* si se busca entre ellas algo así como un arquetipo o un original del que las otras derivarían. Ninguna de las imágenes es el original, ninguna es simplemente una copia. En el mismo sentido, la ninfa no es una materia pasional a la que el artista deba conferir nueva forma, ni un molde para ajustar a él los propios materiales emocionales. La ninfa es un indiscernible de originalidad y repetición, de forma y materia. Pero un ser cuya forma coincide precisamente con la materia y cuyo origen es indiscernible de su devenir es lo que llamamos tiempo (...) (Ibid., 19).

En este sentido, las *Pathosformeln* warburgianas, de las cuales la Ninfa es la más ilustre, son el paradigma de aquello que Agamben entiende por paradigmas arqueológicos: la aplicación de la lógica del ejemplo a la historia, pero sólo en la medida en que se parte del descubrimiento en la historia de aquella lógica del ejemplo: “la ninfa misma no es arcaica ni contemporánea, es un indecible de diacronía y sincronía, unidad y multiplicidad” (Agamben 2010d, 38), la ninfa es la cifra del anacronismo constitutivo de la historia. La ninfa sería, en palabras de Agamben, “la imagen de la imagen, la cifra de las *Pathosformeln* que los hombres se transmiten de generación en generación y a la que vinculan su posibilidad de encontrarse o de perderse a sí mismos, de pensar o no pensar” (Agamben 2010c, 51).

La ninfa, como paradigma, desborda entonces la imagen: es “la figura más límpida del propio sujeto histórico” (Agamben 2008c, 151). Por eso Agamben puede decir que...

... [l]as imágenes (de hecho, las fotografías, expresamente reveladas e impresas en el laboratorio fotográfico del Warburghaus) que componen cada una de las setenta y nueve tablas del atlas no deben verse –como en los libros normales de arte– como reproducciones de las obras o de los objetos fotografiados en ellas y a los cuales, por lo tanto, en última instancia, deberíamos referirnos. Éstas valen, por el contrario, en sí (...). Las *Pathosformeln* no se encuentran, pues, en las obras de arte ni en la mente del artista o del historiador: coinciden con las imágenes que el atlas registra puntualmente (Agamben 2010d, 75).

La labor de confección del *Atlas* no “representa” la Ninfa, sino que la expone y actualiza: en el *Atlas*, como en la arqueología agambeneana, las imágenes son conjuradas en su positividad. El *Atlas Mnemosyne*, el gran proyecto vital de Aby Warburg, cuyo

nombre comparte con la titán, personificación de la memoria y madre de las nueve Musas, es, ante todo y en palabras de Didi-Huberman, un *dispositivo fotográfico* (Didi-Huberman 2009, 410). Se trata, pues, de un montaje que elabora cuadros en el doble sentido, pictórico y combinatorio: dispuestas en grandes pantallas de tela negra de metro cincuenta por dos, las fotografías mostraban su coherencia y su heterogeneidad; la opción cromática por el blanco y negro reunía aquella variedad histórica, temática y genérica de obras de arte sólo para enfatizar y escenificar, con ayuda del montaje más descarado, sus contrastes. Y sin embargo, la imagen de conjunto no deja de exponer y ejecutar la historia de las imágenes y sus supervivencias.

Un montaje similar sirve de modelo a la arqueología imaginal de Giorgio Agamben. Poniendo en relación la condición de posibilidad del cine (la persistencia de las imágenes retinianas) con aquello que sería condición de posibilidad de la historia tal y como la hacemos y tal y como nos hace, Agamben piensa el concepto warburgiano de *Nachleben* como una exigencia para el sujeto histórico:

Puede decirse que el descubrimiento de Warburg es que, junto al *Nachleben* fisiológico, (la persistencia de las imágenes retinianas), hay un *Nachleben* histórico de las imágenes, ligado a la persistencia de su carga mnésica, que las constituye como ‘dinamogramas’. Es, pues, el primero en advertir que las imágenes transmitidas por la memoria histórica [...] no son inertes e inanimadas, sino que poseen una vida especial y rebajada, que el autor llama precisamente vida póstuma, supervivencia. Y así como el fenaquitoscopio – y más tarde en forma diversa el cine – deben conseguir fijar la supervivencia retiniana para poner en movimiento las imágenes, de la misma forma el historiador ha de saber atrapar la vida póstuma de las *Pathosformeln* para restituirles la energía y la temporalidad que contenían. La supervivencia de las imágenes no es, en efecto, un dato, sino que requiere una operación, cuya ejecución corresponde al sujeto histórico (así como puede decirse que el descubrimiento de la persistencia de las imágenes retinianas exige el cine que sabrá transformarlas en movimiento). Por medio de esta operación, el pasado – las imágenes transmitidas por las generaciones que nos han precedido – que parecía en sí sellado e inaccesible, se pone de nuevo, para nosotros, en movimiento, vuelve a hacerse posible” (Agamben 2010c, 26-27).

El cine podría ser, entonces, el paradigma de la arqueología: la arqueología puede concebirse como una cinemática histórica comprometida: ha de descubrir aquello que ha generado, ha de generar aquello que ya está allí – el movimiento concreto, espacio-temporal, de las imágenes⁶⁰. La aparente contradicción entre un concepto de imagen cuya supervivencia “no es un dato”, sino que requiere de la labor activa del sujeto histórico, y

⁶⁰ Pero en Agamben, como en Walter Benjamin, resulta relativamente indiferente que el montaje y la exposición de las imágenes se lleve a cabo verbal o pictóricamente (Buck-Morss 1995, 88).

aquel otro según el cual la imagen expresa la dinámica misma, inexorable, de la historia, (entre una vida póstuma que ha de “atraparse”, pero que no preexiste a la operación de su ser atrapada) se resuelve si se considera la modificación sustancial que operan en la forma como hemos de comprendernos como sujetos históricos: no tanto sujetos en la historia, sino sujetos de la historia; los humanos y nuestras imágenes, expropiados de nosotros mismos pero llamados a una respuesta activa, exigidos por ellas, somos el medio a través del cual el tiempo escribe su coreografía⁶¹. Y es que la singularidad histórica expuesta por el paradigma no es, como bien ha visto Ruvituro (2013b, 23), sólo la del fenómeno, sino también, a la vez e inseparablemente, la del propio arqueólogo. Mas de esta forma la arqueología, respuesta contemporánea a la exigencia ínsita a las imágenes en la forma de un “darles vida pero también, en su caso, despertar de ellas” (Agamben 2010c, 37), sería el “paradigma de toda verdadera acción humana” (Agamben 2010d, 146).

A la profundización en la performatividad y el anacronismo de toda positividad histórica – cuyo paradigma hemos localizado en la ninfa, y que Agamben tematiza a partir del concepto de “signatura” – dedicaremos la siguiente sección. Sólo entonces el sentido soteriológico de la arqueología, la posibilidad de salvar la historia y despertar (de) sus imágenes, alcanzará una claridad suficiente.

Teoría general de las signaturas: de la positividad de la situación hermenéutica (origen de la imagen)

*Sólo cuando sospechamos un Dios oculto tras la imagen del mundo,
nos sentimos empujados a tomar una posición política.*

Boris Groys, *Bajo sospecha*

El testimonio comienza cuando el sujeto del conocimiento enmudece.

Giorgio Agamben, *Cuando la casa se quema*

Agamben cierra el capítulo dedicado a los paradigmas con dos párrafos tan centrales como problemáticos, en la medida en que enfocan la aparente contradicción en esos paradigmas que son, al mismo tiempo, un dato y un constructo:

Por cierto, mis investigaciones, como las de Foucault, tienen un carácter arqueológico, y los fenómenos de los que se ocupan se desarrollan en el tiempo e implican por lo tanto una atención a los documentos y a la diacronía que no

⁶¹ Recordamos aquel apunte de Walter Benjamin sobre teoría del conocimiento, citado más arriba: “La ‘comprensión’ histórica concreta ha de captarse en lo fundamental en calidad de supervivencia, precisamente, de lo que es comprendido; por eso lo que se llega a conocer a través del análisis de la ‘supervivencia de las obras’ (...) tiene que ser visto sobre todo como fundamento de la Historia” (Benjamin 2013, 739).

puede dejar de seguir las leyes de la filología histórica. Pero la *arché* que estas alcanzan —y esto vale, quizá, para toda investigación histórica— no es un origen presupuesto en el tiempo, sino que, al situarse en el cruce de diacronía y sincronía, vuelve inteligible no menos el presente del investigador que el pasado de su objeto. En este sentido la arqueología es siempre una paradigmología, y la capacidad de reconocer y articular paradigmas define el rango del investigador así como su habilidad para examinar los documentos de un archivo. Del paradigma depende, de hecho, en última instancia, la posibilidad de producir en el interior del archivo cronológico, en sí inerte, aquellos *plans de clivage* [planos de clivaje] (como los llaman los epistemólogos franceses) que son los únicos que pueden hacerlo legible.

Si se pregunta, finalmente, si la condición paradigmática reside en las cosas o en la mente del investigador, mi respuesta es que la pregunta no tiene sentido. La inteligibilidad que está en cuestión en el paradigma tiene un carácter ontológico, no se refiere a la relación cognitiva entre un sujeto y un objeto, sino al ser. Hay una ontología paradigmática (Agamben 2010d, 41-42).

Se dan en esta cita dos modelos del investigador que no pueden ser compatibilizados, al menos no fácilmente. Y es que es difícil admitir que "reconocer" y "articular" paradigmas sea lo mismo: es cierto, no obstante, que el propio Agamben intenta deslegitimar la pregunta en torno a si se trata de algo que está en las cosas (algo que reconoceríamos en caso de ser buenos investigadores) o de algo que está en la mente del investigador (más bien: algo que el investigador produciría como un artesano con aquello que la historia le ha legado). Aquí reconocemos el juego heideggeriano, que Agamben, demasiado cómodo en la retórica metafísica, despliega sin explicar: los paradigmas, que habían sido definidos como formas de conocimiento analógico que articulaban una relación hermenéutica entre lo singular y lo singular a partir de un parentesco previo (el del marco definido y sostenido por el acontecimiento de tales singularidades paradigmáticas), pasan a ser "una cuestión del ser", a formar parte de la ontología, siempre que la comprendamos desde las coordenadas del primer Heidegger, apuntando a la mutua imbricación entre el humano y su situación hermenéutica, histórica, afectiva, lingüística y moralmente templada.

Por sí misma, la afirmación de que "[l]a inteligibilidad que está en cuestión en el paradigma tiene un carácter ontológico, no se refiere a la relación cognitiva entre un sujeto y un objeto, sino al ser. Hay una ontología paradigmática", lejos de clarificar nada requiere de una lectura atenta de los párrafos anteriores. Se trata de aquellos en los que Agamben ha venido comentando la relación entre paradigma, historia y conocimiento al hilo de Platón, Foucault, Kant, Aristóteles y, como analizamos en la sección anterior, sobre todo Aby Warburg. En un gesto muy característico, Agamben acaba por afirmar que una correcta comprensión del círculo hermenéutico en la filosofía heideggeriana

depende de entender la relación analógica articulada por los paradigmas (Agamben 2010d, 36). Sin embargo, esto esconde una estrategia argumental opuesta: se está remitiendo la correcta comprensión del paradigma a la analítica del *ser-en* y de la historicidad desplegada en los párrafos 28-34 y 72-77 de *Ser y tiempo* respectivamente. Es decir, la comprensión de la dinámica histórica, hermenéutica y performativa de los paradigmas, así como de su dimensión pragmática, depende de las consideraciones heideggerianas sobre la no primacía del conocimiento reflexivo y sobre la imbricación existencial entre el humano y su ahí (la consideración del humano como un ente que es su propio "ahí", que abre el espacio afectiva, pragmática, social discursiva e históricamente templado en el que el ser puede comprenderse), que quedaron expuestas en el capítulo anterior.

Desde nuestro análisis, "reconocimiento" y "articulación" no pueden mantenerse en el mismo plano, como Agamben parece indicar. Una apropiación fructífera de la arqueología implica introducir distinciones técnicas allí donde Agamben cede a la retórica. Diríamos en este sentido que el modelo de investigación que deriva del recurso de Agamben al materialismo histórico heterodoxo de Aby Warburg y Walter Benjamin requiere una distinción entre el sentido clásico de "reconocer" y aquel otro, en juego aquí, de "obrar efectos de reconocimiento" que vinculen al humano con su pasado de forma fructífera para su autocomprensión crítica y su orientación pragmática en el presente⁶². Así, la no-contradicción entre unos paradigmas que se piensan a la vez como dato y constructo permitiría la comprensión del potencial crítico-político del proyecto *Homo sacer*.

⁶² No obstante, el problema recuerda a aquel que plantea, en *El origen del Trauerspiel alemán*, la distinción entre aquellos hechos esenciales que configurarían ideas en condiciones de arrojar una comprensión unitaria y sistémica, monadológica, de un período histórico, y aquellos que, en cambio, tendrían un valor secundario. Para Benjamin, aquella esencialidad "es objeto de descubrimiento, y de un descubrimiento ligado de un modo único con el reconocimiento" (Benjamin 1974, 227; 2010). De acuerdo con Paloma Martínez, "[e]sta acotación sugiere que semejante reconocimiento aludiría a la situación en la que ciertos hechos pretéritos se desvelan al historiador como esenciales justamente por identificar en ellos una imagen que, en cierto sentido, refleja o retrata su presente histórico" (2021b, 30), de forma que cabría reconocer este motivo esencial de la propuesta epistemológica de las *Tesis* – la referencia ineludible al presente del historiador – ya en el escrito de habilitación de Benjamin. Como mostramos en el capítulo anterior, la configuración de una noción materialista de memoria y, con ello, la complejización ontológica de la historia, sirve de matriz teórica para la desnaturalización del "reconocimiento". En un cierto sentido, es también el problema para Furio Jesi – no por casualidad otro benjaminiano de renombre – de la distinción entre mito genuino y mito tecnificado. Tanto Benjamin, como Jesi, como Agamben, han superado la dicotomía entre lo técnico-artificioso y lo epifántico-metafísico u ontológico. Pero ya sea reconociendo la posibilidad de obrar efectos de reconocimiento en narraciones o figuras míticas, ya sea en hechos del pasado, acecha en todo caso la sospecha de la mentira, de la instrumentalización del pasado, histórico o mítico, para fines propagandísticos o totalitarios, destinados no a enriquecer el campo pragmático, la imaginación política y el sentido crítico de quienes se reconozcan en ellos, sino a facilitar el gobierno de las voluntades ocultando aquella imaginación, aquel sentido, aquel campo. Resulta crucial, en todo caso, mostrar en qué sentido el discurso ontológico resulta perfectamente compatible con una descripción positiva, inmanente, de las técnicas (narrativas, arquitectónicas, políticas, etc.) de organización del tiempo y el espacio. Cf. *Infra*, [Mito y técnica en la obra de Furio Jesi](#).

Aquí no se trata entonces de que el paradigma no refiera a "la relación cognitiva entre un sujeto y un objeto, sino al ser", en un sentido en que "ser" viene a no indicar nada más allá de una supuesta profundidad del discurso aún no alcanzada por el lector (su mención parece más una marca para iniciados, un elemento para la distinción entre aquellos que asienten con complicidad y aquellos que vuelven con el gesto torcido sobre las páginas anteriores o que abandonan la lectura). Lo que creo que hemos de leer es que refiere no a la relación cognitiva entre un sujeto y un objeto, sino a su relación o imbricación existencial (en un sentido en que sujeto y objeto se tornan nociones que han de reconsiderarse). Y así, podemos decir, "reconocer" no es una buena descripción de aquello que el investigador hace respecto al paradigma. El arqueólogo, como dice páginas más atrás, obra la semejanza que más adelante "reconoce" (y así comprendimos también la comparación entre la arqueología y ese *dispositivo fotográfico* que es el *Atlas*⁶³). El arqueólogo es, efectivamente, un artesano que trabaja con elementos históricos (en ese sentido, sus materiales los recoge de la historia y los aplica a la historia, se mantiene en una exigencia ética de rigor, pero no en lo que podríamos llamar un método - no en unas reglas predefinidas). Una lectura con cierta mala fe, pero no por ello necesariamente carente de rigor vería que aquí la regla del arqueólogo se constituye efectivamente a partir de un ejemplo: el ejemplo del propio Agamben.

¿Qué es entonces lo que permite, en realidad, "definir el rango del investigador"? Su capacidad para, articulando paradigmas – como obrador de la historia – producir un *efecto de reconocimiento* de relevancia práctica-existencial (su capacidad para, en heideggeriano, *abrir el ser* o, en heideggeriano laico, modificar la situación hermenéutica y renovar la relación con la propia historia por vía de un esclarecimiento de sus latencias y efectos). Alcanzar a ver aquí un "método" de provecho para la arqueología y no una justificación del libre arbitrio profético del autor, no una confusión del investigador con el intérprete místico de los signos, que leería en el archivo como en la taseomancia se lee el fondo de una taza de café (mostrar la posible entereza filosófica de este método, sus límites y sus potencias) es tarea de esta investigación y depende de una tematización adecuada de la relación entre las firmas y la situación hermenéutica heideggeriana, así como, más adelante, de una analítica de la relación entre la arqueología y los dispositivos⁶⁴.

Tanto el concepto de firma como aquellos otros de *arché* y arcano, apuntan respectivamente a qué ha de buscar y qué va a encontrar el investigador una vez que ha aceptado el carácter ontológico de los paradigmas. En *Signatura rerum*, Agamben dedica

⁶³ Son varias las operaciones que se llevan a cabo en el atlas warburgiano: la fotografía no es simplemente un soporte ilustrativo, sino un "equivalente plástico general al que son llevadas todas las figuras antes de ser dispuestas en el espacio de la plancha" (N. R. Taccetta 2015, 29). Es por ello que en la sección anterior destacábamos el aspecto de "montaje" y de "dispositivo" del *Atlas* como modelo desde el cual pensar la arqueología agambeneana.

⁶⁴ Cf. *Infra*. Primera parte, cap. 4, [Máquina, discurso, historia. Precauciones metodológicas](#).

la segunda parte a la elaboración de un concepto de signatura, mientras las notas del último tercio apuntan a esclarecer esa *arché* a la que accede la arqueología. Dicha elaboración parte de un diálogo con Michel Foucault mediado por Enzo Melandri. Es el gesto de este último el que interesa a Agamben: mientras en *Las palabras y las cosas* las signaturas eran el elemento central de la episteme renacentista (eran, al fin y al cabo, la condición de posibilidad de una forma de conocimiento como reconocimiento del entramado de semejanzas y simpatías), Melandri ensaya una universalización de aquéllas tomándolas como categoría central para una epistemología general: no sólo la forma de conocimiento renacentista, argumentará Melandri, sino toda forma de conocimiento, requerirá de índices reconocibles, marcas en lo ente que guíen al sujeto, índices que se situarían en el “hiato” que separa la semiología de la hermenéutica (que tornarían operativo un lenguaje que, *per se*, está escindido en dos polos comunicables: el del signo y el del significado) (Agamben 2010d, 82).

Las signaturas son aquello que, en un signo o en un concepto, en cualquier forma de positividad, “lo marca y lo excede para remitirlo a una determinada interpretación o a un determinado ámbito sin, por eso, salir de él para constituir un nuevo concepto o un nuevo significado”⁶⁵ (HS II.4, 462 / 2008a, 102). La tesis sería, entonces que los entes, todo lo que “es” en algún sentido, se hallan signados, y dichas signaturas los inscriben en unas reglas hermenéuticas y pragmáticas específicas (Agamben 2010d, 54) dependientes de la historia de tales entes, de la historia de nuestra relación con ellos y de la circunstancia en la que dichas signaturas son percibidas (en definitiva: dependen de la densidad histórica y social de la situación hermenéutica). Mantenemos, diríamos, una relación existencial (y, por ende, pragmática) con las signaturas, hasta el punto de poder afirmar, como mostrábamos en la sección anterior, que el gesto consciente del arqueólogo es, en realidad, el paradigma de toda verdadera acción humana (*Íbid.*, 146). El ser humano, entonces, “reconoce” (dicho con Heidegger, “precomprende”) las signaturas, las obedece pero las desplaza, se deja guiar pero las rearticula junto con las positivities por ellas signadas: la relación paradigmática (ontológico-epistémica y pragmático-política) que ellas definen se enmarca en la analítica de la existencia humana, en particular en la analítica de la historicidad del humano que tiene en la segunda mitad de *Ser y tiempo* su arquetipo. Lo que la hipótesis de las signaturas viene a afirmar es que nuestro contacto con los entes nunca es puro y nunca es indiferente: una explicación de la forma en que toda positividad está cargada de tiempo, así como de la forma en que articula efectos sobre nuestro comportamiento, nuestros valores, nuestras representaciones, etcétera ha de centrarse en el umbral en el que sujeto y objeto se tornan indistinguibles. La imagen es el paradigma que permite pensar ese umbral.

⁶⁵ En palabras de Sophie Fuggle, son más un *movimiento* que un concepto (2009, 86).

Agamben analiza las firmas y los paradigmas como parte de una analítica de la relación del humano con *lo abierto*⁶⁶: son índice y factor de la imbricación constitutiva entre humano y mundo en cuanto ambos son históricos; si permiten al mismo tiempo operar un desplazamiento en la hermenéutica de los fenómenos históricos (obrando efectos performativos) y orientar al investigador capaz de reconocerles dicho estatuto, es porque las firmas son el resto de esa relación ontológica primaria con el mundo que permite hablar a Agamben de "ontología paradigmática" y de un estudio que va más allá de la epistemología. El modelo que permite comprender este movimiento es visual:

El objeto histórico, entonces, nunca está dado de modo neutral, sino que siempre está acompañado por un índice o una firma que lo constituye como imagen y determina y condiciona temporalmente su legibilidad. El historiador no elige de modo casual o arbitrario sus documentos de la masa indeterminada e inerte del archivo: él sigue el hilo sutil e inaparente de las firmas, que exigen aquí y ahora su lectura (Agamben 2010d, 97-98).

Que la relación ontológica primaria del humano con la positividad sociohistórica y afectivamente templada de su situación hermenéutica requiera del medio que las firmas instauran da cuenta del primado de la imagen en el pensamiento agambeniano. Incluso la experiencia del lenguaje viene mediada por esta forma primaria de la relación: "todo el lenguaje muestra aquí su pertenencia originaria a la esfera de las firmas" (Agamben 2010c, 101), pero no al revés. Las firmas conciernen a toda forma de positividad en cuanto histórica y performativa. Que, efectivamente, operen al nivel de los signos no impide que afecten al conjunto de lo ente (de lo ente que, tomado como signo, requiere aun así un "añadido" que, como explica Agamben, oriente la comprensión, con toda la carga pragmática y ética que esto pueda tener). En este sentido intento enfatizar que al tomar como modelo la ontología hermenéutica heideggeriana, Agamben enfoca los efectos pragmáticos y performativos de la situación hermenéutica. Pero su enfoque supera la abstracción característica de la analítica del acontecer heideggeriano, en la medida en que construye el concepto recurriendo, a su vez, a Michel Foucault, pero sobre todo a Aby Warburg y Walter Benjamin. Ante las firmas el presente se reconoce anacrónico, compuesto de tiempos complejos, impuro. Ante las firmas, el pasado se reconoce operativo: sus imágenes portan su propia normatividad, interpelan al presente, exigen una respuesta, condicionan su legibilidad. Pero éste no opera en la abstracción de un esquema ontológico: aquél sólo explica cómo es posible que sea la propia positividad de la circunstancia presente, sus imágenes y conceptos, sus saberes, sus objetos, sus sistemas de representaciones y sus configuraciones semánticas, todo lo que en ella posee una cierta

⁶⁶ A la cuestión específica de lo abierto, central desde sus primeros poemas publicados en la revista *Tempo Presente* en 1967 (Fleisner 2011, 32-36), dedica Agamben un ensayo homónimo, *Lo abierto* (2005a), centrado en la relación del hombre y el animal y en la deconstrucción de lo que él llama "la máquina antropológica", del que nos haremos cargo más adelante. Cf. *Infra*. Segunda parte, cap.1 [La máquina antropológica](#).

entidad, la que dé forma al anacronismo concreto de cada presente, la que inscriba inevitablemente al humano en relaciones pragmáticas y hermenéuticas y, en esa medida, nos constituya en cada caso como sujetos históricos.

Así, afirma Agamben:

No es posible acceder de modo nuevo, más allá de la tradición, a las fuentes, sin poner en cuestión el mismo sujeto histórico que debe acceder a ellas. [...] Podemos llamar provisionalmente “arqueología” a aquella práctica que, en toda investigación histórica, trata no con el origen sino con la emergencia del fenómeno y debe, por eso, enfrentarse de nuevo con las fuentes y con la tradición. No puede medirse con la tradición sin deconstruir los paradigmas, las técnicas y las prácticas a través de las cuales regula las formas de transmisión, condiciona el acceso a las fuentes y determina, en último análisis, el estatuto mismo del sujeto cognoscente. La emergencia es aquí, pues, a la vez objetiva y subjetiva y se sitúa, más bien, en un umbral de indecibilidad entre el objeto y el sujeto. Ésta nunca es el emerger del hecho sin ser, a la vez, el emerger del propio sujeto cognoscente: la operación sobre el origen es, al mismo tiempo, una operación sobre el sujeto (Agamben 2010b, 120-121).

Las firmas son, para el arqueólogo, el detonante de la sospecha: una sospecha tomada como método, pero que, en cierta medida, operaría en toda relación con lo ente (que obraría su remisión a marcos pragmático-hermenéuticos heterogéneos). En este sentido hay una relación directa entre la teoría de las firmas y la teoría de la sospecha ontológica de Boris Groys (2008). En ambos casos, los signos producen siempre la sospecha de portar con ellos la carga de una trascendencia, ya sea histórica o metafísica, terrenal o no. El efecto de una sospecha tal, que se concibe como constitutiva de nuestra existencia y nuestra relación con los signos (que es, por ende, inexorable e inextricable⁶⁷) es precisamente nuestra vinculación con la historia (con la historia de nuestros signos y de los entes por ellos signados, que es, siempre y por ello, nuestra historia). En el caso de

⁶⁷ “[L]a sospecha mediático-ontológica no es, en ningún caso, meramente ‘subjetiva’, pues no surge sólo en la ‘subjetiva’ imaginación del espectador. Más bien ocurre que la sospecha mediático-ontológica es ‘objetiva’ en sentido fenomenológico, porque aparece necesariamente en toda contemplación de la superficie mediática. (...) Dado que la sospecha (mediático)ontológica no puede ser ni confirmada ni desmentida de una forma científica, objetiva y descriptiva, esa sospecha configura su propia realidad, y, de acuerdo con ella, sus propios criterios de verdad. La verdad de la ontología de los medios no es la verdad de la descripción científica, sino la verdad de la confesión, forzosa o voluntaria; la de la revelación de lo interior, la del momento repentino de sinceridad: una verdad que esperamos de un sujeto sospechoso, y no de un objeto que pueda ser descrito” (Groys 2008, 66-67). Cabría, pues, un análisis de la relación entre la producción de efectos de reconocimiento y la de los efectos de sinceridad de cuya fenomenología se encarga Groys, así como cabría, por lo tanto, una meta-analítica del proyecto *Homo sacer* en términos de dispositivo de producción de efectos de sinceridad: “[e]l fenómeno de la sinceridad no es más que una determinada relación de los signos con su contexto. Siempre que se establece esa relación y culmina su función de confirmar – y con ello evitar – la sospecha del espectador, tiene lugar el efecto de la sinceridad, con independencia de cómo haya sido producido ese efecto” (Ibid., 101). Sólo así podría determinarse cuánto de las lecturas conspiratorias y/o metafísicas del proyecto *Homo sacer* provendría de las decisiones retóricas o estéticas del propio autor.

Groys, la pregunta por la existencia o no de aquello de lo que se sospecha puede ser obviada para preguntar más bien por la particular *economía de la sospecha* que se ponga en cada caso en juego, los dispositivos de que se sirva y aquellos de los que constituye el elemento central, y, por supuesto, sus efectos a nivel antropogenético y sociopolíticos. Podría entonces decirse que la sustitución del “reconocer” las firmas por el “producir efectos de reconocimiento” exige la sutileza de hacer notar que uno no puede vérselas con los entes – en tanto signos – sin producir efectos de reconocimiento siempre en cierta medida sociales. El acceso al origen en la forma de un dejarse guiar reflexivo por las firmas del presente implica siempre un resto, un sedimento: la acción de “reconocer” una firma implica siempre la producción de un efecto de reconocimiento cuyo resultado es la (re)producción de firmas; el mundo en su positividad nunca es comprendido sin resto, la acción del conocimiento, material e impura siempre, no menos histórica que la historia a la que se une o de la que se distancia, imposibilita la distinción perfecta entre sujeto y objeto, entre “lectura” y “escritura”. El campo que se abre así es el de la producción reflexiva y consciente de tales efectos, puesta aquí al servicio de una ontología crítica del presente.

Al localizar las firmas no sólo en la esfera del lenguaje, sino en la capacidad performativa de toda positividad (aquello que la hace inidentificable con signo ni con significado, y que la remite a la esfera arquetípica de la imagen), éstas son el campo de batalla para una inscripción de la ontología en la esfera de los dispositivos, esto es, para una discusión de los discursos en base a sus efectos pragmático-políticos, a la manera en que dan forma a la experiencia humana. Se trata, pues, de observar los discursos en su imbricación con instancias no discursivas (instituciones, agentes, imaginarios, etcétera) y cómo esa imbricación genera ficciones operantes, efectos performativos en el campo de los sujetos y de sus relaciones. No se trata sólo de pensar la metafísica de la presencia como la institución de una lógica cuyas derivaciones son rastreables hasta la lógica de la soberanía o un vínculo semejante entre la teología económica y la lógica vicaria del gobierno (lo cual implicaría una noción laxa de “dispositivo”)⁶⁸. En la obra de Agamben encontramos análisis en los que distintas formas de discurso ontológico y teológico (tomados como formas de positividad estratégicamente articuladas con otras instancias de poder e histórica y sociopolíticamente signadas) sirven de base a otras instituciones, como por ejemplo, en el caso de la relación entre la ontología de la efectualidad y el sacerdocio y la liturgia (HS II.5 / 2013)⁶⁹. No se trataría ahí tanto de la constatación de lógicas afines, cuyas relaciones quedarían sin tematizar (habría que suponer que tales lógicas son “contagiosas”, que desarrollamos pulsión de repetición, que se filtran unas en otras, dejando en suspenso la pregunta por el cómo de tales fenómenos), sino de dispositivos compuestos de positividades históricamente situables (instituciones

⁶⁸ A la analítica de estas lógicas prácticas, que Agamben conceptualiza como “máquinas” dedicaremos el siguiente capítulo de esta tesis.

⁶⁹ Cf. *Infra*, Segunda parte, cap. 3, [Ontología de la efectualidad y vicariedad del poder](#).

heterogéneas, discursos múltiples, agentes operando con mayor o menor reflexividad...) cuyas interrelaciones son, por tanto, rastreables según las pautas y las herramientas de la historia crítica y, en el presente, de la etnografía. Sin embargo, la aproximación de Agamben a este tipo de análisis resulta insuficiente.

Llevar a término la teoría de las firmas exige (como, en cierta medida, lo exige llevar a término la analítica del ser-en-el-mundo heideggeriana) una cierta interdisciplinariedad en la crítica (por no comenzar diciendo que exige la crítica, que clama por una ontología del presente). La asunción de la teoría de las firmas nos sitúa ante un presente impuro, en el que los discursos totalizantes de la metafísica no pueden sino aparecer en relación operativa y políticamente significativa con un espacio complejo de intereses y formas de positividad heterogéneas que retroalimentan y modifican a aquellos dispositivos y sujetos que permitieron su producción. Pero la impureza de los tiempos y los discursos que la teoría de las firmas exhibe no atañe únicamente a aquéllos: *también el método ha de tornarse impuro*. La arqueología de Agamben asume un pequeño porcentaje de esa impureza al atender al anacronismo constitutivo de los tiempos. Se trata, como bien dice, de la necesidad de una precaución arqueológica en la interrogación del presente. Pero, ¿es esta precaución suficiente? Esa sería una de las preguntas principales de esta tesis. Otra sería: ¿cuáles son los riesgos de la hipertrofia del método arqueológico?⁷⁰

*** **

En *Signatura rerum*, la exposición del método – de su particular impureza, de sus exigencias y de la temporalidad a la que responde – se da en la forma de un inventario de pruebas en pro del anacronismo, de un comentario de cómo aquello que exhibe el anacronismo constitutivo de toda historia, el paradigma (en cuanto imagen de la historia) es al mismo tiempo la mejor herramienta para la arqueología. Sin embargo, la ausencia de una crítica del método – de una delimitación de su rango de aplicación legítimo – desata dos efectos que inciden no sólo sobre el lector, sino sobre el propio Agamben:

- 1) Al no reconocer la relevancia de las firmas para una complejización de la teoría de los dispositivos, cabe olvidar los aspectos sincrónicos de la capacidad performativa de las firmas (y de los dispositivos) y el análisis de la forma como estas operan, centrándose únicamente en la preeminencia de esa temporalidad compuesta por la indistinción entre sincronía y diacronía (temporalidad que permite la construcción de grandes relatos de sentido que sirven de índice hermenéutico para

⁷⁰ La pregunta de la investigación es, finalmente: ¿está a la altura Agamben de las exigencias implícitas en su propia teoría? ¿Permite su método atender a todas las dimensiones que su interrogación abre y exhibe? ¿No es, pese a asumir la impureza del anacronismo, excesivamente unilateral, excesivamente puro? La ausencia de una crítica del método, de una exploración de sus límites y de una prohibición de superarlos reconociendo la presencia impura de positividades no interpretables por vía arqueológica, es el verdadero problema de la filosofía de Agamben.

la genealogía y la historia del poder y sus dispositivos). En este sentido, se olvida que la teoría de las firmas remite a toda positividad presente en la situación hermenéutica a considerar, para centrarla en el ámbito del lenguaje y, por ende, en la analítica de los discursos y la filología filosófica. Así, aquella complejidad ontológica de la imagen que habría servido como guía para una *ontología del presente crítica e interdisciplinar*, acaba sirviendo únicamente como operador de una reconsideración en torno al lenguaje (más atenta a la performatividad y al anacronismo ontológico de los discursos) como base para una arqueología – podríamos decir – mermada.

2) En la medida en que no observa la posible necesidad de esa crítica del método, se genera la ficción de que dicha arqueología abarca, de hecho, el conjunto de exigencias metodológicas derivadas de la teoría de las firmas (es decir, genera la ficción de que una arqueología del poder desarrollada en estos términos agota las posibilidades abiertas por la aplicación de la teoría de las firmas a la esfera del poder, e igual respecto a las esferas de los sujetos, de la ética, etcétera). En otros términos, más afines a nuestra investigación, se genera la ficción de que la ontología crítica del presente no puede tener otra forma que la de una arqueología imaginal centrada principalmente en el lenguaje.

Esta es, no obstante, la base para una defensa de Agamben: el método arqueológico que emplea sirve de facto para un cierto rango de positividades y posee una utilidad central a la que una ontología del presente no puede renunciar. Mercedes Ruvituso acierta así al criticar ciertas recepciones de la obra de Agamben que denuncian la imprecisión con la que éste maneja la historia (2013b, 186-87, 315-18). Se trata, pues, de desarrollar una crítica tanto a la hipertrofia del método arqueológico, como a aquellos aspectos de la obra agambeneana que han posibilitado e incentivado dicha hipertrofia.

2 – Arqueología como ontología crítica: lógica y pragmática de la excepción

El contemporáneo que, al leer una obra de historia, se da cuenta de cuán larga ha sido la preparación de la miseria que lo embarga – y mostrar esto al lector debe ser una tarea entrañable del historiador-reconoce así el gran mérito de sus propios poderes. Una historia que educa de este modo no causa melancolía, sino que proporciona armas a la gente.

Walter Benjamin, *Obra de los Pasajes*

Cualquier estudio del concepto de mito que no quiera confundirse con una elaboración doctrinal de la mística del poder, tiene que plantearse necesariamente como problema capital y con la más rigurosa de las críticas, la cuestión de la substancia del mito.

Furio Jesi, *Mito*

En sus notas sobre el proyecto benjaminiano de los *Pasajes*, Susan Buck-Morss se cuida de distinguir entre el montaje como método y paradigma de la investigación histórico-crítica, y el montaje como instrumento de la fantasmagoría:

No sólo resulta crucial el medio de representación, ni sólo el carácter concreto de la imagen o de la forma de montaje sino también el hecho de que la construcción debe hacer visible la brecha entre signo y referente y no fusionarlos en una totalidad ilusoria, de modo que el subtítulo sólo duplica el contenido semiótico de la imagen en lugar de cuestionarla (Buck-Morss 1995, 85).

Una precaución semejante habría que tomar en este punto de cara a distinguir entre ontología paradigmática y ontología excepcional. Es en esa distinción en la que se juega el carácter crítico de la investigación de Giorgio Agamben.

La arqueología del poder político en occidente cuyo primer volumen publicó en 1995 tomó como paradigma una figura del derecho romano arcaico, el *homo sacer*, para, desde ella, reconstruir la estructura básica de toda lógica política basada en la soberanía y sentar los cimientos de una interrogación en torno a la forma en que la vida humana es gestionada, producida y, en definitiva, subjetivada, en el presente democrático-liberal. El italiano rastrea así las signaturas de la soberanía y de su relación con la vida hasta aquella categoría pregnante de una vida que puede ser matada sin cometer homicidio, una vida ajena tanto al derecho humano como al divino que no por ello escapa a ambos, sino que es entregada por el poder a sí mismo, al arbitrio de una ley suspendida pero presente. Rastrea, pues, la historia de una forma política a la que la indistinción virtual entre hecho

y derecho (la posibilidad de la suspensión de la ley) le es consustancial⁷¹. La arqueología imaginal de Giorgio Agamben toma al *homo sacer* como factor y lo elabora como índice para una historia de la lógica política de la excepción (en ningún caso una lógica histórica de la excepción; en esta diferencia se halla la defensa de Agamben contra cualquier acusación de teleología). La excepción se concibe, pues, como dispositivo (histórico, concreto, contingente) cuya lógica ha permanecido y permeado. Así, pese a la abstracción, cuando se pregunta por la relación entre excepción y el hecho histórico positivo del derecho en occidente (el conjunto de sus concreciones heterogéneas), Agamben afirma:

La tarea esencial de una teoría no es sólo la de aclarar la naturaleza jurídica o no del estado de excepción, sino más bien la de definir el sentido, el lugar y las modalidades de su relación con el derecho (HS II.1, 217 / 2004, 77).

Se trata, pues, de cómo la excepción, como lógica al uso, ha constituido en cada caso el núcleo operativo del derecho. Esto es, cómo una cierta *praxis de la lógica de la excepción* (*praxis* o uso de la lógica, pues ésta se concibe también como estrategia discursiva que se juega en la construcción teórica, en la apología, en la justificación y en el ejercicio corriente de las instituciones) ha camuflado la estructura aporética del derecho (aquella que Agamben, como veremos, esboza a partir de las categorías polares de la *potestas* – el elemento normativo y jurídico – y la *auctoritas* – aquel otro anómico y externo):

La *fuerza-de-ley* separada de la ley, el *imperium* fluctuante, la vigencia sin aplicación y, más en general, la idea de una suerte de “grado cero” de la ley, son otras tantas ficciones por medio de las cuales el derecho trata de incluir en sí mismo la propia ausencia y apropiarse del estado de excepción, cuando menos, de asegurarse una relación con él (HS II.1, 216 / 2004, 76).

Se declara entonces que lo esencial de la teoría no es aclarar la naturaleza jurídica de la excepción, sino su apropiación por parte del dispositivo jurídico-político de la soberanía. Sin embargo, ya desde el inicio de *El poder soberano y la nuda vida* la arqueología retoma caminos recorridos en sus obras precedentes: metafísica y lingüística, entre otras, se muestran igualmente dependientes de esa misma lógica. Como intento de sutura de la experiencia aporética del ser y del lenguaje, la lógica de la excepción se cifra en las construcciones teórico-discursivas que se hacen cargo de ambas. En este sentido, leemos en el epílogo *Para una teoría de la potencia destituyente* del último volumen del proyecto *Homo sacer, El uso de los cuerpos*:

[E]n el transcurso de la investigación se comprobó que la estructura de la excepción que se había definido para la nuda vida constituía, en términos más generales, la estructura de la *archè*, tanto en la tradición jurídico-política como

⁷¹ Cf. Infra, Segunda parte, cap.2 [La máquina jurídico-política: una arqueología de la soberanía](#).

en la ontología [...] La estrategia es siempre la misma: algo se divide, se excluye y se lleva hasta el final y, precisamente por medio de esa exclusión, es incluido como *archè* y fundamento (HS IV.2, 1266; 2018, 292).

La pregunta por la naturaleza de la excepción, que no se suponía esencial a una interrogación por el punto de intersección o el umbral de indistinción entre técnicas políticas y tecnologías del yo – así se concibe inicialmente la arqueología del poder político agambeneana (HS I, 20 / 1998, 15)⁷² – se torna crucial para el filósofo de Roma en el momento en que la lógica de la excepción se muestra transversal a la relación del humano con su propia facticidad, con el hecho antropogenético (y ontogenético) del lenguaje en tanto relación con una exterioridad que se hace presente en una forma única.

Cabe, dirá Agamben, “que el mecanismo de la excepción esté constitutivamente conectado al suceso del lenguaje que coincide con la antropogénesis” (HS IV.2, 1266; 292): el humano repite en cada caso en el lenguaje la estructura de la presuposición. El lenguaje excluye y separa así lo no-lingüístico, incluyéndolo y capturándolo en la forma de un “fundamento”: “la *ex-ceptio*, la exclusión de lo real del *logos* y en el *logos* es la estructura originaria del suceso del lenguaje” (Ibid.).

La transversalidad de la excepción en cuanto íntimamente conectada al suceso (antropogenético) del lenguaje no sólo resulta crucial en cuanto objeto de investigación, sino, como cabe deducirse de las secciones anteriores, en la construcción de un método. El gesto teórico agambeneano consiste en este punto en mostrar que la tematización del lenguaje a partir de la lógica presupositiva del fundamento es una opción teórica, contingente, en relación con la estructura ontológica del lenguaje. Así, el método se concibe como opción teórica alternativa simétrica pero éticamente opuesta: a la ontología presupositiva de la excepción se le opone la ontología paradigmática.

La experiencia del lenguaje guarda afinidad con la excepción (ésta es una forma posible de la relación con la propia antropogénesis). Sin embargo, el rastreo de las firmas y la elaboración de los paradigmas posibilita la exposición de un lenguaje ajeno a dicha lógica – una experiencia del lenguaje en el que cabe la lógica paradigmática, que enfatiza su aspecto performativo y heterocrónico. Se trata de una experiencia inextricable del lenguaje: éste, como la imagen, es siempre performativo, porta firmas. El derecho como *palabra eficaz* muestra la pertenencia originaria del lenguaje a la esfera de las firmas (Agamben 2010d, 101), tanto como su gigantomaquia en torno a la anomía muestra su dependencia de una decisión histórica, contingente: la opción, como dispositivo, por la lógica práctica de la excepción (HS II.1, 224-225 / 2004, 89).

Se trata, pues, de una arqueología que trabaja no sobre unidades originarias, ni sobre las formas más auténticas de la humanidad, la política, el derecho o la ética, sino sobre la pragmática de tales dispositivos, saberes y discursos, sobre la pragmática de la metafísica

⁷² Para un análisis de las hipótesis de partida del proyecto *Homo sacer*, cf. Supra. Introducción, [Técnicas políticas y tecnologías del yo. El proyecto *Homo sacer*](#).

y el derecho, la antropología y la biología, la lingüística y la ética, y, no menos importante, sobre su mutua necesidad. En este sentido, la arqueología de la ontología no es “menos política” que la arqueología de la soberanía, y las herramientas forjadas en la arqueología de la soberanía y del gobierno resultan funcionales a la arqueología de la ontología.

La arqueología, como ontología paradigmática, se juega aquí su carácter crítico. Su procedimiento vuelve sobre las categorías, figuras y estrategias a partir de las cuales las distintas disciplinas, discursos e instituciones han operacionalizado la excepción no sólo para denunciarlas como ficciones intrínsecamente aporéticas, sino para probar la operatividad de tales ficciones. Las signaturas que portan son siempre la huella de un uso eficaz, de una *pragmática de la ficción*. Así por ejemplo, respecto al derecho:

Que, de la misma manera que los conceptos de *maná* o de *sacer* en la antropología y la ciencia de las religiones entre los siglos XIX y XX, estas categorías sean, en rigor, mitologemas científicos, no significa que no sea posible y útil analizar la función que desempeñan en la larga batalla que el derecho ha librado en torno a la anomia (HS II.1, 217 2004, 77).

Se trata, entonces, de analizar cómo en ciertos mitologemas y ficciones teóricas se juega la captura de la facticidad de la vida en el derecho, de cara a su posible comprensión y desactivación. La arqueología el poder político en occidente se concibe, pues, como exposición de la excepción a través de sus formas operativas. Sin embargo, el carácter crítico parece así consustancial a cualquier arqueología en la medida en que opere a partir de la lógica del ejemplo. En este punto, el propio método procede políticamente. Si aquello que se está llevando a crítica es la estructura misma de la excepción en cuanto subyacente al conjunto de las topologías mencionadas (un incluir en el conjunto por medio de su exclusión y entrega), la opción agambeneana por el ejemplo muestra su *potencia destituyente*:

[M]ás acá o más allá de la escisión, en el diluirse de las categorías que determinaban su representación, no hay otra cosa que la imprevista y luminosa apertura de la emergencia, el revelarse del presente como lo que no hemos podido vivir ni pensar (Agamben 2010c, 134-135).

Pero este carácter benjaminiano de la arqueología agambeneana⁷³ no se agota en la apertura de un espacio ajeno a aquel que el desarrollo histórico de las distintas formas de la excepción instituyó. También es indicio de su imperfección constitutiva: cada

⁷³ Cf. Supra, cap.1, *Memoria y heterocronía: una epistemología materialista*: “Benjamin no sostiene que los contenidos de los mitos pasados proporcionen un plan para el futuro. Creer esto resultaría puramente utópico. En ningún lugar de su obra las ur-imágenes tienen otro estatuto que el de un símbolo. Ellas proporcionan motivación para la emancipación futura, que no será literalmente una restauración del pasado, sino que se basará en formas nuevas que ‘apenas comenzamos a vislumbrar’. [...] Las representaciones del inconsciente colectivo no son revolucionarias en sí mismas, sino sólo al ser dialécticamente mediadas por la «nueva» naturaleza material, cuyas formas todavía inimaginadas tienen el potencial de actualizar el sueño colectivo. Las imágenes no son tanto pre-visiones de una sociedad postrevolucionaria como *pro-visiones necesarias para una práctica social radical*” (Buck-Morss 1995, 135-136). La cursiva es mía.

paradigma es índice y factor de una heterogeneidad de vectores de resistencia, y, en cuanto tal, denuncia la lógica de la excepción como intrínsecamente violenta.

Ejemplo y excepción poseían, como hemos apuntado más arriba, estructuras simétricas pero contrapuestas. Si la excepción incluye por medio de la exclusión, produciendo en el interior un fundamento excepcional, mostrando la no-pertenencia a una clase desde dentro de esa misma clase, el ejemplo, en cambio, es una inclusión que excluye: en el momento en que muestra la pertenencia de algo a una clase, se sale de ella. En términos políticos, mientras la excepción genera un afuera del derecho en el interior del derecho, el ejemplo indica la resistencia de cualquier sujeto a la pertenencia misma: si la excepción produce sometimiento, el ejemplo *expone* la resistencia⁷⁴.

Cabe considerar, entonces, este uso de los ejemplos como un medio puro. Tomando en consideración la caracterización que realiza Agamben, a través de Benjamin, de la violencia pura, la idea de un medio ajeno a todo posible fin, observamos que ésta se atestigua solamente “como exposición y remoción de la relación entre violencia y derecho” – exposición o mostración que Agamben intenta lograr, remoción que habrá que indagar si coincide o no con el gesto de mostrar⁷⁵.

La arqueología ha de volver así sobre categorías que ya han sido desveladas como mitologemas: se trata, hacia el interior de los discursos en los que operan, de mostrar su inadecuación no menos que su función, pero también, hacia fuera de los mismos, de hacerlas resonar en escenarios heterogéneos y distantes en espacio y tiempo para mostrarlas como siendo ejemplos de una y la misma lógica práctica, elaborando una topología. Así, el *sacer*, el *musulmán*, el *campo*, el *estado de excepción*, etcétera, con sus especificidades y sus aporías internas, delinean una y la misma lógica que no pretende agotar la heterogeneidad de lo histórico, sino posibilitar su comprensión como violencia y contingencia. Si de la exposición de la contingencia, la violencia y la resistencia se deriva la destitución o si ésta ha de entenderse como condición de posibilidad para una eventual *potencia destituyente*, es una cuestión central para los capítulos que restan.

⁷⁴ Esta contraposición entre una representación que somete y una imagen que expone la representación como dispositivo de sometimiento de lo irrepresentable, una politización que captura y una imagen que muestra la política como dispositivo de captura de lo impolítico (esta contraposición entre imagen-representación e imagen-presencia/exposición) articula el conjunto de la reflexión de Mercedes Ruvituso (2013b; 2013a; 2017) en torno a la obra de Giorgio Agamben.

⁷⁵ Por cierto que la simetría se repite también entre los mitologemas analizados y las categorías críticas agambeneanas. Así, “parece que se está moviendo una misma pieza, fuerza-de-~~ley~~ o medio puro según los casos” (HS II.1, 227 / 2004, 93), siendo decisivo, sin embargo, que el criterio de su distinción repose siempre en la disolución de la relación entre violencia y derecho.

Capítulo 3: Imágenes del origen. Uso y sanción del tiempo

Lo contrario de lo imprescriptible no es el tiempo que pasa, sino el tiempo prescripto. Los adversarios del régimen de temporalidad propio al crimen contra la humanidad no pueden oponerle el tiempo mismo, un tiempo aprehendido por fuera de la ley, sino otra ley sobre el tiempo. (...) No estamos en presencia de una oposición entre naturalidad de un tiempo real y artificialidad de un tiempo construido. La controversia concierne dos construcciones institucionales de la Memoria: una que la prohíbe, otra que la exige. (...) [L]a pregunta no es ¿cuáles son los efectos del tiempo? sino ¿qué efectos decidimos atribuir al tiempo? Pregunta política, elección política. Cualquiera sea la opción que se elija, se trata solo de una operación político-jurídica sobre el tiempo.

Yan Thomas, *La vérité, le temps, le juge et l'historien*

En el capítulo anterior hemos dado cuenta del método de Agamben en relación con los conceptos de paradigma y signatura. A lo largo de este capítulo enfrentaremos otros dos conceptos centrales, el de *archè* – ese *estrato* o *modo* temporal, ontológicamente complejo, que da nombre a la arqueología – y el de máquina – quizá la herramienta teórica principal de la arqueología, así como una de las menos tematizadas, que aparecerá en una de sus primeras formulaciones (aquella que Agamben le diese en Infancia e historia).

1 – *Arché*, ultrahistoria y dialéctica en suspenso

En la arqueología agambeneana, la cuestión del origen se desliga de la lógica del fundamento y apunta a una historización de la *arché*. Develar el arcano del poder político occidental sería mostrar el misterio de la *arché*, de ese *estrato* temporal complejo, inidentificable ni como diacrónico ni como sincrónico, pero rastreable en el cruce entre ambas temporalidades, generador de relaciones ontológico-hermenéuticas no menos que pragmático-políticas, cuya existencia no tematizada pero operante muestran las signaturas. Para la aproximación agambeneana a aquél sirve aquello que Susan Buck-Morss puntualiza sobre la metodología benjaminiana: los elementos trascendentes (teológicos, antropológico-filosóficos, ontológico-fundamentales) evitan a la arqueología crítica la caída en el positivismo, mientras los elementos empíricos, (el trabajo de archivo, la historia de los conceptos, las prácticas y los trasvases culturales) salvan a la filosofía primera agambeneana de caer en la magia⁷⁶. La arqueología agambeneana, como aquella

⁷⁶ Cf. (Buck-Morss 1995, 275): “Sin la teología (el eje de la trascendencia) el marxismo cae en el positivismo; sin el marxismo (el eje de la historia empírica) la teología termina en la magia. Las imágenes

“historia de fantasmas para adultos” warburgiana y como aquella “escena feérica de carácter dialéctico” [*dialektische Feen*] benjaminiana, niega y supera el positivismo dogmático y la teología, apuntando más bien al potencial mesiánico y pedagógico del pasado hecho imagen.

La pregunta por la *arché* es, en este sentido, la pregunta por la imagen del origen – la imagen que guía al arqueólogo, pero también la imagen que el arqueólogo construye, la imagen que nos ofrece el origen, la posibilidad misma de construir imágenes. En *El fuego y el relato* (2016a), el filósofo italiano animó a tomar en serio la imagen benjaminiana del origen como vórtice, como un torbellino en el curso del río: contemporáneo de aquél, no puede ser pensado como una causa alejada en el tiempo, sino como un fenómeno simultáneo, distinguible pero inmanente; el torbellino, como el origen respecto a los fenómenos, requiere del agua para subsistir, y a su vez modifica su ritmo, lo reorienta, lo condiciona. Así, afirma Agamben:

El *arché*, el origen en vórtice que la investigación arqueológica busca alcanzar, es un a priori histórico que permanece inmanente ante el devenir y continúa activo en él (*Ibid.*, 52-53).

Pese a la referencia al concepto foucaulteano de “a priori histórico” (determinante sin duda para tematizar la contingencia e inmanencia histórica del campo “semitrascendental” que Agamben lleva a análisis), la principal referencia para comprender ese cruce entre diacronía y sincronía que define tanto el origen como las imágenes que sirven para su mostración y ulterior análisis es la imagen dialéctica benjaminiana. Es cierto, no obstante, que a la hora de tematizar dicho cruce de temporalidades complejas el italiano se sirve comúnmente de Dumézil, Overbeck y Usener (así lo hace en *Signatura rerum* y en los apuntes metodológicos iniciales de *El sacramento del lenguaje*), apuntando la idea de una franja de ultrahistoria, en la que realidad histórica y construcción intelectual se tornan indistinguibles: es el presente el que muestra en sus síntomas, en las signaturas de su positividad, la existencia imposible de situar cronológicamente de un pasado (de unas tendencias presentes y operantes previas lógicamente y temporalmente al presente, pero, en cuanto tendencias, contemporáneas a aquél) con capacidad de asegurar la comprensibilidad sincrónica del sistema (Agamben 2010d, 125)⁷⁷. Y, sin embargo, la concreción de la forma en que se articulan presente y ultrahistoria (de la forma en que posibilitan dicha comprensibilidad sincrónica) remite a Walter Benjamin. Ya desde las primeras páginas de *Signatura rerum*, su explicación de la arqueología como ontología paradigmática cita sin comillas al filósofo judío:

dialécticas emergen en la encrucijada entre la magia y el positivismo pero en este punto cero, ambos caminos son negados y, al mismo tiempo, dialécticamente superados”.

⁷⁷ Es importante señalar que tales tendencias no responden a un paradigma teleológico o trascendente. Cf. *Infra*. Primera parte, Cap. 4, [Máquina y polaridad: una topología histórica](#).

En el paradigma, la inteligibilidad no precede al fenómeno, sino que está, por así decirlo, “al lado” (*pará*) de éste. [...] El fenómeno, expuesto en el medio de su cognoscibilidad, muestra la totalidad de la cual es paradigma. Y éste, con respecto a los fenómenos, no es un presupuesto (una “hipótesis”): como “principio no presupuesto”, no está ni en el pasado ni en el presente, sino en su constelación ejemplar (Ibid. 36).

Agamben está lejos, no obstante, de hacer un uso sistemático de estas categorías. Así, en algunas páginas de *Signatura rerum*, *arché* y franja de ultrahistoria se identifican como una y la misma cosa. Por ejemplo, en la página 125 podemos observar una equivalencia entre “a priori histórico”, “arché” y “franja de ultrahistoria”, y al inicio de *Il sacramento del linguaggio*, leemos:

Lo que conviene definir en este caso, en la medida de lo posible, es la naturaleza y la consistencia de la “historia más antigua” y de la “franja de ultra-historia”. Porque está claro que esa *arché* a que la arqueología trata de remontarse no puede ser entendida en modo alguno como un dato situable en una cronología (aunque sea en una amplia red de tipo prehistórico) y tampoco más allá de ésta en una estructura metahistórica intemporal (como, por ejemplo, siguiendo la ironía de Dumézil, en el sistema neuronal de un homínido) (HS II.3, 326 / 2011b, 23).

Ahora bien, una consideración ulterior de la función de las referencias a Benjamin en estos argumentos posibilita un uso más preciso de los conceptos, una mejor apreciación de la imagen de la historia y de la *arché* que el italiano está construyendo y con la que opera su arqueología. No es inocente, por ejemplo, la referencia a la idea de una “apocatástasis histórica” del pasado en el presente como aquello que la arqueología descubre ya operante (y, como es usual en el argumento agambeneano, como aquello que la propia arqueología parecería canalizar como agente de tal apocatástasis⁷⁸). A un nivel epistemológico, la arqueología agambeneana bebe aquí de aquel giro copernicano que supuso, con Benjamin, dejar de considerar el pasado como algo que está ahí, esperando al historiador (como las cosas esperaban, en la teoría óptica de la antigüedad, el rayo visual emitido por el ojo), y empezar a considerarlo en su movimiento inmanente, considerar, en definitiva, la temporalidad compleja de su movilidad, que es, en definitiva, la temporalidad compleja de la memoria en su positividad. Y es ahí cuando analíticamente podemos distinguir (siguiendo un texto de Agamben que apenas se aleja media página de algunos de los mencionados más arriba) entre *franja de ultrahistoria* y *arché*, siendo la segunda “no un dato, una sustancia o un acontecimiento, sino un campo de corrientes históricas que se extienden entre la antropogénesis y el presente, la ultra-historia y la historia” (HS II.3, 326 / 24). La noción de *arché* comparte con la ultrahistoria el cruce de

⁷⁸ “La emergencia, la *arché* de la arqueología, es lo que advendrá, lo que llegará a ser accesible y presente, sólo cuando la indagación arqueológica haya cumplido su operación. Tiene por lo tanto la forma de un pasado en el futuro, es decir, de un futuro anterior” (Agamben 2010d, 142-143).

temporalidades complejas. Y sin embargo la primera difiere de la segunda en que refiere, primero y ante todo, a la dialéctica que se establece entre la ultrahistoria y el presente. Es localizable sólo como dinámica, es la dinámica de esa temporalidad compleja que atraviesa la positividad de la historia marcada por las signaturas. No es de extrañar que en el punto en que Agamben intenta tematizar las signaturas, su referente, junto con Aby Warburg, en quien nos centraremos en breve, es Walter Benjamin, son las nociones de *imagen dialéctica* y de *dialéctica en suspenso*.

En este punto lo fundamental creo que es observar que se trata de una dialéctica para la que sus suspensiones, su producción de imágenes, instantes de legibilidad, picos de operatividad (su discontinuidad), no supone una contingencia, sino que es constitutiva de su dinámica, la define como tal. A este fenómeno apunta la ontología de las signaturas que, mediante breves comentarios, Agamben despliega en *Signatura rerum*:

El objeto histórico – expone Agamben en un intento por ligar la imagen benjaminiana del trapero de la historia y la memoria a su propia praxis arqueológica – nunca está dado de un modo neutral, sino que siempre está acompañado por un índice o por una signatura, que lo constituye como imagen y determina y condiciona temporalmente su legibilidad. El historiador no elige de modo casual o arbitrario sus documentos de la masa indeterminada e inerte del archivo: él sigue el hilo sutil e inaparente de las signaturas, que exigen aquí y ahora su lectura. Y de la capacidad de leer estas signaturas, que son por naturaleza efímeras, depende justamente, según Benjamin, el rango del investigador (Agamben 2010d, 97-98).

Se destaca aquí la historicidad de la aprehensibilidad concreta del pasado: en cuanto efímeras, las marcas que hacen legible el pasado para un determinado presente (un pasado siempre en parte mitológico) corren inexorablemente el riesgo del olvido, de su pérdida. La paradoja aquí es que las signaturas configuran la situación hermenéutica del presente en su positividad mediante una apropiación constante, consciente o no, del pasado, sólo mientras el presente disponga de la capacidad de leerlas. Tan imposible como un presente cuya realidad carezca de signaturas sería una signatura que durase eternamente, que fuese eternamente legible: la ontología de las signaturas es, en Agamben, una ontología de la historización radical e implica una teoría de la memoria material y simbólica (positiva). La *arché* a la que la arqueología pretende dar expresión no es sino la dialéctica de la memoria canalizada a través de – en un cierto sentido, coincidente con⁷⁹ – la positividad de la historia. Ahora bien, es ésta una memoria que no se agota en el acto de recordar, pero para la que aquél no es indiferente. La imagen en la que “lo que ha sido se une como en un relámpago con el ahora en una constelación”, la imagen que persigue el historiador en cuanto supone la suspensión – y en cierta medida, la mostración – de la dialéctica de

⁷⁹ Cf. Supra, cap.1. [Un trapero de la historia. Situación hermenéutica y materialismo histórico.](#)

la historia efectiva, sería fruto de lo que Didi-Huberman llama “inconsciente del tiempo” y apela a aquella ontología de la historia, no tan lejana en este aspecto a la heideggeriana, por la que “las dificultades esenciales de la ciencia histórica no le vienen solamente del alejamiento del pasado o de las lagunas de la documentación, sino de un *inconsciente del tiempo*, un principio dinámico de la memoria de la cual el historiador debe hacerse a la vez el receptor – soñador – y el intérprete” (Didi-Huberman 2015, 155).

La dialéctica en suspenso que tales imágenes encarnan remite a la legibilidad de los restos del pasado en el presente, a la forma en que aquéllos configuran el entramado de relaciones ontológico-hermenéuticas (epistémicas en última instancia, desde la perspectiva del sujeto) y pragmático-políticas (morales, al fin y al cabo) desde el que el presente accede a su pasado, a su futuro y, en definitiva, a sí mismo. Este marco epistémico-moral que excede e incorpora al sujeto, que es condición de posibilidad de la acción humana tanto como de su captura, sólo puede comprenderse, según Agamben, desde ese tiempo complejo, en el cruce de diacronía y sincronía, que es la *arché* a la que la arqueología pretende dar imagen, pues no se trata ni de la relación diacrónica de causa-efecto, que una arqueología positivista podría desentrañar, ni de la sincronía impostada de un presente que se apropia de su pasado “arrojando luz” sobre él⁸⁰. Y sin embargo algo de esto hay: una configuración del marco, de la situación hermenéutica, cuyos hitos son identificables con fechas, nombres, ante todo, imágenes y ejemplos, restos de la historia, cuya eficacia – y cuya legibilidad – no es la misma en distintos momentos de la historia⁸¹; por otro lado, una posibilidad de instrumentalizar el pasado con vías a una legitimación o a una deslegitimación, a una reafirmación del marco o a una construcción crítica que permita enfocar, hacer visible, aquello que es inicialmente condición de posibilidad, operador, de la visibilidad, la legibilidad, el juicio moral y político, etc: el marco mismo, cuya densidad histórica Agamben busca tematizar a partir de esa reapropiación de la noción – de profundo calado filosófico – de origen o *arché*.

Se trata, para el arqueólogo, de obtener – de construir desde la positividad de la historia – una imagen filosóficamente significativa de esa relación polar, temporalmente compleja, y performativa, entre el pasado y el presente, con una intención crítica.

La *arché* que de esta forma es sacada a la luz expone un juego de memoria y olvido, en el que pretende intervenir activamente. Es en este sentido en el que podemos decir que la apocatástasis característica de la *arché* es canalizada y, en este mismo gesto, modificada por la arqueología. En la tematización agambeneana de la arqueología que encontramos

⁸⁰ Esta cuestión de la articulación de lo sincrónico y lo diacrónico se halla en el núcleo de la reflexión benjaminiana en torno a la historia, como bien nos recuerda Stéphane Mosès. Será la estética la que ofrezca el modelo de una historicidad específica, ajena al principio de causalidad, “basada en la inserción de cada obra de arte en una zona de temporalidad autónoma que genera, por así decirlo, su propio presente, su propio pasado y su propio futuro. [...] definen [...] una historia formada por una sucesión discontinua de unidades semánticas discretas” (Mosès 1997, 105).

⁸¹ En una intuición similar aunque a otra escala, Aby Warburg afirmará que “cada período tiene el Renacimiento de la Antigüedad que merece” (Didi-Huberman 2009, 75).

en las páginas finales de *Signatura rerum*, ésta es precisamente definida como un acceso al pasado que “alcanza la línea de fractura en la cual el recuerdo y el olvido, lo vivido y lo no-vivido al mismo tiempo se comunican y se separan” (Agamben 2010d, 138). Se trata, dirá Agamben, de una regresión elusiva, “el exacto inverso del eterno retorno: no quiere repetir el pasado para consentir lo que ha sido y transformar el “así fue” en un “así he querido que fuera”. Quiere, por el contrario, dejarlo ir, librarse de él, para acceder, más allá o más acá de él, a lo que nunca ha sido, a lo que nunca ha querido” (*Íbid.*, 139).

El gesto del arqueólogo que, recordamos, podía ser considerado paradigma de toda verdadera acción humana, incide sobre nuestra relación con el pasado, caracterizada por la disyunción excluyente “recordar u olvidar” apuntando a su umbral de indiferencia:

Si el recuerdo es, en este sentido, la fuerza que restituye posibilidad a lo que ha sido (y que sin embargo lo confirma como pasado), el olvido es lo que incesantemente se le sustrae (y sin embargo custodia de alguna manera su presencia). En la arqueología se trata, en cambio – más allá de la memoria y del olvido; o más bien en su umbral de indiferencia – de acceder por primera vez al presente (143).

Esto es: en la arqueología se juega la producción de una relación con el pasado que, sin confirmarlo como tal – antes bien, situándolo en un futuro pasado, en un “habrá sido” del presente – restituya sus potencias, posibilite una relación crítica con el presente. Ahora bien, la consistencia de una imagen del pasado semejante no es otra que la del montaje, es pura acción humana, puro efecto de reconocimiento y como tal exige una tarea de reflexión y esquematización atenta, no obstante y ante todo, a la constitución dinámica, dialéctica, de la *arché*, de aquello que se tematiza y sobre lo que se pretende intervenir⁸². Y será gracias a la influencia de Aby Warburg y Furio Jesi que Agamben logre constituir su ontología paradigmática en una topología de las dinámicas de la *arché*.

⁸² Continuando una cita referida más arriba, Susan Buck-Morss, que acaba de exponer el necesario cruce entre teología y materialismo en la metodología benjaminiana, se pregunta: “el problema, tal como el propio Benjamin lo reconocía, radicaba en la construcción: si la sustancia de las imágenes dialécticas debía hallarse en los objetos cotidianos y en los textos profanos, ¿cómo debían ser estos contextualizados para que su significado teológico (es decir filosófico-político) pudiera ser reconocido?” (1995, 275).

2 – La máquina rito-juego: una antropología de la memoria histórica

La tematización agambeneana de la *arché* lleva a considerarla no como un dato o una sustancia, sino, como afirma Agamben también en *Signatura rerum*, “más bien un campo de corrientes históricas bipolares, tensionadas entre la antropogénesis y la historia, entre la emergencia y el devenir, entre un archipasado y el presente” (Agamben 2010c, 149): se trata de “una fuerza operante en la historia” (148) que no resulta ajena ni indiferente a la acción humana.

Esta idea tiene un antecedente claro en uno de los ensayos previos al proyecto *Homo sacer* más importantes del italiano: *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia* (Agamben 2010b). En la presente sección quiero enfocar la analítica de la inscripción activa del humano en la dialéctica de la memoria y el olvido que Giorgio Agamben despliega aquí a partir de una consideración de las praxis simétricas y opuestas del rito y el juego, tomados como paradigmas. El resultado, una topología de la constante antropológica que define nuestro trato con la historia bajo la forma de una dinámica polarizada, prefigura la herramienta analítica fundamental mediante la cual Agamben irá desarrollando su arqueología del poder político: la noción de máquina. Se trata de una primera ventana al alcance que el propio Agamben querrá dar a esta forma de proceder, que sirve no sólo para mostrar las lógicas dinámicas inherentes a distintos estratos, formas y presupuestos del poder político, en distintos momentos históricos de constitución o viraje de los mismos, sino también para la aproximación a una antropología filosófica en la que coincidirían la tarea deconstructiva de una analítica de la existencia y la labor constructiva-propositiva de una estética de la misma (una ética).

Nos centramos, pues, en el capítulo *El país de los juguetes: reflexiones sobre la historia y el juego*, que ocupa la parte central de *Infancia e historia* (93-125). En él el italiano estudia la relación “al mismo tiempo de correspondencia y de oposición entre juego y rito” en su articulación de temporalidades asimismo opuestas (96). La idea, que retoma y profundiza el argumento de Lévi-Strauss en *Le pensée sauvage* (1962/2010), atiende a la forma en que el rito estructura sincrónicamente el calendario en ciclos, operacionalizando un tiempo divino, trascendental, mientras en el juego “el hombre se desprende del tiempo sagrado y lo ‘olvida’ en el tiempo humano” (Agamben 2010a, 98). Y sin embargo el aspecto fundamental que interesa a Agamben no es tanto la correspondencia simétrica y opuesta entre un ritualizar, que sobresignifica praxis y objetos para la instauración de una sincronía, y un jugar que profana voluntaria o involuntariamente aquellos objetos y praxis reproduciendo la diacronía de la existencia en la historia. Por un lado, el juego no profanaría sólo la esfera de lo sagrado, sino en general la institucionalización del tiempo y las praxis humanas, la forma básica de la continuidad y la sincronía, produciendo significantes de la diacronía: se trata en todo momento del olvido de la finalidad que garantiza el sentido y utilidad de los objetos y las praxis sagradas y práctico-económicas,

el devenir puro medio de aquéllas. Por otro, y más importante, se trata de la articulación funcional de ambos paradigmas del trato humano con su temporalidad. Y es que lo que está sucediendo no es nunca la producción de sincronías o diacronías absolutas, sino más bien de distancias diferenciales significativas entre ambas, de forma que:

Podemos considerar el rito y el juego no como dos máquinas distintas, sino como una sola máquina, un único sistema binario, que se articula en base a dos categorías que no es posible aislar, sobre cuya correlación y sobre cuya diferencia se funda el funcionamiento del sistema mismo (Agamben 2010b, 106).
En cursiva en el original.

Es cierto que en esta introducción de la noción de máquina (muy similar a aquella a la que recurrirá Agamben a lo largo del proyecto *Homo sacer*) se intuye la posible existencia de una máquina no polarizada. Sin embargo, la atención etnológica al rito y al juego mostraría sus interconexiones y trasvases constantes, de forma que Agamben ha de aceptar que no existen el rito ni el juego puros. En este sentido son paradigmas contruidos como polos ideales entre cuyos ejemplos se establece una tensión asintótica, un intercambio constante de comportamientos. Son paradigmas de la (re)producción humana de sincronía y diacronía por vía de dispositivos y estrategias heterogéneas, de forma que la historia se abriría en la distancia significativa y significativa de estas dos temporalidades articuladas. Las tijeras del tiempo, una vez abiertas, no pueden ni volver a cerrarse ni desarticularse, sus dos filos, sincronía (ciclicidad, estructura, infinitud: tiempo del mundo, tiempo del alma, tiempo de Dios) y diacronía (sucesión, destrucción, finitud: tiempo de la vida y tiempo del cuerpo), enmarcan la experiencia humana del tiempo⁸³.

La historia, es decir, el tiempo específicamente humano, se produce así en esta distancia diferencial entre sincronía y diacronía que se concreta en cada objeto y praxis humanas. Mostrando la influencia benjaminiana y warburgiana, se trata antes de una antropología de la memoria que ni arraiga en la psique ni relega al humano a un papel subsidiario: el humano es producto, productor y reproductor de esa memoria positiva (material y simbólica) cuyas leyes exceden la psicología positivista y la historiografía clásica, sin poder por ello prescindir de una interrogación por la psique y la historia, por la concreción histórica, geográfica, biográfica y políticamente dispar de la existencia.

Con la máquina rito-juego, Agamben está esbozando, pues, una antropología filosófica mínima en la que lo interrogado es, en primer lugar, la historicidad misma del ser humano, su particular forma de trato con una diacronía irrenunciable mediante la producción y destrucción de sentido. En *Infancia e historia*, la noción de máquina, frente a la de

⁸³ Es esta misma experiencia la que quiere mostrar el mitologema de la expulsión del paraíso. A este respecto, es interesante el tratamiento, primero sistemático-metodológico y posteriormente narrativo y episódico, de la cuestión del mundo de la vida que Hans Blumenberg despliega en *Tiempo del mundo y tiempo de la vida* (2007).

dispositivo, apunta precisamente a aquel aspecto de inevitabilidad y constante antropológica que se deriva del automatismo de lo maquinal: contingente e histórica, la máquina compuesta por rito y juego es, sin embargo, trascendental respecto del humano (permite inscribir los diversos dispositivos de juego o ritualización en una topología de la existencia humana en la historia: es, en este sentido, una abstracción y un montaje, imagen de un *apriori*). Incluso tras las páginas finales del análisis, que refieren un juicio crítico sobre nuestro presente “post-histórico”, éste no parece definirse como un desmontaje de la máquina, sino más bien como una oclusión en su funcionamiento fruto de una hipertrofia asintótica de una de sus funciones. Aquí, como en *Ser y tiempo*, la situación hermenéutica define el marco apriorístico de la acción posible, para la que siempre caben formas “propias” y formas “impropias” (más aún: como mostramos más arriba, la situación hermenéutica es exactamente aquello en que consiste un ente que ha sido definido como *Da-sein*, el “ser del ahí”, la apertura misma de un ahí significativo e intrínsecamente histórico, cuyas condiciones de aperturidad, en cuanto intrínsecamente históricas, podrían peligrar; no en vano para el alemán el ser necesita guardianes). El catastrofismo de Agamben se deriva del diagnóstico de un olvido de la esencia del tiempo histórico, del tiempo humano, que había sido definido como dinámica pendular, polar, inclausurable – y sin embargo sostenida sobre comportamientos e instituciones intrínsecamente humanas –, entre diacronía y sincronía.

La arqueología no es una excepción y se sostiene también, por supuesto, sobre un *ethos* particular, aquel que tiene como base una *pragmática del misterio* y no un *misterio de la praxis*: se da, pues, en Agamben, una primacía del juego, una anarquía regulada, sostenida sobre ese *ethos* concreto – también influido por la reflexión benjaminiana – del niño. Y sin embargo, hay que detenerse un momento a considerar el papel del mito y del misterio en su análisis antropológico-filosófico y su diagnóstico.

Cuando Jesi estudia la aproximación moderna al mito, éste es caracterizado como aquello que es significativo y operante sólo en cuanto señala hacia una esencia que en un tiempo fue accesible y ahora ya no lo es: es “una especie de objeto fantasmal que, apenas empieza a concretarse en una hipóstasis dada, remite implícitamente la cognoscibilidad de su esencia a otra hipóstasis precedente e inaccesible hoy, perdida” (Jesi 1976, 48). En ese sentido, es misterio presente pero inaccesible: el sacrificio del acceso diacrónico se da en beneficio de un potenciamiento de la operatividad sincrónica. El mito es el arquetipo de ese pasado presupuesto, legítimo, estabilizante – en extremo, fundacional – que el rito perpetúa en un olvido operativo. Sin embargo, el niño (el arqueólogo) acude aquí precisamente a renunciar a ese misterio de la operatividad y a desvelar más bien la operatividad del misterio, la praxis del misterio oculta tras la mitología y, de forma más sangrante (para Furio Jesi), tras la ciencia del mito. Frente al mito que torna operativa sincrónicamente una esencia que “en un tiempo fue accesible y ahora ya no lo es” (*Íbid.*, 49) en sentido diacrónico, el juguete vuelve inoperante la sincronía resultante: en él se ha

olvidado y anulado el mito (Agamben 2010b, 97) , su particular dimensión temporal es la de un “una vez” y un “ya no más”, que han de entenderse también en sentido sincrónico y no sólo diacrónico (*Íbid.*, 99).

No obstante, no se trata de abandonarse a la diacronía (reproduciendo un comportamiento patológico, pero de signo opuesto al diagnosticado). La restitución del juego como paradigma de la arqueología (pero, ¿no fue ésta ya definida como paradigma de la acción humana en general?; aquí el argumento funciona en ambas direcciones) implica un trato con la historia en tanto que historia humana: lo que el juguete conserva, afirma Agamben, tras deformar, miniaturizar o simplemente reinterpretar el objeto o la praxis sagradas, no es sino la temporalidad humana, su “pura esencia histórica” (*Íbid.*, 100): el humano en su juego está jugando en realidad, según Agamben, no tanto con residuos y fragmentos “sino más bien (...) con la “residualidad”, por así decir, que está contenida como forma temporal en el objeto o en el conjunto estructural de donde parte” (*Íbid.*, 101).

La arqueología ha de ser comprendida, pues, como una cierta forma de trato con la residualidad de la historia (no en vano el capítulo cierra con una alusión directa al *Nachleben* warburgiano) que no renuncia al misterio, a la capacidad de ilusionar de la historia y sus imágenes (¿cómo podría?), pero sí al absolutismo de la ficción – producto de una ficción de absoluto – que lleva a la anarquía infantil no a desaparecer, sino a quedar oculta y operacionalizada, inalcanzable para el juego. Esa an-arquía estructural, esa residualidad inextricable, han de ofrecerse al juego – esa es la reivindicación del arqueólogo – para evitar su operacionalización en formas patológicas, opresivas, serviles al poder. En la filosofía de Agamben se juega entonces una revalorización de la mitología frente al mito, en el sentido de Furio Jesi. Y sin embargo no se renuncia a este último. La rehabilitación del mito en Agamben corre pareja con la mostración de esa pragmática del misterio servil al poder, la exposición de la hipertrofia patológica de cualquiera de los extremos de la máquina.

Agamben recurrirá a la noción de máquina para realizar la topología de todas aquellas lógicas que, a grandes rasgos, rigen nuestro contexto sociopolítico, científico y, finalmente, existencial. En este sentido, la noción no indica siempre y en todo caso una organización perniciosa: en este, uno de los primeros usos del italiano de esta noción, la máquina rito-juego expone la estructura básica de la historicidad humana, de forma que sólo ciertos comportamientos tornan problemática la forma en que nos relacionamos con nuestra propia historia, la forma en que elaboramos su memoria y su olvido. En general, son comportamientos que implican siempre la elaboración, en y por la máquina, de una ficción de absoluto: el camuflaje de su condición bipolar, tensa, contingente e infundada.

Aquí aparece de nuevo una noción de imagen que no se puede desligar de la antropología filosófica de Agamben, de una consideración sobre el humano, sobre la positividad de la memoria, la performatividad de los productos humanos, etc. *Infancia e historia* ha de

leerse como una apología de la antropología, hay una apuesta clara por la analítica existencial (que en Heidegger estaba primero subordinada al proyecto de una ontología fundamental y que posteriormente es abandonada en beneficio de aquella, como un escollo a sortear). Es necesario, entonces, renunciar a la pretensión de Manual Ignacio Moyano de un cumplimiento de la filosofía de Agamben en el anti-anthropologismo:

El hombre como lugar último, como “estancia” de la ontología agambeniana, es precisamente aquello que hace de la “potencia destituyente”, del “resto”, del “contacto”, del “medio”, de la “*imago* absoluta”, de la “ontología modal”, de la “forma-de-vida” —de todas esas categorías y conceptos con que el italiano cimienta la *pars costruens* de sus tesis y de la comunidad que viene— precisamente *un* lugar. Es cierto que es un lugar que se produce, que no está ahí de forma esencial y supuesta, que es un “lugar sin lugar”, más bien un tener-lugar, pero a fin de cuentas es un lugar que *condensa* y *contrae* sobre sí el medio absoluto que crece en todas esas categorías. Es decir, es un lugar que *mide* el medio. El *hombre sin fin* es la consecuencia más extrema de este vínculo antropocéntrico con que Agamben termina por licuar sus categorías centrales. No solo se trata de una forma que limita la vida inoperosa, (...) sino de un *lugar*. Un lugar que fija y delimita, como todo lugar, la aparición de imágenes —es decir, de medios— y hace de ellas, por lo tanto, algo gobernable, conducible, pasible de ser visibilizado o no. El hombre-lugar es el “trono vacío” del cual Agamben no ha sabido moverse, el trono que *vacío* ha absorbido la medialidad radical de la imagen, que absorbe el resto, el trono que absorbe cualquier potencia, cualquier animalidad, la *cualquieridad* del singular cualquiera —y por ello el trono desde el cual cierta gubernamentalidad es legible todavía en su pensamiento. (Moyano 2019, pág. 419)

Volveremos sobre los términos de esta crítica, que, más papista que el papa, exige una ontología pura para el cumplimiento de la *pars costruens* agambeniana. Por ahora, es importante notar que donde el autor argentino se queja de que Agamben no se desembarace nunca del todo del humano, nosotros creemos necesario poner el foco en la imagen como aquello que se hace, o se ha de hacer, entre humanos. En este sentido no cabe una imagen absoluta como no cabe un lenguaje absoluto: ambos son conceptos límite de su antropología filosófica⁸⁴. La primacía de la imagen como arquetipo no exime de una interrogación por la performatividad particular del resto de dispositivos (ni siquiera permite una homogeneidad de la consideración en torno a la performatividad de la imagen sobre el tiempo), de igual forma que la crítica a la primacía del lenguaje (y de la lógica

⁸⁴ Como Daniel J. García (2023, 66) ha observado, es característica de la filosofía italiana contemporánea una idea de lenguaje de acuerdo con la cual aquel carece de primacía y de autonomía: su comprensión y su lugar en la investigación dependen de la cuestión más amplia de la vida. Sobre este aspecto, véase también Felice Cimatti, *Vita e linguaggio nel pensiero italiano* (2017), o *Pensiero vivente*, de Roberto Esposito (2010).

de la representación y del fundamento asociada al mismo) en la metafísica, la teología y la ciencia occidentales – con especial peso en la consideración tradicional en torno al hombre – no implica abandonar su consideración, sino una profundización en el análisis de nuestra producción de lenguaje articulado y significativo.

Donde el lenguaje absoluto identifica al animal – aquel que se resuelve íntegramente en su voz (Agamben 2010b, 70) – la imagen absoluta como imagen imposible identifica a Dios. La noción de máquina ha de pensar sus paradigmas como fotogramas y nunca como imágenes acabadas y autosubsistentes⁸⁵. Los polos de las máquinas no pueden – ni en esta máquina semitrascendental que articula rito y juego ni en aquellas que exponen la topología de las lógicas políticas de occidente – pensarse sólo como “negatividad” o simple “implicación”: Agamben está intentando plasmar una dinámica (algo más cercano a una estrategia que a una implicación lógica), contingente pero funcional; las máquinas buscan servir como clave analítica y hermenéutica de los dispositivos que ponemos, pasiva o activamente, reflexiva o irreflexivamente, en juego. Pero en este sentido estos paradigmas, *rito y juego*, como más adelante *soberano y nuda vida, auctoritas y potestas, Reino y Gobierno*, etc., sirven como condensado de tensiones históricas y políticas que sólo en su puesta en relación – en el esclarecimiento del sentido de sus dinámicas, *contingentes pero iterables* – adquieren forma completa. Así, los paradigmas, como las imágenes en tensión dialéctica, se caracterizan por su incompletitud, por su incapacidad para, precisamente, ofrecer la imagen completa, por necesitar estar integrados en una topología, en un mapa de sus dinámicas imposible de desligar de la acción humana⁸⁶.

E igualmente, contra la primacía del lenguaje para la reflexión antropológico-filosófica así como para el desarrollo de la arqueología, la experiencia – cuyo arquetipo es la imagen percibida – ha de asumir su propio límite. Tal es la apuesta agambeneana: luchar contra la primacía constitutiva y explicativa del lenguaje sin por ello sustituirlo sin más por un imperio de la imagen⁸⁷.

⁸⁵ El proyecto no puede o no ha de ser el de una metafísica o una teología de la imagen, sino siempre y en todo caso una antropología de las imágenes (tal es también el horizonte de Aby Warburg que tiene por fundamento una *historischen Psychologie* de la expresión humana), en el que tanto las imágenes objeto de análisis como las imágenes construidas como medio de análisis son, en última instancia, una cuestión antropológica.

⁸⁶ De igual modo, esta noción *precaria* de la imagen (Rivera García 2022) sirve así como modelo para pensar lo lingüístico. Es importante notar que la reflexión agambeneana en torno a la imagen no sustituye una reflexión – igualmente central, igualmente presente – en torno al ser del lenguaje. Antes bien, como es patente en *La comunità che viene* (1996) y en las distintas elaboraciones agambeneanas del problema de los *shifters*, toda la cuestión de la imagen – la primacía de la presencia y la singularidad, la consideración de la performatividad y la anacronía – sirve de marco para su comprensión del lenguaje humano. Entre la pura voz animal y la imagen pura se abre el espacio del lenguaje humano como un mostrar(se) precario, siempre en falta. Sólo así en *La comunidad que viene* podrá Agamben decir que el ejemplo es un ser “puramente lingüístico” y sostener en consecuencia la posibilidad de una comunidad más allá de todo concepto de pertenencia: es el “ser-dicho” y no el “ser” lo que todos tendríamos en común; el mostrarnos y ser-mostrados como singularidades ejemplares, seres-cualsea.

⁸⁷ Es por esto que, como bien ha visto Benjamin Noys, la imagen en la filosofía agambeneana es un medio esencialmente bipolar, y como tal, imposible de absolutizar (Noys 2009).

De un lenguaje tal que, en tanto historizado, es siempre discurso, es siempre sedimento performativo en las nubes del recuerdo, en el polvo de los archivos, en la luminosidad de nuestras instituciones científicas, hemos de recuperar conciencia de su límite: rompiendo la ficción de absoluto, su pretensión de representación fiel y garantía de certeza (y con ellas, de legitimidad y poder), el arqueólogo ha de montar su imagen, la imagen del lenguaje humano que es imagen del uso histórica y políticamente concreto de la lengua, escogiendo adecuadamente sus fotogramas, aquellos instantes cargados de tensión dialéctica, de forma que la lógica eminentemente política de los discursos – y con ella, el marco del discurso y la acción posible y probable en un período dado – muestre sus entresijos, su carácter maquinal y su contingencia histórica. En definitiva, que la ficción operante sobre la que se sostiene deje caer su velo y devenga inoperante. Se trata, diríamos con Judith Butler (2006; 2015), de construir un marco en el que el marco devenga visible, comprensible e interpretable: objeto de crítica. Con Agamben, la posibilidad de articular ese marco depende del concepto de *máquina*, de cuya formación y uso maduro en el proyecto *Homo sacer* daremos cuenta más adelante.

Capítulo 4: La imagen-máquina.

Si indagar en la historia y contar una historia son, en realidad, el mismo gesto, entonces el escritor también se encuentra frente a una paradójica tarea. Deberá creer sólo e intransigentemente en la literatura –es decir, en la pérdida del fuego–, deberá olvidarse en la historia que teje en torno a sus personajes y, sin embargo, aunque sólo sea a ese precio, deberá saber distinguir, en el fondo del olvido, los destellos de negra luz que provienen del misterio perdido.

Giorgio Agamben, *El fuego y el relato*

La noción de máquina resulta decisiva para una correcta delimitación del alcance de las tesis agambeneanas. Este concepto construye una imagen de la historia capaz de interpelar sus positivities de una forma única, exponiendo los marcos de variabilidad de nuestros esquemas tradicionales de pensamiento. En la noción operativa de máquina se condensan las virtudes y los límites de la arqueología de Giorgio Agamben: el estudio de su uso y su genealogía condiciona la posibilidad de distinguir entre las distintas formas de positividad con las que trabaja Agamben, así como el rango de aplicación de sus conclusiones. Sin embargo, la exégesis crítica de la filosofía agambeneana no ha prestado la suficiente atención a la cuestión de las máquinas, reduciendo en muchos casos los comentarios a la reproducción de las breves indicaciones que da el propio Agamben al respecto, otras veces explicando brevemente el concepto para luego abandonarlo sin profundizar en sus consecuencias.

Así por ejemplo, en la tesis de Mercedes Ruvituso (2013b) aparecen comentadas las distintas máquinas al hilo de su exposición del proyecto *Homo sacer*, indicando algunas de las características explicitadas por Giorgio Agamben en *El reino y la gloria* (como su carácter bipolar o su centro vacío) y cómo la exposición del funcionamiento de aquellas máquinas concretas depende en cada caso de los distintos desarrollos que Agamben da a la cuestión de la imagen. Sin embargo, su análisis carece de una aproximación genealógica y metodológica a la categoría de máquina, que aparece expuesta pero no problematizada, ni vinculada explícitamente al método arqueológico o a las categorías tematizadas en *Signatura rerum*. El mismo problema encontramos en *Agamben and indifference*, de William Watkin (2014), en *The figure of this world. Agamben and the Question of Political Ontology*, de Mathew Abbott (2014) o en *Agamben and the Politics of Human Rights. Statelessness, Images, Violence*, de John Lechte y Saul Newman (2013). *The Agamben Dictionary* (Murray y Whyte 2011) ni siquiera incluye la voz “máquina”, y una obra tan fundamental para la exégesis agambeneana como es la *introducción crítica* de Leland de la Durantaye (2009) puede hablar de “la máquina de la

historia” (*Íbid.*, 302), y citar hasta diecinueve veces la noción de máquina sin explorar sus implicaciones epistemológicas ni su génesis en la obra de Agamben.

Destacan, no obstante, algunas excepciones entre los exégetas de Giorgio Agamben. Germán Primera, por ejemplo, apunta en *The Political Ontology of Giorgio Agamben* (2019) el posible vínculo triple de la noción de máquina con las nociones de paradigma, signatura y emergencia, a través del concepto foucaulteano de dispositivo. Así, las máquinas serían el ensamblaje o la red establecida entre aquellos tres elementos que se halla a la base de la operatividad del poder cuya arqueología despliega Agamben (*Íbid.*, 48). Sin embargo, si bien es necesario un análisis de la relación entre máquinas y dispositivos, el ensayo de Germán Primera olvida interrogar una de las pocas referencias genealógicas explícitas de Agamben respecto a la máquina: su remisión a la noción de “máquina antropológica” de Furio Jesi.

En lo que sigue, nuestra exposición de la genealogía del concepto de máquina en la filosofía agambeneana recoge y amplía los análisis de Germán Osvaldo Prósperi en *La máquina elíptica de Giorgio Agamben* (2015). La tesis de partida es que la noción agambeneana de máquina proviene de este mitólogo turinés, Furio Jesi, quien se serviría en numerosas ocasiones de las categorías *máquina mitológica* y *máquina antropológica* para revolucionar y modernizar la ciencia del mito. Un segundo aspecto, defendido con maestría por Prósperi, remite a la decisiva influencia de Aby Warburg para la apropiación agambeneana del concepto de máquina, a la que habría que sumar sin duda la influencia de Walter Benjamin (quien también es un autor de referencia para Furio Jesi) en la medida en que tengamos en consideración los análisis realizados hasta ahora. Se trata, pues, con Agamben, de pensar una modulación del modelo gnoseológico de Jesi que incluya la polaridad constitutiva de la imagen, y que considere la dinámica inmanente de la memoria positiva, la forma en que la positividad de la historia humana, nuestra producción material y simbólica, articula la situación hermenéutica del presente, nuestros marcos epistémico-morales.

Procederemos, pues, tras las huellas de Prósperi, exponiendo la conformación y el uso en la obra de Furio Jesi de esta categoría analítica, para posteriormente integrar en ella 1) la psicología histórica [*historischen Psychologie*] de la expresión humana de Aby Warburg y 2) la ontología paradigmática de Giorgio Agamben, de forma que el método arqueológico agambeneano se muestre por completo, habilitando la interrogación en torno a las formas específicas de positividad que la categoría de máquina permite interpelar⁸⁸.

⁸⁸ Resulta curioso que Manuel Ignacio Moyano, que destaca el ensayo de Germán Osvaldo Prósperi, criticando este mismo aspecto (“[I]o extraño es que el trabajo de Prósperi no acuse en su argumentación una reflexión sobre el libro de Agamben dedicado a pensar exclusivamente el método, esto es, Signatura

1 – Furio Jesi. Una epistemología de la ficción⁸⁹.

El testigo sabe que su testimonio interrumpe la historia y el discurso de la mentira, sin inaugurar un tiempo y un discurso ulterior, sabe que no hay una historia de la verdad, hay solo una historia de la mentira.

Giorgio Agamben, *Cuando la casa se quema*

Mito y técnica en la obra de Furio Jesi

El 14 de mayo de 1968, el mitólogo húngaro Károly Kerényi respondió con una carta a los análisis de quien fuese su discípulo y amigo, Furio Jesi, sobre las obras de Césare Pavese y él mismo. En esta obra, *Letteratura e mito* (1972), una recopilación de ensayos publicada ese mismo año, Jesi afirma que así como el compromiso filantrópico sirve a algunos de máscara de su interna, secreta, religión de la muerte, en Kerényi “hay un enmascaramiento didáctico y humanístico”, por el que, “enseñando qué sea de verdad la mitología (...) no alcanza nunca a desmentir la posibilidad para el hombre de hoy de acercarse a ella fuera de la muerte” (*Íbid.*, 155). El anciano mitólogo responde ácida y amargamente:

Encuentro en su ensayo el concepto de “enmascaramiento”, de descarada factura italo-comunista. ¿Qué le parecería si mirase su actitud de escribir con “conciencia moral” como un enmascaramiento de una toma de partido? (...) Temo que no estaría usted contento si yo pusiese por escrito qué pienso de “literatura e ideología” (determinando cuánto de falso está implícito en la palabra ‘ideología’) (Jesi y Kerényi 1999, 114-15).

En consecuencia, el 16 de mayo de 1968 Furio Jesi escribe por última vez a Kerényi con serena fiereza y profundo dolor, pero también demostrando su compromiso político y una evidente sensibilidad respecto a su tiempo:

Si mi discurso refleja en efecto la ideología “italo-comunista”, no se trata por mi parte de un enmascaramiento, pues (...) desarrollo obvias funciones públicas en el ámbito del sindicato marxista (...) y en todo discurso político me he expresado siempre a favor del comunismo. Eso no quiere decir, naturalmente, que acepte en todos sus aspectos la línea política del partido comunista italiano o del ruso (...). Respondiendo a su objeción, me veo obligado a decir que la respuesta a una crítica no puede consistir en atribuir una etiqueta al crítico, sino que ha de fundarse en

rerum” (2019, 55)), esquivé sin embargo e igualmente la cuestión metodológica específica de la máquina, concepto al que recurre profusamente y que queda, no obstante, subsumido en la cuestión de la imagen.

⁸⁹ La presente sección fue publicada en Res pública, bajo el título *Máquina mitológica y cultura de derechas en la propuesta epistemológica de Furio Jesi* (Periáñez Llorente 2023b).

argumentos que prueben la veracidad de la propia crítica. Su respuesta, en cambio, es ante todo una acusación de hipocresía y de mala fe, no un contraargumento. (...) Si la suerte quiere que me vea obligado a dedicar estas palabras a quien he considerado maestro desde mi adolescencia, eso significa que los tiempos son especialmente oscuros. (...) Será probablemente una crisis que se desplegará en las calles y que se combatirá con armas; una crisis en la que también maestro y discípulo, y padres e hijos, se reencontrarán como enemigos en ambos frentes (Ibid. 117-118).

Con esta carta se consuma la ruptura de la profunda amistad que unía a ambos mitólogos, atestiguada por una extensa correspondencia llena de comentarios a sus respectivas obras, pero también de regalos y afecto. Esta discusión, que podría quedar archivada como una página más en el gran libro de las anécdotas y la prensa rosa del mundo intelectual del siglo XX, y que sin duda remite al contexto político de la década de 1960, gana en interés para la investigación si se enfoca desde el punto de vista teórico-epistemológico, especialmente desde el punto de cruce entre lo teórico-epistemológico y lo político. Por supuesto que la relación entre ambos, que ya se había resentido a raíz de la guerra de los seis días (ejemplo de humanismo europeo a ojos de Kerényi, ejemplo de nacionalismo agresivo en abierta contradicción con el sionismo genuino a ojos de Jesi), difícilmente sobreviviría a sus posiciones completamente opuestas en relación con las movilizaciones de mayo del 68. Para colmo, el uso que Furio Jesi daba a las categorías recién propuestas por Kerényi en 1964 de *mito genuino* y *mito tecnificado* (siendo el caso paradigmático de los segundos el fascismo y el nacionismo) implicaba una reformulación abiertamente contraria a los presupuestos del mitólogo húngaro⁹⁰. Sin embargo, resulta especialmente fructífero estudiar en qué medida la cuestión epistemológica del modo de acceso al mito y las mitologías, del trabajo posible con ellos y/o desde ellos, implica o no consecuencias políticas. En cierto modo, se trata de enfocar el campo social y epistémico de la ciencia del mito desde una epistemología consciente de las imbricaciones entre saber y poder⁹¹.

En las páginas que siguen intentaré dilucidar este nudo en cuyo análisis se hallaba sumergido Furio Jesi cuando le alcanzó la muerte en un accidente doméstico con apenas 39 años. En primer lugar, esbozaré el posicionamiento de Jesi respecto a la ciencia del mito precedente, prestando atención a la originalidad de sus gestos teóricos. Mi intención

⁹⁰ Furio Jesi defenderá un uso instrumental y limitado de las categorías de Kerényi al proponer la opción epistemológica de la máquina mitológica. Cf. Jesi (1976, 136-37).

⁹¹ Furio Jesi recupera así la preocupación que guiase a Walter Benjamin en relación con la esfera del arte y de la teoría del arte en el texto de su conferencia de 1932 para el *Instituto para el estudio del fascismo*, *El autor como productor*, y en *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* en 1935. Es la preocupación por cómo ciertas retóricas y ciertos conceptos, en el caso de Benjamin el concepto de “genio”, “creación”, “espíritu”, “elaboran el material fáctico en un sentido fascista” o dejan intacta la esfera de las relaciones de producción Cf. Benjamin (2018, 135). Es oportuno señalar a este respecto, aunque quede fuera de los límites de este capítulo tematizarla, la profunda afinidad – quizá la “cita sin comillas” – entre estos textos benjaminianos y las reflexiones jesianas en torno a literatura, mito y propaganda al inicio de *Spartakus. Simbología de la revuelta* (2014).

es partir de un esbozo mínimo de cómo este autor – que sirve de punto de encuentro y articulación entre el humanismo más clásico y algunas de las voces más originales que emergen con fuerza y son reclamadas en aquellos años, representadas las primeras por el mitólogo húngaro Károly Kerényi, y las segundas por Walter Benjamin, Dumezil, Levi-Strauss, o Blumenberg (Manera 2018, 10) – moderniza la ciencia del mito mientras la denuncia como “mito del mito”. Alemania en los siglos XIX y XX servirá aquí de ventana privilegiada al que ya fuese el punto de máximo interés de Kerényi: la cuestión de la tecnificación del mito⁹². En segundo lugar, profundizaré en el modelo gnoseológico de la “máquina mitológica”, y en la potencia política que su autor nunca pretendió esconder: una herramienta de distancia con una potencia política destituyente⁹³, que habría de medir su fuerza con una cierta noción de “ideología”⁹⁴. El análisis de la génesis de la noción de máquina en la obra de Furio Jesi contribuirá a la comprensión de la relevancia de lo técnico, lo artificioso y lo ficticio en la arqueología de Agamben.

Desde una perspectiva teórica, encontramos ya en Kerényi en 1964 una distinción entre mitos tecnificados y mitos genuinos (Kerényi 1993). Los primeros, estrategia propia de los totalitarismos, instrumentalizaban los mitos de acuerdo con fines políticos. Los segundos habrían de salvarse de esta instrumentalización en la medida en que supondrían accesos no mediados por motivación práctica alguna a la esencia del mito, accesos que quedarían reservados en todo caso al ámbito de lo estético, a artistas, escritores, músicos, poetas...

El problema para Jesi es el carácter metafísico que acecha en la propuesta de la genuinidad de ciertos mitos, el carácter metafísico de ese núcleo al que cabría acceder en la Grecia

⁹² Será necesario mostrar en qué sentido Jesi hereda la firme oposición del mitólogo húngaro a cualquier concepto o uso del mito que pueda ser funcional a los totalitarismos identitarios, pero también en qué sentido Jesi opera una mutación – consciente, pero exigida por sus propios imperativos metodológicos, podríamos decir, fenomenológicos – en nociones como la de “mito genuino”. Se trata de unas exigencias epistemológicas que acercan a Furio Jesi a Hans Blumenberg, si bien marcando las distancias propias de la heterodoxia del italiano, fruto de su formación ecléctica y extraacadémica: en ambos podemos destacar, de entrada, la renuncia a la oposición entre razón y mito (Blumenberg 1971; 1979), así como una atención volcada siempre sobre la vida material de las narraciones como único objeto adecuado para la propia investigación fenomenológica, antropológica e histórica. Para una mayor profundización en la lectura comparada de Hans Blumenberg y Furio Jesi, cf. Enrico Manera *Furio Jesi. Mito, violencia, memoria* (2018).

⁹³ En palabras de Agamben, “una potencia capaz de deponer siempre las relaciones ontológico-políticas para hacer aparecer entre sus elementos un contacto (...) una ausencia de representación, una cesura” (HS IV.2, 1274 / 2018, 300).

⁹⁴ Se trata de una herramienta cuya aplicación alcanza al presente del autor. Así, Jesi, en una de sus publicaciones más célebres, *Cultura di destra*, de 1979 (publicada en España en 1989), vuelve sus análisis sobre la presencia de un discurso esotérico transversal al neofascismo que tantas vidas se estaba cobrando en Italia en la década de 1970. Se trata de una obra que se pregunta en qué medida el legado de la cultura conservadora burguesa que encontró en el lenguaje de las grandes ideas sin palabras y en la tanatofilia mitológica del romanticismo más irracionalista la clave de la lucha contra la racionalización, la técnica y el materialismo socialista – en qué medida ese legado recodificado primero en términos de racismo espiritual y posteriormente de racismo estrictamente biopolítico con el nacionalsocialismo – permite generar una matriz explicativa para la actualidad italiana de los años del plomo, de la estrategia de tensión frente a las Brigadas Rojas, la década de los atentados de la Piazza Fontana en Milán, de la Piazza della Loggia en Brescia, de Peteano di Sagrado o del tren expreso Italicus.

clásica y más atrás, en el pasado más arcaico, a partir de éxtasis y epifanías, y que para el científico está irremediadamente perdido. La ciencia del mito se construye así sobre una tensión, la tensión entre un objeto a priori perdido y la ciencia que lo estudia. Ciencia de una ausencia que ha de ofrecer una imagen de aquello con lo que no puede trabajar, y que ha de construir un relato respecto a esa falta, que constituye siempre un cierto juicio sobre esa modernidad en la que el acceso al mito está completa o parcialmente vetado, quedando de sus epifanías únicamente el eco de experiencias afines, religiosas o estéticas.

Kerényi parte a ojos de Jesi de una cierta fenomenología fallida: el ideal fenomenológico de “que los mitologemas hablen por sí mismos”(Kerényi y Jung 2004, 18) como aquello único a lo que nos es posible un acceso precario tiene siempre un carácter nihilista y nostálgico, que querría reavivar el mito, reabrir un acceso a la epifanía mítica. Y sin embargo, lo mítico se pierde en lo numinoso inaccesible: en última instancia, desde la perspectiva de Jesi, desde Schelling hasta Kerényi todo intento de reavivar esa potencia de vida del mito se topa con el límite de lo inorgánico, con la pulsión y la evocación de la muerte.

Se pueden observar en Furio Jesi dos presupuestos fundamentales a este respecto, que permiten situar la obra de su maestro: en primer lugar, que en la modernidad todo este vínculo narrativo, emocional y político se construye sobre la metáfora de la muerte, de la pérdida o de la retirada de Dios o del ser. En segundo lugar, que la mitología encuentra una forma adecuada de supervivencia en la literatura, pero también en la ciencia del mito en cuanto “mito del mito”, en cuanto dispositivo de idealización, de producción de nostalgia y de funcionalización o reincorporación del mito.

En cierta medida, podemos ver entonces en la propia ciencia del mito una tecnificación del mito, al presuponer de un modo u otro la existencia de mitos genuinos. Se trata de un gesto teórico y crítico interesante. Furio Jesi, al mostrar finalmente que todo mito es un mito tecnificado, abre la posibilidad de una reconceptualización de lo que hemos de entender por “mito genuino”, más allá del alcance de la metafísica y del esoterismo. Donde la presuposición de “mitos genuinos” en el sentido de Kerényi abre la posibilidad de una batalla por lo originario funcional al poder, al despliegue de violencias en torno a la cuestión de la identidad y la legitimidad arcaica, el reconocimiento del carácter técnico de todo mito desactiva esa misma lógica y abre la pregunta por el criterio para determinar qué materiales mitológicos, qué *técnicas de mitologización* acarrear un cierto daño, son funcionales a distintas formas de violencia (y cuáles no), o cuáles se sostienen sobre una vinculación existencial con una epifanía colectiva, describable en términos éticos, políticos y psicológicos⁹⁵. Y es un gesto crítico al que Furio Jesi dará consistencia teórica con la propuesta de la máquina mitológica.

⁹⁵ Este y no otro será el gesto teórico de Furio Jesi en *Spartakus. Simbología de la revuelta* (2014), al interpretar la decisión de Karl Liebknecht y Rosa Luxemburgo de permanecer en Berlín en el doble sentido

Son precisamente los análisis de Jesi en torno a la *religio mortis*, a la evocación de la muerte característica de esa “Alemania secreta”, marcadamente aristocrática, que va del círculo de Heidelberg a George, de Schelling a Pavese, a Mann, y al propio Kerényi, estos análisis que el mitólogo italiano despliega en *Literatura y mito*, los que enfurecen a Kerényi. En esta obra, Furio Jesi muestra la contigüidad ideológica entre esa Alemania secreta, aristocrática, intelectual, y la Alemania pública que emerge con la adhesión popular al nazismo para arrebatar y deformar aquello que celaban, aquello que habían aceptado como revelación auténtica, aunque “faustiana” y por ende culpable. Se trata de una experiencia traumática, de una hostilidad manifiesta, pero, esta es la tesis de Jesi, no por ello menos afín, no por ello ajena al surgimiento del nazismo.

A este respecto, la repugnancia, afirma Jesi, “de Kerényi y de Mann frente a las manifestaciones de la juventud nazi, testimonia sobre la hostilidad que se determinó entre la Alemania ‘pública’ y la ‘secreta’, cuando la primera quiso apropiarse de la segunda” (Jesi 1972, 172). Y, sin embargo, como dirá más adelante en *Cultura de derechas*, la cultura fascista sólo puede pensarse como una radicalización de aquella sedimentación de experiencias estéticas del irracionalismo burgués (Jesi 1989, 24). Radicalización, es decir, conexión, pero también salto cualitativo respecto a su origen. Estos son los análisis que desencadenan el intercambio con el que abría el capítulo: Kerényi ve cómo su humanismo es tachado de irracionalismo burgués enmascarado y, más aún, de antesala o suelo fértil del fascismo.

Ya en aquella obra, cuyo objeto de análisis es, en palabras de Cavalletti, “la epifanía imposible, la distancia incolmable con las antiguas imágenes y experiencias religiosas que afloran en nosotros únicamente como símbolos extraños a la vida” (en: Jesi 2002b, 252), comienza esa desnaturalización del concepto de mito que no acepta horizontes metafísicos originarios y que lo piensa más como práctica o técnica, como un *hacer*. Tanto la aceptación sentida, culpable y trágica de los símbolos de la muerte, como su glorificación identitaria suponen dos caras de una toma ideológica de derechas cuyo

– aquí compatibilizado – de epifanía mítica genuina y uso instrumental estratégico – propagandístico – de la temporalidad histórica y mítica: “Jugarse la propia persona hasta el límite de la muerte mientras las calles del ‘Barrio de los periódicos’ de Berlín eran un campo de batalla significó entonces tender el nexo entre el mito genuino, aflorado espontánea y desinteresadamente de las profundidades de la psiquis, y la auténtica propaganda política” (*Íbid.*, 56-57). Este trabajo sobre el concepto de propaganda, que permite su comprensión en términos de mito genuino, supone un ataque frontal a la ortodoxia kerényiana, que adquiere complejidad en el desarrollo del ensayo. En efecto, tras describir la revuelta como epifanía colectiva genuina, Furio Jesi mostrará “cómo la tecnicización se insinúa, venciéndola, en la lucha espartaquista” (Andrea Cavalletti, en: Jesi 2014, 22), analizando la retórica del enemigo-monstruo como supervivencia del aparato técnico-mitológico del humanismo burgués, tan presente en la Gran Guerra. “De este modo – escribe Cavalletti – tampoco los valores ‘positivos’ opuestos tienen un carácter genuinamente colectivo, no surgen espontáneos, sino que son instrumentales, y útiles a la minoría explotadora; son vehículos de muerte y de sacrificio que se prolongarán después, y seguirán actuando, en todas las mitologizaciones sucesivas de los héroes, caídos por la causa, celebrados de buena fe” (*Íbid.*, 23). También en *Spartakus*, como en *El autor como productor*, es en un análisis de Brecht (en este caso, de *Trommeln in der Nacht*) donde se encuentran estrategias para la desactivación del aparato técnico y retórico burgués.

primer gesto es aquella búsqueda o aquella nostalgia por el mito genuino. Y sin embargo, leemos en *Literatura y mito*:

La mitología no fue, aun en sus antiguas formas genuinas, religión revelada, sino que fue más bien participación en lo real, un abrirse a la conciencia de lo real, que quedaba al lado de acá de la metafísica. Como tal, en tanto sea auténtica, la mitología puede ser aún curadora y restablecer un vínculo profundo y genuino con la realidad (Jesi 1972, 57).

Si hay algo, entonces, a lo que hemos de llamar “mito genuino” o “mito auténtico” no es a una praxis pura ajena a la tecnificación, sino a una ganancia antropológica técnica consistente en participar en lo real. En este sentido, Jesi comparte con Blumenberg el rechazo hacia la centralidad teórica de la nostalgia. La práctica mítica no se opondría a la razón como una epifanía metafísica, antes bien la práctica mítica y el discurso racional serían dos concreciones históricas afines de un mismo esfuerzo racional y performativo por estabilizar la realidad⁹⁶. En este mismo marco, una vez muerto Kerényi, Furio Jesi escribe sobre el mito en su introducción a la edición italiana *Mitos y misterios*, del mitólogo húngaro:

Creado por el hombre, toda vez que el hombre entra en relación consciente de contemplación con su propia *implicación existencial*⁹⁷ (*Verwobenheit*) con el mundo, ahí – en una especie de cortocircuito mitogenético – se siente aferrado porque se aferra. El humano no va al encuentro de su presunta fundación extrahumana perenne, va al encuentro de su fundación en cuanto se funda, contemplando en figuras que él mismo inventa su propia implicación existencial con el mundo (Jesi 1979, 16-17).

Se trata entonces de una técnica de narración, y como tal, aquella concepción originaria del mito, políticamente nefasta, habrá de ser contrarrestada precisamente prestando interés a la recepción histórica de las narraciones mitológicas, a la vida material de las narraciones. Y es esto mismo lo que explica la comunión en Jesi entre su labor de mitólogo, su labor crítico-literaria y su labor política.

⁹⁶ Es cierto, no obstante, que Furio Jesi no alcanzó a leer antes de morir en 1980 el imponente *Trabajo sobre el mito* de Blumenberg, pero sí consta que trabajó aquel texto programático de Blumenberg para el seminario “Poesía y hermenéutica” (Manera 2018, 105), traducido al castellano como *El mito y el concepto de realidad* (2004), texto crucial, que avivó enormemente el debate alemán en torno al mito, y en el que se planteaba una imagen del mito completamente coherente con aquella que Furio Jesi propone: un mito que no puede ser originario en sentido metafísico, un mito que no puede ser monista, ni mucho menos irracional, sino todo lo contrario.

⁹⁷ En el italiano original, *essere fuso*, “estar fundido”.

La máquina mitológica de Furio Jesi.

En esta sección nos haremos cargo de la que quizá fue la categoría analítica más original de Furio Jesi, la *máquina mitológica*, atendiendo por un lado a su esquema básico y el tipo de fenómenos de los que se hace cargo, (su instrumentalidad epistémica), para más adelante ocuparnos de su problematización, en términos de analítica existencial del ser en el lenguaje y en la historia del humano, que Agamben despliega en algunas de las pocas páginas que ha dedicado en exclusiva a Furio Jesi. Para Agamben, la gestación en la obra de Furio Jesi de la *máquina mitológica* podría relacionarse con la cuestión de la condición procesual de toda subjetivación (y en esta medida, con su inacababilidad, su imperfectibilidad, su contingencia, su producibilidad y su transitoriedad constitutivas). Veremos, pues, que en cierta medida en la hipótesis de la máquina mitológica está puesta en cuestión tanto la imposibilidad de decir yo, como la imposibilidad de no decirlo. Es este carácter trascendental de la hipótesis la que lleva a Agamben a afirmar que “la máquina mitológica nombra para él en último término el lenguaje, el ser hablante del hombre” (Agamben 2008c, 119).

En su obra sobre Rilke de 1976, *Esoterismo e linguaggio mitologico* (2002a), tras un largo y nostálgico pasaje recordando su viaje a Egipto en 1964, que le arrastra a una reflexión sobre la relación entre mito y poder, Furio Jesi escribe:

Todo esto es para mí hoy el significado de la palabra mito. Una máquina que sirve para muchas cosas, o al menos el supuesto corazón misterioso, el supuesto motor inmóvil e invisible de una máquina que sirve para muchas cosas, para bien o para mal. Es la memoria, una relación con el pasado en la que unas mínimas diferencias de línea bastan para dar una inevitable impresión de falsedad; y arqueología, y pensamientos que chirrían en la pizarra, y que luego tal vez inducen a hacerse maestros para provocar también en otros el sentido de ese chirrido. Y es violencia, mito del poder; y por tanto también la sospecha que no se puede borrar jamás ante las evocaciones de mitos cargados de una función precisa: la de consagrar las formas de un presente que pretende ser coincidencia con un "presente eterno". En *La Montaña Encantada*, Thomas Mann muestra al niño, Hans, frente al abuelo que, sacando del armario la antigua copa bautismal, evoca el sonido de las generaciones olvidadas. Ese sonido oscuro del “Ur”, que en alemán hace eco del origen y del pasado, se ha transformado demasiadas veces en mistificación e inocencia infantil como para que sea posible escapar a la sospecha de que, cuando alguien decide hacerlo sonar por un interés concreto, no significa nada más que poder y muerte, la muerte que usa el poder (*Íbid.*, 23-24).

Este pasaje contiene sintetizadas las preocupaciones básicas y los presupuestos metodológicos fundamentales del mitólogo italiano. En primer lugar, el mito se identifica con una máquina o, mejor, con su posible corazón, con aquello que moviliza la generación

de mitologías. Se trata de aquello que cabe suponer, en sentido literal, en el centro de una máquina, como explicación posible de su funcionamiento. En segundo lugar, aquel otro dato: que la máquina funciona, y que el mito, máquina mediante, se presta a usos e instrumentalizaciones. En tercer lugar, Jesi despliega tres niveles en los que el mito – o ya más bien la máquina que se caracteriza por moverse en torno a la suposición de su existencia operante – es experimentado o resulta al menos precariamente accesible: por un lado, memoria, relación positiva, material y simbólica con el pasado, que ha de cumplir unos requisitos formales para no perder lo que Boris Groys (2008) podría llamar el “efecto de sinceridad”. Por otro, arqueología, contacto con los restos históricos positivos de aquellas relaciones, contacto con lo que en su día logró o trató de lograr una relación con el mito como substancia – o, desde un positivismo moderado y una precaución fenomenológica mínima como la de Groys, aquello que logró o trató de lograr un efecto de sinceridad en su labor de relacionarse con el mito como substancia. Finalmente, pensamiento en transmisión, ciencia del mito en cuanto institución cuya historia cabe reconstruir y cuyos modelos gnoseológicos cabe pensar. Por último, Furio Jesi recuerda la frecuencia con que la máquina mitológica se ha puesto en funcionamiento para fundamentar y legitimar la violencia, la íntima relación que vincula lógica del origen, lógica de la soberanía y lógica de la crueldad⁹⁸.

El concepto de máquina mitológica habría aparecido ya por primera vez en 1972 en su ensayo sobre *Le Bateau Ivre* de Rimbaud y desde entonces será de uso corriente en sus investigaciones. Se trata de un concepto característico de la fase posterior a la ruptura con Kerényi y la redacción en 1969 de *Spartakus. Simbologia della rivolta* – inédito hasta hace poco, cuando vio la luz gracias al trabajo de recuperación y edición de Andrea Cavalletti –; un concepto crucial en la reflexión de Jesi en torno a la fiesta y a su disponibilidad para el análisis científico, que podemos encontrar en textos célebres como la introducción a *La festa. Antropologia, etnologia, folklore*, “Cognoscibilidad de la fiesta” (1977), o en *La festa e la macchina mitologica*, de 1979⁹⁹. Por otro lado, en 1973 publica un brevísimo texto que resulta de especial interés en el contexto de estas notas, en el que el modelo de la máquina mitológica y la especificación de la actitud epistemológica que le es afín sirven a Furio Jesi para profundizar en la relación entre mito e ideología, y lo que es más importante, entre ciencia del mito – en tanto que institución y dispositivo en condiciones de articular saberes y poderes – e ideología.

En *La festa e la macchina mitologica*, y en *Conoscibilità della festa* el problema será la adecuada tematización de fiesta y mito como elementos o praxis fundantes de una

⁹⁸ Para un análisis pormenorizado de los vínculos entre lógica del fundamento y lógica de la crueldad, cf. (Mèlich 2014).

⁹⁹ El texto aparece como introducción a *Miti e misteri* (Kerényi 1979). En la misma época Giorgio Agamben publica *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental* (2006b). Esta obra ofrece las bases de lo que el italiano llama una “ontología de la irrealidad”, y con ella la posibilidad de una comprensión de la operatividad política, performativa, de lo ficticio – que no en vano – viene vinculada al término del libro con la forma de ser del lenguaje humano. Cf. *Infra. Dentro de la máquina. Arqueología y poesía.*

colectividad. Se trata de comprender esa particular experiencia según la cual, durante la fiesta, el “centro originario” se confunde paradójicamente con el límite externo de la colectividad, la reúne permeando al conjunto de aquella. Para la tematización de una experiencia semejante, por sí misma incomprensible (incompatible con cualquier impulso tematizante) y hoy día difícilmente experimentable (es decir, con fines específicamente epistemológicos), Furio Jesi ha de generar un esquema interpretativo que pueda funcionar sin poner en juicio la existencia o inexistencia del elemento presuntamente fundante de la colectividad, es decir, que pueda explicar el fenómeno única y exclusivamente desde sus efectos performativos, prescindiendo de la pregunta en torno a aquél.

Un problema semejante se encuentra en *Il mito* (1976), en el que la investigación en torno a la experiencia mítica en condiciones contemporáneas remite al italiano al estudio del campo semitrascendental en el que el objeto “mito” es pensable y bajo qué forma. Esto es: se requiere una distancia epistemológica capaz de desarrollar una analítica crítica de la “ciencia del mito” que la comprenda como dispositivo por cuanto implica una estrategia y una producción de efectos de poder en los procesos de subjetivación (política, religiosa, identitaria...), que el propio Furio Jesi llamará “ideológicas”. Como explica en el transcurso de su investigación, “[l]a única ciencia rigurosa del mito que pueda estar al alcance del hombre moderno es, en realidad, una ciencia de la presunta “ciencia del mito”: una ciencia que estudie las diversas aproximaciones y los diversos modelos gnoseológicos puestos en juego ante lo que ha sido llamado “mito” (Jesi 1976, 48). Una vez censurada como ideológica toda toma de posición respecto a la existencia o no de una “sustancia mito” de la que dependa la experiencia mitológica y la consecuente producción de materiales mitológicos, se requiere un modelo gnoseológico capaz de prescindir, para el análisis de aquéllas, de ninguna afirmación sólida al respecto¹⁰⁰.

Se exige, pues, una sana dosis de positivismo metodológico que renuncie, no obstante, a todo positivismo dogmático. Así, en el epílogo *La máquina mitológica: ideología y mito* propone la imagen de la *máquina mitológica* “para definir la forma de un aparato que produce epifanías de mitos y que en su interior, tras sus impenetrables paredes, podría contener los mitos mismos – *el mito* –, pero podría también estar vacío” (Jesi 1976, 133). La máquina mitológica comprende la producción de materiales mitológicos como el efecto de una fascinación por un elemento incognoscible precisamente en cuanto tal. La incognoscibilidad del “centro” es operativa: exige al mismo tiempo una relación

¹⁰⁰ El modelo de la máquina mitológica pretende precisamente evitar a toda costa la elaboración de una mística del poder, pero también las consecuencias ideológicas de la negación radical de la existencia autónoma, substancial, del mito, como pueda ser la opción del último Lukács. En la presente sección se ofrece una tematización sucinta de este concepto clave de Furio Jesi. Para una ampliación del análisis, el lector puede recurrir a A. Cavalletti, *Note sul' modello macchina mitologica* (1999) y a S. Mele, *La scienza di una fame. Mito, mitologia e macchina mitologica in Furio Jesi* (1983). Mercedes Ruvituso ha indagado, por su parte, en la vinculación entre el modelo de la máquina mitológica y la filosofía de Walter Benjamin en *La máquina mitológica de Furio Jesi y la cita a Walter Benjamin* (2014). Otras fuentes de interés serían: Marco Belpoliti y Enrico Manera (2010); Fabio Moliterni (2013); Carlo Tenuta (2010).

constante, irrenunciable, con él, e impone una distancia insalvable; moviliza, en definitiva, la producción de materiales. El modelo es así circular y automático: tanto para la experiencia de la fiesta como para la experiencia mítica se trata de una actividad constante en torno a un centro fascinante e inaccesible que se supone real y digno, aunque sólo podría ser aprehendido en los materiales que inspira, en sus efectos. El mitólogo, sin embargo, tiene que renunciar a buscar en los productos mitológicos el reflejo del mito. Ajeno a toda teología, incluso a una teología negativa, el mitólogo ha de comprender más bien la lógica práctica y dinámica que rige los comportamientos suspendiendo la pregunta por el centro:

La definimos máquina porque es algo que funciona y, a la indagación empírica, parece ser algo que funciona automáticamente. En cuanto al tipo de funcionamiento que le es propio y a la función que desempeña, debemos por ahora limitarnos a dos grupos de datos. Por un lado, se puede decir que la máquina mitológica es aquello que, funcionando, produce mitologías: relatos “en torno a dioses, seres divinos, héroes y descensos en el Hades”. Por el otro, resulta que la máquina mitológica es aquello que, funcionando, da tregua parcial al hambre de mito *ens quatenus ens* (Jesi 1976, 196).

Hechos son los productos mitológicos, hechos son los dispositivos en los que se reconoce la función de producir relaciones – literarias, institucionales, de comportamiento, etc – con un mito supuesto e incognoscible. Máquina es pues el nombre que se le da a una relación iterable y performativa con un incognoscible cuando esta relación aparenta ser inextricable; esto es: “máquina” refiere a una lógica práctica que ha de suponerse para comprender la perdurabilidad en el tiempo de comportamientos heterogéneos que tienen en común su relación con una entidad absolutamente inaccesible. Es, a su vez, un supuesto epistémico y un modelo epistemológico para comprender y analizar la proliferación aparentemente inexorable (y por ello, supuestamente automática) de dispositivos – fiestas, ritos, elaboraciones artísticas de todo cuño – que tienen como fin producir una cierta sincronía, una articulación funcional entre lo primitivo (cronológicamente primero), lo original (fundante, performativo) y lo vivo (operante como genuino presente). Y, como bien señala Prósperi, es, para Furio Jesi, la forma de poner el acento en la tercera de estas instancias (lo vivo), siguiendo la reformulación benjaminiana del problema del origen que hemos estudiado más arriba.

Según la taxonomía propia de Malinowsky y Kerényi, la primacía caería sobre el aspecto primitivo y original del mito, que generaría la experiencia mítica. De acuerdo con Furio Jesi, en cambio, es la máquina mitológica, el aspecto específicamente vivo de la experiencia mítica, la que sostendría la ficción (en un sentido no peyorativo) de primitividad y capacidad fundacional y performativa del mito. El viraje metodológico de Furio Jesi consistiría entonces en reconocer que lo único empíricamente localizable serían

los productos mitológicos de la máquina, es decir, nunca el “mito originario”, sino los productos mitológicos funcionales producidos por la máquina mitológica: de nuevo, no el misterio de la praxis, sino la pragmática del misterio. El reto será definir y tematizar las técnicas y modos mediante los cuales se obra la relación inmanente, positiva – social, simbólica, material, psicológica o política – con una instancia de consistencia ontológica indeterminada, en condiciones de explicar la producción de materiales mitológicos. De este modo, lo primitivo y lo original pasan a formar parte del centro oculto de la máquina. Esto es: su inscripción en la máquina mitológica ya no es sustancial, sino funcional, se cancela la pregunta por su esencia y se propone la pregunta por su papel y función en la máquina mitológica. Del centro no cabe conocimiento alguno, sólo una experiencia imperfecta, que bien puede ser fruto de una ficción sostenida sobre los mismos materiales mitológicos. En este sentido la posición central puede ser considerada sencillamente formal: existe como posición a la que refieren los materiales, posición de consistencia ontológica indeterminada en la medida en que los materiales reproducen una imagen suficiente del mito, una ficción de acceso nunca definitiva, suficiente para mantener viva el hambre, nunca suficiente para agotar la producción.

Ahora bien, que el mito bien pueda ser una entidad metafísica, substancial o partícipe de algún grado de trascendencia, no habrá de interferir con la investigación de los modos inmanentes de la relación, pues bien podría no serlo – no ser nada más que una ficción, que no es poco – y los productos mitológicos y todas las instituciones que se sostengan sobre ellos seguirán ahí, pendientes de explicación¹⁰¹.

Sin embargo, la denuncia de ilegitimidad no viene determinada por la condición ideológica del resto de planteamientos analizados a lo largo de su investigación. El planteamiento de Jesi tiene la virtud de romper con la ilusión de la neutralidad científica. La ilegitimidad viene condicionada por las consecuencias epistemológicas y políticas de sus gestos teóricos. Cualquier investigación que comience por afirmar o negar la existencia del mito está llevando a cabo una elección ideológica que rebasa el marco científico de interrogación, pero también está haciéndole flaco favor a cualquier interés político pues, como recuerda Jesi, cualquier investigación que comience por eludir la confrontación real con el problema lo “abandona a las investigaciones no elusivas que el

¹⁰¹ La introducción de *Mito* ofrece precisamente un ejemplo de este tipo de fenómenos en el caso del juicio de Sócrates: una muerte retrasada por la conmemoración del día en que Teseo, tras liberar a los jóvenes atenienses del laberinto, arribó a Delos y ofreció allí un sacrificio de agradecimiento a Apolo. Los atenienses enviaban así una nave a Delos en peregrinación, y durante su trayecto, con frecuencia largo, se trataba de mantener pura la ciudad libre de ejecuciones. Asimismo, la muerte por veneno venía marcada por el mismo mito, si bien en el mito Teseo no llega a beber de la copa envenenada pues Egeo reconoce a tiempo en él a su hijo. Aquí Furio Jesi muestra de nuevo cómo lo esencial – y lo disponible para la investigación – en este caso no es la existencia o no del mito, sino la convicción y la labor de exégesis que operan como parte de la máquina mitológica; si mito y máquina coincidiesen perfectamente, acaso Atenas habría debido reconocer en Sócrates a su hijo antes de que aquel bebiese de la copa de cicuta (Jesi 1976, 6).

adversario pueda efectuar” (Jesi 1976, 135). El problema no reside en el componente ideológico – Furio Jesi lo reconoce: su propio modelo, la máquina mitológica, no está exento de componentes ideológicos –, sino en la incompatibilidad de la previa decisión sobre la existencia o no de los mitos con el desarrollo de una investigación fundamentada positiva y fenomenológicamente, y el consecuente riesgo político que acarrea.

2 – Máquina y polaridad: una topología histórica

Una construcción histórica de la filosofía que sea simultáneamente (dialécticamente) una reconstrucción filosófica de la historia, donde los elementos ideacionales de filosofía se expresen como significados cambiantes dentro de imágenes históricas que, en sí mismas son discontinuas, un proyecto así no puede ser discutido en sus aspectos generales. Necesita ser mostrado.

Susan Buck-Morss, *Dialéctica de la mirada*

La arqueología no se propone tratar como simultáneo lo que se da como sucesivo; (...) lo que deja en suspenso es el tema de que la sucesión es un absoluto.

Michel Foucault, *La arqueología del saber*

El intento de captar oscilaciones polares en el mapa de la memoria occidental es otra de las muchas herencias que Aby Warburg ha legado a Agamben. Las imágenes que pacientemente recoge y dispone el *Atlas Mnemosyne* – como toda imagen de las que aquellas son ejemplo – suponen un “engrama¹⁰² de las tensiones espirituales de la época”: en ellas se cifra y se transmite la memoria social como memoria no sólo de los productos humanos, sino también del posicionamiento ético ante ellos, ante su residualidad operante, su *Nachleben*. Así, de acuerdo con Agamben, el atlas “era una especie de gigantesco condensador en el que se reunían las corrientes energéticas que animaron y todavía seguían animando la memoria de Europa, y que tomaban cuerpo en sus ‘fantasmas’” (Agamben 2008c, 140).

La psicología histórica de la expresión humana warburgiana acaba por revelar – por diagnosticar – una esquizofrenia constitutiva, un conflicto inalienable en el centro de la experiencia occidental por cuanto se halla mediada por una experiencia polarizada e irreconciliable de sí misma: requiere apropiarse de su pasado sin poder evitar reaccionar

¹⁰² Sobre la noción de *engrama*, proveniente del zoólogo y biólogo Richard Semon (y referente a la particular perdurabilidad de las consecuencias secundarias de un estímulo sobre un organismo biológico), en la obra de Aby Warburg, cf. Didi-Huberman (2009, 163).

a él, generando siempre un reconocimiento incómodo, sintomático, por sobre sus propias imágenes. La ninfa es quizá el ejemplo más claro de este conflicto interno, estructural: las reelaboraciones renacentistas de la fórmula patética “ninfa” signan la esquizofrenia de una cultura que ha de conciliar sin posibilidad de verdadero “éxito” los elementos dionisiacos, orgiásticos y festivos, con el cristianismo¹⁰³. Encontramos otro caso paradigmático, además de esta polarización en nuestro reconocimiento ético-religioso, en las investigaciones warburgianas. Se trata del problema del renacimiento de la astrología en el siglo XIV. Para una época, la modernidad, que para constituirse como tal ha necesitado más que ninguna otra su autocomprensión como época y por lo tanto como ruptura con la oscura Edad Media (Blumenberg 2008, 460), tener que reconocerse en el resurgir incontrolable de lo mágico-religioso supone un conflicto interno, estructural, que debería ser objeto de análisis prioritario para cualquier historia de occidente, sea de su arte o sea de su política. Así habló Warburg al presentar una muestra de imágenes astrológicas en el *Congreso de Orientalística* de 1926 – palabras de las que se hace eco Giorgio Agamben (2008b, 144):

[Queda] más allá de toda discusión que la cultura europea es el resultado de tendencias conflictivas, un proceso en el cual, por lo que concierne a estos intentos astrológicos de orientación, no tenemos que buscar amigos ni enemigos, sino sobre todo síntomas de un movimiento de oscilación pendular entre los dos polos distantes de la práctica mágico-religiosa y la contemplación matemática.

No se trata en todo caso de dicotomías, sino de polaridades, tensiones que imposibilitan la identificación completa con ninguno de los polos, que permiten más bien definir el rango de fenómenos y efectos intermedios. “Ni amigos, ni enemigos”, explica Warburg: se trata de polaridades funcionales. Más bien al contrario, la ficción dicotómica forma parte de esos discursos que han de reconocerse en un pasado que no pueden asumir ni evitar integrar; se trata de una ficción operante, constitutiva de nuestra experiencia histórica, cuyos síntomas rastrea el arqueólogo. La arqueología agambeneana recoge este aspecto de la topología histórica warburgiana para comprender la funcionalidad polar de las máquinas, la funcionalidad de las falsas dicotomías, la lógica y la dinámica de dispositivos heterogéneos, (generación, recepción y reelaboración de símbolos, narraciones de sí y de la colectividad, literatura, arquitectura, artes...), en lo que busca ser un estudio estratificado del marco histórico de la política occidental en cuanto en ella queda definida también y ante todo una imagen de la vida humana.

¹⁰³ En una nota de su diario que Gombrich, Agamben, Didi-Huberman y Germán Prósperi gustan de citar, Aby Warburg escribe: “[a] veces me parece casi que, como historiador de la psique, me he dispuesto a diagnosticar la esquizofrenia de la civilización occidental en un reflejo autobiográfico: la ninfa extática (maníaca) por una parte y el melancólico dios fluvial (depresivo) por otra”.

El análisis de Germán Prósperi es de una precisión incuestionable: la noción de máquina que sirve de herramienta a Agamben para la arqueología proviene del modelo circular de máquina que analizábamos en la sección anterior, siempre y cuando se introduzcan dos focos que determinan la forma en que la máquina gira en torno al centro inaccesible. Se trata, pues, de una máquina elíptica. Se aplica así la noción de imagen que venimos definiendo desde el inicio de esta tesis: toda máquina implica un cierto anacronismo, la conformación de tiempos complejos que se caracterizan por la presencia contemporánea de polos operantes cuya conformación histórica ha seguido ritmos opuestos y cuya articulación funcional sólo la arqueología podría exponer (un caso paradigmático sería, en la arqueología de Agamben, sus análisis sobre la teología política y la teología económica, cuyos renacimientos poseen formas radicalmente opuestas¹⁰⁴).

La máquina es una imagen-montaje que se sirve, no obstante, del trabajo de archivo para intentar localizar dos aspectos de las imágenes que toma como paradigmas: 1) su incompletitud y 2) su funcionalidad en un contexto polémico. La arqueología revela, bajo la pretensión de completitud de las imágenes, bajo su fantasmagoría, una funcionalidad que podría ser definida como política en un sentido amplio. Las imágenes son factor e índice hermenéutico de una pluralidad de fenómenos históricos en la medida en que se inscriban en el campo polémico, conflictivo, de la batalla por lo humano: por la imagen de lo humano, por la memoria de los humanos, por el gobierno de los humanos.

Como en la máquina mitológica de Furio Jesi, el centro inaccesible fascina, moviliza la producción de representaciones, epifanías míticas. La máquina no pregunta en torno a la motivación política de un adecuado efecto de reconocimiento en el mito¹⁰⁵, cuyo rendimiento es incuestionado y que llevó a las duras críticas de Kerényi a la tecnificación del mito por parte de los nacionalsocialistas. No pregunta por la motivación política, pero sí permite rastrear los efectos políticos de un adecuado efecto de reconocimiento. La máquina jesiana permite comprender los efectos de aquella sobre una colectividad que reconoce en una persona, partido, institución u obra artística las marcas de un acceso único e irrepetible a la verdad del mito, de lo humano o de Dios. La máquina elíptica de Agamben introduce, comentábamos, dos focos: se sirve de paradigmas para exponer la dinámica polarizada en que se disputa la verdad del centro inaccesible de la máquina. Muestra, pues, la sedimentación histórica, performativa e iterable, de modos de acceso a una posición de fundamento, representación y verdad indiscutibles en formas incompatibles entre sí y, sin embargo, funcionalmente articuladas. Y es que el conflicto polar sirve al mantenimiento de la máquina, pues las aporías causadas por una imposible

¹⁰⁴ Sin una cierta comprensión del carácter heterogéneo y anacrónico de la constitución interna de las máquinas, uno podría caer en el error de acusar a Agamben de igualar en sus investigaciones “hechos históricos” e “hipótesis paradigmáticas”, como es el caso de Adán Salinas en su revisión crítica de *El Reino y la gloria* (Salinas Araya 2015).

¹⁰⁵ Remitimos de nuevo a Boris Groys (2008), quien desarrollará una adecuada fenomenología del “efecto de sinceridad” y de las condiciones que han de darse o movilizarse para lograrlo, así como de su efimeridad.

identificación con el centro de la máquina se “resuelven” (más bien se posponen) reenviando al polo opuesto. En todo caso, la gestión del poder se mantiene interna a la máquina, se sigue rigiendo por sus lógicas prácticas. Esta basculación permitiría, según la interpretación agambeneana, un mantenimiento de las máquinas por largos períodos de tiempo.

*** **

Probemos a recoger sistemáticamente las características que posee el concepto de imagen que venimos manejando: entre sus aspectos funcionales-operativos, encontramos 1) una ficción de representación, 2) una ficción de completitud y 3) una ficción de unidad; estos aspectos hacen de las imágenes factores de la historicidad humana, herramientas con las que el humano se ha movido en la historia. Sin embargo, la arqueología estudia las imágenes como índices de la historicidad humana que ha necesitado dotar a las imágenes de tales ficciones: se revelan así 1) el anacronismo constitutivo de las imágenes, 2) su performatividad (puesto que, más que representar, generan realidad y sujetos) 3) su trascendentalidad inmanente (en la medida en que no es posible una humanidad sin imágenes), 4) su escisión estructural, es decir, su no-unidad, su inscripción siempre en lógicas polares, 5) su residualidad, entendida tanto como un permanecer disminuido pero operante en la historia (aquello a lo que apuntaba el *Nachleben* warburgiano) como, y ante todo, a su imposible representación sin resto. Salvar las imágenes es liberarlas de su ritualización obsesiva, abrirlas al juego. *En este sentido el concepto de imagen es el órgano trascendental de la filosofía agambeneana: la imagen es el paradigma de aquello a condenar, de aquello a salvar y el medio mismo de su salvación*¹⁰⁶.

La paradoja de la arqueología reside en que justo en el montaje artificial de las imágenes aquellas revelan aquello que por sí mismas no querrían nunca mostrar: la máquina configura un marco en el que las imágenes muestran que ya siempre formaron parte de una maquinaria. Ahora bien, la propia máquina es una imagen, y eso implica que ella misma posee una carga anacrónica – que Agamben tematizará a partir de la noción de contemporaneidad (Agamben 2011a) – y una incompletitud constitutiva. Las máquinas son precisamente aquellas imágenes que vienen a poner en evidencia todos estos aspectos: son una imagen que se apropia de su propia capacidad ficcional para mostrar el vacío central en aquellas ficciones operantes, la imposibilidad de sus pretensiones y la operatividad de las lógicas y dispositivos con los que busca alcanzarlas. De acuerdo con lo anterior, las máquinas agambeneanas poseerían tres elementos que hemos de reconocer en sus distintas formulaciones. Se trata de dos polos con aspiración de dominio absoluto

¹⁰⁶ Por eso, en este trabajo nos interesa mostrar que en cuanto la imagen es la herramienta de los análisis agambeneanos y, a la vez, el objeto de los mismos, se presenta como el medio que opera una bipolaridad esencial para todas sus reflexiones —y aquello que caracteriza a esta bipolaridad es precisamente el destituir todos los objetos en sus reflexiones (Moyano 2019, 33).

sobre la máquina¹⁰⁷ y de un resto inapropiable y violentado a diversos niveles, empezando por la violencia implícita en el proceso de representación y en la ficción de absoluto por la que pugnan los polos. Más radical que Jesi, Agamben afirma el vacío constitutivo de las máquinas. No hay nada tras las paredes especulares que guardan el centro de la máquina: no hay fundamento, *arché* en un sentido clásico. El fundamento, como el Mito, El Humano, La Verdad, etc, son supuestos metafísicos de la propia máquina, ficciones operantes. Pero que no haya nada en la posición central que los polos se esmeran en ocupar no quiere decir que, en la constitución de la máquina, en la pugna por la posición de fundamento, no quede violentado nada. Agamben hará de aquel vacío un concepto en disputa: está vacío, sí, porque carece de sustancia, pero justo ahí lo que se halla es el fondo inapropiable e irrepresentable del humano, su imposibilidad de imagen. Dicho con otras palabras: Agamben viene a afirmar que la lógica del fundamento (re)producida por las máquinas ocluye el libre ejercicio de la potencia humana, fuerza los cuerpos y las vidas de aquellos que se ven atrapados en ellas, se sostiene sobre su captura¹⁰⁸.

3 – Dentro de la máquina: arqueología y poesía

Agamben hace un uso instrumental del concepto de máquina que, como hemos visto más arriba, comparte numerosos aspectos con el modelo jesiano. Sin embargo, su única aproximación temática a la obra de Furio Jesi (y a la categoría de máquina mitológica) apunta al problema existencial, antropológico-filosófico y ontológico fundamental (según aquella herencia heideggeriana) del trato con el propio ser histórico y lingüístico del hombre, declinándolo en clave política, como ya haría al final de sus consideraciones en torno a la máquina rito/juego.

En primer lugar, Agamben se hace eco de aquel viraje ontoepistémico analizado más arriba:

La máquina no se sitúa, en efecto, como un paradigma neutral, entre el sujeto y el objeto conocido, sino que involucra la estructura misma del sujeto cognoscente (en este caso, del mitólogo Furio Jesi), reproduce exigencias y necesidades como una colada de cera perdida, hasta confundirse con el proceso mismo del conocimiento (Agamben 2008c, 111).

¹⁰⁷ Este dominio, según el carácter concreto de la máquina, puede definirse en términos de ocupación de una posición de fundamento o de máxima disponibilidad del poder (de causar muerte), como es el caso del “conflicto” funcional entre *bíos* y *zoe*, *soberano* y *nuda vida* o *auctoritas* y *potestas*.

¹⁰⁸ Cf. *Infra*, Segunda parte, capítulo 2, [Las tijeras del derecho. Fundamento negativo y ficción en la constitución de la máquina jurídico-política de la soberanía](#).

La máquina excede, no obstante, el ámbito del conocimiento: las exigencias y necesidades que la máquina instauren responden a órdenes prácticos diversos; se da una implicación ética, poética, política y epistémica del sujeto. En esta medida el sujeto no puede localizarse fuera de la máquina que le reúne en torno a una incognoscibilidad: la máquina mitológica, afirmará Agamben, “se identifica peligrosamente con el yo del autor, coincide con su posibilidad o imposibilidad de decir yo” (*Ibid.*, 113). Dos aspectos a considerar: la imposibilidad y, sin embargo, la necesidad de identificarse en la posición imperfecta del sujeto. Los humanos se pierden en sus productos: no pueden identificarse con ellos, y no pueden reconocerse salvo en la imagen que ellos le ofrecen y en la posición formal que ellos le obligan a tomar (autor, enunciador, responsable, garante...). En última instancia, en su forma mínima y siguiendo una cita recurrente en la obra de Giorgio Agamben, “yo” no es más que la instancia discursiva de quien aquí y ahora enuncia el enunciado¹⁰⁹. Se trata de una instancia que la propia estructura de la máquina exige y cuya perfecta apropiación imposibilita. En esta medida, el sujeto, considerado exigencia formal a un nivel lógico, se da siempre como proceso de subjetivación y desubjetivación, cuestión sobre la que volveremos cuando, en la segunda parte de esta tesis, nos hagamos cargo de *Homo sacer III*.

Agamben concede a la máquina mitológica de Furio Jesi, siguiendo algunas de sus indicaciones, un estatuto ontológico basal: su esquema expone, más en general, las condiciones formales, (onto)lógicas, del trato del humano con lenguaje e historia. Por un lado, el sujeto como proceso de subjetivación y desubjetivación constante muestra en su constitución interna la indistinción entre sincronía y diacronía que define la historia humana.

El yo conoce a su vez la vida y la muerte, la permanencia y la destrucción de sí, el tiempo histórico y el tiempo del mito. Él es el elemento común, el punto de

¹⁰⁹ Un planteamiento semejante se encuentra en la tematización foucaultiana de los enunciados, al referir la relación entre el sujeto y los enunciados en tanto *función de existencia*: “Si una proposición, una frase, un conjunto de signos pueden ser llamados ‘enunciados’, no es en la medida en que ha habido, un día, alguien que los profiriera o que dejara en alguna parte su rastro provisorio; es en la medida en que puede ser asignada la posición del sujeto. Describir una formulación en tanto que enunciado no consiste en analizar las relaciones entre el autor y lo que ha dicho (o querido decir, o dicho sin quererlo), sino en determinar cuál es la posición que puede y debe ocupar todo individuo para ser su sujeto” (Foucault 2017, 126). Esta es, en última instancia, la consecuencia principal de una teoría de las formas de positividad en tanto tales, es decir, en tanto que se dan junto con la exigencia de una posición de sujeto, ya sea para la problematización jesiana de los productos mitológicos – cuya única y principal característica reconocible es que *los hay* – o del hecho central para la arqueología del saber foucaultiana de que *hay lenguaje* (Foucault 2017, 146). Ahora bien, la pregunta consiguiente que se hace Agamben en el curso de su heterodoxa analítica existencial en el tercer volumen de *Homo sacer* (y que habría de llevar a Foucault a una consideración de los procesos de subjetivación) es: “¿[q]ué sucede en el individuo viviente en el momento en que ocupa el ‘puesto vacío’ del sujeto, en el punto en que, al entrar en un proceso de enunciación, descubre que – cita a Foucault – ‘nuestra razón no es más que la diferencia de los discursos, que nuestra historia no es más que la diferencia de los tiempos, que nuestro yo no es más que la diferencia de las máscaras?’” (HS III, 860 / 149).

intersección entre dos universos: el de la vida y el tiempo histórico, el de la muerte y el tiempo mítico [...] (Jesi 2014, 185).

Éste muestra algo así como un “esoterismo constitutivo”. El sujeto hablante y cognoscente tendría “la forma de un ser conscientemente participe de la propia expropiación, de asistir como iniciado a su propia autoabolição” (Agamben 2008c, 118). Y sin embargo la abolición nunca es completa y el sujeto se ve siempre abocado a relacionarse con ella de una forma u otra: el “rango y la sobriedad de su conocimiento” depende de las estrategias mediante las cuales el sujeto se hace cargo de esa expropiación, del imposible conocimiento de un secreto que se siente presente, de una verdad, una constancia, una estabilidad, que son, en el mejor de los casos, ideal regulativo y nada más.

De este modo, Agamben pone momentáneamente el foco en un “cuidado de sí” en sentido foucaulteano que resulta crucial para la autoconstitución como sujeto de conocimiento. En un paso ulterior, el filósofo italiano expone la que será su hipótesis de mayor calado antropológico-filosófico:

Podemos formular en este punto una hipótesis que Jesi no enuncia nunca como tal, pero que parece perfectamente coherente con el mapa de su pensamiento que hemos trazado hasta aquí; esto es, que la máquina mitológica nombre para él en último término el lenguaje, el ser hablante del hombre (Agamben 2008c, 119).

En su apropiación-profanación de la noción de máquina, Agamben lanza así el concepto en dos direcciones en un primer vistazo opuestas: por un lado, radicaliza la máquina como modelo epistemológico para realizar la topología de la lógica práctica presente en dispositivos de todo tipo (no sólo aquellos que guardan en su centro una posible esencia inalterable como pueda ser el mito), haciéndola funcional a su arqueología del poder político (pudiendo así esbozar la topología de la metafísica, de la antropología, de la soberanía, de la economía, etc., en las que el “automatismo” de la máquina depende de la constitución y el funcionamiento de los dispositivos cuya lógica exponen); por otro lado, máquinas como aquella compuesta por rito y juego apuntan a una antropología filosófica capaz de explicar la tendencia constitutivamente humana a generar y destruir sincronía, y de servir para el diagnóstico de la producción y uso de los dispositivos en la medida en que sirvan o no para una relación saludable con la propia historia (en este caso, el “automatismo” de la máquina rito-juego se desprende de su carácter ontológicamente fundante de lo específicamente humano). “Máquina” es siempre, pues, el nombre de una topología, es siempre el nombre de un mapa de las relaciones prácticas entre dispositivos en la medida en que dependen de un centro (vacío, inaccesible o incognoscible) regulativo. Agamben es en este punto, quiero pensar, más foucaulteano de lo que aparenta: donde el modelo epistemológico de Furio Jesi mantiene la incógnita – pues todo

posicionamiento al respecto puede ser considerado efecto de la propia máquina¹¹⁰ – en torno a si hay, de hecho, un “mito” en cuanto sustancia productora oculta (en un gesto kantiano, la crítica de la ciencia del mito de Furio Jesi suspende la pregunta por la existencia o no de aquello que la propia ciencia no puede conocer), Agamben afirma el vacío constitutivo de las máquinas como clave de su operatividad. Y sin embargo ese vacío es la apuesta por algo que ha de entenderse como lo opuesto a una sustancia: lo que la máquina captura es la potencia humana como potencia destituyente, es aquello a lo que apunta el juego en oposición al rito, la pura medialidad del cuerpo humano. La máquina gira en torno al vacío de una ficción de fundamento, una ficción de poder, para evitar la pregunta por la anarquía constitutiva del humano. Por eso para Giorgio Agamben la arqueología del poder político remite constantemente a consideraciones antropológico-filosóficas, no en la medida en que estas apuntan a una sustancia antropológica o metafísica, sino en la medida en que lo ocluido o atrapado, aquello que ha de liberarse, es la posibilidad de un *ethos* an-árquico.

El humano que es pensado así por Agamben no requiere la existencia de ninguna sustancia metafísica: su relación con su presente viene siempre mediada por un pasado soñado, por una imagen elaborada, quizá pre-personal (como la situación hermenéutica en Heidegger, como la máquina mitológica en Furio Jesi, el hecho total de la cultura en Warburg, las epistemes foucaulteanas y, en definitiva, el sueño colectivo benjaminiano), pero no por ello ajena al humano. La producción de sincronía es constante e inextricable. Es por eso que Agamben relaciona el problema de la máquina en Furio Jesi con la imposibilidad de decir “yo”: en el fondo, es la conclusión a la que habría tenido que llegar Heidegger si en lugar de apostar por la historia del ser hubiese tenido que desarrollar una etnografía; cuando el ser humano es, en un sentido muy preciso, su situación hermenéutica – ese entramado afectiva, histórica, política y lingüísticamente dispuesto a través de la tradición en toda su positividad (aunque Heidegger tienda a enfocar sus análisis sólo en los clásicos de la tradición filosófica o humanística) – la posibilidad de reclamar un “yo” más allá de dicha situación se vuelve verdaderamente complicada, si bien aparece también como una exigencia.

Pero entonces la máquina es aquello que el propio investigador ha de suponer operando también para él. En última instancia es el problema de la ontología del presente: el acceso a las condiciones, entendidas en términos de dispositivos, pero también del marco epistémico-moral que estos producen y de la topología de sus lógicas que permite una interrogación holística, situada y, en definitiva, epocal, de los mismos, implica la

¹¹⁰ “Se diría que las máquinas pretenden hacernos creer que contienen realidades inaccesibles; pero no podemos descartar que ésta sea justamente su astucia (es decir, la fuerza de conservación de los dominantes sociales que permiten la existencia de las máquinas): aludir a un primer motor inmóvil, justamente para no ser creídas, y entonces inducir a creer únicamente en ellas, en las máquinas, vacías, barreras constituidas por mecanismos productivos que aíslan de aquello que no produce, hasta hacerlo aparentemente inexistente” (Jesi, citado en: Agamben 2008b, 121).

generación de una distancia gnoseológica respecto a aquello que ha de suponerse operando también sobre el propio investigador. El capítulo apunta oblicuamente a esta cuestión que habría de ser central, y que sin embargo en el análisis de Agamben pierde fuerza, más pendiente del umbral de indiferencia asintótica al que se abocan poesía y ciencia, literatura e historia¹¹¹. Se trata del imperativo ético del investigador de generar un dispositivo *desde* la máquina *contra* la máquina, una distancia epistemológica antinatura. El análisis de Agamben se acerca a veces a este aspecto de la obra jesiana: enfoca la necesidad de técnicas compositivas, estrategias, máscaras, voces forzadas en contra de los descubrimientos que dicha impostura ha posibilitado. Leemos a Furio Jesi en una nota de su diario personal proyectada como prefacio para *La macchina mitológica*:

[el autor] ha asumido por mimesis los rasgos y el comportamiento del estudioso contemporáneo convencido de estar diciendo la verdad y lo justo, y ha colocado a este sosias, con seguridad elocuente, al lado de su otro yo, dispuesto a aceptar sólo temporales apariencias de probabilidad. El yo que está “seguro” entreteje su discurso, en este libro, con el yo que no sólo no está seguro, sino que duda mucho de poder estarlo alguna vez. En la base de la técnica de conocimiento por composición, está este enredo de dos voces que no puede ser definido como dialéctico, sino en la medida en que “dialéctico” significa “dramático”. La operación gnoseológica que se lleva a cabo en estas páginas es, en las intenciones del autor – que valen lo que valen, pero que es necesario que sean declaradas – de naturaleza paradójica, científica y artística. A la pregunta: “¿No le dan ganas

¹¹¹ Hemos apuntado más arriba el momento exacto del argumento agambeneano en el que se anuncia esta problemática sólo para abandonarla acto seguido: donde la sección *Esoterismo y cuidado de sí* cierra exigiendo esta autoconstitución crítica del sujeto en una apelación fugaz a Foucault, el párrafo siguiente, que abre *El silencio de las sirenas*, devuelve el problema al terreno antropológico-filosófico y ontológico-fundamental del “ser hablante del hombre”. Agamben afirmaba: “Podemos formular en este punto una hipótesis que Jesi no enuncia nunca como tal...”. El motivo por el que Jesi nunca enuncia dicha tesis es que ese suelo ya está ganado y presupuesto, es la formulación mínima de la fenomenología hermenéutica heideggeriana; el proyecto jesiano apunta en cambio a una analítica de los procesos de subjetivación, sienta las bases para una epistemología crítica de las ciencias humanas que las entiende como dispositivos que articulan subjetivaciones individuales y colectivas. Agamben, aquí como en tantos otros puntos de su obra filosófica, nada a contracorriente de forma no particularmente productiva: la filosofía contemporánea ya ha asumido la labilidad y la maleabilidad de los sujetos, ha asumido la impureza de su conocimiento en cuanto histórico y lingüístico. La indistinción asintótica entre *Dasein* y situación hermenéutica es de consenso en la exégesis de la obra heideggeriana: se trata, para la filosofía contemporánea en general y la ontología crítica del presente en particular, de reconocer la positividad de toda situación hermenéutica y apuntar a aquello que las personas puestas en juego en ellas ganan o pierden, viven o sufren, la forma en que los medios y estrategias que hemos desarrollado evolutivamente para vérnoslas en la historia (la forma en que hemos *hecho* historia) son dispuestas en nuestra contra – en ocasiones por nosotros mismos. Se trata de descentrar a Heidegger, ver el potencial de una incursión interdisciplinaria crítica a partir de los presupuestos de su analítica existencial. En un artículo reciente hemos planteado el componente crítico ínsito a la analítica de la historicidad heideggeriana y reclamado su desarrollo interdisciplinario (Periáñez Llorente 2019a). La obra de Jesi podría ser considerada un intento consciente o no de este mismo desarrollo (así como el proyecto *Homo sacer* lo es), de forma que el gesto agambeneano de reenviar la cuestión al ser hablante del hombre en lugar de a la analítica de las estrategias que permiten una subjetivación crítica en y contra la situación hermenéutica dominante, en toda su heterogeneidad y positividad, hace un flaco favor al espíritu de Furio Jesi.

de escribir una novela?”, el autor de este libro sólo puede contestar: “No paro nunca de escribirla” (Jesi, citado en: Agamben 2008b, 113).

Habría que hablar no de la imposibilidad de decir yo, sino de la exigencia interna a la crítica de reclamar con doble fuerza un yo, de constituir al sujeto investigador como dispositivo crítico.

A esa particular temporalidad de quien ha de estar y no en su tiempo (ese anacronismo que es, veíamos con Benjamin y Warburg, al mismo tiempo constitutivo y constituido), responde un yo que es y no aquello que su entorno, en un sentido laxo, hace de él. Es la cuestión de la contemporaneidad en Agamben, en la que la específica temporalidad que hemos venido estudiando en estos capítulos se cifra en un *ethos* crítico. Y sin embargo, para afrontar la apropiación de la arqueología de Agamben, para integrar la tematización de la máquina que hemos expuesto aquí en un método uniforme e interdisciplinar que permita responder a las exigencias de una ontología crítica del presente, hemos de precisar la noción de dispositivo a la que nos atenemos.

4 – Positividad, dispositivo, sujeto. Apuntes metodológicos.

Hay que ahondar para ver cómo las cosas han sido históricamente contingentes, por tal o cual razón inteligible, nunca necesaria. Hay que mostrar lo inteligible sobre el fondo del vacío y negar la necesidad, y convencerse de que la realidad no abarca todos los espacios posibles. Dar respuesta a los desafíos de esta pregunta: ¿a qué puedes jugar y cómo se inventa un juego?

Michel Foucault, *De la amistad como modo de vida*

¿Qué no es un dispositivo? Positividad y dispositivo.

No puede haber una arqueología del sujeto como hay una arqueología de los saberes.

Giorgio Agamben, *Homo sacer III*

En la presente investigación hemos hecho un uso profuso y no tematizado de dos conceptos: positividad y dispositivo. Se trata de dos conceptos que provienen de la obra de Michel Foucault y que poseen distinto peso en distintos momentos de la misma. Se trata, igualmente, de dos conceptos que aparecen en algunos puntos de la obra

agambeneana, entre los que destacan la célebre conferencia *¿Qué es un dispositivo?* (Agamben 2014b) y el tomo dos del volumen cuarto de *Homo sacer, El uso de los cuerpos*. Resulta crucial tematizarlos mínimamente en este punto, en primer lugar para desligar nuestro uso del uso agambeneano, y esto por dos motivos. El primero de ellos es interno a la filosofía agambeneana, el segundo responde a nuestra voluntad de esclarecer y delimitar, “desde fuera”, la arqueología de Agamben.

En su conferencia – cuyo título parece plantear un diálogo explícito con la conferencia homónima de Deleuze¹¹² –, Agamben se propone trazar una genealogía del término “dispositivo” en dos tiempos, esto es, tanto en el interior de la obra de Foucault como, posteriormente, en un contexto histórico más amplio. Esta decisión acarrea sin embargo una serie de problemas. El primero es que el carácter fragmentario de las consideraciones – que en otros puntos de su obra juega a favor de aquel efecto de montaje – confiere al conjunto del texto una cierta superficialidad. Aquella superficialidad agudiza el segundo de los problemas: la falta de coherencia entre una consideración atenta a la letra del texto foucaulteano y lo que Agamben llama, con Feuerbach, su *Entwicklungsfähigkeit*, su capacidad de desarrollo (Agamben 2014b, 17). Antes incluso de avisar de que va a seguir aquella deriva “alejada de la filología foucaulteano” (*Íbid.*), Agamben reconoce que sus apuntes al respecto están vinculados directamente con sus notas de investigación para *El Reino y la Gloria*, y por ende con el problema de la teología económica y la *oikonomía* (*Íbid.*, 13), aunque el lector atento podrá descubrir en aquella también apuntes para *Lo abierto* (*Íbid.*, 20). Sin embargo, ni aquellas ni la genealogía del concepto de dispositivo alcanzan el nivel de precisión y profundidad que se espera, y así le ha sido señalado, especialmente respecto al tratamiento de la noción de dispositivo, por Sandro Chignola (2016) y José Luis Villacañas (2016a).

No obstante, algunas de las observaciones con que Agamben abre la conferencia son sugerentes, por ejemplo aquella según la cual cabría rastrear la noción de dispositivo hasta la noción de positividad, que habría servido de objeto de estudio a *La arqueología del saber* en los años sesenta. De acuerdo con Agamben, una posible genealogía del concepto de positividad nos llevaría al ensayo de Jean Hyppolite, profesor de Foucault en la Escuela Normal, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*. “Positividad”, según aquella obra, denominaría el “elemento histórico”, “con toda la carga de ritos e instituciones que un poder externo le impone a los individuos pero que, por así decir, estos internalizan en un sistema de creencias y de sentimientos” (Agamben 2014b, 11), que en la filosofía del joven Hegel habría de reconciliarse con la *razón pura* (desprendiéndose en ese proceso de su carácter abstracto). Sin embargo, si bien la cercanía de Foucault e Hyppolite está fuera de toda duda, parece más plausible la hipótesis genealógica de Shinya Shigemi

¹¹² Se trata de la conferencia *Qu'est ce que un dispositif?* que impartiese Gilles Deleuze en 1988 en el marco de un encuentro homenaje a Foucault que tuvo lugar en París pocos años después de su muerte (*Michel Foucault Philosophe. Rencontre internationale*). Existe traducción del volumen fruto de dicho encuentro, publicada por Gedisa en 1990.

(2010) y de Edgardo Castro (2016), que retrotraen la noción de positividad al léxico de Comte. Edgardo Castro ha apuntado oportunamente que “la positividad foucaultea comparte con la positividad positivista (...) la tendencia a substituir lo absoluto por lo relativo para poder absorber dentro de una determinada sistematicidad los elementos opuestos, como sucede precisamente con la noción de a priori histórico” (Castro 2016, 4).

Edgardo Castro observa que esta objeción no habría de comprometer el análisis agambeneano, pues en realidad su argumento, que se ha posado brevemente sobre la noción de positividad, la sortea para vincular rápidamente el “elemento histórico” hegeliano y la noción de dispositivo. Y sin embargo, la vinculación entre “positividad” y “dispositivo” en el marco de la filosofía foucaultea ameritaría un análisis ulterior, que en Agamben se baipasea a través de la cuestión de la *oikonomía*, para enfocar el componente teológico que habría quedado cifrado en la noción de dispositivo¹¹³. Agamben esquivo en su conferencia interrogarse tanto por el uso general – no necesariamente técnico – del concepto de positividad en la obra de Foucault, como por el uso técnico del mismo en el marco de *Las palabras y las cosas* y, especialmente, *La arqueología del saber* (Castro 2016, 3). De acuerdo con Edgardo Castro, cabe reconocer tres sentidos del término: “1) como lo opuesto a la mera especulación, 2) como lo opuesto a la negatividad y 3) como equivalente a *a priori histórico*” (*Ibid.*, 4). Es importante, para no perder de vista el sentido que Foucault le da a la noción – aberrante y provocativa – de a priori histórico, que la noción de positividad, en todos sus usos posibles, está siempre vinculada al hecho de la existencia, al darse, material o simbólicamente – en todo caso, reconocible empíricamente y sujeto a espacios y tiempos determinados – de aquello que consideramos “positivo”. Es de este modo que los enunciados, en tanto forma de positividad, son pensados como “función de existencia”, concreciones que prueban y ejecutan el hecho de que *hay lenguaje*. Y en consecuencia, la noción de a priori histórico no remite al campo trascendental de los a priori formales, estos no operan como “condición de validez” sino como “condición de realidad”:

Las obras diferentes, los libros dispersos, toda esa masa de textos que pertenecen a una misma formación discursiva – y tantos autores (...) –, todas esas figuras y esas individualidades diversas no comunican únicamente por el encadenamiento lógico de las proposiciones que aventuran, ni por la recurrencia de los temas, ni por la terquedad de una significación transmitida, olvidada, redescubierta; comunican por la forma de positividad de su discurso. O más exactamente, esta forma de positividad (y las condiciones de ejercicio de la función enunciativa) define un campo en el que pueden eventualmente desplegarse identidades formales,

¹¹³ De acuerdo con el argumento de Agamben (2014, 15), en la medida en que *dispositio* es la traducción latina de *oikonomía*, concepto previamente inscrito en el marco teológico de la discusión en torno a la trinidad y la escisión en Dios entre ser y acción, cabe suponer en la noción de dispositivo la herencia de aquel marco, con sus presupuestos y aporías.

continuidades temáticas, traslaciones de conceptos, juegos polémicos. Así, la positividad desempeña el papel de lo que podría llamarse un a priori histórico (Foucault 2017, 167).

En este sentido, los propios discursos en tanto formas de positividad, en su darse reconocible y tematizable, operan como índice y factor de sus “condiciones de emergencia”, índices y factores de las “leyes de su coexistencia con otros”, de la “forma específica de su modo de ser”, índices y factores de los “principios de su subsistencia, transformación y desaparición”. Como en Benjamin, al problematizar la fantasmagoría como noción ampliada de ideología, o en Martin Heidegger al considerar la circunstancia hermenéutica, aquella no trasciende la dimensión inmanente, positiva, de los discursos, los objetos, las formas de vida o de arte, sino que coincide punto por punto con todas estas y otras formas de positividad: su darse es un darse performativo, que da forma al mundo que le dio forma, que promueve o imprime interabilidad en la realidad, que ofrece recursos para nuestro (re)conocimiento identitario, que genera matrices hermenéuticas y que trae consigo axiologías y opciones de acción preferente prerreflexivas. Así lo leemos en *La arqueología del saber*: “Estas reglas no se imponen desde el exterior a los elementos que relacionan; están comprometidas en aquello mismo que ligan; y si no se modifican con el menor de ellos, los modifican, y se transforman con ellos en ciertos umbrales decisivos” (Foucault 2017, 168)¹¹⁴.

Giorgio Agamben se acerca por momentos a una consideración de este tipo, dotando a su discurso de un marcado carácter político, que le abrirá paso, hacia el final de la conferencia, a una dura crítica al capitalismo: “Llamo dispositivo – afirma – a todo aquello que tiene, de una manera u otra, la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivos” (Agamben 2014b, 18). Sin embargo, en el punto álgido de la conferencia – que coincide con el momento de máxima superficialidad filosófica – Agamben vira en su apropiación de este concepto foucaulteano y propone “nada menos que una partición general y masiva de lo existente en dos grandes grupos o clases: por un lado, los seres vivientes (o las sustancias) y por el otro, los dispositivos en los que ellos son constantemente capturados” (*Ibid.*, 17-18). En este gesto teórico sólo vagamente heideggeriano, dispositivo pasa a ser la forma de nombrar los entes que no son el humano en cuanto se consideran desde su injerencia sobre los humanos que entren en relación con ellos. Más explícitamente: es el nombre que se da al ente que no es el humano cuando el humano pasa a ser considerado como un ente constitutivamente pasivo, atado a procesos de subjetivación y desubjetivación constantes. Agamben distingue así entre “sustancias”

¹¹⁴ Es de esta forma como el archivo, que se piensa como ley o sistema – ley de lo que puede ser dicho, sistema de la enunciabilidad y del funcionamiento de los enunciados, regla de su dispersión y agrupación – es sin embargo y finalmente caracterizado como una práctica “que hace surgir una multiplicidad de enunciados como otros tantos acontecimientos regulares, como otras tantas cosas ofrecidas al tratamiento o la manipulación” (Foucault 2017, 171).

y “dispositivos”, siendo los segundos los que incluyen al primero en relaciones de (re)conocimiento y poder –o de poder a través, principalmente, del (re)conocimiento, aunque tampoco Agamben explicitará este aspecto, refiriéndose más bien a “identidades”–, y los primeros los subjetivados en esa inclusión. De igual modo, si bien esta división aún le permite afrontar la pregunta por los procesos de subjetivación (pensando el sujeto como aquello que surge del contacto entre sustancias y dispositivos), Agamben acaba por remitir el conjunto de la cuestión al problema basal de la antropogénesis y de la ontología del sujeto.

Propondremos así una noción más foucaultea de dispositivo, que opere como una exterioridad disruptiva, permitiendo: 1) especificar más adelante la relación entre las máquinas, como herramienta epistémica, y las formas de positividad operantes (esto es, los dispositivos) cuya lógica práctica iluminan, 2) delimitar el rango de acción y el nivel de aplicación de las hipótesis agambeneas y ampliarlo allí donde sea necesario, 3) enfocar la cuestión – no abordada por Agamben – de los procesos concretos de subjetivación (insisto: concretos, pues la cuestión general, ontológica o antropológico-filosófica del sujeto y la subjetivación es abordada por Agamben en numerosas ocasiones, a menudo con mayor claridad y precisión filosófica que en esta conferencia), tanto aquellos funcionales al poder, como aquellos que suponen la adopción de un *ethos* crítico.

*** **

Probemos entonces a sistematizar las notas características de la noción de dispositivo de la que me he venido sirviendo y me serviré a lo largo de esta tesis. Más arriba he comentado el vínculo entre dispositivos y formas de positividad. Se trata de un vínculo que el propio Foucault pone de relieve en su entrevista de 1977¹¹⁵, en el que las *epistemes* o *campos epistemológicos* aparecen definidas como “dispositivos específicamente discursivos”, dando a entender la posible generalización de una analítica de los dispositivos – una microfísica del poder. Con este concepto, “Foucault se sale del análisis discursivo”, refiriendo al “punto de conexión” o a la “red” que se establece entre formas de positividad heterogéneas: “discursos, sí, pero también reglamentos, soluciones arquitectónicas, decisiones administrativas, proposiciones morales y filosóficas, tecnologías. Esto se impone, en un momento determinado y en un campo específico, como respuesta a un objetivo estratégico” (Chignola 2016, 172-73).

Esta sería una primera nota característica: los dispositivos poseen una consistencia espacio-temporal positiva y heterogénea, motivada por una razón estratégica; son reactivos y creativos, responden a un objetivo, a algún tipo de urgencia o finalidad. Una segunda nota característica apuntaría, sin embargo, a su sobredeterminación funcional

¹¹⁵ Traducida al castellano por Javier Rubio y publicada en la *Revista Diwan* (Foucault 1978).

respecto a aquella heterogeneidad de positivities que activa, orienta y estructura¹¹⁶. Hemos mostrado más arriba que los dispositivos – toda forma de positividad y, en consecuencia y especialmente, los entramados funcionales en los que se imbrican – poseen una capacidad performativa sobre el espacio en el que se insertan, modificando en cada caso la circunstancia hermenéutica. De acuerdo con Deleuze (1990), los dispositivos articularían líneas de visibilidad, líneas de enunciación, líneas de fuerzas. Con su determinación del campo de lo pensable, lo cognoscible, lo legítimo, lo factible, lo visible, afectan y condicionan la organización presente de las relaciones de poder, fuerzan los posicionamientos, reparten ventajas y desventajas, placeres y dolores, presencias y ausencias, valor y disvalor, pero también identidades, ideas, imaginarios, responsabilidades. Los dispositivos son, en este sentido, productivos – dan forma a la realidad – y articulan en la misma medida resistencias, líneas de fuga, líneas de fractura. La capacidad performativa no encuentra una masa informe y pasiva, no se aplica sobre la realidad – menos aún sobre esa realidad compleja que son los seres vivos – como un sello sobre cera caliente. Esta será la última nota característica: efectivamente, los dispositivos articulan procesos de subjetivación. Sin embargo, el resultado, aquellos *sujetos en proceso*, atravesados por la influencia física y simbólica, positiva, de los dispositivos, constituyen a su vez dispositivos. *El propio sujeto es una articulación compleja y heterogénea de formas de positividad que ostenta todas las características anteriores*. En este sentido, los seres vivos no pueden ser pensados, como en el esquema que propone Agamben, como una “naturaleza” o una “sustancia” que sólo al contacto con los dispositivos deviene “sujeto”¹¹⁷. Y sin embargo – será objeto de la segunda parte demostrar este aspecto – todo el proyecto *Homo sacer*, incluido aquella obra satélite que es *Lo abierto*, apunta en dirección contraria a la asunción de una naturaleza substancial, pasiva, que “se deja capturar” por los dispositivos, como esta conferencia plantea.

El “arreglo teórico” consistente en distinguir sustancias y dispositivos no aparece de nuevo en ningún punto de la obra de Agamben, antes bien complica la comprensión holística, precisa, coherente y completa de su obra, especialmente su elaboración crítica de la biopolítica. La cuestión del sujeto – que aparece en esta conferencia apenas esbozada, con la misma vaguedad terminológica que el resto de problemas que aborda – tendrá que ser estudiada minuciosamente en la segunda parte. De la misma manera, uno no puede entender la búsqueda agambeneana de líneas de fuga de las máquinas sin una noción de sujeto como dispositivo, pues aquellas líneas de fuga no dejan de ser siempre y en todo punto, por mucho que la retórica del italiano lo esconda, estrategias de sujetos inicialmente interpelados por, “capturados” en, los dispositivos del poder. No otra cosa se esconde tras su propuesta del refugiado como figura de una profanación posible

¹¹⁶ Ni el dispositivo, ni sus agentes impulsores, “se muestra[n] jamás en posición de controlar, como si pudiese prever hasta el fin, desde lo alto, el sistema de las consecuencias que induce, el sistema de relaciones que pone en funcionamiento, conectándolas” (Chignola 2016, 173).

¹¹⁷ Cf. *Infra*. Segunda parte, cap.1, [Máquina y antropogénesis. Revaluación de los dispositivos en el seno de una antropología filosófico-biológica](#).

(Agamben 2000b), tras su análisis de la empresa franciscana por la desactivación del derecho desde el derecho (HS IV.1), tras su búsqueda de paradigmas de formas-de-vida como Bartleby (Agamben et al. 2005) o el esclavo (HS IV.2). Quizá el límite que sólo una noción apropiada de dispositivo y una analítica crítica de su metodología puede desvelar – separando el grano de la paja, su potencia crítico de ciertos presupuestos estériles, viejos fantasmas que acechan en cada obra de Agamben – se esconde aquí, en la interpretación o la valoración del sujeto como dispositivo. Y sin embargo, la crítica ha insistido en un cierto lugar común: aquel que atribuye a Agamben un pensamiento de la pasividad de los seres vivos. Algunas de nuestras publicaciones se han sumado a esta tendencia¹¹⁸. No en vano, es posible rastrear en la obra de Agamben numerosas teorizaciones respecto al carácter “pasivo” de la subjetividad, así como problematizaciones de aquel “centro vacío” de las máquinas que apelaría a una cierta comprensión del ser humano en tanto potencia anárquica. Si bien será difícil salvar algunas de estas formulaciones agambeneanas, es posible liberar al proyecto *Homo sacer* del peso de algunas críticas si se mantiene una distinción analítico-metodológica entre máquinas y dispositivos, manteniendo, además, una conciencia clara de las formas de positividad a las que, por norma, apelan las máquinas agambeneanas.

A la incompatibilidad entre la tematización agambeneana del concepto de dispositivo y el desarrollo teórico de la relación entre humano y animal en *Lo abierto*; a la incompatibilidad entre aquella tematización y el despliegue efectivo del proyecto *Homo sacer*; a la no aparición de un concepto semejante de dispositivo en el desarrollo concreto del proyecto; y, en último lugar, a la compatibilidad teórica y la potencia crítica de una noción más foucaulteana de dispositivo como la que hemos esbozado aquí, se debe el abandono o el caso omiso a esta conferencia de Agamben.

¹¹⁸ Se trata de publicaciones como *Si esto es un cuerpo: de la ontología política a una ética posible* (Periáñez Llorente 2018), *Vidas desnuda(da)s: la necesidad de una “precaución etnográfica” como complemento a la “precaución arqueológica” de Giorgio Agamben* (Periáñez Llorente 2020c), *Bartleby o el organismo enfermo: notas críticas sobre la ontología y la prospectiva del sujeto ético de Giorgio Agamben* (Periáñez Llorente 2020a) o *Testimonio, ética y arte en la filosofía de Giorgio Agamben* (Periáñez Llorente 2020b), que aparecen revisadas, corregidas e instrumentalizadas en el curso de esta tesis doctoral.

Máquina, discurso, historia. Precauciones metodológicas.

[la arqueología] nos desune de nuestras continuidades: disipa esa identidad temporal en que nos gusta contemplarnos a nosotros mismos para conjurar las rupturas de la historia; rompe el hilo de las teleologías trascendentales, y allí donde el pensamiento antropológico interrogaba el ser del hombre o su subjetividad, hace que se manifieste el otro, y el exterior.

Michel Foucault, *La arqueología del saber*

Su significatividad aspira a la intuición, no a la abstracción.

José Luis Villacañas, *Imperio, reforma y modernidad*, vol.1

De acuerdo con lo expuesto, las máquinas de Agamben habrían de poder interpelar toda forma de positividad, dispositivos de cualquier género. Aquellas denominarían para el italiano la lógica práctica que cabría reconocer tras la implementación efectiva de los dispositivos dados en un espacio y un tiempo determinados. En este sentido permitiría sistematizar un cierto conocimiento tanto del rango de efectos de aquellos, como de su articulación no siempre evidente, de su ordenación o sentido de conjunto. Permitiría, en definitiva, una cierta comprensión del sentido práctico de un campo amplio – espacial pero también temporal – de implementación de dispositivos y lógicas prácticas – discursivas, administrativas, judiciales, laborales, arquitectónicas... – parciales en apariencia autosuficientes, autónomas y no vinculadas. Las máquinas pretenden iluminar la dinámica inmanente – no teleológica – a dispositivos heterogéneos e incluso en apariencia opuestos.

Sin embargo, pese al alcance del planteamiento teórico, es importante notar que la arqueología agambeneana toma como ventana privilegiada distintas formas de discurso: tratados teológicos, textos legales, clásicos de la filosofía, memorias. Cabe aceptar, por supuesto, que la lógica práctica que así se delinee sea extrapolable y aplicable como marco de comprensión de dispositivos no discursivos. Sin embargo, esta misma suposición invita a una cierta precaución: bien podría ser que el juego de espejos se encuentre amañado desde el primer momento. En esto, la *precaución arqueológica* que Agamben exige tendrá que verse confrontada, entre otras – como una precaución filológica o una precaución histórica – con una *precaución etnográfica*, que guía la segunda parte de esta tesis.

Las máquinas agambeneanas exponen la topología de una lógica discursiva siempre bipolar, ya sea interna al propio discurso, ya sea en el contexto polémico que reúne

discursos y dispositivos aparentemente extraños o contrarios entre sí, cuya función dentro de una y la misma lógica (cuya conformación de marco) expone la máquina en cuanto imagen de dicha estrategia. En un vistazo ulterior, la tesis de Agamben al respecto parece más clara: la máquina no remite ora hacia dentro del discurso, ora hacia fuera; es la imagen de una lógica dinámica y práctica que permea los discursos, que los atraviesa en tanto dispositivos discursivos que se hallarían posibilitando y configurando instituciones afines y heterogéneas; con un lenguaje menos dualista y más preciso, es el *efecto de iterabilidad y performatividad* sobre la realidad en que comparecen, considerada como campo de posibilidad y probabilidad. La aspiración de las máquinas elípticas agambeneanas es mostrar al mismo tiempo una lógica constitutiva inmanente y una dinámica estratégica que, presente en nuestra reflexión histórica (directa o no, legitimante o no) en torno al poder – de la metafísica al discurso legislador, de la teología a la antropología – permitiría una arqueología y una ontología crítica de nuestra contemporaneidad, siendo capaz de interpelar desde ellas (desde unas máquinas que tienen una génesis principalmente discursiva, cuyos fotogramas son construidos a partir de una arqueología centrada en la tradición humanística y que estudia las dinámicas que los constituyen a partir de su puesta en juego en el ámbito de los discursos) dispositivos extradiscursivos. Tal es o debería ser la pretensión de Agamben tal y como queda expuesta en las primeras páginas de *Homo sacer*¹¹⁹.

En este sentido, la arqueología agambeneana complementa el aspecto etnográfico de una ontología crítica de nuestra contemporaneidad. Ofrece un marco orientativo provisional para la comprensión y el posterior estudio de dispositivos que nos son contemporáneos, que se hallan aquí y ahora operando, y para cuyo análisis disponemos de herramientas que desbordan el marco de la arqueología. Sin embargo, la arqueología interpela también el aspecto histórico presente en toda ontología del presente, complementa o plantea exigencias a la ciencia histórica.

Efectivamente, la noción de máquina apunta a una diacronía compleja y a una sincronía práctica: las máquinas son históricas, incluidas aquellas que pretenden esbozar una antropología filosófica. El momento antropogenético, aunque de consistencia ultrahistórica en el sentido que analizábamos más arriba, ha de ser supuesto como momento, es decir, ha de suponerse también un tiempo cronológico, previo, en el que aún no había nada así como un hombre o una historia humana. Asimismo, dibujan una sincronía práctica: nivelan momentos históricos dispersos en la medida en que los muestra partícipes de una y la misma lógica práctica que requiere de esos momentos para su subsistencia y mantenimiento de la ficción que las constituye. Las máquinas elípticas de Agamben son imágenes del marco en el que se inscriben los dispositivos, trazadas a partir de algunos puntos nodales ejemplares tomados y construidos como tales. Han de poseer,

¹¹⁹ Cf. supra, Introducción, [Técnicas políticas y tecnologías del yo. El proyectio Homo sacer](#)

veámos en el segundo capítulo, capacidad hermenéutica para dotar de sentido períodos extensos de tiempo en la medida en que muestren la lógica de las dinámicas de poder presentes en dicho contexto.

Las máquinas son unas herramientas particularmente interesantes desde el punto de vista del historiador: se trata de topologías al servicio de una taxonomía histórica. Es el registro de sus constituciones y de sus modificaciones internas el que permite a Agamben trazar una historia de occidente, como historia del marco de variabilidad de sus políticas posibles y de sus paradigmas, siempre a caballo entre la diacronía y la sincronía. Sólo como modificación sin destitución de la máquina puede el italiano situar, por ejemplo, nuestra Modernidad. Esa es la tesis fundamental de su ontología crítica de la contemporaneidad: el resultado de la arqueología agambeneana muestra un presente que sólo puede ser comprendido como ocaso de unas máquinas que parecen dejar de funcionar, pero que justo cuando parecen dejar de funcionar es cuando generan sus efectos más radicales y peligrosos para los humanos que se ven atrapados en sus lógicas práctico-políticas; unas máquinas que acaso dejen de funcionar por exceso, nunca por defecto.

En este sentido, suponen una innovación polémica en el ámbito de la historiografía. Las máquinas, con su modelo de oscilación polar, ponen sobre aviso al arqueólogo y al historiador crítico de una posible reversibilidad que un concepto más clásico de época, como el tematizado por Hans Blumenberg (2008) y reivindicado por José Luis Villacañas (2017) no observa. No cualquier oposición al actual funcionamiento de la máquina destituye la lógica que ésta muestra: la reocupación de las preguntas, la modificación de las metáforas, la reinterpretación de nuestro sistema político o de nuestros presupuestos metafísicos pueden dejar intacta la lógica de la máquina. No obstante, las nociones de época y máquina, en su función para la elaboración de una cierta taxonomía histórica que registre el paso del tiempo, las modificaciones que trae consigo y la antigüedad y la especificidad compleja de las violencias contemporáneas, no resultan incompatibles sino complementarias.

En primer lugar, ambas poseen a su base una cierta intuición de las constelaciones como unidad mínima de la significatividad histórica. Ambas poseen una instrumentalidad imaginaria, que ha de estar en condiciones de guiar nuestra comprensión¹²⁰ y de proveer una cierta orientación¹²¹. Sin embargo, estos cristalizados de significatividad que son las máquinas y las épocas obran efectos de reconocimiento distintos. Las épocas constituyen marcadores de diacronía: estabilizan la vivencia común de irreversibilidad en una imagen

¹²⁰ “En la historia tenemos que forjar constelaciones relativamente estables con elementos unidos por la significatividad, pero sobre la movilidad inasible del tiempo, que tiene que producir un tiempo diferente de lo observado para garantizar la constancia de la atención” (Villacañas Berlanga 2017, 19).

¹²¹ No en vano, el concepto de constelación es una metáfora espacial arraigada en el acervo de nuestras ganancias antropológicas.

reconocible, significativa (con cierta pregnancia mítica) y fácilmente aceptada por consenso en el marco que ella misma pretende explicar o exponer. Las máquinas, sin embargo, constituyen marcadores de sincronía: vienen a delatar ficciones de irreversibilidad, lógicas y dinámicas de oscilación funcional encubierta. Tal es la pretensión de la arqueología agambeneana al, por ejemplo, remitir el estudio de la biopolítica moderna a la matriz hermenéutica de la filosofía aristotélica.

Y sin embargo, Agamben excluye una tematización de los límites de sus herramientas, de forma que tales marcadores de sincronía parecen tender, por momentos, a la hipertrofia. De las máquinas convendría decir aquello que Blumenberg afirma de las épocas:

La diferencia entre el sujeto que debe poder hacer la historia y su objeto, lo que debe poder ser hecho por él, podría llevarnos a decir: el hombre hace, ciertamente, la historia, pero no hace la época. Esto no sería una derivación del principio de que el todo es más que sus partes, sino que aquí, más bien, el todo es menos que ello, es decir, no es equivalente a la acción (Blumenberg 2008, 475).

De las máquinas, en tanto imagen de la lógica de unos dispositivos que han sido caracterizados como sobredeterminados funcionalmente y en contacto con unos sujetos que han de ser pensados igualmente como dispositivos, tendríamos que poder derivar precisamente esto: que no son más, sino menos que la suma de sus partes, menos que la acción efectiva y el campo de efectos de poder y (re)conocimiento que pretenden iluminar. La precaución arqueológica es, así, condición necesaria, pero no suficiente, de una ontología crítica de la contemporaneidad.

Imágenes de la nuda vida.

Del proyecto Homo sacer al humanitarismo neoliberal.

Capital quiere decir: cuerpo traficado transportado, desplazado, recolocado, reemplazado, en posta y en postura, hasta la usura, hasta el paro, hasta el hambre, cuerpo bengalí doblado sobre un motor en Tokio, cuerpo turco en una zanja de Berlín, cuerpo negro cargado de paquetes blancos en Suresnes o en San Francisco. De esta manera, capital quiere también decir: sistema de sobresignificación de los cuerpos. Nada es más significante/significado que la clase y el esfuerzo, y la lucha de clases. Nada escapa menos a la semiología que los esfuerzos padecidos por las fuerzas, la torsión de los músculos, de los huesos, de los nervios.

Jean-Luc Nancy, *Corpus*

Algunos de mis amigos quisieron protestar contra el largo período de detención y comenzaron una huelga de hambre. A la policía no le gustó. Entraron en la celda y comenzaron a darles una paliza. Al final, les forzaron a aceptar la comida que pusiesen en la celda. Los demás refugiados les pidieron que la cogieran, para que la policía parase con las palizas.

Soraya, de Somalia, 5 de Agosto de 2010, *Walls of Shame: Accounts from the Inside. The Detention Centers of Evros.*

De manera notable, el rescate se ha convertido en un modo de captura.

Martina Tazzioli, *The Making of Migration*

Capítulo 1: La máquina antropológica. Una arqueología del humanismo

Ultimately one is left with this hypothetical proposition: Life may be what resists philosophical reduction as well as anthropological interpretation.

Didier Fassin, *The Parallel Lives of Philosophy and Anthropology*

El fascismo comienza cuando se insulta a un animal, incluso al animal en el hombre.

Jacques Derrida, *Acabados seguido de Kant, el judío, el alemán*

1 – Una pragmática del misterio

El derecho y la criatura

En una de las mejores introducciones disponibles a la filosofía de Giorgio Agamben, Leland de la Durantaye (2009) propone una interesante hipótesis respecto al origen del proyecto *Homo sacer*. Éste se situaría veinte años antes, en la década de los 70', en París, donde Agamben residía en ese momento y donde frecuentaba la compañía de Claudio Ruffini e Italo Calvino. Es con ellos con quienes proyecta una revista que nunca vería la luz, cuya finalidad habría sido trabajar sobre las categorías fundamentales de la experiencia y el pensamiento contemporáneos.

Tales categorías fueron divididas en pares, de forma que Agamben se hizo cargo de tres: *tragedia y comedia, biografía y fábula, y derecho y criatura*. Mientras que las dos primeras se concretaron en publicaciones entre 1978 y 1985, incluidas en la colección de ensayos *Categorie italiane* (Agamben 2010a) (publicado en castellano como *El final del poema*) es este último par, *derecho y criatura*, el que nos interesa en este punto en la medida en que, según la hipótesis de Leland de la Durantaye, contendría el germen del proyecto *Homo sacer*.

Sin embargo, *criatura, creatura*, es un término tan inusual en este contexto como poco inocente. De la Durantaye (2009, 200) lo conecta sin problema y con acierto con el concepto que ha hecho famoso a Agamben y que, en sus propias palabras, es “el protagonista” de *Homo sacer: la nuda vida*. El enlace lo encuentra en el ensayo *Más allá de los derechos del hombre*, publicado en *Medios sin fin* – que en esencia es un cúmulo

de notas, apuntes, y tesis fruto del trabajo preparatorio para el proyecto *Homo sacer*. Allí, Agamben afirma:

Esa nuda vida (la criatura humana) que en el *Ancien Régime* pertenecía a Dios y en el mundo clásico se distinguía claramente (como *zoé*) de la vida política (*bíos*), pasa ahora a ocupar el primer plano en el cuidado del Estado y deviene, por así decirlo, su fundamento terreno (Agamben 2000b, 25).

Aquí ha quedado designado el núcleo problemático del proyecto *Homo sacer*, en sus distintas vertientes básicas. Estas son: 1) las modalidades de la imbricación entre vida y política y 2) su viraje moderno y contemporáneo. Y sin embargo, este concepto, que desaparecerá para dejar paso a la archicitada *nuda vita*, refleja un aspecto que no ha de perderse de vista: que aquella nuda vida humana que en el Antiguo Régimen pertenecía a Dios, que en el mundo clásico podía distinguirse – no tan claramente, si atendemos a las críticas de Derrida – como *zoé*, y que en el presente pasa a entrar de pleno derecho en los cálculos explícitos del poder político, esa vida no es una realidad sustancial que queda en cada caso gestionada, sino una creación – el fruto de unas técnicas positivas, discursivas, jurídicas, políticas, y por supuesto espaciales, aunque en el trabajo de Agamben la cuestión se centre más en las primeras –, una ficción operativa. Haber “distinguido claramente” y ya no, no supone la confusión de dos realidades o la pérdida de la capacidad de distinguirlas, sino que muestra la inestabilidad ínsita a tales ficciones, que hoy día radicalizan sus aporías sin por ello dejar de ser funcionales al poder. Este es el ámbito de análisis que Agamben delinea remitiendo a la criatura humana y al derecho. El concepto de *criatura* refiere al menos a tres ámbitos: el zoológico o teratológico, el teológico y el técnico, en la medida en que condensa las etimologías de lo bestial y de la creación. Es en la posibilidad o imposibilidad teológica, jurídico-política y científico-técnica de distinguir entre hombre y animal en la que se juega en primer lugar la relación entre vida y derecho y en la que, de acuerdo con Agamben y Derrida, cabría localizar el gesto fundacional y arquetípico de la soberanía.

Este es, pues, el objeto de análisis último del primer volumen de *Homo sacer* y de un ensayo de Agamben de 2004 que, por razones que nos son desconocidas no pasó a formar parte del proyecto *Homo sacer*, *L'aperto. L'uomo e l'animale*. Será de este último del que nos haremos cargo por extenso en este capítulo, estudiando cómo se genera la división, hacia el interior y hacia el exterior de nuestros cuerpos vivos y significantes, entre el humano y el animal, y la consecuente creación de estas dos ficciones operativas que permiten, en el fondo y en todo momento, decidir sobre la humanidad misma de quienes nos rodean, sobre la legitimidad de la violencia, sobre la posibilidad social del duelo, sobre la protección que merecen.

Agamben parte, en *Lo abierto*, de un aserto que podemos encontrar también en *Homo sacer*:

[p]ara quien lleve a cabo una investigación “genealógica” del concepto de vida en nuestra cultura, una de las primeras y más instructivas observaciones es que éste no se define nunca como tal. Pero por indeterminado que quede se articula y divide, no obstante, en cada momento, mediante una serie de cesuras y de oposiciones que le confieren una función estratégica decisiva en ámbitos tan aparentemente alejados como la filosofía, la política y, ya más tarde, la medicina y la biología (Agamben 2005a, 25).

Se trata entonces de desarrollar sensibilidad hacia dos gestos de este poder que discurre mediante estrategias taxonómicas inagotables, dos gestos imbricados pero distintos. Por un lado, 1) la ficción de estabilidad y autonomía de las distinciones; la pretensión de que *bíos* y *zoé* refieran a polos comunicables, de que sean perfectamente aislables y puras. En ese mismo esfuerzo, su ligazón con campos y elementos fenoménicos más o menos aislables con las herramientas técnicas y discursivas, jurídicas, médicas, etc., de cada momento histórico. Así por ejemplo, Agamben se ocupa de la “muerte cerebral” para mostrar que no se trata tanto de la realidad de la mera vida orgánica como de la relación de poder mutuamente constitutiva que permite, por medio de la tematización científica y jurídica de aquella “muerte cerebral” a) tornar disponible el cuerpo vivo para la decisión sobre su cuidado o sobre el uso de sus recursos orgánicos para el cuidado de terceros, b) reforzar la consistencia de los significantes que en primer lugar posibilitaron dicho ejercicio de poder.

Por otro lado, 2) la funcionalidad política de la zona de indistinción que se abre entre ellas. No basta con reconocer que tales categorías son, en esencia, inestables e impuras y que por lo tanto se mueven ya desde siempre en una cierta indistinción virtual. El fenómeno que debemos comprender en este punto es que dicha indiscernibilidad, una vez elaborada la taxonomía y cargada con significado epistémico, ético, estético y político, es igualmente funcional al poder por cuanto habilita para la decisión y la rearticulación constante o puntual de los límites.

Para Agamben, no es difícil encontrar un primer ejemplo en la historia de la filosofía occidental de este tipo de articulación estratégica: el *De anima* aristotélico. Allí Aristóteles repite el gesto teórico característico de su ontología, reconocer que el vivir, como el ser, se dice de muchos modos, para proceder al aislamiento de su forma más general, aquella que ha de subsistir para poder reconocer que algo está vivo, su “potencia nutritiva” [*threptikón*]. La función nutritiva es lo que nos permite reconocer que el vivir pertenece a un ente. Este es, en palabras de Agamben, el “dispositivo estratégico por

excelencia del pensamiento de Aristóteles. Consiste en reformular toda pregunta sobre ‘¿qué es?’ como una pregunta sobre ‘¿En virtud de qué (*día ti*) pertenece algo a algo distinto?’” (Agamben 2005a, 26). Se trata de un gesto que se repite en la *Política*, y así lo hace notar Agamben a lo largo de la introducción de *El poder soberano y la nuda vida*. El primer volumen de *Homo sacer* abre así con la siguiente afirmación sumaria: “Los griegos no disponían de un término único para expresar lo que nosotros entendemos con la palabra vida” (HS I, 17 / 9). Se trata del reconocimiento inicial de que aquello que la vida sea estaba, en la experiencia griega, escindido a grandes rasgos entre el simple y genérico hecho de vivir – *zoé* –, que hoy día calificaríamos secularmente de “vida biológica”, tratando de aislar *ese hecho difícilmente aislable que consiste en no estar muertos*, y el vivir de este o aquel modo, ya siempre social y políticamente determinado, cualificado – *bíos*.

Que esta división fuese clara en la experiencia griega es algo que, no obstante, ha sido puesto en duda, así como la traducibilidad de la *zoé* griega en lo que Agamben ha acuñado, citando sin citar el ensayo benjaminiano *Para una crítica de la violencia*, “nuda vida” (*bloÙe Leben*). Es cierto que en el programático y a menudo incoherente primer volumen de *Homo sacer* se realiza un uso confuso de las categorías *zoé* y nuda vida, que en ocasiones se distinguen y en ocasiones sirve la una como pura oposición de la otra (Fleisner 2011, 262). Aquí hemos de atenernos menos al comentario filológico del proyecto y más a la coherencia argumental de una investigación longeva, que abarca veinte años y que procede esclareciendo sucesivamente sus categorías técnicas. Hemos, pues, de conceder efecto retroactivo, como defiende Manuel Ignacio Moyano, sobre la formulación y usos finales del concepto de nuda vida (Moyano 2019, 400)¹²².

Este “dispositivo aristotélico”, que en efecto esquivo la definición de la vida para proceder a su descomposición y rearticulación interna, despliega a continuación un movimiento doble. En primer lugar, la función nutritiva queda aislada y presupuesta como fundamento de todas las demás, pero al mismo tiempo la rearticulación resultante establece una jerarquía entre las distintas funciones que somete la posición de fundamento bajo la gloria de las funciones intelectivas, gesto que en la *Política* se traduce en la división de espacios en la ciudad: el aspecto puramente reproductivo correspondería al *oikos*, mientras el espacio público de la polis pertenece propiamente a la existencia puramente humana, al ámbito del *logos* (*Pol.1252a*, 26-35). La vida vegetativa, fundamento paria de la existencia política, es así incluida en la *polis* por medio de su exclusión:

No es un azar – afirmará Agamben en la introducción de *Homo sacer* – que un pasaje de la *Política* sitúe el lugar propio de la polis en el paso de la voz al lenguaje. El nexo entre nuda vida y política es el mismo que la definición metafísica del

¹²² Encontramos argumentos a favor de esta distinción también en los análisis de Vaughan-Williams (2015a, 49), Ziarek (2008, 90) o Mills (2008, 69), entre otros.

hombre como ‘viviente que posee el lenguaje’ busca en la articulación entre *phoné* y *lógos* (...). La pregunta: ¿En qué forma posee el viviente el lenguaje? Corresponde exactamente a esta otra: ¿En qué forma habita la nuda vida en la *polis*? El viviente posee el *logos* suprimiendo y conservando en él la propia voz, de la misma forma que habita en la *polis* dejando que en ella quede apartada su propia nuda vida.

Aquello que Agamben caracterizará un poco más adelante como “estructura fundamental de la metafísica occidental” es esta lógica presupositiva, inherentemente política, por medio de la cual algo queda separado, aislado y supuesto como fundamento negativo, incluido por medio de su exclusión¹²³. Mas cuando el filósofo italiano afirma que “la ‘politización’ de la nuda vida es la tarea metafísica por excelencia en la cual se decide acerca de la humanidad del ser vivo hombre” (HS I, 22 / 17-18), hemos de leer su aserto en el orden inverso: toda distinción metafísica de lo no-humano en nosotros es un gesto político por igual, instauración de una ficción operativa en condiciones de habilitar y canalizar relaciones de poder.

En esta perspectiva, el dualismo metafísico que separa *bíos* de *zoé*, que incluye a la última en la *polis* por medio de su exclusión, ha de ser comprendido como dispositivo en su despliegue concreto aristotélico, y como máquina en su función como paradigma para una comprensión de la permanencia de esta *lógica práctica* de división y rearticulación presupositiva en ámbitos discursivos y tiempos dispares. En cuanto máquina, se comprende de antemano el carácter ficticio de los polos en su operatividad dentro de las relaciones concretas de saber-poder y sus derivas y mutaciones históricas. Es este carácter ficticio el que se aprovecha para mostrar su imbricación funcional así como su inestabilidad interna, su carácter aporético, las dificultades insolubles que porta y las líneas de fuga que arroja. No es su hegemonía lo que está en cuestión, sino su estatus ontológico: descubierto como ficción operante de larga duración, contingente e histórica, Agamben llama la atención sobre su posible deconstrucción y desactivación.

Aquí la arqueología de Agamben está en condiciones de vincular la taxonomía aristotélica a la distinción de Bichat entre “vida orgánica”, mera prosecución involuntaria de los procesos de asimilación y excreción, y “vida animal”, como relación con el exterior, y con ella, vincular esta contienda en torno a la mera vida biológica al despliegue de nuevas formas de poder sobre el individuo y la población: en palabras de Agamben, la posibilidad discursiva de distinguir y rearticular ese “animal de adentro” (*l’animal existant au-dedans*), y el “animal de afuera” (*l’animal vivant au-dehors*) resulta crucial para el desarrollo de técnicas de cirugía y anestesia, pero también para la caracterización y

¹²³ En este sentido, de acuerdo con Germán Primera, la vida “no es ni vida biológica ni vida políticamente cualificada. Más bien, la vida es una forma de operar en la que un elemento ‘propio’ [*proper*] (por ejemplo la vida cualificada, política) se fundamenta a través de un proceso de exclusión, creando al mismo tiempo un elemento ‘común’ [*common*, que teniendo a Heidegger y a Esposito en mente, podríamos traducir como ‘impropio’], que aparece como su fundamento” (Primera 2019, 144).

progresiva generalización, a partir del siglo XVII, de aquel “patrimonio biológico” que el Estado debe ante todo ocuparse de cuidar y gestionar¹²⁴.

En este sentido, la cuestión misma del “humanismo” está a la base histórica de un amplio abanico de dispositivos de poder: distinguir, en el interior del humano – como una “frontera móvil” dirá Agamben – entre vida vegetal y de relación, entre animal y humano, entre *zoé* y *bíos*, ese reconocimiento que aísla y excluye en nosotros aquello que nos es más íntimo y próximo, es para Agamben condición de posibilidad de la política misma, tanto de la organización de la “compleja – y no siempre edificante – economía de las relaciones entre los hombres y los animales” como de la institución de la esclavitud, tanto de las declaraciones de los derechos humanos como de la catástrofe de Auschwitz. Es por ello que el filósofo italiano insiste en esta división y articulación: hasta ahora hemos sido pensados siempre como articulación de dos elementos polares ontológicamente incompatibles – cuerpo y alma, viviente y logos, vida biológica y vida política – cuya conexión supone un misterio y ha hecho correr ríos de tinta nunca inocuos. Ahora, afirma Agamben,

tenemos que aprender a pensar, muy de otro modo, al hombre como lo que resulta de la desconexión de esos dos elementos, e *investigar no el misterio metafísico de la conjunción, sino el misterio práctico y político de la separación* (2005a, 28).
Cursivas propias.

Esta es, en esencia, la propuesta teórico-crítica de Agamben, que reenvía toda cuestión desde la ontología a la arqueología histórica, a la epistemología y a la etnografía. Desentrañar la pragmática del misterio que se esconde tras la historia de la política en occidente, tal es la voluntad programática de Agamben. Con ella en mente podemos entender un poco mejor el peculiar gesto crítico que se esconde tras la elección de aquella figura benjaminiana, la *bloÙe Leben*. La nuda vida refiere a aquella ficción habilitada y sostenida sobre aquellas otras del hombre y el animal, existencia política y existencia biológica, *bíos* y *zoé*, en la medida en que aquellas resultan funcionales a la fundación negativa y la operatividad política del derecho. *Zoé* es entonces el nombre que el ideal puro de la nuda vida obtiene en la categorización aristotélica. Pero “nuda vida” es el nombre que esa imagen ideal recibe en la descripción de la máquina, esto es, en ese constructo que permite enfocar su impureza y su funcionalidad con respecto al derecho y la política, así como la lógica dinámica de los dispositivos que producen y reproducen dicha ficción operativa; ese constructo que permite enfocar el enorme y complejo umbral de indistinción entre ambos polos y los procesos de subjetivación y violencias de todo tipo que sufren quienes habitan en dicha franja. Es así que resulta fundamental que nos

¹²⁴ El proyecto *Homo sacer*, así como *Lo abierto*, se esfuerzan por hacer notar que si bien la modernidad presenta su propia economía de la vida, la estructura de la exclusión inclusiva característica de la lógica presupositiva se mantiene (Primera 2019, 144). “La modernidad biopolítica es en realidad sólo otra formación discursiva propia de un viraje en las signaturas de la Vida, una transmisión, no una ruptura epistémica” (Watkin 2014, 185).

abstengamos, como mostraré, de buscar “nudas vidas”, y nos centremos en reconocer aquellas estrategias taxonómicas que, de una forma u otra, han generado procesos de animalización o nudificación de ciertos modos del estar vivos.

Como intentaré demostrar a lo largo de esta tesis, “nuda vida” es el concepto que apunta a la ficción operante en el centro de una serie de prácticas de gran recorrido histórico, cuya finalidad es discernir y aislar en el humano su “humanidad”, pero es también un concepto-índice para iluminar los procesos de subjetivación a los que se ven sometidos quienes habitan el umbral complejo y ambiguo que tal distinción genera. Debemos tomar cuidado de no plantear entonces la traducibilidad de los pares de categorías que aparecen en juego en relación con la supuesta existencia siempre escindida del humano, (*bíos* y *zoé*, existencia política y nuda vida, animal-de-adentro y animal-de-afuera, alma y cuerpo), en un juego de equivalencias y secularizaciones estrictas. Agamben no pretende referir con ninguna de aquellas, ni *zoé*, ni nuda vida, ni vida biológica, a una cierta vida natural apolítica, sino más bien mostrar cómo una cierta estrategia política discurre sobre la generación de ficciones de apoliticidad. Se trata de un aspecto en el que investigadores como Paula Fleisner ya han insistido: por un lado, que “*zoé* y ‘vida desnuda’ no son enteramente identificables y por otro, que ninguna de las dos buscan reponer un concepto de vida natural apolítica, sino que son conceptos que identifican estrategias taxonómicas, teológicas o políticas producidas sobre lo viviente” (Fleisner 2011, 258)¹²⁵.

Naturaleza y artificio. En torno a Imago naturae. Note sur l’institutionnalité de la natura à Rome, de Yan Thomas.

Sabemos por Yan Thomas que, en el derecho romano, lo natural venía creado por el derecho y en el derecho, obteniendo en él y para él una funcionalidad propia (Thomas 1991). En una conferencia de título *Imago naturae. Note sur l’institutionnalité de la natura à Rome*, pronunciada en 1987, el jurista e historiador francés demostró que la naturaleza se construye en el interior de la institución del derecho como ficción de afuera y espejo de aquél. Se trata en este caso de lo que Agamben habría llamado una exclusión inclusiva, en la que lo excluido no precede ontológicamente, sino que es constituido como tal por medio de esa exclusión: la naturaleza tal y como es puesta en juego en la casuística del derecho romano, no opera como trascendencia metafísica con primacía normativa, no

¹²⁵ Es así que, cuando Derrida critica la distinción entre *bíos* y *zoé* caracterizándolo de umbral político, tenso, inestable, mutuamente implicado y en esa misma medida, impuro, (Vaughan-Williams 2015a, 89) en realidad no puede sino dar la razón en última instancia al planteamiento agambeniano, que pese a que en estas primeras obras se centra en la radicalización de dicha inestabilidad que suponen las aporías científicas, jurídico-políticas y éticas de los ultracomatosos, los refugiados o los musulmanes de Auschwitz, no pierde de vista aquellas categorías como la del esclavo (Homo sacer IV.2 / 2017), que ya ponían en jaque la distinción aristotélica en su propio origen.

ofrece principios, no es un modelo, no es instancia de legitimación. Tampoco queda fuera del derecho¹²⁶, salvo como ficción de su afuera inmediatamente inscrita en el ámbito del derecho privado. Es, en cambio, el fruto de un artificio jurídico-político, radicalmente inmanente al campo mismo de las relaciones humanas institucionalizadas, y así lo expresa Michele Spanò en su ensayo sobre las técnicas de juridificación de la naturaleza, con el que acompaña la edición italiana de *Imago naturae*:

Si la trascendencia no contribuyó a nutrir la topología de la relación entre derecho y naturaleza en Roma entonces, aunque se la invoque como objeción, ésta resulta coextensiva al derecho que la invoca puntualmente haciéndola trabajar en la solución de casos concretos (...). No es, pues, la condición de las operaciones jurídicas, sino el fruto de su éxito (Spanò 2020, 109).

El análisis de la naturaleza como institución se inscribe así en el conjunto de las investigaciones de Yan Thomas dentro de la cuestión más general de la *fictio*, la ficción. Esta es quizá una de sus tesis más originales y fundamentales: que la ficción es el modus operandi mismo del derecho romano. Para Yan Thomas no se trata de ver en ella el “síntoma de un conservadurismo del derecho romano que intenta preservar la norma agregando giros que extiendan su validez (...) sino de entender las modalidades” en que la *fictio* es implementada (Madero 2014, 26). El derecho romano, con su singularidad paradigmática, pondría sobre la mesa la funcionalidad elemental que la ficción posee para toda forma de derecho: dotarle de poder de institucionalización.

El derecho instituye, esta es su prestación especial: se halla en situación de producir realidad (Thomas 2021, 91); tanto sus técnicas como sus productos poseen una cierta performatividad que excede el marco del derecho mismo. En este sentido puede afirmar Michele Spanò que “si se acepta el argumento de Yan Thomas en torno a la idea de *fictio* – esta práctica de vestir los hechos, esta técnica de producción de realidad – la realidad misma no será sino el producto de una ficción jurídica, una provocación del *ars iuris*”(2020, 109). De acuerdo con Spanò – en un argumento en el que cabe reconocer a Agamben – todo proceso constituirá en este sentido una repetición en miniatura de la antropogénesis, de la escisión interna al propio lenguaje según la cual cabe siempre la posibilidad de que las cosas y las palabras no coincidan, por medio de la cual se despliega la potencia performativa del lenguaje¹²⁷. Resulta en todo caso crucial el matiz que Spanò se preocupa de añadir: estas consideraciones tienen poco de metafísico, y están orientadas

¹²⁶ “El tratamiento jurídico del derecho natural demuestra que los juristas romanos no inscribieron sus normas en la dimensión de la trascendencia” (Thomas 2020, 24).

¹²⁷ Para Agamben, el derecho puede definirse como “el ámbito en el que todo el lenguaje tiende a asumir valor performativo” (Agamben 2006a, 129-30). De acuerdo con el filósofo romano, el modo performativo del lenguaje es testimonio de una fase de nuestra cultura en la cual el lenguaje no refiere a las cosas en función de una relación constatativa, sino “por medio de una operación particular en la cual la palabra jura sobre las cosas, y es ella misma el hecho fundamental” (*Ibid.*, 131). El derecho es así el lugar que garantiza las condiciones positivas en las cuales el lenguaje puede actualizar aquella esfera arcaica, mágico-performativa, en la que palabra y hechos, enunciación y eficacia real coinciden.

a mostrar el aspecto “más artesanal” del derecho, pero también del mito. Así, en un ensayo de resonancias a Michel Foucault y Furio Jesi – *Le parole e le cose (del diritto)* – afirma:

Éste es, de hecho, el lugar principal de una técnica y una tecnología (una *ars*), Y aunque esta aproximación operativa, pragmática y procedimental al derecho no tiene nada de mítica, posee sin embargo una cierta parentela débil con el rito y la magia (Spanò 2021, 95).

En juego, pues, toda la cuestión de la imagen – esto es, de la performatividad, la eficacia, y la temporalidad compleja de nuestras obras. Si “la verdad del derecho constituirá en efecto un régimen enteramente original, fundado en una serie de operaciones instituidas que culminan en una ficción de verdad que la sentencia impone más allá de toda exterioridad” (Madero 2014, 28), los análisis históricos de Yan Thomas vendrán a reseñar la sutil dialéctica entre las representaciones ideológicas propias de los textos didácticos y el desempleo de la labor jurídica, que en el caso de la institucionalización de la naturaleza permitirá señalar las técnicas y los modos de su construcción como imagen operativa funcional al derecho. Vendrá a mostrar, pues, cómo, en el *Digesto*, en el “vasto teatro de los altos conceptos”, del derecho público, del derecho privado, de la naturaleza y la “humanidad de la edad de oro”, aquella naturaleza prístina y originaria que es invocada, en realidad está a priori consignada a la esfera del derecho privado. Para cuando los juristas evoquen la naturaleza universal, la humanidad sin estatus ni fronteras, en realidad estas ya aparecerán como ilusión por cuanto quedan contenidas en los muy restringidos límites que el Derecho les prevé. Y sin embargo, afirma aquí Yan Thomas, no se trata entonces de que la naturaleza tenga una función meramente ornamental, sino de vislumbrar y localizar su operacionalización como ficción interna al derecho privado (Thomas 2020, 25).

Aquí se trata de poner a prueba los artificios teóricos y los artificios técnico-jurídicos del *Digesto*, así como la casuística concreta, para ver cómo se operacionaliza la naturaleza en cuestiones que apelan a ella de forma directa, como es la filiación parental en el caso de la adopción, o la recuperación de una supuesta libertad natural – la ingenuidad – en el caso de los libertos. Yan Thomas muestra, en primer lugar, la independencia del Derecho Romano de los siglos II y III respecto a una naturaleza concebida al modo que el estoicismo de Cicerón les había legado: los análisis del *Digesto* muestran que, si bien derecho natural, derecho público y derecho privado son pensados a partir de círculos concéntricos siendo el primero el que ocupa la mayor extensión, la relación entre los círculos no es de subordinación o jerarquía. Incluso, observará el historiador, los juristas romanos eran perfectamente conscientes de que instituciones tan relevantes como la esclavitud eran contrarias al derecho natural¹²⁸. No queda nada, pues, del dispositivo

¹²⁸ “Lejos de pensar que una institución contraria a la naturaleza sería ilegítima, o que la ley ha de conformarse a una *naturae norma*, la esclavitud, cuya legitimidad nadie puso en duda, estaba instituida –

estoico, según el cual un derecho contra natura es un derecho sin fuerza de derecho (Thomas 2020, 17-18). En la práctica, cuando la naturaleza así considerada universal y común es pensada en relación con el derecho, es principalmente a modo de obstáculo físico y no de norma moral o ejemplo: si el derecho prevé la categoría de primogénito es porque la naturaleza no permite un nacimiento simultáneo; el derecho de igual modo imita un límite natural al impedir la adopción de una persona de mayor edad por una de menor edad. Y, sin embargo, se demuestra hábil para introducir modificaciones en estos pocos límites: la adopción misma puede hacer de un hijo un hermano de su padre, si el abuelo lo adopta, o puede omitir a la mujer de la ecuación, siendo necesario solamente un ciudadano plenamente capaz.

La naturaleza aparece propiamente como institución que “lejos de fundar las normas (...) sólo prepara el terreno para extenderlas más allá de la ley” (Thomas 2020, 22). Véase el ejemplo del parricidio entre esclavos, señalado por Yan Thomas: si bien el esclavo no posee ni *parentes* ni *cognati* en términos legales, los romanos podrán condenar al esclavo. “[E]l porqué, escribe Venulelio Saturnino, estriba en que aunque los esclavos no son tocados por la letra de la ley, la ley los reúne, ‘en tanto la naturaleza es común’ – y por ende la naturaleza concede a los esclavos aquellos progenitores que la ley les niega”. Así, la naturaleza, no supone un estrato previo, fundamental en sentido literal: “[I]ejos de contribuir a la formulación de sus prohibiciones, está al servicio de su extensión” (Ibid.). Algo similar ocurre con el incesto, que pese a constituir una cuestión de derecho, concerniente al ámbito de las prohibiciones matrimoniales (y no una cuestión de la naturaleza), el derecho romano se permite su ampliación a unos esclavos que, en el marco del propio derecho, carecen de parentesco legítimo. Aquí, “la naturaleza da a los esclavos los padres que la ley les niega” (Madero 2014, 25). En ambos casos, sin embargo, el parentesco así instituido no es, por cierto, natural, sino ficción de naturaleza. En todo caso se trata de producir artificialmente una vinculación legal que requiere, sin embargo, para estos casos, del recurso a “la naturaleza”, de forma que “en nombre de la naturaleza, los juristas imaginan relaciones jurídicas construidas sobre aquellas creadas por la ley” (Thomas 2020, 39).

Este aspecto artificial, institucional, de la naturaleza, Yan Thomas lo muestra perfectamente respecto al caso de la manumisión y la libertad natural que ha de ser restaurada en el esclavo liberado. Tal libertad natural del sujeto, afirma, se presupone “en tanto necesaria a la acción reparadora del proceso” (38). Tanto en la producción de una ficción de ingenuidad – *imago ingenuitatis* – como en el caso más radical de que el emperador conceda la ingenuidad (nótese la paradoja aparente: si se concede un estado supuestamente natural, es sólo en la medida en que es, originalmente, ficción de naturaleza), la ficción opera de forma similar. Esta *restitutio in natalibus* presupone en

en efecto así se creía – *contra naturam*” – así lo afirma Yan Thomas (2020, 18) en su análisis de Florentino, Ulpiano o Justiniano.

un mismo gesto 1) la ingenuidad, la libertad natural, como aquello que el emperador está en condiciones de restaurar, y 2) un nacimiento en condiciones de libertad y no de servidumbre que nunca ocurrió:

No se trata de una representación filosófica en sí misma: el topos viene reutilizado en numerosas ocasiones. La libertad natural es usada como artificio para producir libertad institucional. Uno de los temas más importantes del derecho natural es puesto al servicio de una técnica: todo ocurre como si el derecho forjase la naturaleza. Se finge creer que el derecho reestablece casualmente un régimen natural que él mismo habría hecho desaparecer (Ibid.).

La conferencia de Yan Thomas acaba así: “[e]s posible descubrir, me parece, que para los juristas no existe otra naturaleza que aquella que ellos mismos han creado. La coherencia del discurso institucional dota a la naturaleza de su estatus – muy original – de institución” (Thomas 2020, 45). Que lo natural –y con ello lo animal y lo no-humano– constituya un artificio humano, una ficción operante sostenida sobre una labor heterogénea, a la que el derecho no es, ni mucho menos, ajena; que su uso en tanto ficción sirva a efectos para gestionar la libertad, para extender la ley más allá de su texto, para, en definitiva, (re)producir y alterar relaciones de poder, estas son cuestiones que se hallan en el foco de Agamben a lo largo del proyecto *Homo sacer*¹²⁹.

Muchos de los distintos tipos de dispositivos que participan en este proceso, los distintos campos en los que la no-humanidad es separada e inscrita, decidida y delimitada, en el interior de nuestras instituciones y cuerpos, en el trazado de nuestras fronteras subjetivas y políticas, quedan señalados de forma más o menos dispersa por Giorgio Agamben. Sin embargo, habrá que cuestionar el límite del método arqueológico propuesto para el análisis crítico de la especificidad contemporánea de estos procesos. Y habrá, sin duda, que enfrentar la pregunta en torno a la pertinencia del método arqueológico para ofrecer una respuesta a qué es el ser humano, si es que en dicha respuesta pueden o han de hallarse instancias normativas útiles a una ontología crítica. Si no, quizá sea una pregunta que por prudencia ética y política – por prudencia crítica – nunca deba ser formulada.

¹²⁹ Para un estudio ulterior en el papel de la *fictio iuris* en el proyecto *Homo sacer*, cf. Carmelo Nigro, *Los umbrales del derecho. La fictio iuris entre norma y vida* (2023).

El problema – así como la eficacia política – de las múltiples formas que ha adoptado en la historia este imperativo de distinción entre el animal y el humano, se observa con especial claridad a ojos de Agamben en la ironía de Carlos Linneo. En su *Sistema naturae* (1770¹³⁰), habría comenzado por inscribir al humano entre los antropomorfos – gesto que viene a significar lo mismo que incluir al humano entre los animales que se parecen al humano y que tiene como antecedente la *Synopsis of animals and reptiles* de John Ray (1693) – para posteriormente signar su especificidad no con una nota característica, sino con un imperativo: *nosce te ipsum*, concéte a ti mismo, preludeo y sentido original del “*Sapiens*” que acompaña a *Homo* en la décima edición de 1758. De esta forma original e irónica el naturalista enfrentaba los distintos problemas que la anatomía comparada planteaba a la distinción tradicional entre lo humano y lo animal¹³¹.

En este sentido, la máquina antropológica del siglo XVIII, dirá Agamben, es una máquina óptica, y aquí la referencia a Furio Jesi es explícita:

Homo sapiens no es, pues, una sustancia ni una especie claramente definida; es, antes bien, una máquina o un artificio para producir el reconocimiento de lo humano. Según el gusto de la época, la máquina antropogénica (o antropológica, como podemos llamarla sirviéndonos de una expresión de Furio Jesi) es una máquina óptica (...) constituida por una serie de espejos en los que el hombre, al mirarse, ve la propia imagen siempre deformada con rasgos de mono (Agamben 2005a, 41).

El humano pasará a ser ese animal parecido al humano que tiene que reconocerse hombre para serlo, ese animal que ha de reconocerse, paradójicamente, en el rostro del mono, para distinguirse de aquel. Si seguimos a Agamben en esta argumentación, aquello que el humano ve en el reflejo es la imagen del *Homo Ferus*, al que el propio Linneo incluiría como variante del *Sapiens*. No es de extrañar que su descripción en el *Systema naturae*, proceda por negación punto a punto de las características del *Homo sapiens*: el *Homo ferus* “es *tetrapus* (camina a cuatro patas), *mutus* (privado de lenguaje), *birsutus* (cubierto de pelo)” (*Ibid.*, 44); es un animal excepcionalmente parecido a un hombre.

Esta máquina, que mantiene el cuerpo vivo tensionado entre los significantes del humano y del animal, se mantiene intacta con el evolucionismo darwinista en la medida en que su

¹³⁰ Publicado originalmente en 1735, el *Sistema naturae* fue reeditado, corregido y ampliado en trece ocasiones en el período que abarca hasta 1770, considerándose la décima edición el punto de partida de la nomenclatura zoológica.

¹³¹ “En mi laboratorio debo proceder como el zapatero en su banco y considerar al hombre y su cuerpo como un naturalista, que no consigue encontrar ningún carácter que le distinga de los monos más que el hecho de que estos últimos tienen un espacio vacío entre los caninos y los otros dientes” (Linneo, citado en: Agamben 2005, 38).

lógica práctica – la lógica de la exigencia de la distinción, de la remisión mutua y la rearticulación constante de sus significantes – no se ve afectada. Agamben recuerda en este punto las aporías que enfrentaron por este motivo la historia evolutiva desde las perspectivas paleontológica y lingüística al tratar de encontrar o figurar el eslabón entre el mono y el hombre. En definitiva, obedecían al imperativo interno de la máquina, distinguir, ante todo y cuanto antes, entre el humano y el animal, y obedecían recurriendo al armazón teórico de la ciencia en auge. Y sin embargo, este armazón teórico choca en los casos paradigmáticos de Ernst Haeckel – desde la paleontología – y Heymann Steinthal – desde la lingüística – con el fondo aporético de la máquina. Como en el caso del *homo ferus*, la única posibilidad de pensar el estadio prelingüístico de la humanidad, o el nexo evolutivo entre el animal no humano y el homínido ya hablante – el *homo alalus* de Haeckel –, consiste en proyectar características humanas en un animal, o características animales en el humano. Esto es: consiste en presuponer la capacidad – fisiológica o psicofísica – de hablar en un animal no humano para ver cómo surge de allí el habla (pese a que dicha capacidad de habla presupuesta es precisamente aquello cuyo surgimiento se quiere explicar), o en figurar la imagen de un humano incapaz de habla, un animal ya humano pero todavía no lo suficiente. “El hombre-animal y el animal-hombre – afirmará Agamben en este sentido – son las dos caras de un mismo hiato, que ni una ni otra parte pueden colmar”.

Los distintos dispositivos que se encargan de definir lo humano bajo la lógica práctica de la máquina antropológica, en la medida en que separan y oponen, sólo pueden producir al humano por medio de la lógica exclusión/reconocimiento. La operación antropogénica discurre aquí por el interior y por el exterior de los cuerpos vivos subjetivados: se trata de una cuestión técnica y no metafísica. El humano, que queda definido como ese animal parecido al humano que ha de reconocerse humano para serlo, no sólo depende de sí mismo y de una voluntad metafísica y performativa de hacerse humano. Agamben no lo menciona aquí, pero es importante notarlo: reconocerse es también y ante todo ser reconocido. Las condiciones de posibilidad del reconocimiento no son únicamente fisiológicas ni lingüísticas, sino sociales.

Este es el motivo por el que los *enfant sauvages* constituyen el ejemplo perfecto y la inspiración del *homo ferus* de Linneo. Tal es el experimento límite que ofrecen a nuestra capacidad de reconocimiento: incapaces ellos mismos, por la ausencia de un desarrollo cognitivo que depende intrínsecamente de la vida en sociedad, de reconocerse tales, se presentan con forma humana reconocible. Pese a ver negada en su descripción cualquier característica humana, se ven incluidos como variante entre los sapiens. Su rostro dual, animal y humano, pone en jaque el marco hermenéutico social y positivamente constituido en el que se insertan, exigen un reconocimiento imposible. Sujetos de estudio, objetos en el mejor de los casos de una buena voluntad y una educación tardía e infructuosa, la “natural animalidad” de estos humanos no es menos artificial que aquella

de los esclavos o los bárbaros, figuras que igualmente poblaban el imaginario de esa zona incierta en la que la imagen de lo no-humano es la de un animal con forma humana.

El análisis de la máquina clásica permite mostrar entonces la impureza de los significantes pretendidamente estables que la componen: el humano siempre verá confrontada su capacidad y su voluntad de reconocimiento en los rostros de quienes considera animales, en su apelación inalienable de reconocimiento. Por su parte, el análisis de la máquina moderna permite mostrar la contracara: la exigencia de demarcación del límite, que obliga a priori a “excluir de sí como no-humano (todavía) un ya humano, es decir, animalizando lo humano, aislando lo no-humano en el hombre” (Agamben 2005a, 52). Serán los cuerpos vivos – todos, pero especialmente los de quienes habitan ese interregno – los que sufran las consecuencias de tales tensiones por siempre irresueltas entre el reconocimiento y la exclusión.

Espacios de animalización. Sobre los Centros de Internamiento de Extranjeros

En 2012, antes de que se desatase la así llamada “crisis de los refugiados”, la organización alemana en defensa de los derechos de los solicitantes de asilo *Pro Asyl* publicó un informe de título *Walls of Shame. Accounts From the Inside Detention Centers of Evros* (2012). Destaco algunos datos relativos a las condiciones de habitabilidad de los centros de Tychero, Feres, Soufli y Fylak en Grecia:

- *Tychero*. 180 detenidos comparten dos celdas, dejando un espacio personal de 40cm² en el que, por supuesto habrán de dormir de pie.
- *Feres*. 85 detenidos comparten dos celdas sin acceso a luz solar. Los detenidos denuncian desinformación, falta de acceso a medios de información y condiciones infrahumanas.
- *Soufli*. 170 detenidos comparten una única celda en la que duermen en el suelo sobre las aguas residuales de los inodoros atascados.
- *Fylakio*. Los detenidos aseguran no comer para poder evitar usar el baño. M. S., de Irán, reporta que compartía su celda con 80 personas, habiendo únicamente dos pastillas de jabón por las que se desataban peleas.

Un informe anterior del *Human Rights Watch* (2011), contiene el siguiente testimonio:

Son agresivos en Fylakio... La policía no nos mira como humanos, sino como animales. No les importa. Simplemente nos lanzan la comida dentro de la celda y no les importa si nos matamos los unos a los otros por ella. Quienes son más fuertes comen. El resto, no.

Con estos antecedentes, no nos extrañará que, ante la gran actividad migratoria ‘irregular’ en Libia, el zoo municipal de Trípoli haya sido cerrado al público y reinventado como centro de procesamiento de migrantes. Se trata de otro ejemplo de cómo un país que recibe fondos europeos en concepto de asistencia en el control de fronteras – 10 millones de euros de la Política de Vecindad Europea (ENP por sus siglas en inglés) – subcontrata milicias privadas locales para la gestión de un espacio en el que se juegan múltiples violaciones de derechos humanos. Las milicias se encargan así de localizar a estos migrantes ‘irregulares’ sospechosos de tratar de partir de las zonas circundantes a la playa de Gargaresh en dirección a Europa en precarias barcas, y de llevarlos a un espacio pensado para la reclusión y exposición de animales, donde realizarles exámenes médicos para la detección de la hepatitis C y el VIH (Vaughan-Williams 2015a, 70).

Esta reclusión en un zoo, junto a las jaulas de leones, monos y cocodrilos¹³², en condiciones vejatorias, rodeados de puertas y ventanas enrejadas con barrotes, sin mobiliario, obligados a dormir en el suelo y expuestos al arbitrio de los milicianos, lejos de constituir un caso excepcional, resulta paradigmática en muchos sentidos. No en vano numerosas investigaciones llevadas a cabo por distintas ONG llaman la atención sobre la proliferación de estos *espacios de animalización* en contextos tan alejados como Marruecos (Médicos Sin Fronteras 2013), Italia, Chipre, Grecia y España (Borderline Europe 2013): edificios envejecidos, a veces antiguas cárceles o barracones, imposible o difícil acceso a servicios mínimos de salud y de asistencia legal, régimen carcelario, normativas confusas y dejadas en la práctica al arbitrio de cada centro. Centros entre los que se incluyen, con sus particularidades, los CIE españoles de Sangonera la Verde (Murcia), Algeciras (Cádiz), Aluche (Madrid), “Zona Franca” en Barcelona, “Zapadores” en Valencia, “Hoya Fría” en Santa Cruz de Tenerife y “Barranco Seco” en Las Palmas de Gran Canaria, en los que ONGs como SOS Racismo-Mugak y Andalucía Acoge denuncian falta de transparencia en el acceso a sus estadísticas, desinformación por parte de los detenidos de sus derechos legales y del estado de sus procesos de deportación¹³³, ausencia de privacidad y condiciones vejatorias de habitabilidad, incomunicación y carencia de asistencia social y de apoyo psicológico. De igual modo, organizaciones como PorCausa recuerdan que, considerando la ineficacia de los CIE en España de cara a su supuesta función, manifiesta por sus cifras de deportaciones, su mantenimiento sólo puede responder a una función represiva, amedrentadora y estigmatizante, en la medida en que el internamiento en un CIE supone una ruptura con la vida cotidiana y las redes de apoyo, e imposibilita mantener el empleo, de forma que una medida preventiva por un

¹³² <https://www.thetimes.co.uk/article/illegal-african-migrants-detained-in-tripoli-zoo-rxhsqpsjnhg>

¹³³ En Valencia, por ejemplo, se informa a la persona en vías de ser repatriada con 12 horas de antelación, pero sin ninguna información respecto al destino. En Murcia ni siquiera se toman esta precaria cortesía; lo justifican explicando que proveer dicha información podría provocar tensiones en el CIE y frustración en caso de que se dé cualquier clase de complicación, como un posible cambio de vuelo en el último momento.

posible delito administrativo profundiza la precariedad de personas que en la mayoría de los casos ya se encuentran en situación de vulnerabilidad.

De acuerdo con Andrew Lakoff y Stephen Collier (2010), esta exclusión de la normalidad institucional, esta obstaculización o imposibilitación del acceso a infraestructuras sociales, legales y materiales – desde la separación y el aislamiento hasta la racionalización de recursos como el acceso a los urinarios – supone su exclusión de una cierta noción social y políticamente operativa de “humanidad”. Las detenciones irregulares propias de los CIE “(re)producen la frontera entre los sujetos-ciudadanos ‘regulares’, conectados a las redes vitales necesarias para sostener (un particular concepto moderno, liberal, Europeo de) la vida ‘humana’; y aquellos considerados ‘irregulares’, percibidos como amenazas potenciales a la seguridad Europea, y en consecuencia inmovilizados y desconectados de aquellas redes en espacios destinados a sostener su abandono” (Vaughan-Williams 2015a, 82)¹³⁴.

Como ejemplos de este abanico de dispositivos de animalización, que va desde la deshumanización legal y administrativa descrita más arriba, hasta los reportes de Pro Asyl (2012) respecto a los centros griegos de Tycheró, Feres, Soufli y Fylakio, estos centros encarnan una política de la excepción, una política cotidiana, rutinaria, normal, de la excepción cuya racionalidad práctica y cuyo nexó con la lógica y la praxis de la animalización la arqueología agambeneana puede ayudar a esclarecer.

¹³⁴ Eduardo Mendieta (2012), que ha trazado la historia de la sustitución de los bestiarios (mapas morales de las criaturas vivientes) por las “máquinas de bestialización” (con el “fin deliberado de inventar a la bestia, a ‘lo bestial’, con la finalidad de garantizar su erradicación, exterminio y limpieza), nos recuerda que no hay tanta distancia entre *El enemigo judío*, de Jeffrey Herf y los Manuales Contra-Terroristas de los ejércitos americanos, soviéticos e israelíes. En efecto, “la forma como trazamos la línea de diferenciación entre los ‘humanos’ y los ‘animales’ puede llevar a la ‘animalización’ de otros humanos animales”, y de la animalización a la bestialización apenas hay un paso (*Íbid.*, 22).

2 - ¿Qué es una vida humana? Construcción, fuentes y horizontes de un concepto crítico

Una resistencia biopolítica a la biopolítica.

En *Une Seule Vie: résistance biologique, résistance politique* (2015) Catherine Malabou ha lanzado una dura crítica contra aquellos teóricos de la biopolítica – refiriéndose con ello a lo que en el panorama intelectual contemporáneo conocemos como *Italian theory*¹³⁵ – cuyo concepto de "vida" renuncia expresamente a un diálogo directo con la biología. La situación es tal, defiende, que toda apelación a la vida – a la potencia de la vida, a la captura de la vida, a la gestión o la resistencia de la vida – refiere en realidad a una "vida simbólica", y no a la vida biológica como tal (esto es, aquella vida cuya tematización recurriría a nuestros avances en el conocimiento científico de la misma para su posterior inscripción en la teoría crítica). Si la "vida biológica" exige una descripción positiva de aquella, de sus estructuras materiales y posibilidades de desarrollo y acción concretas, la "vida simbólica" requiere únicamente de la conciencia de su exposición a la muerte. La vida consistirá así únicamente en no estar muerto y en poder estarlo, es el frágil equilibrio entre una apertura abstracta a posibilidades y la *absoluta posibilidad de su imposibilidad*, como reza la célebre fórmula para describir el ser-para-la-muerte de quien fuera inspirador de Giorgio Agamben.

Es cierto, no obstante, que en esta misma determinación se recodifica aquella compleja e insalvable relación entre el humano y el animal, entre historia/biografía y vida. Así, mientras la cuestión de la relación entre la soberanía y la vida se piensa como exposición virtual a la violencia arbitraria del soberano, a la suspensión del derecho y con ella a la muerte, no es menos cierto que la "captura de la vida" por los dispositivos (del derecho, del gobierno, de los saberes) a la que refiere Agamben, remite a la noción estrictamente heideggeriana de "vida fáctica", esto es, de la vida específicamente humana como apertura precomprensiva a posibilidades concretas, como potencia abierta histórica y geográficamente determinada, sujeta por otro lado a la dialéctica de la

¹³⁵ La denominación "Italian theory" (cf. supra. Introducción. [Método e imagen. La pregunta previa por la arqueología](#)) constituye un campo de polémicas que reúne a defensores y detractores en torno a la cuestión doble sobre si cabe aislar una cierta forma específicamente italiana de la teoría crítica contemporánea, y, si es así, cuál sea la legitimidad de su particular manejo de las fuentes y propuestas críticas. Entre las aportaciones críticas al debate encontraríamos, por su parte, *Da dentro. Biopolítica, bioeconomía, Italian Theory*, de Sandro Chignola (2018a) y el célebre ensayo de Pier Paolo Portinaro, *Le mani su Machiavelli. Una critica dell' "Italian Theory"* (2018) En una reciente discusión en torno a la obra de Portinaro, junto con Alberto Moreiras y Jorge Alemán en el *Foro Euroamericano de Pensamiento Contemporáneo*, José Luis Villacañas (2021) ha resumido la afinidad electiva que podría reunir el realismo político de Antonio Negri y la "filosofía impolítica" de Giorgio Agamben y Roberto Esposito (Galindo Hervás 2015), refiriéndose al carácter radicalmente especulativo de la teoría de la revolución de Negri. Este carácter impolítico o radicalmente especulativo del aspecto propositivo de la teoría sería, pues, característico de la *Italian Theory*, y es frente a él, en reacción a la imposibilidad de pensar propiamente una resistencia en el lenguaje altamente especulativo de la ontología de la potencia, donde se sitúa la crítica de Catherine Malabou.

propiedad/impropiedad. Es esta potencia la que queda “capturada” (expresión intrínsecamente problemática) por todas estas lógicas y aplicaciones concretas que llamamos máquinas y dispositivos respectivamente. Podemos notar, no obstante, que lo que en el nivel lógico constituye el fundamento de la máquina antropológica – la operación que escinde e incluye, como excepción, la pura vida expuesta a la muerte – en el ámbito histórico, político y biográfico de la *humanitas*, en el nivel de su aplicación concreta, esto es, en el despliegue de los dispositivos, constituiría de normal el caso extremo, excepcional, relevante como posibilidad virtualmente siempre presente: la subjetivación en la absoluta desubjetivación de la vida desnuda. Sólo recientemente – esta es la tesis de Agamben y el punto de partida de *Homo sacer* – el funcionamiento normal de la simbiosis entre las máquinas antropológica y jurídico-política ha revelado su fundamento lógico en la praxis cotidiana de sus dispositivos; el estado de excepción, dirá Agamben con Benjamin, es cada vez más la regla, y con él la indistinción entre hecho y derecho, la producción sistemática de vidas desnuda(da)s, se erige en estrategia de gobierno.

La exigencia de Malabou interpela a la filosofía crítica en los siguientes términos: necesitamos estar en condiciones de ofrecer una resistencia *biopolítica* a la *biopolítica*, esto es, necesitamos interrogar biológicamente a la vida como condición de posibilidad de una teorización filosóficamente adecuada de la resistencia eminentemente política que, a cada momento, los cuerpos vivos ofrecen por sí mismos al poder. Y esto tanto más si consideramos nuestros discursos, el uso concreto de nuestro lenguaje y de nuestra capacidad de teorización en ambientes institucionales y abiertos al público una herramienta de base biológica, esto es, una herramienta en condiciones de reforzar y potenciar aquella capacidad de resistencia a priori inscrita en nuestros cuerpos – y por ende, en condiciones de mermarla. En otras palabras: tal apuesta es tanto más crucial cuanto consideramos nuestros cuerpos susceptibles de reacción al sentido que portamos y expresamos en común. Ahora bien, la posibilidad de tematizar el fondo positivo de la tensión semántica ínsita al concepto de “vida”, aquella que hemos analizado con Agamben en la primera sección y que reúne y distingue en todo cuerpo vivo su biología y su historia, vida animal y vida política, parece más ardua que nunca. La vida humana, esa entidad “que se halla a un mismo tiempo sobredeterminada en lo material e indeterminada en su recorrido” (Fassin 2018), ha visto su análisis escindido en áreas de conocimiento cada vez más lejanas a lo largo de los dos últimos siglos. Por una parte, como recuerda el antropólogo francés en la introducción a sus *Adorno Lectures* en el *Institut für Sozialforschung* de la Goethe University, publicadas bajo el título *Life: a Critical User's Manual*, a mediados del siglo XX el estudio de lo viviente no sólo descendió al nivel molecular – donde su objeto poco parecía tener que ver con las taxonomías de siglos atrás – sino que su método, categorías y tesis se imbricaron con

aquellas de la física cuántica de la mano de Erwin Schrödinger¹³⁶. Bioquímica, biofísica, microbiólogos y astrobiólogos, apuntan hoy día a desentrañar los misterios de la vida – su origen histórico, su presencia en otros puntos del universo – desde una perspectiva atómica y molecular:

En resumen, en la exploración de la vida como fenómeno biológico, el viraje desde la conjetura al experimento, de lo macroscópico a lo microscópico, de los cuerpos a las moléculas, ha reducido progresivamente nuestra comprensión de la vida a su unidad material más básica – un ensamblaje de átomos – al tiempo que la ha expandido masivamente en el tiempo y el espacio: los seres humanos quedan así, de hecho, disueltos en una red espacio-temporal de componentes moleculares de la vida que aparecieron hace varios miles de millones de años y que quizá se hallan presentes en otros puntos del universo (Fassin 2018).

Por otra parte, la historia reciente de nuestros estudios respecto a la vida en tanto biografía, historia y experiencia narrable vivió, paralelamente, una revolución similar en la que cabe reconocer hitos como *Ser y tiempo* y, posteriormente, el post-estructuralismo. Podemos circunscribir en este giro desde la teoría del yo como centro de gravedad narrativa de Daniel Dennett (2013), hasta la teorización del sujeto foucaulteano (Foucault 2018), desde los estudios en torno a la identidad narrativa de Ricoeur (1990), hasta la analítica de la “ilusión biográfica” de Bourdieu (1986)¹³⁷. Salvando las distancias – que son muchas –, en todas ellas subyace una cierta noción del narrar y el interpretar la propia historia y la propia vida como características fundamentales, al tiempo que se admite la existencia de una cierta inadecuación que hace de la relación sujeto-objeto una relación eminentemente impura y de recíproca performatividad. Todas ellas comprenden al viviente humano como un ente atravesado por relaciones de poder y de sentido, para el que la generación de un cierto saber en torno a sí mismo y en torno a los demás posee unas prestaciones esenciales para su desenvolvimiento en el mundo; todas ellas comprenden, sin embargo, que dicho saber surge fruto de interpretaciones

¹³⁶ Son conocidas las conferencias que el físico Erwin Schrödinger pronunció en el Trinity College en 1943, compendiadas en 1944 en un libro de título *What is life?* (2013). De ahí en adelante, la cuestión de la vida aparecería asociada a dos ideas: el cristal aperiódico como base material para la transmisión genética y la imagen de lo viviente como sistema de exportación de entropía o de asimilación de entropía negativa. Respecto a la primera de estas ideas, el descubrimiento de la estructura helicoidal del ADN sirvió de validación de aquella y desembocó en un nuevo modelo de vida en términos de información y replicación. La segunda, en cambio, provocó la confluencia de la biología molecular y la termodinámica, por cuanto los seres vivos pasaban a distinguirse del resto de seres precisa y principalmente en este aspecto: “mientras los objetos y conjuntos inorgánicos caminan espontáneamente en el sentido que marca el segundo principio, es decir, se desorganizan cada vez más, y tienden a distinguirse cada vez menos del medio (...) los seres vivos se desarrollan incrementando su complejidad estructural y su diferenciación con respecto al medio ambiente” (San Miguel de Pablos 2006).

¹³⁷ Respecto a las importantes diferencias de planteamiento y de aplicabilidad sociológica de las categorías de Ricoeur y Bourdieu, Cf. Truc (2011).

sociohistóricamente mediadas y políticamente cargadas, que hacen del sujeto más una posición inestable y un proceso que una sustancia.

¿Cabe entonces hoy día una antropología filosófico-biológica que no pierda de vista los avances en teoría de la subjetividad y en ontología hermenéutica? ¿Hay, para ello, que tirar esa escalera que es la analítica existencial heideggeriana tras subir por ella? Esta sección trata de avanzar algunas respuestas parciales a estas preguntas. Habrá, pues, que evaluar la ascendencia heideggeriana de la noción de "vida" que maneja Agamben, esto es, valorar en qué medida Agamben está en condiciones de desembarazarse, como por momentos intenta hacer en *Lo abierto*, de la herencia de un Heidegger que aún durante la guerra insistiría en que esta "monstruosa antropologización del animal" y la aún peor "animalización del hombre" constituían la consecuencia última del olvido del ser. La búsqueda, por parte del italiano, de un punto de fuga en la tematización heideggeriana con la ayuda de Walter Benjamin, es un gesto recurrente en él que ya observamos en la primera parte y que volverá a aparecer en esta investigación. En última instancia, esta segunda parte del capítulo toma en consideración uno de los escasos momentos en la obra agambeneana en los que la validez completa de la analítica existencial heideggeriana se pone en cuestión. Nuestra intención con este gesto es lograr una mejor posición desde la que valorar si la arqueología agambeneana está en condiciones de ofrecer una tematización filosófica de la vida funcional a una ontología crítica del presente, esto es, capaz de proveernos información y elementos de reflexión sobre el cuerpo *biopolítico* del humano (sobre la interacción entre sus potencias estrictamente biológicas y sus despliegues eminentemente sociales y políticos) sin perder por el camino los progresos en ontología hermenéutica y en teoría del poder. Capaz, quizá, de ofrecernos ciertos elementos normativos desde los que reforzar la crítica y nuestra comprensión de lo que cabe y lo que no cabe hacer con un cuerpo vivo. Con esto esperamos responder adecuada aunque quizá insuficientemente a aquella exigencia de Malabou: pensar una resistencia *biopolítica* a la *biopolítica*.

Una vida en lo abierto. La cuestión de la animalidad en Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit. Ensayo de apropiación crítica de Heidegger.

Der Mensch qua Mensch ist welt bildend, das heisst nicht: der Mensch, so, wie er auf der Strasse herumläuft, sondern das Dasein im Menschen ist weltbildend. Weltbildung gebrauchen wir absichtlich in einer Mehrdeutigkeit. Das Dasein im Menschen bildet die Welt: 1. es stellt sie here; 2. es gibt ein Bild, einen Anblick von ihr, es stellt sie dar; 3. es macht sie aus, ist das Einfassende, Umfangende¹³⁸.

Martin Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*

Únicamente una concepción de lo humano que no sólo no añadiese nada a la animalidad, sino que tampoco llegase a nada, se habría emancipado de la definición metafísica del hombre. Sin embargo, una humanidad así jamás podría ser pensada como una tarea a “tomar a cargo” ni como la respuesta a una llamada.

Giorgio Agamben, *Homo sacer IV.2*

En una ponencia impartida en el marco de las *II Jornadas Heidegger* en torno al tema “Heidegger y la biopolítica” que tuvieron lugar en la Biblioteca Nacional Mariano Moreno en 2008, Mónica Cragolini comenzó por preguntarse cómo es posible que Heidegger, que había logrado arrancar el pensamiento del humano de las garras de la subjetividad moderna y de los humanismos, fuese sin embargo incapaz de pensar el animal de un modo diferente al que aquella filosofía moderna y aquellos humanismos le habían asignado (Cragolini 2008, 103). La pregunta tiene un alcance fundamental, pues apunta al núcleo mismo de aquello que Agamben tratará de decirnos en *Lo abierto*: que el pensamiento heideggeriano se sostiene sobre, y reproduce, aquella misma lógica de la máquina antropológica.

A lo largo de esta segunda mitad de *Lo abierto* podemos observar un ajuste de cuentas con la noción heideggeriana de “vida” que no se encuentra en los primeros volúmenes del proyecto *Homo sacer* y que posibilita, no obstante, una apropiación más fructífera de aquel. Como Matthew Calarco observa, *Lo abierto* supondría un cierto punto de inflexión respecto a obras como *Infancia e historia*, *Idea de la prosa*, *El lenguaje y la muerte* y *La comunidad que viene* (Calarco y DeCaroli 2007, 165). Es cierto que *Lo abierto* marca un momento en la obra de Giorgio Agamben en el que la adecuada tematización de la forma-

¹³⁸ “El ser humano como ser humano es formador-de-mundo. Esto no significa que el ser humano que anda por ahí, como se dice, corriendo por la calle, sea formador-de-mundo, sino que el *Dasein* en el ser humano es formador-de-mundo. Deliberadamente se emplea esta expresión de una forma ambigua. El *Dasein* en el ser humano *forma* mundo: [1] lo produce; [2] da una imagen o perspectiva del mundo, lo expone; [3] constituye el mundo, lo contiene y lo abarca” (Traducción de Eduardo Mendieta).

de-vida humana no mantiene una actitud reduccionista hacia la vida de los animales no-humanos y en la que el italiano trata de apropiarse críticamente de aquella herencia heideggeriana que, pregnante y útil, había recogido sin distanciarse lo suficiente. Este mayor interés en la operación hermenéutica fundamental que nos constituye como humanos incluyendo como excepción lo animal en nosotros ya habría dado la cara de forma marginal en los primeros volúmenes en los análisis sobre el hombre lobo, que sentaba las bases para la comprensión de la simbiosis entre las máquinas antropológica y jurídico-política. Y, sin embargo, todavía allí se mantenía indemne el esfuerzo por rescatar la noción heideggeriana de la “vida fáctica” y la analítica existencial que le sigue de la biopolítica nacionalsocialista y su recurso a la biología. En un gesto carente de mala fe, el italiano nos recuerda que todo el problema reside en ese punto en que el nacionalsocialismo substancializó aquella “vida” que Heidegger había pensado como pura potencia situada (HS I, 139 / 137)¹³⁹.

Lo abierto, así como *El uso de los cuerpos*, último tomo del proyecto *Homo sacer*¹⁴⁰, destacan precisamente por su esfuerzo en salvar la analítica existencial heideggeriana de su caída en la máquina antropológica. Y esto, mediante un estudio de las investigaciones biológicas que sirven de base a aquel corolario de *Ser y tiempo* que es el *Curso del semestre invernal de 1929/1930* en el que Heidegger se hace cargo, en diálogo con la biología de su tiempo, de la distinción entre el animal – al que caracteriza como “pobre de mundo” – y el humano – “configurador de mundo”. Retomando el exergo de esta sección, en el que Heidegger afirma que, si bien el hombre es configurador o formador de mundo, “esto no quiere decir que el ser humano que anda por ahí, como se dice, corriendo por la calle, lo sea, sino que el Dasein en él es configurador de mundo”, la tesis a la que querrá llegar Agamben y que contendría su gesto crítico en este punto, podría resumirse, a mi entender, exactamente así: *es precisamente el humano que anda por ahí, corriendo por la calle, el que es configurador de mundo*, y no nada que se halle “en él”, ninguna distinción (tampoco ética) en su interior.

La estrategia teórica que seguirá para rastrear en el interior del pensamiento heideggeriano el punto de fuga para una desactivación semejante de la máquina antropológica implicará tres pasos: explicitar las fuentes biológico-positivas de sus conceptos ontológicos, procedentes de Jakob von Uexküll, mostrar el desarrollo de los conceptos heideggerianos a partir de dichas fuentes y su punto de ruptura, y recuperar, en

¹³⁹ En una lectura diametralmente opuesta, Eduardo Mendieta ha afirmado que no sólo la fenomenología de la animalidad de Heidegger “dice más del ser humano que de los animales”, sino que está puesta al servicio de la pregunta en torno al *polemos*, a la nación, el Estado y el *Volk*. En este sentido, asegura Mendieta, el bestiario que compone *Los conceptos fundamentales de la metafísica* es ante todo “un bestiario político, belicoso y marcial” (Mendieta 2012, 20).

¹⁴⁰ *El uso de los cuerpos* recupera en su *Intermedio II* la analítica de *Ser y tiempo* y del curso del semestre invernal de 1929/1930 que habría desplegado con anterioridad en *Lo abierto*. Sus conclusiones en el último tomo de *Homo sacer* no avanzan pasos respecto a *Lo abierto*, pero sí orientan con mayor explicitud los resultados al problema de la ontología modal y la constitución de una forma-de-vida; Cf. *Infra*, segunda parte, cap. 5, [Una imagen de la ética. De la analítica existencial a una ética posible](#).

notas breves y prospectivas, un horizonte de interrogación sobre la base de Uexküll y Walter Benjamin.

Con este gesto, Agamben se suma a un fructífero campo de investigación en torno a las investigaciones en biología que sirvieron de soporte a la analítica existencial heideggeriana, que incluye, en el ámbito alemán, las consideraciones de Beelmann (1994) y Kessel (2014), en el portugués a Robson Ramos (2019; 2020), en castellano a Enrique Muñoz (2013; 2015) y José Alsina (2018), y en el ámbito canadiense, al ambientólogo Brett Buchanan (2008), entre otros. *Lo abierto* destaca inicialmente los paralelismos entre las categorías funcionales de ambos, von Uexküll y Heidegger: el “portador de significado” (*Bedeutungsträger*, *Merkmalträger*) y el “desinhibidor” (*das Enthemmende*), “mundo-ambiente” (*Umwelt*) y “anillo de desinhibición” (*Enthemmungstring*), “órgano de efecto” (*Wirkorgan*) y el “ser capaz de” (*Fähigsein zu*) de los órganos.

Resulta significativo el efecto de cercanía que emerge de la caracterización de los mundos perceptivos de von Uexküll. En *Ambiente y comportamiento* (Uexküll y Kriszat 1956) la íntima imbricación entre ser vivo y mundo-ambiente se tematiza casi por igual para el humano y el animal. Cuando von Uexküll distingue entre *Umwelt* y *Umgebung*, siendo el segundo el espacio objetivo en el que todo ser vivo ha de moverse, ese espacio objetivo no es otro que nuestra propia *Umwelt* – un mundo significativo específicamente humano, entre tantos otros distintos. La proliferación de las diferencias produce sin embargo un efecto de cercanía: uno más entre los animales, un mundo significativo más entre los mundos significativos. La objetividad del espacio objetivo es la de la perspectiva depurada y mensurable de la percepción científica del mundo, percepción que nos es familiar, pero cuya familiaridad no comporta privilegio metafísico alguno¹⁴¹.

El siguiente paso de Agamben produce, no obstante, el efecto contrario: sirviéndose del relato que el propio Uexküll construye de la experiencia de la garrapata a partir de los portadores de significado de su *Umwelt*, logra ejemplificar en qué sentido la garrapata tiene mundo y al mismo tiempo distanciar todo lo posible un mundo así constituido del mundo humano. Opera aquí una lógica metonímica o una sinécdoque: la inhumanidad del mundo de la garrapata – o el de la abeja, en el caso de Heidegger – se extiende casi sin querer a la inhumanidad de cualquier *Umwelt*.

¹⁴¹ Es cierto que el *Umgebung* es el espacio privilegiado desde el cual el investigador puede tratar de reconstruir los *Umwelts* de las distintas especies a partir de la búsqueda de los portadores de significados que cada cual puede reconocer. Sin embargo, este privilegio parece 1) meramente epistémico y 2) meramente humano. Solo para un ser vivo con ciencia – o con necesidad de ciencia – vivir en el mundo del *Umgebung* puede suponer un privilegio. Así con todo, la teoría supone un límite al conocimiento: “Sólo el entorno de un animal yace ahí abierto ante nuestros ojos. Cuando nosotros lo investigamos, descubrimos en él las fuentes de los estímulos, los que influyen sobre el animal. El medio ambiente, empero, es completamente invisible, pues él existe solamente a partir de las marcas del animal, las que el animal mismo coloca. Nosotros vemos sólo nuestras propias marcas, las que son configuradas a partir de nuestros signos. Los signos de sujetos extraños nos son inaccesibles. “*Todo medio ambiente es el producto de un sujeto.*” (Heidegger, citado en: Muñoz Pérez 2015, 99).

El mundo de la garrapata es un mundo de gran sencillez, compuesto de pocos portadores de significado: la cantidad de luz, que le permite alcanzar posiciones en las ramas desde las que acechar a la espera, el aroma del ácido butírico característico del sudor de los mamíferos, que le hace saber cuándo dejarse caer, la temperatura de 37° centígrados, propia de la sangre de los mamíferos, que le indica dónde hendir la cabeza y beber. Perfectamente adaptada a su mundo perceptivo, la garrapata es fácil de engañar en contexto de laboratorio: beberá todo líquido que posea la temperatura exacta de la sangre. Su mundo perceptivo alcanza tanto como alcanzan sus portadores de significado; el margen de variabilidad o de adaptabilidad de sus órganos de efecto a otros portadores, que en condiciones hipotéticas ampliarían dicho mundo perceptivo, es mínimo. Y sin embargo, esta “inhumanidad” del mundo perceptivo de la garrapata, entendida como inadecuación a un preconcepto o interpretación previa de “lo humano” debería contagiarse al humano mismo como animal cuyo mundo perceptivo habría de poder ser descrito idealmente en los mismos términos. Esto supondría un abandono del antropocentrismo en el análisis antropológico-filosófico, esto es, supondría hallarnos en condiciones de comprender el mundo perceptivo del humano a partir de un diálogo interdisciplinar con y desde la matriz interpretativa de von Uexküll.

Por supuesto, el propio von Uexküll toma precauciones para evitar una lectura reduccionista de la existencia humana, que no repare en las diferencias cualitativas y cuantitativas entre los mundos perceptivos de los animales no humanos y el mundo perceptivo del animal humano. Sin embargo, la nueva matriz interpretativa exige que la indagación en el mundo perceptivo humano ponga en juego los mismos conceptos, exige que la investigación indague tales diferencias cualitativas desde el nuevo acervo de hipótesis, manteniendo, como mínimo, un principio normativo de compatibilidad con la descripción biológica. Ampliar, pues, pero no contradecir; dialogar interdisciplinariamente, sin abandonar el suelo firme de la biología. Esto es lo que Heidegger no está dispuesto a hacer:

Cierto que Uexküll es precisamente aquel de entre los biólogos que otra vez insiste con todo énfasis en que aquello con lo cual guarda relación el animal está dado de otro modo para el hombre. Sólo que aquí está justamente el lugar donde el problema decisivo yace oculto y de donde tendría que extraerse. Pues no se trata simplemente de una *alteridad cualitativa* del mundo animal frente al mundo del hombre, ni menos aún de diferencias cuantitativas en cuanto a alcance, profundidad y amplitud; no se trata de si ni de cómo toma el animal de otro modo lo dado, sino de si el animal puede percibir en general o no algo *en tanto que* algo, algo *en tanto que* ente. (Heidegger 2007, 318-19).

El amplio diálogo de Heidegger con la biología pionera en su tiempo en el curso del semestre de invierno de 1929/1930 se mantiene así firmemente en el mismo escollo que resumió en un breve párrafo en el parágrafo 11 de *Ser y tiempo*: la ontología de la vida

procederá por vía privativa desde la analítica existencial del *Dasein* o no procederá¹⁴². Este es su único camino, a ojos del filósofo alemán, y con ello, la única vía de tematización de la vida fáctica humana será la fenomenología hermenéutica del ser-en-el-mundo, del estar en condiciones de percibir *algo en tanto que ese algo*.

¿Pero entonces, en qué se concreta el recurso a la descripción biológica de la *animalitas*, si su vía de acceso a la *humanitas* está cerrada por principio? Básicamente, tales investigaciones “tienen un carácter ilustrativo y no corresponden al establecimiento de un diálogo inter o transdisciplinar entre la metafísica y la biología” (Muñoz Pérez 2015, 87). En la medida en que el concepto de mundo es un *concepto fundamental* de la metafísica, su tematización ontológica por medio de una “investigación de la región esencial misma” ha de preceder y determinar la “comprensión preliminar de los objetos temáticos de una ciencia” (SyT, 31). Es así que la biología, que tiene aquí un valor ilustrativo, ha de adecuar sus propuestas a la precomprensión abierta por la ontología fundamental, y no al revés.

En este marco, la determinación de la “pobreza de mundo” del animal sobre la base de una descripción de su relación con el círculo desinhibidor, así como la *Stimmung* fundamental que la caracteriza, el aturdimiento, adquieren una significación ontológica, al tiempo que el humano queda inmunizado frente a esta descripción. Y si no el humano como tal, que anda correteando por ahí, sí ese *Dasein* que el humano “carga como un fardo”. Podemos decir en este punto que, si *Los conceptos fundamentales de la metafísica* se divide en tres partes, la primera encargada de una analítica pormenorizada del aburrimiento profundo, la segunda del comentario de la tesis sobre la pobreza de mundo del animal y el humano como configurador de mundo, y la tercera como discusión sobre la dimensión lógica en relación con la estructura “en tanto que” o “como” (*als*), la comprensión ontológica de la *humanitas* dependería, en profundidad y verdaderamente, de la primera y la última. Como ha demostrado Enrique Muñoz (2013), es en el apartado final, en la discusión en torno a la estructura lógica del enunciado apofántico, donde Heidegger signa la distinción entre el animal y el ser humano.

Esto implica que, *desde la perspectiva de Heidegger*, en realidad la descripción comparada de la relación de animales y humanos con el mundo, según su penetrabilidad y su capacidad o incapacidad para dejar-ser a los entes con los que entran en relación, no viene a descubrir una diferencia, sino a ilustrarla. El animal, en realidad, ha sido ya a priori caracterizado como “pobre de mundo”, y esta pobreza refiere precisamente a la vía privativa que constituye la petición de principio de Heidegger en este punto, que el modo

¹⁴² “La vida es un modo peculiar de ser, pero esencialmente sólo accesible en el *Dasein*. La ontología de la vida se lleva a cabo por la vía de una interpretación privativa; ella determina lo que debe ser para que pueda haber algo sí como un “mero vivir”. La vida no es ni un puro estar-ahí ni tampoco es un *Dasein*. El *Dasein*, por su parte, nunca puede ser ontológicamente determinado como vida (ontológicamente indeterminada) y, además, otra cosa” (SyT, 71).

de penetrabilidad en aquello que es accesible al animal es esencialmente distinto al del hombre¹⁴³:

Pobreza de mundo: pobreza distinguida frente a riqueza; pobreza: el menos frente al más. El animal es pobre de mundo. Tiene menos. ¿De qué? De aquello que le es accesible (...). Pero el mundo de todo animal singular no sólo está limitado en su alcance, sino en el modo de penetrabilidad en aquello que es accesible al animal. (Heidegger 2007, 243–244)

La descripción viene, pues, a esclarecer o ilustrar la relación del animal con el mundo, en la medida en que se parten de dos presupuestos: 1) el animal se relaciona con lo ente del mundo, y 2) la relación con lo ente del mundo no puede ser la de un “abrirlo” o un “dejarlo ser”. Y sin embargo, aun cuando este segundo presupuesto guía la investigación a una meta ya decidida, el camino abierto en el curso obliga a considerar las diferencias ontológico-estructurales entre el animal y el humano desde la perspectiva de su relación con el ente y sus disposiciones afectivas características. Esto es: el camino de la “ilustración comparativa” abre un punto de fuga que Agamben explota. Permite a Agamben enfatizar la mínima diferencia y no el abismo en el que se juega la distinción entre el humano y el animal, así como el “nexo metafísico” que reproduce en el seno de la analítica existencial la máquina antropológica ya descrita, pues es en el dejar-ser como excepción al animal en nuestro interior, esto es, “abrirnos a lo velado del animal”, como alcanzamos como posibilidad aquellas capacidades que (hemos decidido que) nos caracterizan en nuestra singularidad¹⁴⁴. A partir de aquí, la exégesis se complica. Según la lectura de Matthew Calarco (2007, 177), esta denuncia de la operatividad de la máquina antropológica en el curso de Heidegger cancela la posibilidad de pensar la desactivación de la máquina desde él y le obliga a recurrir a Walter Benjamin. Desde mi perspectiva, en cambio, los análisis de Agamben pretenden destacar que aquella mínima diferencia, aquel “abrirse a lo velado del animal” o “despertarse del propio aturdimiento al propio aturdimiento” no habilita su tematización en términos de excepción, no permite la jerarquización ni la distinción ontológica radical, no permite el reclamo de una metodología propia y exclusiva para la comprensión de la existencia específicamente humana, y cancela la posibilidad de remitir al *Dasein* como un “fardo” que nos echamos

¹⁴³ “Las palabras pobreza y privación implican, quiérase o no evitarlo, jerarquización y evaluación. La expresión ‘pobre en mundo’ o ‘sin mundo’, así como la fenomenología que la sostiene, encierra una axiología no solamente regulada sobre una ontología, sino sobre la posibilidad de la onto-logía en cuanto tal, sobre la diferencia ontológica, sobre el acceso al ser de lo ente, de la tachadura de la tachadura, o sea la apertura al juego del mundo y, antes que nada, al mundo del hombre en tanto *weltbildend*. No pretendo criticar esta teología humanista. Es sin duda más urgente recordar que ésta continúa hasta ahora, a pesar de todas las denegaciones o de todos los evites que se quieran (desde la época y en la situación de Heidegger, pero eso no ha cambiado completamente hoy) siendo el precio a pagar por la denuncia ético política del biologismo, del racismo, del naturalismo, etc” (Derrida 1989).

¹⁴⁴ Así lo observa Calarco: “[l]o que capacita al *Dasein* humano a emerger en su singularidad, junto con la relación con el mundo y las posibilidades políticas concomitantes a su emergencia, es simplemente que los animales humanos tienen la capacidad única de capturar o vislumbrar su ser-cautivo, una posibilidad que (presumiblemente) está bloqueada para el resto de vidas animales” (Calarco y DeCaroli 2007, 176)

encima, a cuya llamada hay que saber responder con resolución asumiendo algún tipo de tarea histórica. En este sentido, la progresión de capítulos en *Lo abierto* permite al lector observar cómo Heidegger va alejándose de este potencial crítico que Agamben destaca en el *Curso del semestre de invierno del 29/30*, atendiendo a cómo la cuestión de la distinción ontológica tajante entre humanidad y la animalidad se entreteje con cuestiones políticas y bélicas, para posteriormente rescatar con Walter Benjamin el punto de fuga de Heidegger.

El núcleo de la cuestión está aquí en la cercanía y el contraste entre el *aturdimiento* (*Benommenheit*) que caracteriza la relación del animal con su desinhibidor (con sus portadores de significado) y el *aburrimiento profundo* (*tiefe Langeweile*) que había sido descrito por Heidegger a lo largo de casi doscientas páginas como la disposición afectiva (*Stimmung*) fundamental que permite al mundo aparecer en tanto que tal, como posibilidad abierta y disponible – que supone la “posibilitación originaria” (*die ursprüngliche Ermöglichung*) constitutiva del Dasein¹⁴⁵. En efecto, el primer momento estructural del aburrimiento profundo, el *Leergelassenheit* o “ser-dejado-vacío”, es caracterizado como aquella relación en la que el Dasein es “entregado al ente que se le niega”, exactamente como la abeja que liba absorta incapaz de reconocer que su estómago ha sido seccionado está entregada a aquello que la desinhibe, pero que nunca comparece como tal: “[e]l Dasein, en su aburrimiento, es entregado (ausgeliefert) a algo que se le niega, exactamente como el animal, en su aturdimiento, es expuesto (hinausgesetzt) en un no-revelado” (Agamben 2005a, 85) (En cursiva en el original).

A este respecto, Heidegger hablará de una “cercanía engañosa” entre ambas, cuya función, sin embargo – la función de esa cercanía aparente – es positiva en la medida en que es la experiencia de esa cercanía extrema a la apertura sin desvelamiento la que permite comprender la especificidad del mundo humano. El humano destaca aquí sobre la figura del animal: su singularidad emerge en el segundo momento estructural del aburrimiento profundo, el ser-mantenido-en-suspenso (*Hingehaltenheit*), la suspensión y sustracción de las posibilidades concretas que constituye aquella “posibilitación originaria”.

Y sin embargo, lo que Agamben intenta probar mediante la exégesis heideggeriana es que tal cercanía no es engañosa, sino que *constituye una indicación hermenéutica fundamental*. Quizá, afirma el italiano,

no haya que presuponer el ser y el mundo humano, y después llegar por la vía de la sustracción – por medio de una “observación destructiva” – al animal; quizá lo cierto sea más bien lo contrario, es decir, que la apertura del mundo humano – en tanto que es también y sobre todo apertura al conflicto esencial entre desocultamiento y ocultamiento – sólo pueda alcanzarse mediante una operación

¹⁴⁵ El aburrimiento profundo alcanza así un estatuto ontológico originario “respecto al cual la angustia de *Ser y Tiempo* no parece ser más que una suerte de respuesta o recuperación reactiva” (Agamben 2005, 85).

efectuado sobre lo no-abierto del mundo animal. Y el lugar de esta operación – en que la apertura humana al mundo y la apertura animal al desinhibidor parecen coincidir por un momento – es el aburrimiento (Agamben 2005a, 82).

Uppgivenessyndrom. *El misterio de lo “simplemente viviente”.*

El *Dasein* es, esta es la tesis de Agamben, “sencillamente un animal que ha aprendido a aburrirse”, que “se ha despertado del propio aturdimiento al propio aturdimiento. Este despertarse del viviente al propio ser aturdido, este abrirse angustioso y decidido a un no-abierto, es lo humano” (Agamben 2005a, 91). Ahora bien, ¿está Agamben en condiciones al término de estos capítulos de abandonar la “vida simbólica” en dirección a una consideración verdaderamente biológica de la vida? Yo diría que no. El intento – más bien tímido – de apropiarse críticamente de la tesis heideggeriana liberándose del fardo – ahora sí, pesado – del antropocentrismo, aún le permite comprender el gesto trascendental de la antropogénesis en los términos de una suspensión, por parte del hombre, de su animalidad. El discurso se mantiene así cerrado al diálogo verdaderamente interdisciplinar entre antropología filosófica y biología. De igual modo, el intento de trasposición de los valores asociados al humano y al animal, de desactivación de la máquina, custodia fieramente la agencia del humano respecto al animal. Sin embargo, su recorrido siembra algunas imágenes especialmente disruptivas, cuñas hábilmente dispuestas para que la puerta no pueda cerrarse por sí sola; el investigador o la investigadora que quieran hacer del discurso de Agamben en este punto un discurso unívoco y homogéneo tendrá que preocuparse de removerlas.

Una de ellas se esconde en un apunte final respecto a la analítica del mundo perceptivo de la garrapata de Jakob von Uexküll. Allí se nos narra un caso – al que Heidegger no puede hacer referencia en su curso, pues Uexküll sólo incluyó su estudio de la garrapata en su libro de 1934 *Streifzüge durch Umwelten von Tieren und Menschen* – en el que una garrapata se mantuvo con vida 18 años, en el laboratorio de Rostock, en condiciones de absoluto aislamiento respecto a su medio (Agamben 2005a, 63), esto es, en ausencia de todo posible desinhibidor, sin alimentación alguna.

El animal puede efectivamente – en circunstancias particulares como aquellas a las que le somete el hombre en sus laboratorios – suspender la relación inmediata con su medio, sin dejar por ello de ser un animal ni convertirse en humano. Quizá la garrapata del laboratorio de Rostock custodia un misterio de lo “simplemente viviente” con el que ni Uexküll ni Heidegger estaban preparados para medirse (*Ibid.*, 92).

En el cajón de los “misterios de lo simplemente viviente” con los que Heidegger no está preparado para medirse encontraríamos probablemente también el caso del *síndrome de*

resignación. Síndrome de resignación (*uppgivenhetssyndrom*) es el nombre que se acuñó en Suecia a finales de los 90 para aquel síndrome disociativo que llevaba progresivamente a niños y adolescentes solicitantes de asilo a aislarse, dejar de hablar, comer y, finalmente, de moverse o de reaccionar a ninguna clase de estímulo. Este estado catatónico parece estar detonado en su origen por la desesperanza producida por el rechazo de las solicitudes o la enorme dilación de las mismas, tras haber sufrido situaciones profundamente traumáticas.

Siendo en su origen un síndrome que se encontraba presumiblemente sólo en Suecia y que afectaba principalmente a solicitantes de asilo de la antigua Yugoslavia y otros países post-soviéticos, actualmente psicólogos de distintas ONG están llamando la atención sobre su proliferación en otros contextos. En la fotografía que recibió el World Press Photo en 2017 en la categoría “gente”, Magnus Wennman retrata a dos hermanas de Kosovo que sufren esta condición: Djeneta, a la derecha, lleva sin responder y en cama dos años y medio; su hermana, Ibadeta, seis meses. La literatura científica menciona que garantizar la residencia a la familia puede surtir efecto como cura (Von Knorring y Hultcrantz 2020, 1106)¹⁴⁶.



©Marcus Wennman

¹⁴⁶ Para una discusión ulterior del síndrome de resignación desde una perspectiva crítica, influida por Julia Kristeva, Achille Mbembe, Frantz Fanon y Giorgio Agamben, cf. Daniel Butler (2020).

La vida insalvable. Indicaciones prospectivas en L'aperto.

Agamben ofrece tres imágenes que condensan el potencial profanatorio del presente respecto a la máquina antropológica, así como sirven de indicadores de qué podemos esperar de una profanación semejante, en qué se concretan la desactivación y la apuesta por la inoperosidad, por el "dejar ser fuera del ser" o por la "gran ignorancia". Estas tres imágenes se distribuyen a lo largo del libro y son retomadas al final en lo que, como acostumbra el pensador italiano, constituyen las páginas más densas y evasivas de la obra. Se trata de una miniatura de un ejemplar de la Biblioteca Ambrosiana de Milán que representa al resto salvo de Israel con cabezas de bestias sentados en el banquete mesiánico, de la garrapata inerte pero viva del laboratorio de Uexküll, y de la *Ninfa y el pastor* de Tiziano.

En estos apuntes prospectivos confluyen por su parte los dos núcleos de pensamiento que han ocupado a Agamben en *Lo abierto*: la cuestión de la máquina antropológica, esto es, de la lógica práctica que cabe reconocer tras los distintos modos en los que, en occidente, hemos pensado el lugar del hombre respecto a la animalidad y la divinidad o la razón, y la cuestión de la posthistoria, desde un punto de vista secular (recogiendo las inquietudes de hegelianos y posthegelianos) y desde un punto de vista teológico (comentando distintos pasajes de reflexión escatológica). Aquella primera imagen disruptiva, la de los justos teratomorfos, sirve a efectos de clave de lectura: la tesis a la que apunta Agamben es la mutua imbricación de ambas cuestiones. Historia como tal sólo hay allí donde una lógica semejante está en juego; la historia tal y como la conocemos, como praxis discursiva, matriz de autocomprensión, como filiación consciente con una herencia transmitida positivamente a través de la narración, sí, pero también del uso y el desuso de nuestros cuerpos, objetos y espacios, ya siempre marcados e insertos en una hermenéutica, (esa historia) depende en su base según Agamben de esa primera operación hacia el interior de nuestros cuerpos vivos y simbólicos cuya lógica ha identificado como "máquina antropológica". Y aquella imagen del banquete de los justos en el que las personas sentadas a la mesa e incluso los músicos ostentan rasgos animales, vendría a abrir para el pensamiento la posibilidad de comprender aquel final mesiánico de la historia como un "umbral crítico" en el que lo animal y lo humano se adentran en una zona de indistinción, se abisman en una mutua ignorancia. El tiempo mesiánico remite a una rearticulación de la economía de las relaciones entre los seres vivos bajo la forma primera de una "reconciliación con nuestra naturaleza animal".

La apropiación crítica del paradigma mesiánico pretende dar respuesta a dos cuestiones centrales. En primer lugar, si el establecimiento y la estabilización de las máquinas remiten a – o tornan hegemónica – una cierta temporalidad (entendida a un mismo tiempo como experiencia preconceptual del tiempo humano y como conceptualización en términos de historia y biografía), su desactivación enfrenta el problema doble a su vez de

cuál sea la experiencia existencial del tiempo a cuyas puertas considera Agamben que nos encontramos y cuál sea el concepto que debamos darle.

En su arqueología de la máquina antropológica, aquella es analizada desde su lógica práctica a largo plazo. Recordamos, pues, que esto implica el reconocimiento y tematización del marco de variabilidad interno a la máquina, esto es, de la dinámica de sus significantes como significantes móviles que pueden desplazar así sus posiciones sin por ello desmontar la máquina que conforman, es decir, sin mostrar el núcleo problemático incuestionado e incuestionable desde dentro de la misma. Así, la posthistoria presenta a Agamben un umbral paradójico en que la máquina ha dejado de funcionar adecuadamente sin por ello dejar de operar, el momento del "vaciamiento recíproco" de los significantes de lo animal y lo humano coincide con una producción radical y sin precedentes de efectos sobre lo que es posible y lo que es lícito hacer con un cuerpo vivo. Auschwitz, dirá Agamben, marca el punto de derrumbamiento final de los procesos históricos que han dado forma a nuestro marco epistémico-moral – aquello que, con grandes licencias, podríamos llamar "humanismo" – desde dentro de ese mismo marco. La posthistoria que así se gesta no supone la cancelación de las condiciones que llevaron a Auschwitz (en palabras de Agamben, la "asunción de la vida biológica como tarea política suprema") sino su generalización como excepción devenida norma. Esta es, en parte, la tesis de Agamben: que la decisión sobre la excepción se ha dislocado en una *praxis cotidiana de la excepción*, que esta sociedad volcada en la gestión genética, económica y humanitaria se sostiene sobre ese mismo gobierno de la excepción, y que dichas condiciones de "indistinción entre hecho y derecho" son el suelo fértil para los totalitarismos. Que aquella humanidad que "acepta su misma fisiología como último e impolítico mandato" es una sociedad abocada a la atrofia de su potencia y a la proliferación de la violencia arbitraria. Pero también, en un sentido metafísico-político (o más adecuadamente, de *política de la metafísica*), Agamben ha mostrado desde Heidegger el nexo entre aquel "humanismo" fundamental y la posibilidad de reconocernos históricos, interpelados por una tarea, por un gran relato. El punto de derrumbamiento de esta posibilidad es, también, si no la condición de posibilidad de desactivación de la máquina, sí una oportunidad sin precedentes. Este es, para Agamben, el campo de juego de la crítica, y es un campo de imágenes y conceptos en disputa, que requieren de su apropiación y torsión crítica, de su profanación.

Tanto aquello que reconocemos como posthistoria como aquello que Agamben pretende iluminar con el paradigma del tiempo mesiánico remite a un punto en el que nuestra experiencia técnicamente mediada de nosotros mismos y de lo que nos rodea nos impide aislar con estabilidad suficiente una pura vida biológica (y cuando lo logra, nos abisma en la certeza de que no queda nada de lo humano). Posthistoria y tiempo mesiánico se sostienen igualmente sobre aquella indistinción virtual, pero allí donde la máquina antropológica aún operante promueve una multiplicación exponencial de las decisiones

en torno al límite entre lo meramente biológico y lo específicamente humano, decisiones en torno al valor, sentido y definición de la vida, en una histéresis descontrolada, el tiempo mesiánico se caracteriza por *no tratar de salvar el misterio de lo humano* (Agamben 2005a, 114). Habría de ser, leyendo a contrapelo la imagen de los justos, aquella experiencia del tiempo de quienes no oponen nada a la indistinción: "*shabbat* tanto del animal como del hombre" (*Ibid.*).

¿Cómo hemos de pensar un tiempo semejante, una experiencia de los cuerpos vivos que no pase por su dominio o jerarquización, que exija que incluso el propio cuerpo escape a la lógica de la propiedad? Este es quizá el punto de partida de *Homo sacer* (que pretende reconducir tanto la relación de bando entre el soberano y los ciudadanos como la relación de propiedad de uno mismo sobre su cuerpo a una misma matriz explicativa, bajo la premisa de la simbiosis entre la máquina antropológica y la jurídico-política) como el punto de llegada, el foco de sus notas prospectivas en los últimos números, que buscan pensar un uso de los cuerpos por fuera del derecho y de la ontología liberal.

En *Lo abierto*, el gesto teórico de Agamben consiste en recuperar la inversión benjaminiana de la comprensión gnóstica de la salvación. La "noche salvada" es el paradigma del tiempo mesiánico en el que piensa Agamben:

A la *restitutio in integrum* de orden espiritual, que conduce a la inmortalidad, corresponde otra de orden mundano que lleva a la eternidad de una decadencia, y el ritmo de esa mundanidad que es eternamente fugaz en su totalidad, que lo es tanto en su totalidad espacial como temporal, el ritmo de la naturaleza mesiánica, es la felicidad (Benjamin 1980, 172).

En este punto las tensiones que atraviesan al humano se muestran desde una perspectiva distinta: decadencia y beatitud no se oponen, la mundaneidad, la eternidad de la decadencia, constituyen ese tiempo mesiánico que es puramente inmanente y cuyo ritmo es la felicidad. Profanación, pues, de la jerarquía cuerpo-espíritu en el contexto de la escatología, y apropiación crítica de la imagen mesiánica de los justos, que aquí y ahora ven sus rostros animalizados mientras degustan las carnes del Leviatán y Behemoth. Profanación igualmente de aquel otro gran concepto heideggeriano: el concepto de técnica como dominio, como fase final de la historia del ser y conclusión palpable de la voluntad de poder, viene reapropiado desde Benjamin como "dominio de la relación entre naturaleza y humanidad", esto es, suspensión de las relaciones de dominación entre ambas y apertura de la posibilidad de habitar el "entre".

Es en el marco de este "materialismo mesiánico" o de esta "escatología inmanente" donde cobra sentido la última imagen prospectiva que ofrece Agamben. La enigmática obra de Tiziano muestra a un pastor y a una ninfa en un entorno marcado por los signos de "una sensualidad extremada y una apagada melancolía" (Agamben 2005a, 108), así como referencias a los árboles de la vida y el conocimiento, que en este caso es sólo uno sobre

el cual escala una cabra que arranca algunas hojas. En ella, la distancia/cercanía de los amantes, así como el animal y su atrevimiento, reflexionan, según Agamben, sobre la sexualidad, el conocimiento y la vida del espíritu, desmintiendo punto por punto la imaginación que conecta sexo, pecado y muerte. La tesis de Agamben es que, en *Ninfa y pastor*, de Tiziano, la relación entre cuerpo y espíritu está neutralizada. En esta obra se delinea una concepción de la sexualidad que permite a Agamben conectar los significantes del ocio y la inoperosidad con aquellos de la pérdida del misterio y la felicidad. El tiempo mesiánico se resuelve en el plano de la inmanencia con el abandono del misterio, con el ocio y la felicidad de los cuerpos vivos: "en la satisfacción, los amantes, que han perdido su misterio, contemplan una naturaleza humana que se ha hecho perfectamente ociosa; la inocupación y el *desoeuvrement* de lo humano y de lo animal como figura suprema e insalvable de la vida" (Agamben 2005a, 110). No en otro lugar, no en otra vida, ni siquiera en otro tiempo: el tiempo de la desactivación posible de la máquina no es otro que éste que estamos viviendo, esta ha sido siempre una posibilidad ensayada y fracasada que hoy, como nunca antes, habría de estar a nuestro alcance.

*Máquina y antropogénesis. Revaluación de los dispositivos en el marco de una antropología filosófico-biológica*¹⁴⁷

Pensar el sujeto no como algo auténtico o una interioridad – en estos términos Foucault viene al encuentro de Heidegger –, sino como el límite de una tensión constituyente que se despliega como una fuerza y que, como en la metáfora estoica, mira a sí mismo como el blanco de un arquero y no como a un fundamento.

Sandro Chignola, *Sobre el dispositivo. Foucault, Agamben, Deleuze*

“Dispositivo” se ha mostrado en la primera parte de esta tesis como un concepto en disputa. En nuestro caso, “dispositivo” es un concepto funcional a la genealogía y a la etnografía: define toda positividad o conjunto de positividades estratégicamente dispuestas para una finalidad (siendo esta siempre susceptible de mutar, fruto de aquello que Deleuze llamó “indeterminación funcional”), por contacto con las cuales se generan formas concretas de subjetividad. Agamben, que define “dispositivo” en términos similares, forzaba un viraje en su tematización permitiéndole sostener esta producción de subjetividades en términos antropogénicos, para pasar inmediatamente de la analítica de la producción de sujetos a la ontocrítica del sujeto como condición de posibilidad de

¹⁴⁷ La presente sección incorpora, corregidos y revisados, una serie de argumentos que aparecieron previamente publicados en *Bartleby o el organismo enfermo. Notas críticas sobre la ontología y la prospectiva del sujeto ético de Giorgio Agamben* (Periáñez Llorente 2020a).

la política por venir¹⁴⁸. Su argumento, que en un principio incluía a “los seres vivos”, acabará por remitir inmediatamente al *Homo Sapiens*, estableciendo entre humanos y dispositivos una relación ontológico-estructural que excluye al animal como aquello que queda escindido del humano en su contacto con los dispositivos. En este sentido, aquella conferencia fue criticada duramente precisamente por constituir su filosofía en vector de aquella máquina antropológica cuya desactivación exige. Suponía, en efecto, un obstáculo para la comprensión de la violencia inherente a ciertos dispositivos y a ciertas lógicas discursivas, cuando no una contribución a las mismas.

Me gustaría en este punto reivindicar una noción de dispositivo más próxima a los postulados de una cierta antropología filosófico-biológica, que los comprenda como parte del desenvolverse propio de la vida como vida sana. Tal es la propuesta de José Luis Villacañas (2016a), cuya genealogía del concepto de dispositivo en Foucault le lleva a Canguilhem, y desde éste, a uno de sus interlocutores principales, Kurt Goldstein. Es en torno al desenvolverse de la vida sana como actualización creativa de latencias como José Luis Villacañas y nosotros mismos comprendemos los dispositivos, su producción y su uso. Así, el cuerpo orgánico vivo muestra su faz activa, productiva, allí donde la situación se lo permite, al tiempo que muestra su estar atravesado por dispositivos, avanzando por este camino hacia un concepto de vida como vida normativa, en el doble sentido de generar las condiciones de su propia normativización, y de verse normativizada desde fuera. Una antropología filosófico-biológica así comprendida partiría del concepto de *organismo*, planteado por Goldstein (1995), Canguilhem (2009; 1976) o Varela, Thompson y Rosch (2011), pero también se vería beneficiada por conceptos tan inspiradores como “fenotipo ampliado”(Dawkins 1980), cuya traducción a una ontología crítica sería, efectivamente, el concepto de dispositivo. La evolución, y esto es lo que conlleva referir el argumento a la noción de *fenotipo ampliado*, ha provisto a los seres vivos de equipamiento biológico capaz de desplazar sus límites y de constituir algunos nuevos. Así, el castor está biológicamente equipado para construir instintivamente diques (en este caso, porque le molesta hasta el extremo el sonido del agua fluir), las termitas están biológicamente capacitadas para construir, sincronizándose por millones, termiteros dignos de presuponer una gran inteligencia detrás, y del mismo modo las herramientas, las casas, los monumentos, la decoración, las instituciones, las imágenes y el propio lenguaje forman parte del fenotipo ampliado del humano.

Si bien el sujeto sigue siendo el producto de la interacción entre dispositivos y sustancias vivas (Agamben 2014b), resulta realmente imposible afirmar que las unas están por un lado y los otros por otro. Hay que concebir ahora la producción del sujeto como producción activa de un cuerpo orgánico vivo, en tensión con sus productos previos y con

¹⁴⁸ Cf. Supra, Primera parte, cap. 4 [*¿Qué no es un dispositivo?*](#)

los productos de otros cuerpos orgánicos vivos¹⁴⁹. Hay que leer, por ende, esta ampliación del fenotipo como una excreción, desde una cierta independencia, de mayor o menor grado, con respecto al cuerpo vivo que lo creó. Así, incluso el yo, pese a ser producto –si hacemos caso a Daniel Dennett (2013)– de ese dispositivo que es el cerebro, procesando en paralelo en interacción con ese otro dispositivo que es el lenguaje, es una exteriorización con respecto al cuerpo orgánico vivo. El cuerpo – como sugiere Nancy (2003) – se extiende de esta forma: él es el sentido, porque el sentido es el producto principal de su extensión. El cuerpo es siempre –y no sólo en el caso del humano, sino en el de cualquier ser vivo– un cuerpo que produce dispositivos (que crea distancias, que se protege de forma creativa), un cuerpo que goza y quiere gozar, un cuerpo que ha valorado ya siempre, a priori, su entorno. Así, lo propio de todo cuerpo orgánico vivo es la creación de campos epistémico-valorativos (en lo que sería una lectura biológica de los dos momentos cooriginarios de la apertura al mundo heideggeriana, comprensión y disposición afectiva), que en el caso del humano, como cuerpo orgánico vivo dotado de lenguaje, se dan en la forma de campos epistémico-morales. Y es en este sentido en el que una lectura antropológica de Agamben podría ofrecer su mayor rendimiento, interpretando las máquinas como esa lógica práctica compleja que, en el desenvolverse histórico de infinitud de cuerpos vivos humanos, ha sedimentado contribuyendo de forma más o menos firme a la construcción de ciertos campos epistémico-morales compartidos en sus principios básicos (en sus nodos principales) por todo occidente. Si bien también de esto cabe dudar, es la única lectura de Agamben que nos resulta sensata. De este modo entendemos a Canguilhem:

Se ha terminado por descubrir que, para que exista un alrededor, es preciso que exista un centro. Es la posición de un viviente refiriéndose a la experiencia que vive en su totalidad, que da al medio el sentido de condiciones de existencia. Sólo un viviente, infrahumano, puede coordinar un medio. Explicar el centro a través de su alrededor puede parecer una paradoja. Esta interpretación no quita nada a una física tan determinista como quiera y pueda, no le retira ninguno de sus objetos. Pero incluye la interpretación física en otra, más vasta y comprensiva, puesto que el sentido de la física está justificado y la actividad del físico integralmente garantizada (1976, 111).

No sólo los dispositivos no son únicamente aplicables al humano (como parece querer decir la tesis de que el lenguaje es el dispositivo primigenio), y no sólo los humanos no son pasivos con respecto a los dispositivos, no “se dejan subjetivar desde fuera”, sino que

¹⁴⁹ El cuerpo viviente ha de ser comprendido como un *trascendental minimalista*. Su descripción y comprensión en un sentido biológico, pero no exclusivamente fisiológico – pues también hemos de considerar la estructura y los modos de su psiquismo – es central a una ontología crítica del presente, como ha observado José Luis Villacañas en su epílogo al reciente trabajo de Rodrigo Castro Orellana, *Dispositivos neoliberales y resistencia* (2023).

ningún cuerpo orgánico vivo se deja subjetivar desde fuera; todo cuerpo se halla en construcción activa de su afuera, así como construido por éste. Hay que restituir a la investigación la capacidad de repensar la construcción recíproca de subjetividad y objetividad. Así, como dice Villacañas, podremos comprobar que *zoé* sana es ya siempre *bíos*.

Tomando en consideración en su ofensiva los puntos en común (esa tentación metafísica) de las distintas apropiaciones de la noción de dispositivo en Agamben y Deleuze, Villacañas afirma:

El Foucault de Deleuze nos presenta así el operativo que permite ultimar el campo temático de Foucault, la producción de sujeto. Se trata de antropogénesis porque da forma a lo no humano. Esto es algo completamente diferente de una subjetivación concreta e histórica que solo debe contar con lo que ya es histórico y humano (Villacañas Berlanga 2016a, 195).

Efectivamente, el dispositivo no puede ser considerado la huella teológica impresa sobre lo inhumano, sino que, como fenotipo ampliado, sólo puede interactuar con aquello que ya es histórico, y la subjetivación (la creación de un “yo” concreto) sólo podrá darse sobre la base de un cuerpo vivo ya constituido como cuerpo humano. Una lectura atenta de Canguilhem muestra a la vida como siendo ya eminentemente histórica: no hay un paso de la naturaleza a la historia, como sí podríamos localizarlo entre naturaleza y cultura; la vida es ya siempre el despliegue espacio-temporal de dispositivos, cuya huella podemos leer en sus células como leemos *Homo sacer*:

La vida hace desde siempre sin escritura, mucho antes de ésta y sin relación con ella, lo que la humanidad buscó a través del dibujo, el grabado, la escritura y la imprenta, a saber: la transmisión de mensajes. Y en lo sucesivo el conocimiento de la vida ya no se asemeja a un retrato de la vida, como podía ser cuando era descripción y clasificación de las especies. No se asemeja a la arquitectura o la mecánica, como sucedía cuando era simplemente anatomía y fisiología macroscópica. Se parece, en cambio, a la gramática, la semántica y la sintaxis. Para comprender la vida es preciso proponerse, antes de leerla, descryptar su mensaje. (...) Definir la vida como sentido inscripto en la materia es admitir la existencia de un a priori objetivo, un a priori propiamente material y ya no sólo formal. (...) Definir la vida como el sentido inscripto en la materia es obligarse a un trabajo de descubrimiento (Canguilhem 2009, 385-86)¹⁵⁰.

¹⁵⁰ En una nota a pie de página, Villacañas muestra en qué medida podemos encontrar en Foucault algunos de los aspectos que posibilitan la “tentación metafísica” de Agamben: “(...) consiste en un abandono de la dimensión disposicional del organismo, para transferirla solo a la dimensión social. Se trata de una transferencia de categorías biológicas a la historia social, que no tiene una base muy legítima, pues

Genoma, economía global e ideología humanitaria comparten una misma raíz, solidaria con la biopolítica totalitaria y la hipertrofia de la soberanía. Esta era la tesis de Agamben: la máquina está en su punto de máxima tensión polar y así como se exige de cada uno ser gestores y soberanos de su propio cuerpo vivo y sentiente comprendido en términos de capital humano, erótico o emocional, así se exigen gobiernos de excepción, personalidades carismáticas que tomen el control; así como se glorifica la mera vida y se clama por su producción, se someten los cuerpos ajenos a prácticas extenuantes o mortales cuando se les obliga a trabajar en condiciones precarias según criterios de mercado o se cierran las fronteras promoviendo el uso de rutas casi imposibles. Ahora bien, si allí donde crece el peligro crece también la salvación, y si Agamben mantiene la hipótesis de que el tiempo de la desactivación de la máquina no puede ser otro que éste (que ese Reino mesiánico que le sirve como paradigma está siempre a la mano, es algo que ya siempre se es y coincide, en un gesto por otro lado muy heideggeriano, con un habitar de otra forma aquellas mismas condiciones trascendentales que ahora mismo habitamos), entonces cabe la pregunta por el plan de ruta. ¿Qué cabe hacer cuando aquellas condiciones que hay que habitar de otra forma no son sólo trascendentales – un uso distinto de nuestra potencia – sino semitrascendentales? ¿En qué se concretan la inoperancia o la práctica del "como si" de San Pablo cuando no hay que lidiar con una "preferencia personal por la masa" o "la voz indiferenciada del Uno", sino con ese maremágnum de dispositivos que nos empujan a un proceso sin horarios de revalorización de nuestro capital, a la mentira sistemática y a la prostitución de nuestra creatividad, al trabajo extenuante en jornadas nocturnas en las fábricas o a la inversión del tiempo libre en malcomer y maldormir para poder dedicar las siguientes 16 horas a asegurar la propia existencia un día más? De acuerdo con Agamben, la frenética máquina antropológica, en el momento de mayor dificultad histórica para la distinción entre humano y animal, constituye el instante de mayor peligro y de mayor urgencia y posibilidad de aprehensión de la salvación. ¿Pero en qué habría de consistir esa salvación? Quizá cesar en el empeño ontológico fundamental – metafísico – de distinguir entre el hombre y el animal; pensar una política, una institucionalización de la ética, por fuera de la distinción hombre/animal. Compaginar – lo digo yo, no Agamben – una institucionalización política de la ética en

transfiere el poder del organismo vivo al poder del dispositivo externo. En lugar de una potencia inmanente que tiende a la auto-normalización continua, tenemos un poder normalizador del dispositivo social. Pero para eso se ha tenido que retirar su fuerza al pensamiento de la antropología biológica de Goldstein. Sólo este desplazamiento, que arruina la importancia del supuesto antropológico orgánico, permite que la fuerza normalizadora provenga del poder. Pero en ese caso, no podemos imaginar de dónde procede la resistencia, sino desde la propia estructura de otro poder, no desde el viviente mismo” (Villacañas Berlanga 2016a, 198). Sin embargo, añade: “Sea como sea, la noción de dispositivo no puede ser el caballo de Troya de un pensamiento de la totalidad que reúne epistemes, instituciones y sujetos frente a una vida immaculada y externa en tanto vida desnuda, generadora, indisciplinada, la zoé. La vida ya es siempre orgánica, histórica, humana en continuidad” (*Íbid.*, 199).

torno a las categorías de sufrimiento y vulnerabilidad, con una indagación ontocrítica – arqueo-genealógica y etnográfica – en torno a la economía moral de la vida.

Agamben, que ha conseguido integrar en su deconstrucción el viraje de lo trascendental a lo semitrascendental, esto es, a las condiciones de posibilidad positivas de cada presente concreto y del marco hermenéutico que lo constituye, no parece lograr alejarse lo suficiente de Heidegger en el aspecto prospectivo. La única indicación verdaderamente concreta que ofrece *Lo abierto* es que esta desactivación de la máquina antropológica que eventualmente daría a parar en un uso de nuestros cuerpos más allá de la apropiación y la dominación, más allá de la animalidad y la humanidad, coincide al menos parcialmente con la tarea urgente de una "profundización inaudita" en este "misterio práctico-político de la separación" (Agamben 2005a, 115). Y sin embargo, su propuesta epistemológica, completamente ciega a la actividad y al sufrimiento, a las condiciones fisiológicas y psicológicas del cuerpo viviente, no parece ofrecer anclaje a ningún proceso de mediación positiva frente a aquellas máquinas.

Capítulo 2: La máquina jurídico-política: una arqueología de la soberanía

Toda investigación inscrita en una perspectiva ontológica, toda investigación que parta de la pregunta ¿qué es una cosa?, bloquearía la posibilidad de acceder a las cosas del derecho.

Yan Thomas, *Il valore delle cose*

La “fiesta” de hoy (...) es precisamente un continuar danzando sin oír más la música.

Furio Jesi, *La festa. Antropologia, etnologia, folklore*

(...) el clamor del que se resiste a aceptar que la justicia es (lo producido por) el derecho, o que la comunidad es (lo producido por) el Estado, o que la verdad es (lo producido por) la historia, etc.

Alfonso Galindo, *Política y mesianismo*

Introducción

Sin lugar a dudas, el primer volumen de *Homo sacer* (y, en particular, su introducción) han sido tantas veces citados y comentados, que repetir su análisis aquí podría parecer en muchos sentidos inoportuno, casi grosero. Y sin embargo, pocos de estos análisis previos han sido precedidos por una conveniente interrogación en torno al método arqueológico, y entre ellos, menos han prestado suficiente atención a la genealogía y tematización concretas del concepto al que hemos dedicado nuestros esfuerzos en la primera parte de esta tesis: la noción de máquina.

El presente capítulo no pretende, no obstante, sustituir tales análisis mucho menos impugnarlos. Muchas de estas obras sirven aquí como cimiento y base para nuestro trabajo, de forma que esta relectura del proyecto *Homo sacer*, en el caso de este capítulo, de los primeros tres tomos, *El poder soberano y la nuda vida*, *Estado de excepción*, y *La guerra civil como paradigma político*, sirve principalmente para localizar algunos de los límites y potencias específicas que, en relación con el proyecto ulterior de una ontología crítica del presente, nuestra tematización metodológica previa permite interrogar. Se trata de mantener este diálogo bajo la guía de un concepto orientativo de ontología crítica del presente con cuyas pretensiones coincidiría Agamben en esta obra monumental, pero cuyas exigencias no puede agotar. En este sentido el capítulo mantendrá una estructura propiamente analítica, estudiando los gestos teóricos y las tesis basales de Agamben, la

forma en que los distintos núcleos de análisis emergen en la obra, cómo se cifran las exigencias de su arqueología paradigmática y cómo aquellos núcleos, dispuestos para la hermenéutica crítica, resultan articulados según la lógica práctica bipolar que hemos identificado más arriba resultando en máquinas – en este caso, en la que Agamben llama “máquina jurídico-política” – con potencial para la generación de nuevos efectos de reconocimiento en relación con nuestra propia historia. Se trata de efectos de reconocimiento que sirven de dinamizadores en la generación de conceptos y marcos críticos de análisis para la iluminación de zonas de nuestro presente que, sin ellos, quizá quedarían dramáticamente en la oscuridad de la experiencia traumática de una cantidad ingente de personas cuyo sufrimiento corre el riesgo de quedar impensado de forma sistemática. En este sentido, la previa tematización de la noción de máquina resulta fundamental para una comprensión completa y precisa del proyecto *Homo sacer*.

De igual modo, la presente tesis dialoga y se pliega a las exigencias que el desarrollo de un concepto orientativo de ontología crítica del presente va arrojando. Es por ello que a la analítica interna – lógica y genealógica – del proyecto *Homo sacer* le corresponde una labor dialógica con aquellos campos que manifiestan el potencial, pero también los límites, del proyecto agambeneano en la tarea de dar respuesta a los grandes retos que la segunda globalización plantea a la filosofía crítica. Se trata de un diálogo, por supuesto, limitado en su extensión y alcance, pero fructífero en sus conclusiones, que tiene por objeto privilegiado de análisis la literatura científica en torno a la cuestión de las fronteras y del humanitarismo neoliberal, en la medida en que allí podremos observar las mutaciones contemporáneas de aquella relación – arcaica a ojos de Agamben – entre “nuda vida”, soberanía y Estado.

La arqueología agambeneana procede en sus primeros volúmenes, correspondientes a la *pars destruens* del proyecto, a un comentario sistemático de autores cuya finalidad es dibujar el marco de variabilidad de ciertos conceptos cruciales de nuestra experiencia contemporánea¹⁵¹. Se trata de conceptos como el de política, el de Estado, el de vida o el de soberanía, que, en cuanto ideas concretas vinculadas a una época histórica – *als ein konkreter, an eine geschichtliche Epoche gebundener Begriff*, como reza el título de un ensayo de 1941 de Carl Schmitt (1958, 375-85) referido al concepto de Estado –, son objeto de usos particulares, inscritos en el esfuerzo por dar sentido y forma a nuestra experiencia común. Agamben enfoca así la primacía de su carácter performativo por sobre su posible capacidad de representación, su vinculación ambivalente con la realidad, su

¹⁵¹ Es pertinente y acertado el análisis que respecto a las premisas metodológicas de Agamben y otros pensadores así llamados “impolíticos” despliega Alfonso Galindo. En última instancia, afirma, tras todo ello “trasluce el hecho de que analizar la política pasa en gran medida por analizar el lenguaje político, sus categorías y conceptos”, en la medida en que “los conceptos incorporan la doble virtualidad de servir como índices paradigmáticos de una época y de sus políticas, a la par que como factores de la misma” (Galindo Hervás 2015, 76-77).

carácter pragmático, su potencial paradigmático, contra cualquier forma de sustancialismo (Galindo Hervás 2015, 78).

La premisa epistemológica de Agamben supone un gesto similar al que ocupa al segundo Wittgenstein en su análisis de los juegos de lenguaje, tan reivindicado en momentos clave del proyecto *Homo sacer*¹⁵², o a Koselleck en su historia conceptual¹⁵³. Y es que, si bien la longevidad de estos marcos de variabilidad y de las dinámicas que los constituyen – la longevidad de las máquinas – parecería incompatible con aquella advertencia de Koselleck que previene contra la trasposición anacrónica de categorías premodernas para la comprensión de lo moderno (Koselleck 1979), es en la obra del historiador alemán en donde encontramos uno de los esfuerzos intelectuales más consistentes por mostrar en qué medida los conceptos se ven atrapados, desplazados y desarrollados en medio de redes discursivas heterogéneas de largo recorrido histórico.

Destaquemos entonces: se trata del rastreo de un uso, o de usos plurales dentro de un marco móvil pero delimitable. Y sin embargo la primera parte del proyecto *Homo sacer* esconde, tras su contundencia retórica y su agilidad para hacer jugar la polémica a su favor, este carácter *pragmatista* de la arqueología¹⁵⁴. Así, el comentario parece servir más, al inicio de *El poder soberano y la nuda vida*, para dibujar una lógica estática, una mutua implicación que ni Agamben ni nosotros tratamos de negar. Agamben ha mostrado la lógica presupositiva-negativa de la metafísica (ontoteológica) en tanto tradición de pensamiento, así como se esmerará en el primer volumen del proyecto *Homo sacer* en mostrar la relación simbiótica que une a la ontoteología y la soberanía. Sin embargo, el verdadero aporte fundamental de la investigación es menos la lógica estática, interna, de la soberanía y la metafísica, cuanto la lógica externa, dinámica y práctica que las torna estables y disponibles para su uso eficaz en períodos extensos de tiempo. Es decir, no el despliegue dialéctico de un *telos* inscrito en la estructura de la metafísica, sino la dinámica y la virtualidad de un uso cuyo marco de variabilidad, eficacia y límites se busca delinear.

El presente capítulo aporta un análisis de algunos momentos clave del análisis agambeneano. El lector sabrá perdonar la falta de exhaustividad, puesta al servicio de una pretensión de significatividad: del conjunto de autores y fenómenos estudiados por Agamben en *El poder soberano y la nuda vida*, *Estado de excepción* y *La guerra civil como paradigma político* (*Homo sacer* I, II.1 y II.2 respectivamente), hemos seleccionado

¹⁵² Encontramos dos referencias en *El sacramento del lenguaje* (HS II.3, 359 y 361 / 2011b, 82 y 86), otras dos en *Altísima pobreza* (HS IV.1, 937 y 947 / 2014, 93 y 106) y, por último, en *El uso de los cuerpos* (HS IV.2, 1245-1249 / 2017, 267-271).

¹⁵³ Para una exposición sumaria y un análisis de los lazos filosóficos que unen a Koselleck con Foucault, cf. Chignola (2007); para una problematización general de la historia de los conceptos, de Koselleck a Blumenberg, cf. los números monográficos publicados por Res Pública en 1998 (*El problema de la historia conceptual*) y 2003 (*Historia de las ideas, historia de los conceptos*).

¹⁵⁴ En este sentido, la abstracción a la que hace referencia en una nota crítica Alfonso Galindo (2012) es tan fructífera como problemática, no ya de cara a dar cuenta de la realidad – como le ha sido criticado – sino también de cara a dar cuenta de la propia propuesta filosófica.

aquellos que nos permiten generar una narración precisa y coherente de la arqueología de la soberanía que el italiano despliega en estos tres volúmenes. Pero también hemos previsto espacio para la indagación en los puntos de fuga de la propia arqueología: persiguiendo la intuición que lleva a Agamben, en la tercera parte del primer volumen, a indagar en los síntomas biopolíticos de nuestra más reciente modernidad, el presente capítulo expondrá algunos de los momentos constitutivos de la arqueología del humanitarismo que allí se despliega, sumando algunas escenas que, desbordando el mapa agambeneano, lo completan y desquician. Esta exploración habrá de servir como trabajo preparatorio para el capítulo cuarto de esta segunda parte, en la que el diálogo con Didier Fassin, Miguel Mellino y las principales voces de los *Critical Border Studies* y los *Critical Migration Studies*, tratará de continuar con la metacrítica política y epistemológica del proyecto *Homo sacer*.

1 – La ontología del derecho de Giorgio Agamben

Las tijeras del derecho. Fundamento negativo y ficción en la constitución de la máquina jurídico-política de la soberanía.

La cuestión de la negatividad es el punto de confluencia simbiótica entre la metafísica y el derecho en la tradición occidental, así como la clave de su consagración a la violencia. Esta es la tesis que Agamben apunta en las páginas finales de su obra de 1982, *Il linguaggio e la morte*, fruto de un seminario celebrado entre el invierno de 1979 y el verano de 1980 en torno al lugar de lo negativo en las filosofías de Hegel y Heidegger. Estas páginas – intensas, frenéticas, que anticipan el que será el paradigma por excelencia de su futuro proyecto, el *homo sacer* – se apropian del diagnóstico sobre el *infundamento* de toda praxis humana para posteriormente situar el origen de la violencia y la aparición del mitologema sacrificial en la voluntad de ponerle remedio a esa ausencia de fundamento. Aquí, como ya anuncia al inicio el propio Agamben (2016b, 10), la metafísica exige una aproximación ética; el foco está en nuestra relación con – en nuestra reacción a – la propia carencia de fundamento:

La violencia no es algo como un dato biológico originario, que el hombre no puede sino asumir y regular en la propia praxis a través de la institución sacrificial; más bien es el infundamento mismo del hacer humano (al que el mitologema sacrificial quiere poner remedio) el que constituye el carácter violento (es decir, *contra naturam*, según el significado latino de la palabra) del sacrificio (*Íbid.*, 169).

Tanto en el caso de la metafísica como en el del derecho, la lógica presupositiva de lo negativo es comprendida como una lógica *sacrificial*, y aquí “sacrificial” apela también a toda forma de sacralización, de acuerdo con una genealogía de lo sagrado que el italiano

desplegará en *El poder soberano y la nuda vida*. Se trata siempre de la impostación de un origen o un inicio: aquello que es apartado del grupo y de los usos comunes, normales y normados, objeto de un proceso de separación, se plantea al mismo tiempo como fundamento, “pasado inmemorial y, sin embargo, memorable” (*Íbid.* 168).

Ahora bien, afirma Agamben, “que en el sacrificio tal y como lo conocemos” esta práctica consista en general en un homicidio, que el sacrificio sea violento, “no es ciertamente casual ni privado de significado” y, sin embargo, “en sí, esta violencia no explica nada, sino que más bien necesita a su vez una explicación” (*Íbid.*).

La arqueología que una década después comenzará a publicar Agamben se hace eco de esta exigencia. El vínculo entre metafísica, violencia y derecho, que el italiano condensa en la expresión aforística “el fundamento de la violencia es la violencia del fundamento” (*Íbid.* 169) está a la base de la indagación arqueológica en torno a la soberanía que permite a Agamben localizar, ya en la Grecia clásica de Píndaro, un pensamiento del *nómos soberano* como aquel principio que, “reuniendo derecho y violencia, los hace caer en el riesgo de la indistinción” (HS I, 42 / 1998, 47).

El análisis de Agamben, deudor de Carl Schmitt y Walter Benjamin, pasa por desmitificar el paradigma del contrato social. Frente a la libre cesión de derechos entre iguales, que pondría a la base del derecho un vínculo o ligazón cuya amenaza condena y previene la propia institución, la arqueología sitúa en la desligadura (*déliasion*) el fundamento mismo del Estado y del derecho. La referencia aquí a Alain Badiou es explícita y supone una reapropiación de su pensamiento. Donde Badiou (1988) enfoca el aspecto catejónico del Estado en tanto volcado a la contención o prevención de su propia desaparición por medios violentos, Agamben sitúa en la conservación del derecho incondicional a la violencia por parte del poder soberano (esto es: en el no sometimiento a las condiciones del pacto) el fundamento del propio derecho. Así lo expresa en su lectura de Hobbes:

Por esto, en Hobbes, el fundamento del poder soberano no debe buscarse en la libre cesión, por parte de los súbditos, de su derecho natural, sino más bien en la conservación, por parte del soberano, de su derecho natural de hacer cualquier cosa a cualquiera, que se presenta ahora como derecho de castigar (HS, I, 101 / 138).

En este sentido, la desvinculación o el estado de naturaleza caen al interior del derecho como su fundamento, descompuesto en dos figuras extremas: por una parte, el soberano, imagen de la máxima disposición de cualquier medio para la consecución de sus intereses, incluidos por supuesto los medios violentos, y por otra, la nuda vida de los ciudadanos, imagen de la máxima exposición a la violencia.

Se trata entonces de un vínculo sostenido sobre la ficción operativa de una desvinculación máxima: ficción, pues su forma, Agamben lo ve bien, es la de un “como si”: “todo sucede como si los ciudadanos varones [en el caso de la *patria potestas* que le sirve de paradigma] tuvieran que pagar su participación en la vida política con una sujeción

incondicionada a un poder de muerte, como si la vida sólo pudiera entrar en la ciudad bajo la doble excepción de poder recibir la muerte impunemente y de ser insaclicable” (HS I, 88 / 117). Y sin embargo, ficción operante, pues el carácter ficticio no impide, sino que asegura la presa del derecho.

Ha sido Yan Thomas, teórico de la relación entre derecho romano y ficción, quien ha mostrado cómo el propio derecho construye el concepto de “vida” (que originariamente está lejos de constituir un concepto técnico del derecho) a partir de su exposición al derecho de muerte del padre. La fórmula *vitae necisque potestas*, clave en la constitución de la *patria potestas* como “mito fundacional del poder soberano”, construye así la ficción según la cual la vida es ya a priori pensada como imagen negativa del poder de arrebatarla¹⁵⁵:

[L]a vida aparece originariamente en el derecho romano sólo como la contrapartida de un poder que amenaza con la muerte (...). Este poder es absoluto y no es concebido ni como castigo de una culpa ni como la expresión del poder más general que compete al *pater* en cuanto cabeza de la domus: surge inmediata y espontáneamente de la relación padre-hijo. (...) la *vitae necisque potestas* recae sobre todo ciudadano varón libre en el momento de su nacimiento y parece así definir el modelo mismo del poder político en general. No la simple vida natural, sino la vida expuesta a la muerte (la nuda vida o vida sagrada) es el elemento político originario (HS I, 86 / 114).

El vínculo estructural entre soberano y vida absolutamente expuesta a la muerte hace de la segunda el fundamento negativo de la institución jurídico-política de la soberanía; sin embargo, es externo a la misma, o es, en palabras de Agamben, una exterioridad interior al propio derecho. La absoluta exposición al poder del *pater* “surge espontáneamente”, “recae sobre todo varón libre en el momento de su nacimiento”: la politización de la vida requiere de una naturaleza ficticia; un exterior del derecho que sólo puede generarse en el interior, y por medio, del derecho¹⁵⁶.

Resulta especialmente importante enfatizar la exterioridad de dicho vínculo, que se plasma siempre en la forma de una doble exclusión: exclusión de la protección y el amparo del derecho, exclusión de los medios que el derecho dispone para ejecutar las condenas. Se trata de un aspecto del poder soberano que Thomas Hobbes tiene en mente cuando expone los límites de los derechos y libertades de los súbditos:

Si un súbdito tiene una controversia con su soberano acerca de una deuda, o del derecho de poseer tierras o bienes, o acerca de cualquier servicio requerido de sus

¹⁵⁵ Yan Thomas refiere a esta *patria potestas* como una suerte de oficio público y una soberanía residual e irreductible cf. HS I, 87 / 115.

¹⁵⁶ En este sentido, los estudios de Yan Thomas sobre la ficción en el derecho romano han de considerarse un auténtico arcano del pensamiento agambeniano. Cf. supra, Segunda parte, cap. 1, [Naturaleza y artificio](#).

manos, o respecto a cualquiera pena corporal o pecuniaria fundada en una ley precedente, el súbdito tiene la misma libertad para defender su derecho como si su antagonista fuese otro súbdito, y puede realizar esa defensa ante los jueces designados por el soberano. En efecto, el soberano demanda en virtud de una ley anterior y no en virtud de su poder, con lo cual declara que no requiere más sino lo que, según dicha ley, aparece como debido. La defensa, por consiguiente, no es contraria a la voluntad del soberano, y por tanto el súbdito tiene la libertad de exigir que su causa sea oída y sentenciada de acuerdo con esa ley. Pero si demanda o toma cualquiera cosa bajo el pretexto de su propio poder, no existe, en este caso, acción de ley, porque todo cuanto el soberano hace en virtud de su poder se hace por la autoridad de cada súbdito, y, por consiguiente, quien realiza una acción contra el soberano la efectúa, a su vez, contra sí mismo (Hobbes 2017, 187).

Hobbes se hace cargo así de una consecuencia derivada de su propio sistema: que toda demanda o toma en posesión de bienes por parte del soberano bajo el pretexto de su propio poder cae fuera del derecho. La misma conclusión podemos extraer del caso hipotético que Calpurnio Flaco plantea y Yan Thomas analiza, en el que un padre entrega a su hijo al verdugo ejerciendo su derecho de vida y muerte, y, sin embargo, el propio hijo se opone y exige que sea el padre quien le mate. Como muestra Agamben haciéndose eco de este mismo análisis, “el *impune occidi* que de ello se deriva no puede ser en modo alguno asimilado a la muerte ritual en ejecución de una condena capital” (HS I, 88 / 117), quien es expulsado del derecho, es expulsado tanto del alcance de su protección como del alcance de sus armas. Pero de esta forma, la expulsión no se da a un afuera del poder de condenar, sino que constituye la entrega que el poder se hace a sí mismo de la vida de los ciudadanos.

La cuestión de la doble exterioridad contenida al interior del propio derecho complejiza la topología clásica que reconoce en los conceptos interior/exterior un pilar fundamental de nuestro armazón metafórico-conceptual, hasta el punto de ser considerada por Reinhart Koselleck (1997, 77) una condición de posibilidad de la experiencia y la narración históricas. Sin embargo, el gesto teórico de Agamben no impugna la Histórica de Koselleck ni desmiente el carácter central en la (auto)comprensión humana del par antinómico, sino que nos obliga a sostener la mirada en ambos fenómenos: 1) la presencia, en el interior del ordenamiento jurídico, de una exterioridad que coincide con la suspensión de la ley (su *vigencia sin significado*) y la exposición a una violencia impune, 2) la operatividad de la ficción de la soberanía construida sobre la distinción entre el interior del ordenamiento jurídico (que coincide con los límites del territorio) y el exterior, *beyond the pale*, como espacio de desprotección, salvajismo y peligro, pero sobre todo de amenaza y violencia desmedida.

Agamben nos obliga así a considerar la máquina jurídico-política de la soberanía desde perspectivas o niveles de análisis distintos:

- 1) Desde una perspectiva jurídico-política, nuda vida y soberanía constituyen dos exterioridades paradójicas del derecho y, sin embargo, abren la tijera entre cuyas hojas se despliega y sostiene el derecho. A esta relación originaria, según la cual la vida constituye la *exceptio* incluida en el derecho y siempre virtualmente expuesta al peligro y la violencia que siguen a la desaplicación de este último; a esta estructura, que de acuerdo con Agamben “no es ni un concepto exclusivamente político, ni una categoría exclusivamente jurídica, ni una potencia exterior al derecho (Schmitt), ni la norma suprema del orden jurídico (Kelsen)”, sino “la estructura originaria en que el derecho se refiere a la vida y la incluye en él por medio de la propia suspensión” (HS I, 37 / 43), el filósofo italiano la llama *bando*.
- 2) Desde una perspectiva ontológico-política, nuda vida y soberano constituyen dos polos o tensiones encarnadas en los dispositivos del poder. Realidades fácticas extremas, empíricamente difíciles de localizar, operan sin embargo como horizontes asintóticos de los procesos de subjetivación: su lógica y operatividad habrá de contrastarse con la presencia de lógicas de inclusión diferencial como aquellas que Mezzadra y Neilson hallan en el contexto migratorio. La fluidificación de las fronteras – su operatividad desligada del concepto de confín – encontrará así en la arqueología agambeneana y su topología de la soberanía una herramienta de análisis útil y compatible, pero incompleta.
- 3) Desde una perspectiva epistemológica, la máquina jurídico-política de la soberanía sirve como matriz hermenéutica que dota de densidad arqueológica y etnográfica a las aproximaciones ontológica y jurídico-política. En primer lugar, permite apuntar a los procesos lógico-discursivos e institucionales por medio de los cuales la nuda vida es construida como exterioridad en el interior del propio derecho. Aquello que Agamben llama “máquina jurídico-política de la soberanía” apunta al gesto de autofundación del Derecho mediante la inclusión en sí de una doble exclusión. Se trata de una inclusión que es, en sí misma y de acuerdo con las tesis de Agamben, intrínsecamente violenta y política: “Hay aquí una figura límite de la vida, un umbral en el que ésta está, a la vez, dentro y fuera del ordenamiento jurídico, y este umbral es el lugar de la soberanía” (HS I, 38 / 42). En segundo lugar, la máquina ofrece un doble índice hermenéutico: índice hermenéutico de técnicas políticas en las que la vida se comprende desde el poder como vida matable, e índice hermenéutico de ciertos procesos de subjetivación. Es importante distinguir ambos estratos de análisis, pues mezclarlos conllevaría entender, erróneamente, la arqueología de Agamben como análisis de subjetividades. No obstante, en el punto de cruce y desde una perspectiva materialista y suficientemente holística, la máquina sirve por tercera vez como índice hermenéutico: índice hermenéutico de técnicas y tecnologías políticas consistentes en la fabricación económica y socialmente funcionales de vidas con

conciencia de su propia prescindibilidad y matabilidad: vidas conscientes de su absoluta exposición¹⁵⁷.

El vínculo lógico-ontológico y práctico-político entre derecho y excepción tiene aquí una primera formulación.

*** **

En la arqueología de Agamben, el paradigma escogido cuya elaboración ha de iluminar la persistencia de esta lógica práctica de la excepción – constituida por la doble exclusión –, así como la afinidad entre el poder soberano y la retórica de lo sagrado, es una figura del derecho romano arcaico, el *homo sacer*, que ha adquirido en la literatura científico-social y en la filosofía una presencia abrumadora y no exenta de polémica.

En la definición de Festo del *homo sacer* convergen como es sabido la impunidad de darle muerte y la prohibición de su sacrificio, la exclusión del *ius humanum* y del *ius divinum* (HS I, 75 / 96). El gesto teórico central en este punto, que recibirá plena significatividad al hilo de la arqueología del humanitarismo desplegada por el italiano al término de *El poder soberano y la nuda vida*, será la desacreditación del marco retórico y conceptual de lo sagrado. En cierto modo, la arqueología de la soberanía y de la excepción y la ontología del derecho que Agamben desarrolla en estos primeros volúmenes estarían completas y poseerían plena potencia hermenéutica crítica en ausencia de este paradigma. Más allá de haber supuesto una fantástica labor de marketing, aquello que la arqueología del *homo sacer* desvela es la ambivalencia de lo sagrado en su resignificación histórica. En este sentido, la idea de sacralidad – en concreto, la sacralidad de la vida – porta la signatura de una “dimensión jurídico-política originaria” que hay que arrancar del marco científico de la antropología moderna y de sus mitologemas (HS I, 80 / 104-105).

Se trata aquí, para Agamben, de localizar en la *sacratio* el nexo íntimo que vincula la máquina antropológica y la máquina jurídico-política de la soberanía. La *sacratio* lleva en sí la signatura de su imbricación funcional: aquella vida que la máquina antropológica excluía en el interior del humano, tomándola como fundamento, es tomada

¹⁵⁷ Compartiendo esta misma perspectiva, Schindel combatirá aquellas concepciones de la filosofía de Agamben que la interpretan como una oposición binaria entre la ciudadanía de derechos y la existencia biológica, descartando la posibilidad de agencia de la nuda vida. “Si se admite esto, efectivamente, como una carencia en la teoría del filósofo italiano, y se observan luego en el ámbito de las prácticas las resistencias que tienen lugar, se nota que la condición de nuda vida de ninguna manera se queda en una imposición unilateral ni permanece indisputada. Ni *bios* ni *zoe* deberían tomarse como categorías fijas, sino como dos polos en un rango estratificado de estatutos; ni entenderse la nuda vida como un hábitat donde el margen de acción es nulo. El régimen de fronteras puede degradar a los viajeros a una zona de nuda vida pero quienes la detentan no son receptores pasivos. Hay usos y recursos entre los cuales la práctica de destruir el propio bote es quizás una manifestación extrema, pero no aislada” (Schindel 2017, 26). Efectivamente, en el extremo de una subjetividad máximamente expuesta, destaca la conciencia estratégica de que lo único que se posee – aquello que ciertos migrantes ponen en riesgo deliberadamente al destruir el propio bote en el que viajan – es la propia vida.

simultáneamente como fundamento de un poder político caracterizado esencialmente por la posibilidad de hacer efectiva en la práctica su exclusión¹⁵⁸.

En este sentido, “restituido a su lugar propio, más allá tanto del derecho penal como del sacrificio, el *homo sacer* ofrece la figura originaria de la vida apresada en el bando soberano y conserva así la memoria de la exclusión originaria a través de la cual se ha constituido la dimensión política” (HS I, 82 / 108). Esta forma mínima – y extrema – de juridicidad, consistente en la posibilidad de su suspensión, de la doble excepción que abre una zona de indistinción entre sacrificio y homicidio, define la soberanía:

Soberana es la esfera en que se puede matar sin cometer homicidio y sin celebrar un sacrificio; y sagrada, es decir, expuesta a que se le dé muerte, pero insacrificable, es la vida que ha quedado prendida en esta esfera. (...) La sacralidad de la vida, que hoy se pretende hacer valer frente al poder soberano como un derecho humano fundamental en todos los sentidos, expresa, por el contrario, en su propio origen la sujeción de la vida a un poder de muerte, su irreparable exposición en la relación de abandono (HS I, 82 / 109)¹⁵⁹.

¹⁵⁸ En su artículo *Seeing the Impossibility of Seeing or the Visibility of the Undead: Giorgio Agamben's gorgon*, Robert Buch critica la “dialéctica de la ceguera” de la relación entre poder soberano y nuda vida en este primer volumen de *Homo sacer*. De acuerdo con Buch, esta relación “no puede verse” (Buch 2007, 187), de forma que Agamben fallaría en su intento por mostrar el punto secreto de convergencia entre nuda vida y poder soberano. Sin embargo, coincidimos con Mercedes Ruvituso (2013b, 172) en que la crítica a las “retóricas e imagerías de la ceguera” en *Homo sacer* carece de una comprensión precisa de la función epistemológica de los paradigmas, las signaturas y las máquinas. Para un análisis crítico del dispositivo imagen-exposición en relación con las figuras del *homo sacer* y el soberano, cf. Ruvituso (2013), Cap.V. Por otro lado, el artículo de Buch no alcanza a comprender la caracterización agambeneana de los distintos umbrales y zonas de indistinción, tan centrales en su análisis del carácter performativo y las consecuencias políticas de las ficciones, considerando el recurso a las zonas de indistinción “fallas argumentativas”. Para una profundización en la cuestión, cf. Cavalletti (2010a) y Downey (2009).

¹⁵⁹ El argumento de Agamben posee explícitas resonancias con la crítica benjaminiana al dogma de la sacralidad de la vida que cierra su ensayo sobre la violencia legal. Es en este contexto en el que adquiere pleno sentido la crítica agambeneana: “La vida sólo 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. *Sacer esto* no es una fórmula de maldición religiosa que sanciona el carácter *unheimlich*, es decir a la vez augusto y abyecto de algo: es la formulación política originaria de la imposición del vínculo soberano” (HS I, 84 / 111). Para un análisis del papel de *Para una crítica de la violencia* en el proyecto *Homo sacer*, Cf. *Infra.*, segunda parte, cap.2, [Excepción y policía](#); [No matarás](#).

La tragedia del derecho

La decisión soberana es el principio absoluto, y el principio (también en el sentido de arché) no es otra cosa que la decisión soberana.

Carl Schmitt, *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*

La teorización en torno a la ausencia de fundamento del derecho encuentra en la obra de Carl Schmitt y Walter Benjamin sus dos arcanos fundamentales. En el caso del primero, podemos notar que Agamben se sirve del diagnóstico y las premisas basales de Schmitt, depurando el resultado de la orientación pragmática y normativa de su autor (Galindo Hervás 2015, 95). En el caso del segundo, la crítica de la violencia benjaminiana sirve además como guía para las anotaciones prospectivas que acompañan la arqueología de la máquina jurídico-política de la soberanía¹⁶⁰.

La centralidad de Carl Schmitt es declarada de forma explícita desde el inicio del proyecto, allí donde Agamben afronta la tematización de la lógica de la soberanía mostrando su carácter de concepto límite a la vez interno y externo al derecho. El tono es apodíctico, “[l]a paradoja de la soberanía se enuncia así”, e introduce la tesis schmittiana de la relación entre soberanía y excepción como un punto de partida, contrario a las posturas de un positivismo jurídico como el de Kelsen: donde el jurista austríaco consideraría innecesario incluir la previsión del estado de excepción en la configuración del derecho, Carl Schmitt ve una relación fundamental entre derecho, soberanía y excepción. El jurista alemán refiere en consecuencia al estado de excepción como un "concepto general de la doctrina del Estado" que "una razón sistemática lógico-jurídica" reconocerá como constitutivo de "la definición jurídica de la soberanía" (Schmitt 2009a, 12). Agamben incorpora así el carácter paradójico, jurídico en un sentido ontológico, extrajurídico desde una perspectiva óptica, del estado de excepción.

Carl Schmitt referirá al estado de excepción como algo que se deriva de convicciones metafísicas (Schmitt 2009a, 14). Ahora bien, como ha señalado José Luis Villacañas, por “metafísica” hemos de entender más bien la conjunción positiva y operativa de esquemas de pensamiento y categorías básicas, de marcado carácter epocal, que sirve de horizonte hermenéutico para los conceptos propios de diferentes esferas de acción especializadas (Villacañas Berlanga 2008, 114). Se trata del mismo tono intelectual del gesto teórico de

¹⁶⁰ De acuerdo con Germán Primera (2019, 74), la lectura agambeneana de la Crítica de la violencia de Benjamin es clave para matizar su recepción y apropiación del diagnóstico schmittiano. Agamben recoge de la crítica benjaminiana la idea según la cual la soberanía se muestra tan vinculada a la violencia-poder que crea la ley como a la violencia-poder que la conserva. De esta manera – coherente con la dinámica de las máquinas – “privilegiar el poder constituyente por sobre el constituido no romperá el vínculo entre soberanía y poder constituyente”, del mismo modo que, en su crítica a la deconstrucción, “la simple reversión de la jerarquía del significante y el significado no suspende la estructura metafísica de la significación” (*Ibid.*).

Agamben: en lugar de una sociología de la acción social más propia de Max Weber, la búsqueda de una matriz intelectual unitaria capaz de dotar de sentido un concepto de época; en lugar de una microfísica de las relaciones entre poder y derecho, más propia de Michel Foucault y de un consciente rechazo del armazón conceptual de la modernidad, una "macrofísica invertida" en condiciones de localizar "detrás del ordenamiento jurídico, el conflicto; detrás de la unidad, la escisión; detrás de la neutralización, la decisión; detrás de la forma, la energía" (Galli 2011, 57). Y sin embargo, pese a la abstracción, es importante no perder de vista el carácter performativo y práctico-político de una matriz semejante. Schmitt podrá afirmar entonces que "la imagen metafísica que de su mundo se forja una época determinada tiene la misma estructura que la forma de la organización política que esa época tiene por evidente", de forma que una "sociología de la soberanía" tendrá precisamente la tarea de comprobar esta identidad (Schmitt 2009a, 44).

Es desde una idea semejante de metafísica, como matriz hermenéutica histórica y socialmente determinada, imagen del mundo, como podremos comprender la hipótesis schmittiana – presente a su vez en la obra de Agamben – de la desconexión originaria y la vinculación forzosa entre Estado y Derecho. Es una constante en la obra de Schmitt el reconocimiento de que es imposible derivar de la constitución formal del Derecho las condiciones de su implementación y eficacia. Toda norma, dirá Schmitt (1991), "presupone una situación normal, y no hay norma que pueda tener validez en una situación totalmente anormal con respecto a ella". El derecho por sí mismo se halla en todo momento en una situación de desconexión con respecto a la realidad que pretende *normalizar*. En este sentido, el derecho sufre la carencia de un fundamento efectivo, que exige al Estado como institución con capacidad para efectuarlo. Precisamente aquí residen la potencia y el límite de aquella noción de metafísica: como recuerda Carlo Galli, para Schmitt el Estado es análogo a Dios "desde el punto de vista formal de la exigencia de orden, de la coacción al orden", pero no así desde un punto de vista ontológico o substancial, pues donde Dios constituye el fundamento por excelencia, el Estado, en cambio, "se ubica en la más radical e inmediata ausencia de orden y de fundamentos, en la interacción y la desconexión originaria, trágica, entre la idea de derecho y su realización política" (Galli 2011, 28).

Se trata de un planteamiento metafísico, sí, pero fruto de una *metafísica de la positividad*, de una *política del derecho* (Kervégan 2007, 320), que frente al normativismo y al positivismo, localiza en todo derecho un elemento que le desborda, la condición positiva de promulgación y efectución de normas: la decisión como coacción al orden¹⁶¹. El

¹⁶¹ "Porque todo orden descansa sobre una decisión, y también el concepto del orden jurídico, que irreflexivamente suele emplearse como cosa evidente, cobija en su seno el antagonismo de los dos elementos dispares de lo jurídico. También el orden jurídico, como todo orden, descansa en una decisión, no en una norma" (Schmitt 2009a, 16). Con este énfasis en la decisión como condición positiva de operatividad del derecho, se trata, hace notar Kervégan, de "arrancarle de alguna manera el monopolio de la positividad al positivismo jurídico dominante, y reivindicarlo para una concepción radicalmente antipositiva" (Kervégan 2007, 320).

planteamiento schmittiano que recoge Agamben concede un peso central a las nociones de desorden y conflicto, puesto que todo “orden jurídico” presupone la fuerza jurídica de decisiones no conformes a norma – “también una decisión que no se corresponde con una regla crea derecho” (Schmitt 1996, 27). Es por eso que “[e]l caso excepcional transparente de la manera más luminosa la esencia de la autoridad del Estado. (...) la autoridad demuestra que para crear derecho no necesita tener derecho” (Schmitt 2009a, 18). El orden jurídico-político así pensado no se sostiene ni legitima por su completitud o corrección formal, moral o racional, sino precisamente por su incompletitud y su imposible perfección, patente en una decisión soberana que “surge de una nada normativa y de una concreta falta de orden” (Schmitt 1996, 31). Desde esta perspectiva, lo político “no es más que una relación originaria con la virtualidad del conflicto” (Kervégan 2007, 319)¹⁶².

Guerra y juego. Umbrales de politización en La guerra civile come paradigma político.

El día en el que siquiera la simple eventualidad de una distinción entre amigo y enemigo desaparezca, entonces habría una sola concepción del mundo, una cultura, una civilización, una economía, una moral, un derecho, un arte, un divertimento, etcétera, no contaminados por la política, pero ya no habría ni política ni Estado.

Carl Schmitt, *El concepto de lo político*

[Schmitt] afirma lo político porque considera que la seriedad de la vida humana está amenazada cuando lo político está amenazado.

Leo Strauss, *Comentario sobre El concepto de lo político, de Carl Schmitt*

Lo político queda definido por Schmitt en *El concepto de lo político* (1991) – pero también con absoluta explicitud en otros lugares, como la conferencia *Ética del Estado y Estado pluralista* (Schmitt 2011) – como el grado de intensidad de una unidad. Independientemente del contenido, dirá Schmitt, la unidad política “designa siempre el grado más intensivo de una unidad”, de forma que a partir de ella “también se determina la distinción más intensiva, a saber, la agrupación de amigos y enemigos” (*Íbid.*, 29). Carl Schmitt insiste de este modo en no separar lo político como una esfera de contenido propio entre otras esferas de la actividad humana. “Si lo político – afirma – no es sino el resultado de tal sustracción [de todos los demás contenidos, como el religioso, el económico o el cultural], entonces es de hecho igual a cero” (Schmitt 2011, 29). Lo

¹⁶² Se trata de una idea también presente en la recensión que Leo Strauss (2008) hiciese de *El concepto de lo político*.

político es así un modo o una función, que caracteriza a cualquier actividad humana que se sitúe ante la posibilidad virtual del conflicto – y toda actividad humana es eventualmente susceptible de enfrentar el horizonte del conflicto salvo, quizá, el juego.

La terminología bélica aparece en *El concepto de lo político* tan pronto como Schmitt trata de precisar el concepto de enemigo¹⁶³. En un cierto sentido, que se mantiene en el horizonte estratégico de Agamben en las dos conferencias y el breve ensayo que componen *Stasis. La guerra civil como paradigma político* (HS II.2 / 2017a), el vínculo entre guerra y política – que en Schmitt discurre a través de la noción de enemigo – es central no sólo en la obra del jurista alemán, sino en el marco hermenéutico basal de nuestra experiencia política. El gesto arqueológico de Agamben, similar en esto al gesto general de *El poder soberano y la nuda vida*, será retrotraer la investigación a un momento anterior de aquello que, se presupone, es una misma lógica práctica desvirtuada o fuera de quicio; comparar dos instituciones en apariencia completamente opuestas, no sólo para registrar las mutaciones, sino para hallar en la institución arcaica una clave de lectura, una matriz hermenéutica, desde la que comprender la presente. Se trata, en esta obra, del fenómeno de las guerras agonales en la Grecia arcaica, y de las guerras civiles (*stasis*) en la Grecia clásica, cuya comprensión habrá de iluminar, en diálogo crítico con Schmitt, tanto el vínculo entre política y guerra, como la posibilidad de una política más allá de aquel.

En primer lugar, trabajando desde el interior de la propia obra de Carl Schmitt, Agamben pretende demostrar que en su tematización de lo político, enemigo y guerra poseen un carácter cooriginario. Se trata de una afirmación explícitamente opuesta a la letra de Schmitt. En *El concepto de lo político*, la guerra aparece como consecuencia de la hostilidad, su “realización extrema”, si bien se le reconoce también un carácter de presupuesto de la política, “siempre dado como posibilidad real, que determina de una manera peculiar la acción y el pensamiento humanos, y origina así una conducta específicamente política” (Schmitt 1991, 64). Es aquí donde Agamben localiza la contradicción interna de un concepto de guerra pensada simultáneamente como consecuencia y presupuesto (HS II.2, 298 / 2017a, 92). Se trata de una contradicción que apunta, para el italiano, al carácter central de la guerra en el argumento schmittiano, y que se agudizará cuando, en 1938, en *Sobre la relación entre los conceptos de guerra y de enemigo* (incluido posteriormente en la reedición de 1963 de *El concepto de lo político*), el jurista alemán afirme que una vez declarada la guerra, el enemigo se mantiene virtualmente presente más allá de los combates, de manera que “aquí la hostilidad es con toda evidencia el *presupuesto* del estado de guerra” (Schmitt 1991, 131).

¹⁶³ Así por ejemplo distingue entre el enemigo privado (*inimicus, echthros*) y el enemigo público (*hostis, polemios*), siendo este último definido como “un conjunto de hombres que siquiera eventualmente, esto es, de acuerdo con una posibilidad real, se opone *combativamente* a otro conjunto análogo” (Schmitt 1991, 58). De este modo, “es constitutivo del concepto de enemigo el que en el dominio de lo real se dé la eventualidad de una lucha [*Kampfes*]” (*Ibid.*, 62).

Pero si el argumento se construye entonces desde una cierta circularidad, de manera que lo originario parece ser la presuposición recíproca, esto es, la aplicación de un dispositivo discursivo que sostiene la enemistad sobre la presuposición de la guerra y la guerra sobre la presuposición de la enemistad (HS II.2, 299 / 95), ¿cuál es el sentido estratégico de este dispositivo? Todo parece apuntar, afirma Agamben, haciéndose eco de la célebre recensión de Leo Strauss y del texto de 1963 de Schmitt, que aquello que se ventila en este dispositivo es el definitivo destierro del juego de la dimensión política¹⁶⁴. El juego implica una falta de seriedad que, de acuerdo con Strauss, horroriza a Schmitt, seriedad que según el análisis de Agamben viene a identificarse con “la producción de una vida que puede ser matada” (HS II.2, 302 / 100)¹⁶⁵.

Sin embargo, el juego podría de hecho estar a la base de una cierta experiencia de la guerra, que Agamben querría recuperar, si no desde una perspectiva nostálgica, quizá sí como dinamizador de la imaginación política en un sentido benjaminiano: recuperar la latencia utópica de una experiencia humana posible custodiada en nuestro acervo cultural. El dispositivo schmittiano – un ejemplo célebre entre otros – lograría invisibilizar una genealogía distinta de la guerra, según la cual aquella remitiría a la función agonal-lúdica¹⁶⁶.

El argumento de Agamben se detiene en este punto en un libro de 1932 de Hans Schaefer cuya hipótesis central es que las guerras en la Grecia arcaica tal y como las conocemos son inexplicables sin considerar la centralidad de un elemento agonal, y en una obra posterior, de 1961, de Angelo Brelich, que le permite caracterizar y situar adecuadamente el elemento lúdico de estas guerras. Es, por supuesto, cierto – y así lo refleja la obra de Brelich – que se trata de guerras auténticas: los enfrentamientos son igual de desgarradores, la sangre corre y riega los campos, la muerte es real. Sin embargo, no es

¹⁶⁴ Como se observa en las citas que sirven de exergo a esta sección, Leo Strauss critica que el criterio clave de la definición schmittiana de lo político no sea otro que la voluntad tan política como personal, de negar cualquier concepción de la sociedad humana que excluya de antemano la guerra: “Schmitt no rechaza ese ideal por utópico (...) simplemente se horroriza ante él” (Strauss 2008, citado en: HS II.2, 301 / 98).

¹⁶⁵ “Un mundo en el que se hubiese eliminado por completo la posibilidad de una lucha de esa naturaleza, un planeta definitivamente pacificado, sería pues un mundo ajeno a la distinción de amigo y enemigo, y en consecuencia carente de política. Es posible que se diesen en él oposiciones y contrastes del mayor interés, formas muy variadas de competencia e intriga, pero lo que ya no tendría sentido sería una oposición en virtud de la cual se pudiese exigir a los hombres el sacrificio de sus vidas, dar poder a ciertos hombres para derramar sangre y matar a otros hombres” (Schmitt 1991, 65).

¹⁶⁶ Schmitt tiene en mente este tipo de guerra en 1938: “[el teorema que hace del concepto de enemigo el concepto primario en relación al concepto de guerra] no se aplica a torneos, peleas de gabinete [*Kabinettkrieg*], duelos u otras modalidades de guerra sólo ‘agonales’ [*nur ‘agonale’ Kriesgsarten*]” (Schmitt 1991, 131). Se trata del mismo año en que se publica *Homo ludens*, de Johan Huizinga, cuyos capítulos dedicados a la relación entre el juego, el derecho y la guerra analiza Agamben, convencido de que Schmitt no pudo haberlos considerado. Esta obra fundamental muestra que los conflictos agonales, lejos de ser marginales, constituyen en el mundo clásico y hasta el siglo XVI un fenómeno de gran relevancia, dotando de mayor fuerza teórica a la que es la tesis central de Huizinga en esta obra: que el juego posee, como concepto y como práctica, una primacía sobre su opuesto, al menos en el ámbito de las lenguas indoeuropeas. “Los dos términos no tienen el mismo valor: juego es positivo, seriedad es negativo. El significado de ‘serio’ se agota en la negación de juego” (Huizinga 2002, 44).

menos cierto que, en muchos casos (aquí el paradigma son las guerras entre Calcis y Eretria), las ciudades que se enfrentan están vinculadas por profundas y arcaicas relaciones de amistad que subyacen y sobreviven a la guerra. Sorprende del mismo modo el carácter recurrente y ritual de estas guerras¹⁶⁷, así como la ausencia de intereses económicos o estratégicos, o la limitación en los recursos convenida por ambas partes (HS II.2, 306 / 2017, 107). Agamben recoge de Brelich la siguiente “situación tipo”:

Dos tribus o dos ciudades, asentadas en localidades vecinas y en relación amistosa una con la otra, llegan a un acuerdo para instituir periódicamente un combate entre los jóvenes que en cada una de ellas han terminado la carrera iniciática, marcando así el pasaje hacia la edad adulta. No sólo las formas, sino también la fecha y el objeto de la contienda se determinan por convención: limitación de las armas y del número de combatientes, articulación según una cronología periódica, como ocurre para las fiestas o para los ritos de iniciación y, por último, fijación, como objeto de la contienda, de una localidad considerada sacra por su posición de límite o por el hecho de estar en el centro del *agón* ritual (HS II.2, 306 / 108).

Si, como sostiene Brelich, es la deformación de este paradigma el que dará lugar a las guerras tal y como las conocemos¹⁶⁸, entonces “las guerras agonales decididamente ponen en tela de juicio la relación circular entre enemistad y guerra que define lo político”:

Si es posible una guerra sin enemistad (y, en última instancia, sin ‘eliminación física’ o en la cual el asesinato no sirve para definir lo político, sino, como la eliminación de un trebejo en el juego de ajedrez, sólo para decidir el resultado del agón), lo que desaparece es precisamente el criterio que permite discernir entre la ‘seriedad’ de lo político y el impolítico ‘divertimento’ (HS II.2, 307-308 / 111).

La guerra parece así custodiar una experiencia lúdica, que queda capturada y operacionalizada por el Estado para otros fines (HS II.2, 309 / 114). Sólo en el extremo contemporáneo, momento de máxima inestabilidad de la máquina, el carácter agonal de la guerra parece reducirse al máximo, hasta casi desaparecer en la identificación del enemigo con las figuras del criminal y de lo inhumano (HS II.2, 310 / 115).

*** **

¹⁶⁷ Agamben destaca, en su enumeración de los componentes mítico-culturales de estos combates, el corte de cabellos (o su opuesto), el travestimiento de los combatientes, la vinculación explícita al culto a una divinidad como Artemisa Armarisia o Apolo Pitio.

¹⁶⁸ “Con la gradual alteración de las condiciones sociales, culturales y religiosas y, en modo particular, con la formación de la ciudad-Estado y de una religión politeísta y, por lo tanto, con la desaparición de las auténticas iniciaciones, también el carácter de las guerras de origen iniciático sufrirá profundas transformaciones, aunque conservarán durante siglos su carácter tradicional; en ellas estarán implicados ya no sólo los jóvenes en edad de neo-iniciados, sino todos los ciudadanos aptos para las armas; las miras expansionistas de ciertas ciudades-Estado, los rencores suscitados por las pérdidas demasiado graves en los combates precedentes transformarán las contiendas rituales en guerras generales con trasfondo político” (Brelich 1961, 109).

La *stasis* griega sirve igualmente al italiano en su desnaturalización de la experiencia contemporánea de la guerra, al tiempo que profundiza en la comprensión de la relación entre anomia y derecho. El ensayo, que acusa la ausencia de una stasiología, de una teoría de la guerra civil que ilumine adecuadamente un fenómeno “al menos tan antiguo como la democracia occidental” (HS II.2, 257 / 12), se sirve prioritariamente del ensayo de Nicole Loraux, *La guerre dans le famille* (1986), para tematizar adecuadamente la relación entre *polis* y *oïkos*, así como el papel de la *stasis* en aquella relación.

En primer lugar, una adecuada teorización de la *stasis* muestra la inconsistencia de aquel lugar común según el cual la política griega puede ser pensada como la superación del *oïkos* en la *pólis* (HS II.2, 262 / 20). *Oikeîos polemos*, como aparece llamada en La República de Platón – casi un oxímoron –, la guerra civil muestra la ambigüedad irreductible de un componente agónico; los atenienses “combaten entre ellos como si estuvieran destinados a reconciliarse” (Rep. 471a), dan signos de “familiaridad” y “jovialidad” al “mezclarse” (*symmeígnymi*, tanto “mezclarse” como “combatir”). La guerra civil proviene así de la familia y no del exterior de la ciudad y, “precisamente porque es connatural a la familia, la *stásis* funge como su revelador, testimonia su irreductible presencia en la *pólis*” (HS II.2, 262 / 21). Pero, del mismo modo y en segundo lugar, la familia, factor de división y de conflicto, aparece también como el paradigma de la reconciliación. Loraux analiza a este respecto el caso de una pequeña localidad siciliana, Nacone, en la que en el siglo III se puso fin a una guerra civil mediante la sanción de una fraternidad ficticia pero vinculante, una ficción política concerniente a la esfera del *oïkos*:

El *oïkos*, origen de las discordias civiles, se excluye de la ciudad merced a la producción de una fraternidad postiza. La inscripción que nos ha transmitido estas noticias precisa que los nuevos hermanos no debían tener entre ellos parentesco familiar alguno: la fraternidad puramente política saca del juego a la fraternidad de la sangre y, con esta, libera a la ciudad de la *stásis émpnylos*; en el mismo gesto, sin embargo, la primera reconstituye un parentesco en el plano de la *pólis*, hace de la ciudad una familia de un nuevo género (HS II.2, 261 / 19).

En la arqueología de Agamben, la *stasis* prueba tener una función análoga al estado de excepción: del mismo modo que el estado de excepción opera la inclusión de la *zoé* en el orden jurídico-político por medio de su exclusión, así la *stasis* politiza e incluye el *oïkos* en la *pólis*. En ambos casos, política y derecho tratan de apropiarse de su exterior.

La máquina jurídico-política de la Grecia clásica encuentra en la *stasis* un dispositivo de estabilización de las tensiones de politización y despolitización que componen lo político:

Lo que está en juego en la relación entre el *oïkos* y la *pólis* es la constitución de un umbral de indiferencia en el cual lo político y lo impolítico, el afuera y el adentro, coinciden. Entonces debemos concebir la política como un campo de fuerzas cuyos

extremos son el *oïkos* y la *pólis*: entre ellos la guerra civil marca el umbral en el que, al transitarse, lo impolítico se politiza y lo político se “economiza” (HS II.2, 267-268 / 31).

Cuando las fuerzas se concentran en el *oïkos* y la ciudad “parece resolverse en una familia, aunque sea de un tipo especial” (HS II.2, 268 / 32), la guerra civil obra, detona y canaliza procesos de repolitización, mientras que, cuando las fuerzas se concentran en la *pólis*, deshaciendo los lazos familiares, “la *stásis* interviene para recodificar en términos políticos las relaciones familiares” (*Íbid.*). La *stasis* parece así un dispositivo a caballo entre lo jurídico y lo consuetudinario (sin duda, un dispositivo político) del que depende la reestabilización de las relaciones pragmático-políticas entre la familia y la ciudad, gracias al cual “la Grecia clásica es tal vez el lugar donde esta tensión encontró, por un momento, un incierto, precario equilibrio” (*Íbid.*).

Si la arqueología de Agamben está en este punto en lo cierto, cabe suponer en efecto que la prevalencia de distintas formas de guerra civil durará tanto como dure la máquina sostenida sobre las nociones de “familia”, “ciudad”, “público”, “privado” o “economía” y “política”.

Iustitium. *La administración de la anomia*

El juez que se niegue a juzgar, bajo pretexto de silencio, oscuridad o insuficiencia de la ley, podrá ser perseguido como culpable de denegación de justicia.

Artículo 4 del Código de Napoleón

Como hemos observado en los apartados anteriores, si hay en Agamben una crítica radical al ideal moderno de autojustificación de la política y de su adecuación con el derecho por vía del paradigma del contrato social, es en la medida en que el italiano comparte la base analítica del diagnóstico schmittiano. En ambos permea esta sensibilidad a la ausencia de fundamento del derecho, la conciencia de su articulación fundacional y funcional con el poder – aunque Agamben enfatice también el carácter ficticio de dicha articulación en tanto *ficción constitutiva* (HS II.1, 236 / 2004, 108).

Precisamente, esa articulación ficticia pero operante, y como tal constituyente, entre derecho y realidad fáctica que el poder obra, es objeto de análisis prioritario en *Homo sacer* II.1, *Stato di eccezione*, a partir de un comentario arqueológico de los modos en que la ciencia jurídica ha tematizado la relación entre derecho y necesidad – y con ello, administrado el problema del estatuto del estado de excepción –, en el que la doctrina schmittiana del estado de excepción y su polémica con Walter Benjamin son tomadas

como índice hermenéutico, y la institución del *Iustitium* es elaborada como paradigma arqueológico. En este sentido, *Estado de excepción* concede a Carl Schmitt un valor diagnóstico actual tal, que Agamben considera que precisamente hoy día ha alcanzado su completo desarrollo¹⁶⁹.

Tanto en *La dictadura*, de 1921 (Schmitt 2013, 49-294), en la que la problemática del estado de excepción viene trabajada al hilo de la definición y categorización de los distintos tipos de dictadura, como en *Teología política* (Schmitt 2009a), del año siguiente, en la que aquella se subordina a la definición de la soberanía, la cuestión última a dirimir es “la inscripción del estado de excepción en un contexto jurídico” (HS II.1, 200 / 52). Si bien la exégesis académica de Carl Schmitt ha concedido cierta primacía a la doctrina de la soberanía que aquel consagró en *Teología política*, Agamben reivindica la necesidad de una lectura más amplia de la génesis de aquella a partir de la previa dilucidación del estado de excepción: “[l]a condición y la paradoja del concepto schmittiano de soberanía derivan (...) del estado de excepción, y no a la inversa”. Agamben enfoca así las estrategias discursivas que han permitido a Schmitt “juridizar” el estado de excepción, vincularlo al marco discursivo-conceptual de lo jurídico, mediante su referencia a la magistratura romana y a la distinción entre normas del derecho y normas de realización del derecho (*Rechtsverwirklichung*). Se trata del establecimiento de “una serie de cesuras y divisiones” en el cuerpo del derecho, a partir de las cuales cabe discernir elementos polares irreductibles entre sí, como las normas del derecho y las normas de su realización, que, sin embargo, “mediante su articulación y oposición, permiten el funcionamiento de la máquina del derecho” (HS II.2, 203 / 56).

Del mismo modo, norma y decisión se oponen y articulan. La decisión, muestra Schmitt en *Teología política*, no puede ser deducida sin resto de ninguna norma: aquella incorpora en la aplicación concreta de la norma un componente de anomia que es máximamente

¹⁶⁹ Uno no puede dejar de notar en *Estado de excepción* que, entre la publicación del primer volumen de *Homo sacer* y este segundo, ocurren, como confirmación del diagnóstico, el 11S y la consiguiente “guerra contra el terror”, que compagina el viraje global hacia lo securitario con la promulgación de decretos como la *military order* evocada por Agamben en las primeras páginas, que permite la detención indefinida y la suspensión de los derechos de aquellos sospechosos de implicación en actividades terroristas. En parte esto podría explicar que Agamben ponga el foco sobre el “estado de excepción”, como concepto desde el que tematizar un conjunto heterogéneo pero coherente de fenómenos jurídicos, y abandone parcialmente aquel otro de “campo” a través del cual, en *Homo sacer I* y en *Homo sacer III (Quel che resta di Auschwitz, 1997)*, encauzó su arqueología del poder político occidental y del que nos haremos cargo más adelante. La genealogía del estado de excepción, que abarca desde el *iustitium* romano hasta las fiestas anómicas medievales y modernas, permite a Agamben no sólo cartografiar la lógica inmanente a todo sistema jurídico-político sustentado sobre una cierta noción de soberanía, sino también apuntar a la modulación de aquella lógica que inaugura el período específicamente biopolítico, aquel en el que el estado de excepción deviene la regla, y el *campo* puede ser considerado paradigma de la política moderna. Pero por supuesto, ese hoy día al que refiere Agamben cuando publica en 2003 su libro, puede ser nuestro más reciente presente europeo veinte años después, en el que hace apenas una semana – abril de 2023 – Italia ha decretado el estado de emergencia migratorio con vistas a fortalecer y dinamizar de manera urgente los medios disponibles para la identificación y deportación de migrantes, o en el que países como Hungría llevan desde 2015 en situación declarada de estado de emergencia migratorio pese al drástico decrecimiento de la entrada de migrantes en el país.

visible en la decisión que instauro el estado de excepción, escindiendo la norma de su aplicación por mor de hacerla posible. En este sentido, de acuerdo con Agamben, el estado de excepción comparece en la doctrina schmittiana...

... como el lugar en que la oposición entre la norma y su aplicación alcanza su máxima intensidad. Es un campo de tensiones jurídicas, en el que un mínimo de vigencia formal coincide con un máximo de aplicación real y viceversa. Pero también en esta zona extrema, e incluso precisamente en virtud de ella, los dos elementos del derecho muestran su íntima cohesión (HS II.2, 204 / 57).

Y la decisión soberana, tematizada a partir del análisis del estado de excepción, no será entendida como la “expresión de la voluntad de un sujeto jerárquicamente superior”. Antes bien “representa la inscripción, en el cuerpo del *nomos*, de la exterioridad que anima y da sentido a éste”, aquella vida natural escindida ahora en nuda vida y poder soberano (HS I, 37 / 1998, 40)¹⁷⁰.

Sin embargo, la inscripción en el derecho de un elemento propiamente ajurídico o antijurídico comporta una aporía que la moderna teoría del estado de excepción sólo puede constatar sin resolverla. La indagación arqueológica agambeneana encuentra así, en la institución romana del *Iustitium*, un paradigma, un “modelo en miniatura” (HS II.1, 208 / 2004, 63), en condiciones de impulsar la investigación más allá de las aporías en las que encalla la ciencia jurídica, iluminando el carácter anómico – tan ajeno como esencial al derecho – del estado de excepción. Con el análisis del *Iustitium*, se trata para Agamben de mostrar la constitución funcional del moderno dispositivo del estado de excepción y no su naturaleza jurídica o extrajurídica: “definir el sentido, el lugar y las modalidades de su relación con el derecho” (HS II.1, 217 / 77), desvelar la lógica práctica, la funcionalidad imaginal y política, performativa, de una serie de dispositivos jurídico-políticos, las ficciones a partir de las cuales operan, los medios de su potencia de configuración de mundo y las consecuencias de su violencia, pero también sus latencias, las aporías que contiene sin resolver y sus líneas de fuga.

El *Iustitium* refiere a la suspensión total del ordenamiento jurídico declarada por el Senado – a través de la emisión de un *senatus consultum ultimum* – ante una situación de emergencia derivada de una guerra exterior, insurrección o guerra civil. El tumulto (*tumultus*) declarado por el senadoconsulto implicaba de suyo la solicitud, ampliada en el límite a todos los ciudadanos, de que se adopte “cualquier medida que se considere

¹⁷⁰ Como bien observa Manuel Ignacio Moyano, el soberano que ha quedado así definido a partir de la estructura de la excepción “es inasible. Y esta es una de las más radicales consecuencias que alcanza Agamben. Él es pura decisión, la cual es indivisible y absoluta —de allí el carácter “soberano” que la define. Y por eso es una instancia estrictamente *infundada*, es decir, *sui generis*, que no depende de nada ni nadie más que de su propio acto de decisión. En última instancia, el soberano es inasible ya que es solo la forma pura de la decisión, una instancia insustancial, que por encontrarse en el límite de todo orden —donde se confunde lo instituyente y lo instituido—, escapa a cualquier determinación esencial” (Moyano 2019, 361).

necesaria para la salvación del Estado” (*rem publicam defendant, operamque dent ne quid respublica detrimenti capiat*) (HS II.1, 208 / 63).

Agamben explora dos aspectos de esta institución que han supuesto serios problemas de análisis para teóricos tan destacados como Theodor Mommsen, Adolphe Nisen – cuya monografía de 1877 sirve aquí de guía – y al propio Carl Schmitt: el primero sería su relación con la institución de la dictadura romana. El segundo, la naturaleza de la acción realizada durante el *iustitium*. En ambos casos, el horizonte último de interrogación es la relación entre la anomia y el derecho.

En primer lugar, el *iustitium* no puede ser definido como una forma de dictadura ni siquiera como una “cuasi-dictadura” (HS II.1, 213 / 71). En efecto, en el *iustitium* 1) no está en juego la creación de una nueva magistratura, 2) tampoco se trata de una ampliación de los poderes actuales de los magistrados, 3) ni se rige por los medios preestablecidos en la constitución romana para la instauración de una dictadura. Se trata antes bien de la suspensión de los límites legales a la acción. De acuerdo con Agamben la vinculación y confusión del estado de excepción con la dictadura “es el límite que impidió tanto a Schmitt en 1921 como a Rossiter y Friedrich después de la Segunda Guerra Mundial superar las aporías del estado de excepción” (*Ibid.*). La completa comprensión del estado de excepción ha de resituarse sobre este “oscuro paradigma genealógico del derecho romano”, el *iustitium*, y no en la dictadura romana como hasta ahora, pues “[e]l estado de excepción no se define según el modelo dictatorial, como la plenitud de los poderes, un estado pleromático del derecho, sino como un estado kenomático, un vacío y una detención del derecho” (HS II.1, 213 / 72)¹⁷¹. No otro es el sentido del carácter “último” del senadoconsulto: el *senatus consultum ultimum* señala precisamente “el límite del orden constitucional romano” (HS II.1, 212 / 70), más allá del cual los ciudadanos ni cumplen ni transgreden las leyes.

Este es el segundo aspecto que Agamben subraya: bajo el *iustitium*, todo ciudadano parece estar investido de un “*imperium fluctuante*”: no concernidos por ningún límite legal, quedando sus actos “completamente sustraídos a toda determinación jurídica”, los ciudadanos privados operan como cónsules, pero no es menos cierto que los cónsules obran como ciudadanos privados; “[e]l *iustitium* – afirma Agamben – parece poner en entredicho la propia consistencia del espacio público, pero también la del espacio privado es inmediatamente neutralizada de la misma manera” (HS II.1, 214 / 73). Pero esta indistinción e indecidibilidad entre lo público y lo privado, lo jurídico y lo extrajurídico, revela una esfera de la acción humana completamente anómica, que es lo que

¹⁷¹ De acuerdo con Agamben, sólo desde esta nueva matriz hermenéutica cabe entender el carácter jurídico de los regímenes fascista y nacionalsocialista: ambos “dejaron subsistir las constituciones vigentes (el Estatuto Albertino y la Constitución de Weimar respectivamente), añadiéndoles, según un paradigma que ha sido agudamente definido como ‘constitución dual’, una segunda estructura, con frecuencia no formalizada jurídicamente, que podía existir junto a la anterior gracias al estado de excepción” (HS II.1, 214 / 72).

verdaderamente está en juego en la suspensión del derecho: una acción que, afirma Agamben, “no ejecuta ni transgrede, sino que inejecuta el derecho” (HS II.1, 215 / 75).

El estado de excepción, resume Agamben, “no es una dictadura (constitucional o inconstitucional, comisarial o soberana), sino un espacio vacío de derecho” que desactiva las determinaciones jurídicas (ibid.). Ahora bien, no se trata aquí de una anomia "pura", "originaria", sobre la cual se impondría el derecho, sino de una anomia que "resulta de la suspensión del derecho" (HS II.1, 216 / 2004, 76). Este "estado de naturaleza" constituye una ficción, la ficción de un afuera que el derecho trata por todos los medios de incluir en sí mismo:

Tal espacio vacío de derecho parece ser, por alguna razón, tan esencial al orden jurídico, que éste debe buscar por todos los medios encontrar una conexión con él, como si, para fundarse, tuviera que mantenerse necesariamente en relación con una anomia (*ibid.*).

*** **

La afirmación agambeneana de que “son completamente falsas todas las doctrinas que tratan de anexionar inmediatamente el estado de excepción al derecho” (HS II.1, 216 / 75) parece fuera de lugar y sólo se esclarece desde una lectura retrospectiva. En realidad, no están en juego la verdad o la falsedad de las doctrinas del estado de excepción, sino la operatividad de una ficción de inmediatez. En el fondo, todo *Estado de excepción* se mueve en el ámbito del análisis deconstructivo de un dispositivo discursivo: no tanto la genealogía de las instituciones jurídicas, cuanto la arqueología de los modos y desplazamientos retóricos, que han permitido afianzar y estabilizar en el discurso profesional y en el imaginario común la inclusión aporética en el derecho del afuera mismo del derecho¹⁷². Agamben trata así de esclarecer la inflexión entre aquel medio para el cual “[l]a idea de que una suspensión del derecho pueda ser necesaria al bien

¹⁷² Este gesto teórico, que sitúa en el centro del análisis la performatividad de una práctica discursiva especializada, se aplica por momentos al estudio de otras esferas e instituciones, a partir de una analogía estructural que pretende localizar un viraje epistémico – y en consecuencia, ontológico-hermenéutico – general. Así por ejemplo, desplegando esta analogía entre metafísica y derecho, Agamben afirma que “a la estrategia onto-teo-lógica dirigida a la captura del ser puro en las mallas del logos, corresponde la estrategia de la excepción, que debe asegurar la relación entre violencia anómica y derecho” (HS II.1 224-225 / 89). Es igualmente común en el proyecto *Homo sacer*, lo vimos más arriba, la analogía estructural entre lenguaje y derecho: en el centro de un argumento que alcanza en *El sacramento del lenguaje* (HS II.3 / 2011) su punto álgido, la lengua y el derecho se muestran capturados en una misma lógica práctica – aplicable, afirma Agamben, a todas las instituciones sociales – que discurre a partir de un “proceso de desemantización y de suspensión de la praxis concreta en su referencia inmediata a lo real” (HS II.1, 204 / 57). Así, “en todos los ámbitos el paciente trabajo de la civilización procede separando la praxis humana de su ejercicio concreto y creando de esta forma ese exceso de significación sobre la denotación que Lévi Strauss ha sido el primero en reconocer” (*ibid.*). La pregunta, como mostramos en la primera parte, apunta en este caso al carácter ontológico fundamental o antropogenético – o bien contingente, retóricamente constituido – de esa escisión en los humanos entre su lengua y su habla, entre la gramática y el discurso en acto.

común” es completamente extraña¹⁷³, y la racionalidad jurídica moderna según la cual el estado de necesidad tiende a ser incluido, no sin complejidad técnica y retórica, en el orden jurídico (HS II.1, 195 / 43). Se trata, en primer lugar, de localizar la mutación que hace del concepto de *necesidad* el operador discursivo de la inclusión y funcionalización de la anomia en el derecho.

En un primer momento, cuyo caso paradigmático es para Agamben el *Decretum Gratiani*, la teoría de la necesidad remite exclusivamente a la posibilidad de que, en determinados casos singulares de suprema necesidad, la persona quede eximida del cumplimiento de la ley, puesto que “*necessitas legem non habet*” (pars III, dist. I, cap. II). Algo muy distinto se observa, en cambio, en un importante jurista del siglo XX como Santi Romano – ampliamente citado por Schmitt en su crítica al Estado de derecho liberal –, que comparece en el análisis agambeniano como ejemplo por su posición tan radical como influyente en el período de entreguerras.

Santi Romano, a quien Agamben cita extensamente, localiza en la necesidad la fuente originaria de la que nace el derecho, un “orden de cosas que, al menos como regla y de modo completo y con eficacia práctica no puede ser disciplinado por normas establecidas precedentemente” pero que, si bien “no tiene ley, hace ley” (Romano 1990, 362). Sin embargo, el caso concreto de la revolución, que Santi Romano menciona como ejemplo de fuente fáctica de derecho¹⁷⁴, sirve a Agamben para determinar los elementos aporéticos y la estrategia discursiva de este dispositivo jurídico: en un texto de 1944 – apenas tres años antes de la muerte de su autor – la revolución se presenta como un fenómeno que, si bien no está ni puede estar regulado por el orden jurídico contra el cual se alza en armas, porta en sí misma un orden jurídico originario o proto-orden – algo así como un “derecho de la revolución” – que llevará al jurista a afirmar paradójicamente que “la revolución es violencia, pero violencia jurídicamente organizada” (Romano 1983, 224). Desde este punto de vista, el *status necessitatis* no constituye unívocamente una “fuente originaria” del derecho, sino que funciona como un operador discursivo estratégico que genera en la ciencia jurídica un umbral o zona de indistinción en el que hecho y derecho, procedimientos jurídicos y extrajurídicos – o incluso antijurídicos – transitan y se indeterminan hasta hacerse indecibles (HS II.1, 197 / 46). Antes que la situación fáctica

¹⁷³ Giorgio Agamben recupera aquí, del *De monarchia* de Dante, el adagio según el cual “quien se propone alcanzar el fin del derecho debe proceder según el derecho” (*quicumque finem iuris intendit cum iure graditur*) (*De monarchia* II, 5, 22).

¹⁷⁴ La cita anterior prosigue: “Se puede decir que la necesidad es la fuente primera y originaria de todo el derecho, de forma tal que con respecto a ella, las otras deben ser consideradas en cierto modo como derivadas [...]. Y en la necesidad deben buscarse el origen y la legitimación de la institución jurídica por excelencia, es decir del Estado, y en general de su ordenamiento constitucional, cuando se instaura por un procedimiento de hecho, por vía de la revolución, por ejemplo. Y lo que tiene lugar en el momento inicial de un régimen determinado puede repetirse también, si bien de modo excepcional y con caracteres más atenuados, incluso cuando aquel haya formado y regulado sus instituciones fundamentales”.

de necesidad, que se pretende situar en posición de fundamento, es esta indistinción estratégica la que funda y sostiene el derecho.

Agamben habrá de volver sobre Schmitt una última vez en este punto: la necesidad, cuyo papel de operador discursivo estratégico acabamos de mostrar, no logra absorber y explicar por sí misma el estado de excepción. En última instancia, la necesidad enfrenta una aporía interna, pues aquella, que se presenta a sí misma como situación fáctica objetiva insuperable, horizonte de cancelación necesaria del orden actual, no posee otra consistencia que la de la decisión sobre qué constituye y qué no una situación de necesidad. Frente a la identificación, por parte de Santi Romano, de Estado y derecho, Schmitt es perfectamente consciente de que, ante la absoluta distancia que separa Estado y derecho, sólo la decisión – en último extremo, la decisión sobre el estado de excepción – puede generar las condiciones positivas de la efectucción del derecho¹⁷⁵.

La teoría de la necesidad opera en el interior de la ciencia jurídica la ficción de una escisión constituyente en la que lo que ha sido escindido y conceptualizado como realidades incompatibles exige una instancia o dispositivo de mediación que las rearticule: el estado de excepción¹⁷⁶. Todo sucede, afirma Agamben, “como si el derecho contuviera una fractura esencial que se sitúa entre el establecimiento de la norma y su aplicación y que, en el caso extremo, sólo puede componerse por medio del estado de excepción, es decir, creando una zona en que la aplicación es suspendida, pero la ley permanece, como tal, en vigor” (HS II.1, 199 / 49)¹⁷⁷. Pero así, la anomia que una ficción jurídica ha puesto a disposición del Estado, permite la generación y aplicación de una *fuerza-de-ley*¹⁷⁸, una *anarquía del poder* (Agamben 2019, 119). La ganancia político-policia de esta ficción jurídica reside en esto: no un gobierno de la anomia, su cancelación o prevención, sino un gobierno por o mediante la anomia, su gestión, modulación e implementación puntual y violenta en manos del Estado; “un ‘estado de la ley’ en el que, por una parte, la norma está vigente pero no se aplica (no tiene ‘fuerza’) y, por otra, hay actos que no tienen valor de ley pero que adquieren la ‘fuerza’ propia de ella” (HS II.1, 205 / 59)¹⁷⁹.

¹⁷⁵ Incluso cuando en *El valor del Estado y el significado del individuo*, de 1914, Schmitt afirme que todo Estado es un Estado de derecho – afirmación que, Carlo Galli lo ve bien, suena kelseniana, pero no lo es – esto significa únicamente que el Estado presupone el derecho – la *Idea jurídica trascendente*, que posteriormente en *Teología política* quedará privada de contenidos como pura “coacción al orden” – que ha de hacer precipitar en la praxis política a través de la decisión (Galli 2011, 25).

¹⁷⁶ La teoría de la necesidad ejemplifica el carácter inmunitario de la política cuya radicalización en la modernidad es central en el diagnóstico agambeniano, pero también en la obra de un contemporáneo como Roberto Esposito (2009).

¹⁷⁷ “El estado de excepción – afirmará Kervégan a este respecto – revela, en su brutalidad, el fundamento del orden jurídico, y en consecuencia, de la norma. (...) En otros términos: la condición última de la validez normativa es la potencia de afirmación de dicha validez” (Kervégan 2007, 35).

¹⁷⁸ Se trata de un concepto igualmente crucial en la lectura derridiana de la *Crítica de la violencia* de Walter Benjamin. Cf. Derrida (2018).

¹⁷⁹ Thanos Zartaloudis y Germán Primera han señalado oportunamente el carácter operante de esta ficción. Construido sobre la lógica presupositiva de la economía de lo propio y lo común/impropio (*the economy of*

Este último, no obstante, es también el límite de la doctrina schmittiana, que Agamben señala con la ayuda de Benjamin: aquello que el jurista no puede aceptar es ese gobierno por o mediante la anomia cuya realidad ambos vieron efectuarse en aquel *Reich* nazi que nunca llegó a revocar el estado de excepción proclamado en 1933. Si bien es precisamente el ingente esfuerzo jurídico-político y académico de vinculación e inclusión de la anomia en el derecho por medio del estado de excepción el que lo vuelve posible, la teoría schmittiana sitúa siempre el estado de excepción en relación con el orden jurídico que funda y garantiza. Aunque el estado de excepción posee una primacía en relación con el orden constituido, en la perspectiva de Schmitt – recuerda Agamben – habría de conducir a la instauración de una nueva constitución, y no a un estado efectivo de gobierno desde la excepción, completamente indistinguible de la regla. El “Estado dual” hitleriano es, en muchos sentidos, contrario a la perspectiva del jurista. Así por ejemplo cuando afirma en la *Teoría de la Constitución* que un Estado “no *tiene* una Constitución ‘según la que’ se forma y funciona la voluntad estatal”, sino que aquel “*es* Constitución, es decir, una situación presente del ser, un *status* de unidad y ordenación” (Schmitt 2003, 30). De este modo, el Estado “cesaría de existir si cesara esta Constitución, es decir, esta unidad y ordenación” (*Ibid.*). La Constitución, como “decisión existencial total” – comprendida así tanto jurídica como existencialmente – supone el acto de un poder constituyente en condiciones de dotar de tipo y forma a la unidad política:

Poder constituyente es la voluntad política cuya fuerza o autoridad es capaz de adoptar la concreta decisión de conjunto sobre modo y forma de la propia existencia política, determinando así la existencia de la unidad política como un todo (Schmitt 2003, 93-94) (la cursiva es del autor)¹⁸⁰.

Y sin embargo, la tematización schmittiana no puede sino reservar para el poder constituyente una autonomía respecto del orden constituido:

Así como una disposición orgánica no agota el poder organizador que contiene autoridad y poder de organización, así tampoco puede la emisión de una Constitución agotar, absorber y consumir el Poder constituyente. Una vez

the common and the proper) (Primera 2019, 76), este *mitologema cargado de imágenes* (*image-suffused mythologeme*) “captura en sí todo lo posible (la potencia absoluta), y es mediante esta función, particularmente espectacular, que captura potencia e imaginación, como vacía todo lo que de real hay hoy día en la vida social” (Zartaloudis 2010, 138).

¹⁸⁰ Este es el carácter radicalmente positivo – no positivista (Kervégan 2007, 40) – de la teoría schmittiana: “En realidad, una Constitución es válida (*gelten*) cuando emana de un poder (es decir, fuerza o autoridad) constituyente y se establece por su voluntad. La palabra ‘voluntad’ significa, en contraste con simples normas, una magnitud del Ser como origen de un Deber-ser. La voluntad se da de un modo existencial: su fuerza o autoridad reside en su ser. Una norma puede valer cuando es justa (*richtig*); entonces la concatenación sistemática conduce al Derecho natural y no a la Constitución positiva; o bien una norma vale porque está positivamente ordenada, es decir, por virtud de una voluntad existente” (Schmitt 2003, 34).

ejercitado, no por ello se encuentra acabado y desaparecido el Poder constituyente. La decisión política implicada en la Constitución no puede reobrar contra su sujeto, ni destruir su existencia política. Al lado y por encima de la Constitución, sigue subsistiendo esa voluntad (*Ibid.*, 94).

Esta acotación, que vincula y conserva en el interior del derecho su afuera constitutivo, el estado de excepción, es precisamente la ventana abierta a la indistinción virtual entre hecho y derecho, excepción y regla, que Schmitt habría tratado de conjurar sin éxito: en ninguna parte, dirá Agamben, se mostrará con tanta claridad la paradoja de la soberanía, como en el problema del poder constituyente y de su relación con el poder constituido (HS I, 48 / 56)¹⁸¹. Sin embargo, Benjamin ya era sensible a la posibilidad de un gobierno de la excepción, en el que aquella se confunde íntegramente con la regla. Se trata de una posibilidad que trasluce en su texto de 1921, *Para una crítica de la violencia*, a cuya lectura, de acuerdo con una hipótesis plausible pero también ampliamente criticada, Agamben considera que Schmitt responde con su teoría de la soberanía, y en la que la problemática del poder constituyente y el poder constituido se analiza desde la dialéctica entre violencia-poder (*Gewalt*) que funda el derecho y violencia-poder que lo conserva.

La hipótesis de este dossier esotérico del diálogo entre Schmitt y Benjamin se ha convertido en cierta medida en una clave exegética con la que se ha de tener cuidado (Maura Zorita 2020, 51, 60). Sin embargo, más allá de sus implicaciones para la historia de la filosofía, el argumento agambeneano apunta a desvelar un límite en la interpretación schmittiana, independiente de la lectura o no por parte de Schmitt del texto de Benjamin. Efectivamente, Agamben aporta algunos datos que aumentan la verosimilitud de su hipótesis: a la existencia demostrada de diversas lecturas cruzadas – Benjamin cita a Schmitt en su escrito de habilitación de 1925; Schmitt cita a Benjamin en *Hamlet o Hécuba* (1956 / 2006)– y de polémicos intercambios epistolares – aquella carta “traspapelada” (Taubes 2007) que Benjamin envió a Schmitt a raíz de la publicación de *El origen del drama barroco alemán*, Agamben suma el hecho de que el ensayo fuese publicado en el número 47 del *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik*, revista en la que Schmitt publicaba y de la que era lector asiduo (tal y como recuerda Agamben, el jurista alemán habría citado los números inmediatamente anterior y posterior). Sin embargo, desde una perspectiva sistemática y no histórico-filosófica, el capítulo cuarto de *Estado de excepción* no parece orientado a probar la realidad de dicho dossier esotérico

¹⁸¹ El término de “poder constituyente” no aparece en *Teología política*, pero sí en *La dictadura*, y será objeto de análisis posterior en la obra recién citada, *Teoría de la constitución*. En todos estos casos, no obstante, es la revolución la que genera y explica el orden político. Con la propuesta – central en estas obras – de una energía pensada como resto, como reservorio que nunca se constituye del todo, Schmitt “logra pensar lo que los juristas (y los políticos) modernos han querido neutralizar: la potencia creadora de la acción, de una acción al mismo tiempo concreta y nihilista, privada de fundamentos” (Galli 2011, 67). Agamben se ha servido de Toni Negri (2015) para pensar esta misma energía en términos de potencia, reconduciendo la problemática al ámbito de la ontología. De este modo, la posibilidad de un pensamiento político más allá del marco hermenéutico de la soberanía dependerá igualmente del esfuerzo por constituir un pensamiento ontológico más allá de la lógica presupositiva que vincula potencia y acto (HS I, 54 / 66).

(que comprendería la teoría schmittiana de la soberanía como una reacción al intento de Benjamin de asegurar una violencia absolutamente fuera y más allá del derecho), sino a ensayar una mutación en el marco hermenéutico de la soberanía, presente desde el momento en que, en su interpretación de Schmitt, Agamben recuerda que es la noción de soberanía la que está sometida a la tematización del estado de excepción y no viceversa. Se trataría, entonces, de iluminar desde Benjamin un aspecto central e involuntario de la doctrina schmittiana del estado de excepción, en tanto teoría pero también en tanto dispositivo: la posibilidad virtualmente siempre disponible de una praxis cotidiana de la excepción, en la que la propia instancia soberana en declive entra en simbiosis e indistinción con jueces, médicos o científicos (HS I, 114 / 155-56), pero también con burócratas, agentes de frontera, ejército o con el cuerpo de policía.

Precisamente en la policía – apunta Benjamin – se da una indistinción entre violencia que funda y violencia que mantiene la ley: “[l]a policía es un poder que funda – pues la función específica de este último no es la de promulgar leyes, sino decretos con fuerza-de-ley – y es un poder que conserva el derecho, dado que se pone a disposición de aquellos fines” (Benjamin 2020, 99). Si la pregunta central en *Para una crítica de la violencia* – compartida explícitamente por el proyecto *Homo sacer* – es, en palabras de Eduardo Maura, “¿en qué sentido el derecho no sólo no es lo contrario del fascismo, sino que puede ser compatible con él?” (Maura Zorita 2022, 584), la institución de la policía, con su capacidad para la disposición de medios y medidas más allá del actual ordenamiento legal, es síntoma claro, para Benjamin, de una respuesta afirmativa. “La doble condición – refiere Maura en un reciente análisis – (creadora y conservadora) de la violencia policial es síntoma de la incapacidad de la violencia legal, por legítima que se presente y por sofisticado que sea su aparato, para proteger la vida de los individuos tanto de posibles amenazas externas como de ella misma” (Maura Zorita 2022, 585), y es, del mismo modo, la prueba de un principio anómico – una *anarquía del poder* – operante en todo ordenamiento jurídico conocido, independientemente de la decisión soberana de un estado de excepción total¹⁸².

En *Estado de excepción*, la apropiación de *Para una crítica de la violencia* se sirve de dos lecturas paralelas cuyos motivos centrales están ya anunciados en aquella: la teoría de la “indecisión soberana” de *El origen del drama barroco alemán* – presentada en la crítica como el problema de la indecibilidad de los problemas jurídicos (*Unentscheidbarkeit aller Rechtsprobleme*) (HS II.1, 219 / 81) – y la octava tesis sobre el

¹⁸² La policía se halla, además, desvinculada de una noción fuerte de decisión, apareciendo más bien como una práctica cotidiana y espectral: “a diferencia del derecho, que reconoce en la ‘decisión’ local o temporalmente determinada una categoría metafísica, con lo cual exige la crítica y se presta a ella, el análisis de la policía no encuentra nada sustancial. Su poder es informe, así como su presencia es espectral, inasible y difusa por doquier, en la vida de los estados civilizados” (Benjamin 2020, 100).

concepto de historia, en la que se sentencia la realidad del estado de excepción devenido regla – anunciada ya en su análisis de la policía¹⁸³.

De acuerdo con Agamben, la tematización schmittiana de la soberanía desde la decisión sobre el estado de excepción (y el consecuente abandono provisional del problema del poder constituido y el poder constituyente central en su libro sobre la dictadura de 1921) vendría a contestar y contrarrestar la hipótesis benjaminiana que, en un gesto doble, plantea aquella incapacidad de decisión última por parte del derecho y busca, a su vez, romper el vínculo mítico entre violencia y derecho para garantizar la posibilidad de una violencia completamente ajena a él, incruenta y divina. En este marco, el análisis del soberano barroco en el *Trauerspiel* se presenta según una hipótesis común como una nueva respuesta, en la que “el engarce entre lectura y contralectura se hace más estrecho” (HS II.1, 221 / 84):

Si, para Schmitt, la decisión es el nexo que une soberanía y estado de excepción, Benjamin escinde irónicamente el poder soberano de su ejercicio y muestra que el soberano barroco se encuentra constitutivamente en la imposibilidad de decidir (*Ibid.*).

El gesto es tanto más irónico – y crítico en tanto que irónico, como supo valorar Furio Jesi (2014) en su recepción del método benjaminiano – por cuanto precisamente al citar la teoría de la soberanía de Schmitt, introduce una modificación sustancial, otorgándole la función no de decidir, sino de excluir o evitar el estado de excepción:

Si el concepto moderno de soberanía acaba por otorgar sin reservas al príncipe un supremo poder ejecutivo, el barroco se desarrolla por su parte a partir de una discusión sobre el estado de excepción, y considera que la función más importante del príncipe consiste en evitarlo (Benjamin 2010, 268).

Reinscribiendo de este modo la fractura entre las normas del derecho y su realización en el cuerpo del soberano – destinado en el argumento schmittiano a sortearla – y habiendo reconceptualizado al soberano como el operador inútil de la exclusión del estado de

¹⁸³ Agamben comparte explícitamente la perspectiva benjaminiana sobre la policía en *Medios sin fin*. Allí refiere a la Guerra del Golfo como la evidencia final del ingreso de la soberanía en la figura de la policía, de forma que su presentación como una “operación de policía” no debe comprenderse como una demostración de cinismo: “[q]uizá la característica más espectacular de esta guerra es que las razones que se han esgrimido para justificarla no pueden ser descartadas como superestructuras ideológicas destinadas a cubrir un designio oculto” (Agamben 2000b, 89), y añade, “en contra de la opinión común que ve en ella una función meramente administrativa de ejecución del derecho, es quizá el lugar en que se muestra al desnudo con mayor claridad la proximidad, la intercambiabilidad casi, entre violencia y derecho que caracteriza la figura del soberano” (*Ibid.*, 90). El cuarto de siglo que llevamos parece continuar el diagnóstico de Charles Tilly, “en términos absolutos (y per cápita), el siglo xx ha sido el más violento de los últimos diez milenios del planeta. Partiendo del balance de víctimas en conflictos armados, principalmente en las guerras mundiales (I y II) y recordando que en la segunda mitad del siglo xx las prácticas militares que siguen prevaleciendo responden a nombres como los de guerrilla, conflicto de baja intensidad, genocidio, politicidio, democidio o limpieza étnica” (Tilly 2007, 56). Sobre el marco más general de los crímenes de guerra y el genocidio en la era global, cf. Marina Calloni (2006).

excepción – y no de su instauración –, se abre la posibilidad de una “zona de absoluta indeterminación entre anomia y derecho” (HS II.1, 222 / 86)¹⁸⁴. Se anuncian de este modo la problemática de la relación entre el *rex inutilis* y la administración que ocupará a Agamben en *El Reino y la Gloria* (HS II.4)¹⁸⁵, pero también e inmediatamente la posibilidad de una praxis cotidiana de la excepción ahora ya indistinguible de la norma.

Esta *dramatización de la paradoja de la soberanía* (Primera 2019, 77) viene a denunciar la *fictio iuris* que “pretende mantener el derecho en su propia suspensión como fuerza-de-ley” (*Íbid.*, 88). En este sentido la contraposición con Schmitt es explícita. El jurista alemán denunció el carácter ficticio de la “noción ideal” (Schmitt 2003, 58-63) o la autopresentación del Estado de derecho liberal, mostrando que ni los derechos fundamentales del hombre ni la legalidad formal que opera como instrumento conceptual de su problematización están en condiciones de fundar jurídicamente un Estado (carecen de la base decisional-política) ni de limitar legalmente el poder soberano¹⁸⁶. Un estado de excepción no puede en este sentido regularse mediante la ley: si bien de acuerdo con una idea hegeliana que Schmitt recupera, los principios del Estado de derecho pueden ser considerados un “catecismo elemental” del derecho constitucional, no están en situación de fundarlo (Kervégan 2007, 320), y no están en condiciones de oponer un poder efectivo frente al estado de excepción. Benjamin ofrece a Agamben la posibilidad de revertir el signo del argumento schmittiano: si es ficticia toda supuesta regulación del estado de excepción con miras a garantizar algún tipo de respeto de nuestros derechos y libertades...

... cualquier ficción de un nexo entre violencia y derecho desaparece en este caso: no hay más que una zona de anomia, en la que actúa una violencia sin revestimiento jurídico alguno. El intento del poder estatal de anexionarse la anomia por medio del estado de excepción es desenmascarado por Benjamin y queda reducido a lo que efectivamente es: una *fictio iuris* (HS II.1, 224 / 88).

Y sin embargo, el énfasis retórico de Agamben en el “desenmascaramiento” y la “reducción a lo que efectivamente es” resulta extraño en un libro que pretende mostrar precisamente la operatividad de las ficciones jurídicas, incluida aquella tan fundamental, tan central a nuestra idea de derecho y a su realización efectiva, que guarda en sí la posibilidad real de un gobierno de la excepción, la posibilidad real de la generación de geografías en las que la excepción deviene la regla, y en las que hecho y derecho resultan indistinguibles (Campesi 2012). Antes bien, lo que se ventila en esta *fictio iuris* es una efectiva emancipación, por parte de soberanía y gobernabilidad, de la ley, “la cual ya no

¹⁸⁴ “El soberano, que debería en cada momento decidir sobre la excepción, es precisamente el lugar en el que la fractura que divide el cuerpo del derecho ya no puede soldarse: entre *Macht* y *Vermögen*, entre el poder y su ejercicio se introduce una separación que ninguna decisión puede colmar” (HS II.1, 221 / 2004, 84).

¹⁸⁵ Cf. *Infra*, segunda parte, cap.3, [El rey inútil y la signatura del orden](#)

¹⁸⁶ “Una constitución – afirma Schmitt – que no contuviera otra cosa que esas seguridades propias del Estado burgués de Derecho no podría concebirse, pues el Estado mismo, la unidad política, lo que ha de ser controlado, necesita existir de antemano o ser organizado al mismo tiempo” (Schmitt 2003, 62).

aparece como principio de legitimación, sino como parte de un repertorio táctico más amplio” (Maura Zorita 2022, 582)¹⁸⁷.

En el fondo, esto es lo que habilita al *homo sacer* como paradigma de la condición virtual de todo ciudadano: la máquina jurídico-política de la soberanía – la lógica práctica tras los dispositivos discursivos que se vienen estudiando, pero también la lógica práctica de su imbricación funcional con los dispositivos de gobierno – incluye la posibilidad siempre presente de la suspensión total o parcial del ordenamiento jurídico, no con vistas a garantizar la normalidad o a fundar la norma, sino como medio propio de gobierno. *Iustitium* y *homo sacer* sirven así de paradigmas para la comprensión de una máquina, que, como vimos más arriba, no requiere un centro sustancial, sino sólo su ficción; una máquina que bien puede operar en el vacío y que, de acuerdo con Agamben, opera efectivamente en el vacío.

Nota sobre horrorismo y soberanía gore

En un escalofriante artículo sobre el carácter tanatopolítico del poder soberano en condiciones de excepción y paramilitarismo, Jaime Santamaría (2020) ha consignado el testimonio de una violencia que ha perdido todo contenido agonial, conservando sin embargo la forma espectacular de lo festivo y ritual. El caso paradigmático es la masacre de El Salado, ocurrida entre el 16 y el 21 de febrero del año 2000:

El 18 de febrero de 2000, un grupo de 450 paramilitares de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC), armados hasta los dientes, incursionó en El Salado – corregimiento del Carmen de Bolívar. Aunque la masacre duró varios días (del 16 al 21 de febrero), y cobró un saldo de 61 víctimas mortales, el 18 de febrero se puede decir que El Salado vivió un teatro real de lo atroz. (...) Y es que este pueblo, metido adentro en los Montes de María, por una serie de eventos infortunados se había ganado la fama de ser un pueblo guerrillero. En una guerra degradada moralmente como la que se libraba en Colombia, el estigma de “guerrillero” convertía a su portador, automáticamente, en un blanco militar; es decir, lo hacía matable y/o masacrable.

Los que se quedaron aquel día, que eran alrededor de 200 saladeros, fueron reunidos en la cancha principal, al lado de una pequeña iglesia blanca y junto a dos pozos. El mismo lugar donde la comunidad se congregaba para sacar agua en las mañanas y a departir en días de fiesta. El sol era inclemente. Los hombres fueron acomodados

¹⁸⁷ Resulta importante recordar, con Mbembe, que “en el pensamiento filosófico moderno, tanto como en la práctica y en el imaginario político europeo, la colonia representa el lugar en el que la soberanía consiste fundamentalmente en el ejercicio de un poder al margen de la ley (*ab legibus solutus*) y donde la ‘paz’ suele tener el rostro de una ‘guerra sin fin’” (Mbembe 2011, 37).

cuidadosamente a un lado y las mujeres al otro. Y sin más preámbulos, los paramilitares iniciaron la función. La cancha sirvió como escenario y el público, los mismos saladeros, fue obligado a presenciar una orgía de goce y exceso. Los números y las escenas se caracterizaron por la variedad: jóvenes empaladas, ahorcamientos, asfixia con bolsas plásticas, violaciones. El espectáculo cruento ocurría bajo el sopor húmedo del mediodía. Cada vez que ahorcaban o degollaban a alguien, un grupo de los uniformados, y a modo de banda sonora, tocaba instrumentos musicales de la Casa de Cultura. En poco tiempo, un ambiente de fiesta y música alternaba macabramente con las ejecuciones. También sacaron los equipos de sonidos a las calles polvorientas, mientras tanto, algunos paramilitares bebían y comían como en una feria.

Algunos desertores de la guerrilla fueron obligados a señalar, a cambio de salvar sus propias vidas, quiénes eran guerrilleros y quiénes no. Otros lo hicieron voluntariamente. Y otros eran miembros de antiguos grupos paramilitares locales que conocían el territorio y reivindicaban viejas venganzas familiares (Santamaría 2020, 162-163).

Es importante que el componente lúdico o espectacular no se confunda con el frenesí o con algún tipo de locura desbordada, fuera de control, pues este discurso “además de ser útil a los intereses del victimario, suaviza y mitiga el componente más técnico del poder; es decir, la planeación y la ejecución minuciosa que tuvieron este tipo de masacres” (*Íbid*, 168). Tras la masacre, tras la “aparente paradoja que vincula la medición y lo esperpéntico” (*Íbid*, 169), hay un plan y una estrategia, toda una “ingeniería del terror” (Sánchez 2009, 15) decidida y dispuesta con meses de antelación. Sólo así se pueden explicar las labores de intendencia necesarias para el transporte, alimentación, hospedaje y atención médica de 450 hombres, pero también su formación en el arte de matar cruelmente¹⁸⁸.

A lo largo de su investigación, Agamben insiste a menudo en la complicidad entre la imaginería de la nuda vida a proteger y la posibilidad política de fabricar, desnudar, gestionar, mutilar y matar las vidas de las personas. El terrorismo – también el terrorismo de Estado – encontraría en este marco su lugar propio¹⁸⁹. Sin embargo, el énfasis en la obra del italiano cae principalmente en el aspecto industrial, deshumanizante, de fenómenos como las cámaras de gas o, en el extremo opuesto, en el recurso por parte de

¹⁸⁸ Rita Segato ha llamado pedagogías de la crueldad “a todos los actos y prácticas que enseñan, habitúan y programan a los sujetos a transmutar lo vivo y su vitalidad en cosas. En ese sentido, esa pedagogía enseña algo que va mucho más allá de matar, enseña a matar de una muerte desritualizada, de una muerte que deja apenas residuos en el lugar del difunto” (Segato 2018, 13).

¹⁸⁹ Así por ejemplo en *Stasis*: “Precisamente cuando la *pólis* se presenta en la figura tranquilizadora de un *oïkos* – la ‘casa Europa’, o el mundo como espacio absoluto de la gestión económica global – entonces la *stásis*, que ya no puede situarse en el umbral entre el *oïkos* y la *pólis*, se vuelve el paradigma de todo conflicto y entra en la figura del terror. El terrorismo es la ‘guerra civil mundial’ que ataca una u otra zona del espacio planetario” (HS II.2, 268 / 2017, 33).

las organizaciones humanitarias a fotografías de vidas completamente expuestas y vulnerables, suplicantes, fotografías de niños a los que no cabe esperar encontrar ya con vida, rostro indiferenciado de la nuda vida. Han sido otros autores, como Achile Mbembe (2011), Adriana Cavarero (2009) o Sayak Valencia (2010) quienes han explorado el aspecto tanatopolítico de la biopolítica contemporánea, tematizando aquella forma de violencia que se sirve del horror y de la espectacularización de la crueldad para la consecución de sus fines¹⁹⁰.

Adriana Cavarero ha calificado de “horrorismo” a una violencia que no se contenta con matar, “sería demasiado poco, busca destruir la unicidad del cuerpo y se ensaña en su constitutiva vulnerabilidad” (Cavarero 2009, 25), una violencia que busca la desfiguración del cuerpo muerto (*Íbid.*, 31), que prefiere las víctimas inermes¹⁹¹, una violencia en la que está en juego “la condición humana misma en cuanto encarnada en la singularidad de cuerpos vulnerables” (*Íbid.*, 25). El componente gore no es indiferente. Este adjetivo ha permitido a Sayak Valencia conceptualizar y analizar...

...el derramamiento de sangre explícito e injustificado (como precio a pagar por el Tercer Mundo que se aferra a seguir las lógicas del capitalismo, cada vez más exigentes), al altísimo porcentaje de vísceras y desmembramientos, frecuentemente mezclados con el crimen organizado, el género y los usos predatorios de los cuerpos, todo esto por medio de la violencia más explícita como herramienta de *necroempoderamiento* (Valencia 2010, 15).

Esta modalidad de la violencia refiere a “la reinterpretación dada a la economía hegemónica y global en los espacios (geográficamente) fronterizos” (*Íbid.*), un contexto en el que, subvirtiendo la lógica usual del capital, “la destrucción del cuerpo se convierte en sí mismo en el producto” (*Íbid.*, 16), y en el que, de manera contraria a la imaginaria neoliberal, el empoderamiento, el reclamo personal de soberanía, cualificación política o ascensión social viene en cierto sentido dado por la posibilidad de infligir la muerte cruel¹⁹².

¹⁹⁰ Esta ausencia o defecto en el argumento agambeniano bien puede ser fruto del estrabismo colonial de una filosofía que, como esta investigación doctoral, peca de eurocéntrica. Las formas de soberanía coloniales no sólo suponen un antecedente genealógico de necesario análisis para la comprensión del fenómeno de los campos (cf infra), sino que también explican el déficit de terror que acusa el proyecto *Homo sacer*, si bien su posibilidad encuentra explicación y una fructífera matriz hermenéutica en la obra del italiano. Las formas de soberanía coloniales son, de acuerdo con Mbembe, “fragmentarias”, “menos preocupadas por legitimar su propia presencia y practicando una forma de violencia más excesiva que las formas de soberanía europeas” (Mbembe 2011, 35).

¹⁹¹ “El horrorismo, aunque con frecuencia tenga que ver con la muerte o, si se quiere, con el asesinato de las víctimas inermes, se caracteriza por una forma particular de violencia que traspasa la muerte misma. Esto se evidencia teatralmente en la escena infinita de la tortura, cuyo étimo remite al latín torquere: torcer; retorcer el cuerpo, hacer ‘un cuerpo reducido a migajas por el tormentum’” (Cavarero 2009, 61).

¹⁹² “En muchas naciones el crimen organizado se ha convertido en un actor político clave, un grupo de interés, un jugador que debe ser tomado en consideración por el sistema político legítimo” (Curbet 2007, 63). Del mismo modo que la masacre de El Salado acusaba un plan, la investigación de Sayak Valencia

Sayak Valencia ha distinguido en su investigación entre necroprácticas y tanatofilia, siendo las primeras “acciones radicales, encaminadas a vulnerar corporalmente”, mientras las segundas se caracterizan por el “gusto por la espectacularización de la muerte” (Valencia 2010, 147-148). En la masacre de El Salado vemos cómo el poder soberano excéntrico, histérico, dispensado por las fuerzas paramilitares, transita entre ambas formas de violencia: por una parte, dispone escuelas para la formación en el asesinato, la tortura o el desmembramiento, escuelas que por momentos se confunden con la propia guerra, en las que los reclutas que no logren cumplir con el extenuante ejercicio físico pueden ser asesinados y servir de ejemplo para desmembramientos y ejecuciones, y en las que los prisioneros corren la misma suerte¹⁹³. Por otra, la espectacularización de la violencia, que responde tanto a una finalidad comunicativa¹⁹⁴, como al imaginario de una masculinidad exacerbada¹⁹⁵.

La propuesta benjaminiana de una violencia incruenta puede ganar plena significatividad precisamente ahí, ante el carácter *horrorífico* del estado de excepción devenido praxis cotidiana de gobierno, que no sólo custodia la memoria de Auschwitz y la más cruenta violencia colonial, sino el recuerdo reciente de ayer mismo, hoy, esta mañana, hace un rato, en todo momento en que la vida parezca no tener más valor que, si acaso, el aprovechamiento estético de su muerte – como imagen capitalizable del alcance de un poder ajeno.

estudia la imbricación funcional y planeada entre neoliberalismo, globalización, paramilitarismo y narcotráfico.

¹⁹³ Helka Quevedo, antropóloga forense, relata en el informe que siguió a la exhumación de 36 cuerpos: “En el patio de la escuela del pequeño caserío, bajo el sol y colgados del árbol, sin beber una gota de agua y menos comer alimento, permanecían los ‘objetos’ de prueba y herramientas de estudio y aprendizaje de los alumnos de la Escuela de la Muerte. A través de prácticas, como disparar al colgado sin matarlo, probaban puntería, les lanzaban cuchillos, les quitaban los dientes con pinzas, alicates, tenazas u otros instrumentos; sus rostros eran sometidos al fuego con sopletes y sin darles muerte pasaban varios días y noches” (Quevedo 2015, 145-46).

¹⁹⁴ “Dentro de la estrategia paramilitar, la masacre ha sido importante como modalidad de violencia. Debido a su visibilidad y crueldad, ha desafiado y subvertido la oferta de protección de la guerrilla dentro del territorio. En su función de teatralización de la violencia, lleva – desde la perspectiva del perpetrador – un mensaje aleccionador para la población. Con la disposición espacial de los cuerpos de las víctimas y las huellas de sevicia en los cadáveres expuestos advierte sobre el costo de colaborar con la guerrilla. Pero también ha advertido a las guerrillas acerca del tipo de guerra que los paramilitares estaban dispuestos a librar para obtener el control total del territorio” (Grupo Memoria Histórica 2014, 48).

¹⁹⁵ En *La masacre de El Salado como paradigma de violencia soberana*, Jaime Santamaría Acosta se sirve de Rita Segato y Achile Mbembe para explicar, desde la perspectiva de las relaciones entre ética masculina, crueldad y militarismo, la prevalencia de violaciones y empalamientos de mujeres sospechosas de haber mantenido relaciones sexuales con hombres de la guerrilla, así como el carácter teatral de la orden dada a las mujeres de El Salado de cocinar para las fuerzas paramilitares mientras duró la masacre.

No matarás. Mandamiento y medio puro

En la felicidad todo lo terreno aspira a su ocaso.

Walter Benjamin, *Fragmento teológico político*

Imaginen, si pueden, que Apolo y Artemisa le dicen a Latona que se calme

Judith Butler, *Walter Benjamin y la crítica de la violencia*

Para una crítica de la violencia es un texto cuya centralidad en el proyecto *homo sacer* no puede ser suficientemente enfatizada. Su influencia puede rastrearse en las elecciones léxicas – medios puros, nuda vida –, metodológicas – la labor de una crítica de la violencia “que es ya la filosofía de su historia” – temáticas – la analítica de la soberanía y del vínculo entre poder y derecho – y ético-políticas; además, su comentario y análisis ocupa en diversos lugares del proyecto un papel estratégico nuclear. En cierta medida, el conjunto de *Homo sacer* puede entenderse como la asunción y el despliegue de las hipótesis benjaminianas, “premisa necesaria, y aún hoy no superada, de cualquier indagación sobre la soberanía” (HS I, 67 / 1998, 84).

Pero el texto benjaminiano está lejos de ofrecer una lectura unívoca, y es importante señalar cómo y cuándo comparece en el argumento agambeniano, evitando la tentación de universalizar su lectura. En esta sección buscamos establecer un diálogo entre la lectura de Giorgio Agamben y la de Judith Butler, no para contraponerlas y clasificarlas, sino para dotar de una mayor vitalidad y potencia de interpelación del presente el texto de Benjamin. Así, en lo que sigue recorreremos algunos momentos de la recepción crítica de Agamben, centrados en la relación entre derecho, culpa y bando soberano, en el lugar de la soberanía en relación con la violencia que funda y la violencia que conserva el derecho y, finalmente, en la potencia destituyente propia de un pensamiento de los medios puros, que ya fue anunciada más arriba¹⁹⁶. A esta exposición se sumarán las apreciaciones de Judith Butler respecto a la violencia legal y al estatuto del mandamiento como momento anárquico. Con esto, esperamos contribuir a la comprensión del modo en que Benjamin determina los modos y las expectativas ético-políticas del proyecto *Homo sacer*.

¹⁹⁶ Autores como Arne De Boever y Benjamin Morgan han estudiado las diferencias entre la filosofía de Walter Benjamin y la de Giorgio Agamben al hilo de la interpretación de qué sea la “violencia divina” (De Boever 2008) y el diferente peso de la estética kantiana en la problematización de los “medios puros” en ambos filósofos (Morgan 2007).

Crítica

“La tarea de una crítica de la violencia – así abre Benjamin su ensayo – puede definirse como la exposición de la relación de dicha violencia con el derecho y la justicia” (Benjamin 2020, 87). Que esta sea su tarea central es algo que Benjamin justifica rápidamente, aludiendo a una conexión de sentido común entre la esfera de lo moral y la del derecho y la justicia. Butler se pregunta previamente, sin embargo, por el significado que en este contexto adquiere el término “crítica” (J. Butler 2014, 65). Es, entendemos, una investigación sobre sus condiciones – fácticas o no, terrenas o metafísicas – de posibilidad. Desde una distancia adecuada, Butler observa que es, en este sentido, también “una pregunta por cómo la violencia es de entrada circunscrita por el modo en que la interpelamos”, una pregunta por cómo un cierto marco de comprensión, definido por dispositivos de diverso tipo y calado, afecta al modo en que agresión y sufrimiento son percibidos y puestos al servicio de unos ciertos intereses – en este caso, los de un modo de gobierno. En este sentido, el criterio para focalizar la crítica de la violencia en la violencia que dispone el derecho positivo, orientada a su fundación o conservación, podría ser efectivamente el reconocimiento de que existe un marco de comprensión socialmente reconocido en el que qué sea la violencia y cómo se la adjective – legítima o no – depende de su relación con el derecho y la justicia. Sin embargo, una razón que adelanta la conclusión de la propia investigación podría ser precisamente que hemos de indagar y desplegar la crítica de la violencia militar, policial, judicial y burocrática con que el Estado instaura y asegura el vínculo legal porque aquella se presenta como legítima, esto es, *exenta de crítica* (Maura Zorita 2022, 586):

En una crítica de la violencia, no se trata de la simple aplicación del derecho positivo, sino más bien de juzgar, a su vez, al derecho positivo. Se trata de ver qué consecuencias tiene para la esencia de la violencia el hecho mismo de que sea posible establecer respecto de ella tal criterio o diferencia (Benjamin 2020, 90).

Tarea de la crítica es, entonces, dilucidar qué mutaciones sufre la violencia al someterse a la distinción entre legal e ilegal, legítima o ilegítima, sancionada históricamente como poder o no sancionada – esto es, al ser funcionalizada por el Estado. El criterio para esta crítica habrá de ser buscado más allá del iusnaturalismo y más allá de la filosofía positiva del derecho en una filosofía de la historia¹⁹⁷: “[l]a crítica de la violencia es la filosofía de su historia”. Pero el carácter de esta filosofía de la historia es tan radical, que apela a “otra perspectiva del tiempo” (J. Butler 2014, 96). La violencia que instaura y la violencia que conserva el derecho conforman, desde una perspectiva filosófico-histórica, una cierta

¹⁹⁷ En un despliegue casi mayéutico, Benjamin da la palabra al iusnaturalismo y al positivismo, para mostrar sus límites a la hora de ofrecer una comprensión holística de la relación entre violencia, medios y fines: “el derecho positivo es ciego para la incondicionalidad de los fines, el derecho natural es ciego para el carácter incondicionado de los medios” (Benjamin 2020, 59).

máquina, una “ley de oscilación” o ciclo, constitutivo de una cierta temporalidad cuyo carácter mítico Benjamin esboza en este y otros textos:

Sobre la interrupción de este ciclo, que se desarrolla en el ámbito de las formas míticas del derecho, se funda una nueva época histórica; sobre la suspensión del derecho, pues, y [la suspensión] de las violencias, como ellas en él, en las que se basa (Benjamin 2020, 120).

En este punto, no obstante, la crítica “no ofrece un plan para el futuro (...) este ensayo termina con una nota de destrucción más que de transformación, y ningún futuro se elabora en él”. Pero, dirá Butler, esto no significa que no pueda haberlo. Cuál sea la temporalidad propia del derecho, y cuál sea en cambio la de un futuro posible más allá de la destitución del vínculo entre violencia y derecho, es una de las preguntas centrales del proyecto *Homo sacer*.

Mito y culpa

En un apunte tan central como breve, que precede a la caracterización del *bando soberano*, Agamben define la culpa como el “emblema de la aprehensión de la vida por el derecho”. La culpa, dirá, “*no se refiere a la transgresión, es decir, a la determinación de lo lícito y de lo ilícito, sino a la pura vigencia de la ley, a su simple referirse a algo*” (HS I, 38 / 1998, 41) (cursiva en el original).

Que culpa e inocencia, pero también responsabilidad, juicio o absolución sean categorías propiamente jurídicas es algo que Agamben ha señalado en numerosos momentos de su obra¹⁹⁸. En el marco de su investigación sobre Auschwitz, el filósofo italiano mostró que la finalidad del derecho no reside en el establecimiento de la justicia, ni en el de la verdad que corroboraría la culpa o la inocencia, sino en el propio proceso. El derecho “tiene exclusivamente a la celebración del juicio, con independencia de la verdad o de la justicia” (HS III, 773 / 2000a, 16-17): la sentencia sustituye a la verdad y la justicia, tiene peso y fuerza independientemente de aquellas. “El fin último de la norma – afirma Agamben, comentando *El proceso* de Kafka – es la producción del juicio; pero éste no se propone castigar ni premiar, ni hacer justicia ni descubrir la verdad. El juicio es en sí mismo el fin” (HS III, 774 / 17).

La consecuencia última de este carácter autorreferencial del proceso es “que la pena no sigue al juicio, sino que éste es él mismo la pena”. Pero entonces la absolución – comenta agudamente Salvatore Satta – es la confesión de un error judicial y la culpa aparece como

¹⁹⁸ Véase *Homo sacer III*, el ensayo sobre la calumnia en *Desnudez* (2011a) o *Mysterium burocraticum* en *El fuego y el relato* (2016).

la forma mínima de la referencialidad del derecho a la cosa procesada, que sufre desde el inicio la pena (*Íbid.*).

Judith Butler se ha hecho eco en su lectura de Benjamin de esta inversión de los términos, según la cual es el propio castigo el que “produce al individuo como sujeto de derecho – responsable, castigable y castigado” (J. Butler 2014, 78)¹⁹⁹. En este sentido la violencia atraviesa nuestra concepción del derecho. Todo derecho que tenga la violencia como medio, es un derecho que tiene la violencia también como fin, un derecho para el cual la normalización de la vida y su inscripción en un circuito de violencia son uno y el mismo proceso:

La función de la violencia en la creación jurídica es, en efecto, doble, en el sentido de que la creación jurídica, si bien persigue lo que es instaurado como derecho, como fin, con la violencia como medio, sin embargo, en el acto de fundar como derecho el fin perseguido, no renuncia ya a la violencia, sino que la convierte, en sentido estricto, es decir, inmediatamente, en violencia instauradora de derecho, al instaurar bajo el nombre de “poder” un derecho que no es independiente de la misma violencia como tal, sino que se halla ligado, justamente, de modo necesario, a dicha violencia. Creación de derecho es creación de poder, y en tal medida [es] un acto de inmediata manifestación de violencia (Benjamin 2020, 112).

Benjamin esclarece este vínculo mítico entre violencia y derecho – que desvela su origen violento, pero inhibe la capacidad imaginativa necesaria para pensar un derecho más allá de la violencia y una violencia más allá del derecho – a partir del mito de Níobe²⁰⁰.

Conocemos la historia: Níobe, esposa del rey de Tebas, presume arrogante de su fertilidad ante Leto – que solo tiene dos hijos, Artemisa y Apolo – negándose a tributarle honores.

¹⁹⁹ También para ella la culpa, indistinguible en su límite de la norma, forma mínima de su referencia a la vida previa a cualquier contenido, depende del derecho: “Primero el sujeto es constreñido por el derecho, y sólo entonces emerge un marco legal para justificar el carácter vinculante de ese derecho. Como consecuencia, los sujetos devienen responsables para la ley y ante ella, siendo definidos por esa responsabilidad legal” (J. Butler 2014, 68).

²⁰⁰ No es una cuestión menor que, en el que es sin duda uno de los momentos fundacionales de la concepción moderna de la soberanía, Hobbes se sirva de una figura mitológica – el Leviatán, aquel monstruo marino del Libro de Job – para obrar el vínculo entre violencia y derecho. Andrea Cavalletti ha señalado, no obstante, que no se trata allí de un mito en el sentido de una experiencia extática genuina y colectiva, ni tampoco de un “mito tecnificado” (escapando así a la taxonomía de Kerényi), sino de un dispositivo mitológico que conjuga una instancia concreta y decisiva con una dimensión mitológica más allá de la ley positiva. Así, la conjunción adversativa que caracteriza ese “gran Leviatán (...) que no es sino un hombre artificial” no posee una función desmitologizante: “por el contrario, precisamente en el hecho de que este ser no sea una manifestación inmediata de la potencia divina, sino un autómata producido mediante el arte, radica su particular aspecto mitológico (...) en Hobbes es como si la imagen bíblica quedara en suspenso, expuesta no en su significado o contexto original, sino ya completamente vaciada, no como un mito en sí, sino cual alegoría o emblema amenazador de contenido mítico que no adhiere a ella, y que ella sin embargo sigue indicando con eficacia” (Cavalletti 2010b, 69-70). En este sentido, Cavalletti apunta el valor de este dispositivo en la (re)producción de la máquina jurídico-política de la soberanía: “los dos aspectos de la instancia concreta y la imagen mítica revelan su más íntima coherencia: un tenaz carácter mitológico indica la persistencia histórica del mecanismo, mientras que esta no es sino la efectiva conservación de aquel” (*Íbid.* 71).

Ante esta falta, Leto ordena a sus hijos asesinar a los hijos y las hijas de Leto, con la excepción de Anfión y Melibea. Desbordada de dolor y llanto, Níobe queda inmóvil y se transforma en una estatua de piedra. Como observa Benjamin, “podría parecer que la acción de Apolo y Ártemis es sólo un castigo”. Sin embargo, “su violencia instituye, más bien, un derecho”, pues no se ha infringido ninguna ley, se ha desafiado al destino (Benjamin 2020, 111).

Benjamin quiere mostrar que el carácter de esta violencia mítica, inmediata y fulminante, es “estrechamente afín, o por completo idéntica, a la violencia que funda el derecho” (Íbid.). En esa medida, no es una violencia “estrictamente destructora”:

Si bien somete a los hijos a una muerte sangrienta, se detiene ante la vida de la madre, a la que deja, siendo incluso más culpable tras la muerte de sus hijos, como la portadora terna y enmudecida de la culpa, mojón entre humanos y dioses (Íbid.)

En el marco de esta violencia mítica – que sirve al menos de matriz hermenéutica del vínculo constitutivo entre violencia y derecho – “el destino fija las condiciones coactivas del derecho al producir el sujeto de la culpa. Su efecto es atar al individuo al derecho, estableciendo al sujeto como causa singular de su sufrimiento y sumergiéndolo en una forma culposa de responsabilidad” (J. Butler 2014, 78). La ira de quien ostenta el poder – en este caso el poder radicalmente asimétrico de los dioses respecto a los humanos – opera performativamente (Íbid., 77), vincula al sujeto a la conciencia de una culpa que no cometió, le constituye como tal en la asunción de una responsabilidad por una violencia anterior “cuya operación es ocluida por un sujeto que acaba atribuyendo a sus propias acciones la violencia de la que es víctima” (Íbid., 78).

*** **

Originalmente, la noción de culpa refiere a la imputabilidad de un daño. Por eso – señala Agamben – los romanos no concebían la posibilidad de la culpa hacia uno mismo (HS III, 776 / 2000, 21). Y sin embargo, precisamente es la culpa hacia uno mismo el límite del derecho, la expresión más pura de su capacidad de captura del afuera.

Esta es la clave de lectura de un ensayo publicado por Agamben en *Desnudez* (2011a) bajo el título de “K”. Siguiendo una interpretación de Davide Stimilli, Agamben refiere la K del apellido del protagonista de *El proceso* a la calumnia: “[a]lguien – se lee en *El proceso* – debía de haber calumniado a Josef K., porque, sin que él hubiera hecho nada malo, una mañana fue arrestado”, pero ese alguien, dirá Agamben, ha de ser el propio Josef K. aquel que porta la K de *kalumniator* con que en el derecho romano se marcaba la frente de quien había acusado falsamente.

La situación de Josef K. constituye así una paradoja: sólo hay calumnia si se acusa a alguien falsamente, esto es, siendo consciente de la inocencia del acusado. Joseph K. es,

en este sentido, un umbral de indistinción entre culpa e inocencia, es culpable por saberse inocente, condición que Agamben extiende a toda persona:

Todo hombre inicia un proceso de calumnias contra sí mismo. Este es el punto desde el cual Kafka se mueve. Por este motivo, su universo no puede ser trágico, sino apenas cómico: la culpa no existe – o más bien, la única culpa es la auto-calumnia, que consiste en acusarse de una culpa inexistente (es decir, de la propia inocencia, y éste es el gesto cómico por excelencia) (Agamben 2011, 33).

Pero si la culpa había sido comprendida como forma mínima de la referencialidad, entonces esta culpa que uno ostenta en tanto se acusa inocente es el paradigma de la capacidad fundacional de captura del derecho. Se trata de una capacidad ficticia, la *fictio legis* original presupone la inclusión en el derecho de su propio afuera, que en este fragmento apunta su carácter cómico: nosotros y no otros hemos dado comienzo a ese proceso, somos los primeros y últimos incitadores de esa ficción.

Asumir una culpa y una responsabilidad – cosa que [dice Agamben] en ocasiones puede ser necesario hacer – significa salir del ámbito de la ética para entrar en el del derecho. Quien se ha visto obligado a dar este difícil paso no puede pretender volver a utilizar la puerta que ha dejado a sus espaldas (HS III, 778 / 23)²⁰¹.

Ahora bien, precisamente se trata de volver a utilizar la puerta – o de desmontar la habitación en que se ha entrado. ¿Cómo sería un gesto ético-político semejante? ¿cómo sería, se pregunta Judith Butler, la expiación de Níobe?

¿Podemos imaginarla? ¿Sería necesario para la justicia una conjetura, es decir, la apertura a la posibilidad de conjeturar? Sólo podemos imaginar que la roca se disolvería en agua, y que su culpa daría lugar a un sinfín de lágrimas. No cabría preguntarse qué hizo para merecer ese castigo, sino qué sistema penal le inflige tal violencia. Podemos imaginarla rebelándose para impugnar la brutalidad de la ley, o también derramando la culpa de su arrogancia en un furioso rechazo de la autoridad que ha sido ejercida en su contra, así como llevando un duelo sin fin por la pérdida de esas vidas. Si esa pena no tiene fin, quizás es también perenne, incluso eterna, y en ese punto su pérdida es también parte del ‘ocaso’ que la vincula con los ritmos de destrucción que constituyen lo que hay en la vida de sagrado y lo que hay en ella de felicidad (J. Butler 2014, 95).

El momento anárquico

²⁰¹ Para una profundización en la idea de una ética sin culpa, que traza vínculos entre Agamben y Pasolini, cf. Nicastro Honesko (2013)

El deseo de liberar la vida de la culpa elaborada por el contrato legal con el Estado – ese sería un deseo que levantaría la violencia contra la violencia, que buscaría liberar la vida de su contrato legal con la muerte, una muerte del alma viviente por la fuerza opresiva de la culpa.

Judith Butler, *Walter Benjamin y la crítica de la violencia*

En su análisis de *Para una crítica de la violencia*, Jacques Derrida acusó a Walter Benjamin de estar cabalgando peligrosamente la misma ola antiparlamentaria que el fascismo. Sin duda, la crítica a toda forma de derecho es feroz, incluso en un momento en el que el fascismo aún no tenía el poder suficiente como para inspirar una desconfianza semejante en las herramientas legales de la democracia. Del mismo modo, una vez complejizada la topología del estado de excepción y dramatizada la paradoja soberana, esto es, una vez señalada la escisión entre la forma de la ley y la fuerza-de-ley y localizado en el cuerpo-imagen del soberano el lugar de esa fractura se llega a una simetría estructural entre violencia soberana y violencia divina: ninguna de ellas establece ni conserva propiamente el derecho, en ambas hecho y derecho entran en un cierto umbral de indiferencia²⁰². Por ello resulta de especial importancia caracterizar adecuadamente aquella violencia pura o divina a la que apela Benjamin, capaz de destituir los lazos entre derecho y violencia; solo así cabrá distinguir el gobierno fascista de la excepción del “estado de excepción efectivo [*wirklich*]” cuya producción, de acuerdo con la octava tesis, mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo.

Un primer movimiento sería la desmitificación de la idea de “pureza”, su desvinculación de la lógica del fundamento. La pureza no es independiente de la propia máquina, no es una sustancia anterior, capturada y postulada como fundamento del derecho²⁰³. Agamben recupera aquí una carta de Benjamin a Ernst Shoen y su ensayo de 1931 sobre Kraus para mostrar la concepción relacional que alienta la noción benjaminiana de “pureza”²⁰⁴. Aquella “no es un carácter sustancial que pertenezca a la acción violenta en sí misma, o, en otras palabras, que la diferencia entre violencia pura y violencia mítico-jurídica no

²⁰² Es cierto que, si bien Agamben juega en *El poder soberano y la nuda vida* con la indistinción tendencial entre violencia soberana y violencia divina (HS I, 68 / 1998, 86), aún conserva el criterio schmittiano: cabe distinguirlas pues la violencia soberana tiene como función el establecimiento y la conservación del derecho. Se trata, sin embargo, de un criterio que *Estado de excepción*, más atento a la letra benjaminiana, se encarga de minar. Cf. Supra, [Segunda parte, cap. 2. Excepción y policía](#).

²⁰³ Fruto de aquella escisión tan ficticia como constituyente, la violencia pura “no es tampoco una figura originaria del actuar humano que, en un cierto momento, sea aprehendida por el orden jurídico e inscrita en él (...). Es tan sólo lo que se ventila en el conflicto sobre el estado de excepción, lo que resulta de él y que únicamente de este modo sirve como presupuesto del derecho” (HS II.1, 225 / 90).

²⁰⁴ “Es un error – se lee en la carta de Benjamin a Shoen – presuponer que exista en alguna parte una pureza subsistente, que sólo tiene que ser preservada (...). La pureza de un ser no es nunca incondicionada ni absoluta, está siempre subordinada a una condición. Esta condición es diferente según el ser de cuya pureza se trate; pero no reside nunca en el ser mismo. En otras palabras, la pureza de todo ser (finito) no depende nunca de este mismo ser (...).” (Citado en: HS II.1, 226 / 91).

reside en la violencia misma, sino en su relación con algo exterior a ella” (HS II.1, 226 / 2004, 91), que en *Para una crítica de la violencia* vendría anunciada desde la primera frase del ensayo: “incluso el criterio de la ‘pureza’ de la violencia reside en su relación con el derecho” (*Íbid.*). Se define entonces por guardar con el derecho una relación antitética a aquella que guardaba la violencia mítica:

Si la violencia mítica funda el derecho, la divina lo destruye; si aquella establece límites y confines, ésta destruye sin límites; si la violencia mítica inculpa y expía al mismo tiempo, la divina redime; si aquella amenaza, ésta golpea; si aquella es letal de manera sangrienta, ésta es letal de manera incruenta (Benjamin 2020, 114).

Como tal, la violencia pura o divina “redime al culpable, pero no de una culpa, sino del derecho”, se define “por la ausencia de toda creación de derecho” (*Íbid.*, 117-118). En esto, la violencia pura se desliga por completo de la economía medios-fines, planteándose como un medio sin fin, un medio puro: no aspira a fundar derecho, tampoco a conservarlo; aspira a romper con la lógica misma que permite preguntar por la legitimidad o la ilegitimidad de los medios y la justicia o la injusticia de los fines, y que garantiza, para la celebración de los procesos y la ejecución de las penas, la disposición de la violencia.

Agamben localiza así, con Benjamin, en la disolución de la relación entre violencia y derecho el criterio de la distinción entre fuerza-de-~~ley~~ y violencia pura, entre el “estado de excepción” en el que actualmente vivimos y el estado de excepción *efectivo*²⁰⁵. Pero si bien disponemos de este criterio formal para reconocer la violencia pura allí donde la veamos, ¿cómo imaginarla?, ¿cómo delinear su contorno o trazar su proyecto? ¿De qué figuras disponemos para imaginar un derecho no violento o una violencia no cruenta?

Una de estas figuras sería el mandamiento, que en una interpretación original Benjamin desliga tanto del temor – el temor por las repercusiones de su incumplimiento – como de su uso como criterio de juicio, nociones propias de una proyección del derecho sobre categorías religiosas. *Du sollst nicht töten*, “no debes matar”; del mismo modo que delimitó el espacio del mandamiento frente al derecho, lo blindó también contra los teólogos afines, dispuestos a fundamentarlo en un axioma superior, el de la sacralidad de la vida. Un mandamiento como la prohibición de matar carece de fuerza policial ni

²⁰⁵ Antonio Valdecantos ha realizado un sugerente análisis del uso de las comillas en la octava tesis para entrecomillar el estado de excepción que la tradición de los oprimidos bien sabe que constituye la regla, y su ausencia al hablar del estado de excepción real o efectivo. De acuerdo con Valdecantos, se trata con las comillas de destacar que el estado de excepción no es la regla únicamente a partir del decreto del 28 de febrero de 1933: “[e]ntre las maldades del decreto de 1933, a Benjamin le interesa destacar una por encima de todas: la consistente en persuadir de que hasta la víspera misma los oprimidos gozaban de un estado de benignidad distinto de los rigores de la excepción. (...) Cuando el decreto presidencial de febrero de 1933 dice ‘Son suspendidos de aquí en adelante los artículos 114, 115, 117, 118, 123, 124 y 152 de la Constitución del Reich Alemán’ (...), tal expresión debe entenderse, como un performativo que posee fuerza bastante para desactivar los artículos que se expresan. Pero lo que Benjamin muestra es que aquí se ha deslizado un performativo ficticio en virtud del cual el decreto ordena la suspensión de algo que ya estaba en suspenso y constituye, por tanto, una tóxica mentira” (Valdecantos 2014, 26-27).

judicial, de él “no se deduce ningún juicio sobre la acción”. Judith Butler (2014, 85) ha apuntado oportunamente que la palabra divina constituye un acto de habla perlocutivo cuyo carácter performativo depende fundamentalmente de que sea asimilado. El mandamiento establece un diálogo personal: la respuesta a la pregunta “¿puedo matar?” es inmutable (*Unverrückbare*: irreductible, inamovible), y exige de la persona o comunidad que asuma la responsabilidad de prescindir de él cuando así lo considere necesario (*Íbid.*, 118).

En este sentido, observa Butler, el mandamiento instruye una lucha con él cuyo resultado no puede anticiparse:

Uno no tiene la libertad de ignorar el mandamiento. Uno debe, por así decirlo, luchar consigo mismo respecto a él. Pero la lucha con uno mismo bien puede producir un resultado, una decisión, un acto que rechace o someta el mandamiento a revisión (J. Butler 2014, 86).

Para Butler, este momento de lucha solitaria es un momento anárquico que destruye el fundamento del derecho (*Íbid.*, 88), un anarquismo que “no debe entenderse ni como algo distinto al Estado, ni como una alternativa al derecho positivo. Más bien aparece de manera recurrente como condición del derecho positivo y como su límite necesario” (*Íbid.*, 89), la posibilidad de que retiremos aquella complicidad que el derecho necesita, por responder a un mandamiento superior²⁰⁶. Butler desarrolla así una analogía presente en el subtexto de *Para una crítica de la violencia*: “[e]l individuo que lucha con el mandamiento está ligado al pueblo que opta por una huelga general, en tanto ambos rechazan la coacción y, al hacerlo, ejercen una libertad deliberativa que por sí sola constituye el fundamento de la acción humana” (J. Butler 2014, 97).

Agamben ha insistido, no obstante, en que aquella acción humana no puede ser una “figura más originaria” o un “fundamento” que posteriormente quedaría atrapado en el derecho, sino que también aquella ha de ser pensada por relación al derecho, como la danza se relaciona con los movimientos instrumentales del caminar²⁰⁷. La única

²⁰⁶ Es importante guardar precaución con cualquier identificación simple de la propuesta ético-política agambeniana con el anarquismo. Como John Lechte y Saul Newman han observado, apenas hay en toda la producción filosófica de Agamben referencias al anarquismo, salvo por un breve y desalentador apunte en la introducción de *Homo sacer* (Lechte y Newman 2013, 133). Cualquier caracterización de la filosofía propositiva de Agamben en términos de “anarquismo” habrá de entender este último en un sentido “más oblicuo”: se trata de la exigencia de formas de pertenencia o comunidad desvinculadas de cualquier forma de soberanía y, en última instancia, de representación. La idea de una comunidad de *singularidades cualsea* (Agamben 1996) – autónomas y anárquicas en el sentido que aquí parece apuntar Butler – puede tener así alguna resonancia en algunas formas de activismo contemporáneas como el activismo hacker, el movimiento okupa o la *No Border Newtwork*, en la medida en que aquellas “adoptan el gesto del anonimato y resisten la asimilación en las estructuras y prácticas representativas de la política estatal” (Lechte y Newman 2013, 135).

²⁰⁷ En las investigaciones de Agamben, la idea de gesto aparece como paradigma de la medialidad pura. El gesto, lugar de un asumir, soportar y exhibir, “rompe la falsa alternativa entre fines y medios que paraliza la moral y presenta unos medios que, *como tales*, se sustraen al ámbito de la medialidad, sin convertirse por ello en fines” (Agamben 2000b, 54). Un ejemplo de gesto es la danza: “Si la danza es gesto es,

indicación, sin embargo, que deja el italiano para que imaginemos cómo será un derecho acorde con la anarquía recién liberada, es la del juego y el estudio:

Un día la humanidad jugará con el derecho, como los niños juegan con los objetos sin uso, no para restituirlos a su uso regular, sino para liberarlos definitivamente de él. Lo que aparece después del derecho no es un valor de uso más propio y original precedente al derecho, sino un nuevo uso, que sólo nace después de él. También el uso, que se ha contaminado con el derecho, debe ser liberado del propio valor. Esta liberación es tarea del estudio, y del juego (HS II.1, 228 / 95).

*** **

Quebrar la lógica tras el circuito de violencia cuya tematización afrontan Benjamin, Agamben y Butler, sólo es posible “rompiendo con el imaginario que hace de la violencia algo justificable, esto es, de la prohibición de matar algo no absoluto, organizado de acuerdo con criterios de desigualdad” (Maura Zorita 2022, 591).

Sin embargo, la modificación o destitución de un imaginario comporta serias dificultades. En un apunte de gran interés para nuestra investigación, Germán Osvaldo Prósperi ha identificado un cierto límite en aquellas propuestas que, como la de Giorgio Agamben, parecen pretender la destitución de estas máquinas o lógicas prácticas por medio de su estudio y exposición, en la medida en que aquellas dependen de imaginarios, esto es, de creencias y lugares en común, ficciones no problematizadas y ficciones tecnificadas, presupuestos e incluso significantes vacíos. Lo mismo ocurre con aquella “máquina óptica” – que sirve al autor para elaborar una comprensión holística y transversal a la historia occidental de la metafísica de la presencia –:

Uno no *piensa* una creencia, sino que la *siente*, incluso podría decirse que la creencia es la condición de posibilidad del pensamiento. Con la máquina óptica sucede lo mismo: la desactivación de su funcionamiento, cuya propuesta – a la vez teórica y política – encontramos en varios textos de filosofía contemporánea, pasa siempre por una cuestión racional, por un nivel que atañe al pensamiento (filosófico o no); pero no se instala nunca como hábito o costumbre, no penetra en el nivel del sentimiento; no se vuelve *creencia*. Por eso mismo, muchas de las subversiones “inteligentes” que proponen “guerras civiles”, incluso destituyentes, no dejan de ser siempre minoritarias y elitistas. En tanto esa potencia subversiva no se vuelva creencia, es decir, sentimiento o pasión – y es muy probable que tal cosa no ocurra – la máquina seguirá girando (incluso en el vacío) (Prósperi 2019b, 323).

precisamente, porque no consiste en otra cosa que en soportar y exhibir el carácter de medios de los movimientos corporales. El gesto es la exhibición de una medialidad, el hacer visible un medio como tal. Hace aparecer el ser-en-un-medio del hombre y, de esta forma, le abre la dimensión ética” (*Ibid.*). Para una profundización en la cuestión del gesto en la filosofía agambeneana, cf. Ruvituso (2013b, 137 y ss.), Levitt (2008) y Morgan (2007).

2 – Mosaico para una arqueología del humanitarismo: ciudadanía, seguridad, derechos humanos

En Madrid, (una ciudad perteneciente a la Unión Europea con todo lo que ello implica), resultaría inconcebible encontrar un escaparate que exhibiera una AK-47 transformada en lámpara y lo propusiera como la forma más actual y fashion de ser solidarios con el Tercer Mundo. Sin embargo, ese escaparate existe y es parte de los productos ofertados por una tienda de iluminación llamada Oliva, ubicada en la calle Hortaleza 64, en el centro de la ciudad. En esta tienda se exhiben/venden armas-lámpara y sus precios oscilan entre los 900 y 1.300 euros. Su venta se intenta justificar a través de la solidaridad, puesto que el 10% del precio de dichos artefactos se destinará en forma de donación para apoyar la labor de Médicos Sin fronteras.

Sayak Valencia, *Capitalismo gore*

La publicación del primer volumen de *Homo sacer* desató numerosas polémicas. Su influencia fue, en este sentido, equiparable a la intensidad de la crítica recibida, siendo una de las principales causas de estas críticas la asunción y el consecuente despliegue de aquella intuición benjaminiana según la cual el derecho tal y como lo conocemos, sobre cuya noción ideal se sostiene la imagen de los Estados de derecho democráticos, es en cierto sentido compatible con los totalitarismos del siglo XX.

Esta asunción no sólo se cifra en algunas declaraciones explícitas a lo largo del proyecto *Homo sacer* (HS I, 19, 113 / 1998, 13, 155; HS II.4, 618 / 2008, 278); aparece también y ante todo en el diseño retórico de la tercera parte del primer volumen, que, como en un juego de espejos, traduce estéticamente aquella “doble faz” que parece caracterizar en la contemporaneidad “cualquier acontecimiento político decisivo”:

Los espacios, las libertades y los derechos que los individuos conquistan en su conflicto con los poderes centrales preparan en cada ocasión, simultáneamente, una tácita pero creciente inscripción de su vida en el orden estatal, ofreciendo así un nuevo y más temible asiento al poder soberano del que querían liberarse. (...) el hecho es que una misma reivindicación de la nuda vida conduce, en las democracias burguesas, al primado de lo privado sobre lo público y de las libertades individuales sobre las obligaciones colectivas y, en los Estados totalitarios, se convierte, por el contrario, en el criterio político decisivo y en el lugar por excelencia de las decisiones soberanas (HS I, 113 / 154).

Así, cuando Agamben analiza de corrido y sin mayor nexo que su sucesión (como fotogramas de un mismo filme) la biopolítica nacionalsocialista – el auge de la eugenesia, el racismo biológico, la terrorífica experimentación biomédica con *Versuchepersonen* o

el entramado jurídico tras los campos de concentración – y la biopolítica de las democracias contemporáneas – la genealogía de los derechos humanos, la fenomenología de los *neomorts*, la figura de los refugiados, las aporías del humanitarismo – está tratando precisamente de mostrar cómo en ambas formaciones políticas es la politización de la mera vida biológica el hecho políticamente decisivo (HS I, 113 / 155), única explicación de la aparente facilidad (“casi sin solución de continuidad”, afirma Agamben con cierta ligereza) con la que emergieron los Estados totalitarios a partir de las democracias parlamentarias y con la que aquellos se convirtieron, igualmente y de nuevo, en democracias parlamentarias.

La correlación, convergencia e indistinción asintótica entre democracia y totalitarismo tiene finalmente traducción en la convergencia de biopolíticas y tanatopolíticas:

Si, en todo Estado moderno, hay una línea que marca el punto en el que la decisión sobre la vida se hace decisión sobre la muerte y en que la biopolítica puede, así, transformarse en tanatopolítica, esta línea ya no se presenta hoy como una frontera fija que divide dos zonas claramente separadas: es más bien una línea movediza tras de la cual quedan situadas zonas más y más amplias de la vida social, en las que el soberano entra en una simbiosis cada vez más íntima no sólo con el jurista, sino también con el médico, con el científico, con el experto o con el sacerdote (HS I, 113-114 / 155-156).

La tercera parte de *El poder soberano y la nuda vida* posee entonces una triple finalidad:

- 1) Mostrar la configuración específicamente moderna de la biopolítica. Esto quiere decir mostrar la inscripción explícita de la nuda vida como sujeto y objeto prioritario de la política, localizar los mecanismos jurídico-discursivos que hacen de ella fundamento del ordenamiento político, así como el sentido de dicha inscripción, su funcionalización, como ficción, en el núcleo del dispositivo de la ciudadanía. En este estadio, la máquina jurídico-política de la soberanía “saca a la luz” su arcano, el estado de excepción; la lógica práctica que había caracterizado los dispositivos de justificación (jurídica, teológica, metafísica...), mantenimiento e implementación del orden político muta hacia una nueva forma, que si bien mantiene el núcleo de ficciones que la constituían (público-privado, interior-exterior, vida natural-existencia política), dificulta su perfecta distinción, posibilitando nuevas formas de gobierno y radicalizando su carácter inmunitario.
- 2) Mostrar la mutación específicamente contemporánea de aquella configuración. En este punto, Agamben renuncia a considerar la biopolítica nacionalsocialista una fase intermedia – o un error – entre la configuración moderna de la biopolítica y la actual. Antes bien, la forma biopolítica del nacionalsocialismo constituye una de las dos caras mutuamente imbricadas de la misma lógica práctica, una vez que sus ficciones constitutivas entran en una zona de indistinción irreversible. La

histéresis de la máquina jurídico-política de la soberanía – su manifestación allí donde ya no es reconocible un soberano claro y donde situación de necesidad y cotidianeidad parecen indecibles – muestra no sólo la continuidad entre ambas formas de gobierno, sino la prevalencia de la tanatopolítica en el interior de la biopolítica contemporánea. Pero entonces la lógica práctica de la excepción muestra ser tanto más útil como herramienta de gobierno cuanto menos funciona su inserción en los circuitos discursivos clásicos cuyas aporías y mutaciones se han venido analizando en este capítulo.

- 3) De este modo, la tercera finalidad de Agamben consiste en elaborar el campo como paradigma de la biopolítica moderna. Con esta última pieza, la máquina jurídico-política de la soberanía, comprendida ahora como matriz hermenéutica, adquiere todo su potencial crítico²⁰⁸.

Manteniendo ciertas y necesarias precauciones respecto al carácter histórico de la acusación de continuidad entre totalitarismo y democracia, es importante valorar, en cambio, el potencial crítico de la matriz hermenéutica que configura el italiano. Pues si aquella se muestra efectivamente útil para pensar una serie de fenómenos contemporáneos, si el discurso de los derechos humanos se prueba sospechosamente compatible con la implementación de políticas de la muerte, si la tarea estatal-policial del cuidado de la vida se comprueba esencialmente violenta, o si la histéresis de una soberanía en declive muestra la reactualización y radicalización de los peores dispositivos inmunitarios de los antiguos estados monárquicos – en definitiva, si una noción adecuadamente elaborada de campo está en condiciones de interpelar e iluminar nuestro presente –, habrá que reconocer, si no la facilidad con que los estados totalitarios pueden devenir democracias y viceversa, sí la compatibilidad entre capitalismo y autoritarismo, la posibilidad real de un régimen de gobierno – estable o no – que se sirve de la implementación de diversas formas, espacios y prácticas de excepción, completamente opuesta a la representación ideal al uso de la democracia.

Un cuerpo que presentar: el grado cero de los derechos humanos

En un sugerente ensayo, Daniel J. García (2018) se ha preguntado por cuál pueda ser el grado cero de los derechos humanos, del mismo modo que Barthes se preguntase por el de la escritura. Para responder, orienta la cuestión al cuerpo. El gesto no es neutral: precisamente el cuerpo escapa a las taxonomías sobre las que se ha construido tradicionalmente el derecho. Ya en las *Instituciones* de Gayo, del siglo II, leemos: “todo el derecho vigente tiene por objeto o las personas, o las cosas, o las acciones”. El cuerpo, ni cosa ni persona – concepto forense por excelencia, como bien indica John Locke –,

²⁰⁸ La elaboración de la noción de campo como paradigma será estudiada en el [capítulo 4](#).

sino el operador del tránsito entre una y otra (Esposito 2016, 12), queda excluido en esta y sucesivas formulaciones del derecho en general y de los derechos humanos en particular²⁰⁹.

Sin embargo, la indagación arqueológica en torno a los derechos humanos, que Agamben ejecuta en *El poder soberano y la nuda vida* y de la que Daniel J. García se hace eco en su ensayo, localiza en el Writ de Habeas corpus de 1679 un “primer registro” del cuerpo – de la nuda vida – como sujeto político:

Praecipimus tibi quod corpus X, in custodia vestra detentum, ut dicitur, una cum causa captionis et detentionis suae, quocumque nomine idem X, censeatur in eadem, habeas coram nobis apud Westminster, ad subiiciendum et recipiendum ea quae curia nostra de eo ordinario contiget in hac parte.

Que aquello que se ha de mostrar como prueba de la detención ilegal, aquello que exige el esclarecimiento de los motivos para su cautiverio, sea un cuerpo y no la persona jurídica, no el “hombre libre, con sus prerrogativas y estatutos”, “ni siquiera *homo*, sino *corpus*” (HS I, 115 / 157), es interpretado por Agamben como índice y factor fundamental de la democracia específicamente moderna. Por “circunstancias accidentales” pero no por ello de forma menos significativa, la incipiente democracia del siglo XVII situaba en el mero cuerpo vivo y no en la ciudadanía sus aspiraciones de limitación del poder soberano absoluto. Pero entonces la garantía de validez de los propios derechos pasó a sostenerse sobre la posibilidad de repetir en uno mismo la distinción y aislamiento de la nuda vida que caracterizó siempre al bando soberano.

Sin embargo, como señala Daniel J. García, aquella referencia al cuerpo ha sido paulatinamente sustituida por la del ciudadano (así por ejemplo en la Exposición de Motivos de la Ley Orgánica 6/1984, de 24 de mayo, reguladora del procedimiento de Habeas corpus en el Estado español) (García López 2018, 666). Este proceso – filogenético, podríamos decir – según el cual el cuerpo, núcleo biopolítico, queda inmediatamente subsumido en la figura del ciudadano, encuentra analogía a nivel ontogenético en la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* de 1789: si bien la declaración muestra el “puro hecho del nacimiento”, la nuda vida, “como fuente y portadora del derecho”, aquella “vida natural que, al inaugurar la biopolítica de la modernidad es situada así en la base del orden normativo, se desvanece de inmediato en la figura del ciudadano” (HS I, 119 / 162). Un paso ulterior – el artículo 3 – se encargará de traducir aquel mismo nacimiento en fundamento de la soberanía, al consignar aquella a la nación.

²⁰⁹ “Es cierto – afirma Daniel García – que tiene valor jurídico como bien a proteger en los momentos extremos del nacimiento y la muerte, pero los sistemas jurídicos han sido construidos en torno a la abstracción del sujeto desencarnado” (García López 2018, 665).

La arqueología de los derechos humanos revela la íntima conexión funcional entre las declaraciones de derechos y la constitución de los Estados-nación: aquellas han de ser consideradas como “el lugar en el que se realiza el tránsito desde la soberanía real de origen divino a la soberanía nacional” (*Ibid.*). El dispositivo jurídico-político no opera, sin embargo, sin resto, la ficción que pretende borrar el cuerpo individual – haciendo del nacimiento *inmediatamente* nación – produce, a su vez, el cuerpo del Estado-nación. El cuerpo aparece como un ser bifronte (HS I, 115 / 158): portador ficticio de una soberanía propia e irreductible, garantía supuesta de las libertades individuales, resulta portador asimismo de la sujeción a un poder soberano investido ahora con la legitimidad inmunitaria de quien ha de cuidar del cuerpo de la nación²¹⁰.

*Cama sellada al suelo, sábanas irrompibles, un pijama de papel y una televisión protegida con una placa de plexiglás*²¹¹

Desde abril de 2016 hasta noviembre de 2017, Salah Abdeslam ocupó una celda de nueve metros cuadrados en la cárcel de Fleury-Mérogis, en los suburbios de París, con una ventana opaca que impedía que le llegasen el ruido exterior y la luz del día. Dos cámaras de seguridad vigilaban cada uno de sus movimientos. 24 horas al día, 365 días al año. Un punto muerto quedaba libre de esa vigilancia: la esquina de un metro cuadrado donde se encontraba el inodoro y la ducha, protegida por un panel negro de cristal que cubría sus genitales, pero posicionada de tal modo que la parte superior del cuerpo estuviese siempre visible. Se vaciaron sus celdas contiguas para evitar comunicaciones y un cristal le separaba de sus visitas, exclusivamente familiares.

²¹⁰ Si bien autores como Ayten Gündogdu consideran evidente que para Agamben existe una complicidad irrenunciable entre poder y derechos (“a más invoquemos los derechos, más quedamos atrapados en el poder soberano” (Gündogdu 2012, 9)), John Lechte y Saul Newman insisten, por el contrario, en que Agamben es ambiguo a este respecto y buscan en la *pars construens* de su obra – en el volumen cuarto de *Homo sacer*, pero también en *La comunidad que viene* – indicaciones para una concepción no biopolítica de los derechos humanos. Efectivamente, si bien la arqueología agambeneana muestra la función de las declaraciones de derechos como operadores de la captura de la nuda vida en el bando soberano, bien puede considerarse una constatación histórica y no así una deducción a partir de su concepto. Como oportunamente señalan Lechte y Newman (2013, 7), los comentarios de Agamben que habrían de dar la razón definitiva y contundentemente a Gündogdu, van precedidos por la fórmula agambeneana para la detección de ficciones operantes - “es como si” – de forma que queda abierta la posibilidad – y planteada la exigencia – de pensar unos derechos humanos más allá de la biopolítica y de las condiciones de la sociedad del espectáculo.

²¹¹ El número 4 de la Revista 5W incluye una breve crónica de Alexandra Gil (2019), titulada “Cuatro yihadistas en prisiones francesas”, en la que se narran sumariamente las condiciones de detención de Salah Abdeslam, acusado de participar en los atentados de 2015 en París. Se transcribe a continuación su primera sección, “El preso más protegido de Francia”, sin mayor comentario o introducción. El total del texto que compone esta sección pertenece a Alexandra Gil.

Una semana después de su encarcelación, la directora del centro penitenciario abrió las puertas a los medios y explicó las condiciones de vida de Abdeslam. Ocho guardas se turnaban día y noche. No se temía tanto la evasión de quien fuera el enemigo número uno de Francia como su suicidio. Un desenlace que debía evitarse a cualquier precio. ¿Cómo? Cama sellada al suelo, sábanas irrompibles, un pijama de papel y una televisión protegida con una placa de plexiglás. Tenía una alfombra para rezar y un Corán, tal y como la ley autoriza, y sus dos paseos al día en un espacio reservado del tejado también se grababan.

Un informe sobre el deterioro de su salud mental hizo saltar las alarmas de las autoridades en septiembre de 2017. Pasaba la mayor parte del día postrado, y durante meses se anotaron signos crecientes de paranoia, incoherencia en sus palabras y una irritabilidad creciente. Se llegó así a una concesión: el plexiglás que evitaba la entrada de luz en su celda y el cristal que separaba al terrorista de sus visitas fueron retirados. El resto de condiciones de detención permanecen intactas.

En febrero de 2018, Abdeslam durmió tres noches en la prisión de Vendin-le-Vieil, en el norte de Francia, para acudir desde allí a su juicio en Bélgica. Uno de los vigilantes de la cárcel, Jérémy, recuerda el revuelo de aquellos días: “Recibimos órdenes. Si pasaba algo que impidiese vigilarlo a través de las televisiones de una celda, el protocolo nos obligaba a seguirlo desde la otra”. La celda del detenido se encontraba entre otras dos equipadas con monitores para su vigilancia. “Si el sistema caía en ambas, teníamos que entrar y hacerlo nosotros mismos”. El guarda cruza los brazos. “Así, vigilarlo así. Vamos, que teníamos que entrar y ver cómo dormía. Esas eran las órdenes desde arriba”.

Un cuerpo

En la perspectiva de aquella arqueología que ha situado en el Writ del habeas corpus un índice y factor de la biopolítica específicamente moderna, sobre cuya dislocación cabe el diagnóstico de esa actualidad – la nuestra – en la que “la impolítica vida natural, convertida en fundamento de la soberanía, traspasa los muros de la *oïkos* y penetra de forma cada vez más profunda en la ciudad, se transforma al mismo tiempo en una línea movediza que debe ser modificada incesantemente” (HS I, 121 / 166), los casos de Sandra y Cecilia adquieren una significatividad inusitada.

Así los narra Daniel J. García:

El 18 de diciembre de 2014, la Cámara Federal de Casación Penal de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (conformada por Alejandro W. Slokar, Ángela E. Ledesma y Pedro R. David) concede el habeas corpus a Sandra, reclusa y privada de libertad en el zoológico de la ciudad. El cuerpo de Sandra no fue mostrado ante un tribunal, pues sobre ella no recaía acusación alguna, sino puesto en libertad en el santuario de primates de Sorocaba, en Brasil. Sandra es una orangutana.

(...) En el mismo sentido, el tercer Juzgado de Garantías de Mendoza (también Argentina), en su sentencia de 3 de noviembre de 2016, reconoce el habeas corpus a Cecilia, chimpancé, cuyos (posibles) derechos a la libertad ambulatoria y a una vida digna, en tanto sujeto de derecho no humano, fueron negados por parte de las autoridades del zoológico de Mendoza. Reconocido el habeas corpus a Cecilia, comparte santuario con Sandra (García López 2018, 670-71).

Un análisis de las justificaciones judiciales, muestra que “la sentencia del Tribunal de Garantías de Mendoza toma conciencia de que tanto los conceptos persona como dignidad son un constructo, un artificio que, como tal, puede ser extendido en sus fronteras” (*Ibid.*, 671).

Un cuerpo que formar: policía y ciudad I

Verdadera Policía, la Policía digna de un gran Príncipe, de un Padre del pueblo, de aquel Ungido por el Señor, consiste menos en castigar los crímenes que en secar el germen de los vicios reanimando y haciendo brotar el de las virtudes.

V.R. de Mirabeau, *L'Ami des hommes, ou Traité de la population*

En 1707, Nicolas de La Mare, comisario de policía francés, publicó el primer volumen de su *Traité de la police*, obra central de la incipiente ciencia de gobierno en el contexto francés. El concepto de policía, cuyo significado actual data del período comprendido entre los siglos XVII y XVIII, poseía un sentido más general como “gobierno de los hombres” que aún tardaría bastante en abandonar la escena²¹². El tratado de La Mare recoge puntualmente esta inflexión: si bien policía se entiende a veces como “el gobierno general de todos los Estados, y en este sentido se divide en Monarquía, Aristocracia, Democracia”, o “indica el gobierno de cada Estado en particular, y entonces se divide en

²¹² Leemos en el curso que Michel Foucault dedica a la tríada *Seguridad, territorio y población*: “Desde el siglo XVII se empezará a llamar ‘policía’ el conjunto de los medios a través de los cuales se pueden incrementar las fuerzas del Estado a la vez que se mantiene el buen orden de éste. Para decirlo de otra manera, la policía será el cálculo y la técnica que van a permitir establecer una relación móvil, pero pese a todo estable y controlable, entre el orden interior del Estado y el crecimiento de sus fuerzas” (Foucault 2008, 297).

policía eclesiástica, policía civil y policía militar”, ya entonces “comúnmente y en un sentido más limitado, la palabra policía se emplea para designar el orden público de toda ciudad [*ville*], y el uso la ha ligado a tal punto a este significado, que cada vez que es pronunciada en sí y para sí, y sin agregar nada, no se la entiende sino en este último sentido” (La Mare 1705, 3).

La caracterización de este sentido moderno y más limitado de policía hace referencia al *Traité de la souveraineté* de Cardin Le Bret, de 1632. La cita esconde, sin embargo, un desplazamiento o un acotamiento que estaba ausente en el tratado de Le Bret. Se trata de la remisión de la policía al contexto de la ciudad. Un gesto semejante nos obliga a preguntarnos “por qué La Mare, al tener que dar su definición fundamental, no acuñó una nueva o polémica, sino que en su lugar repropuso (con exhaustivas referencias) la cita de otro autor, a la que sin embargo ofreció con toda naturalidad una nueva y personal interpretación” (Cavalletti 2010b, 122).

Como Andrea Cavalletti ha mostrado en un sugerente estudio sobre la mitología de la seguridad, esta modificación articula un dispositivo que desplaza el marco hermenéutico y pragmático de la policía y lo adentra plenamente en la esfera biopolítica de la modernidad. La ciudad es la condición fáctica de posibilidad y al mismo tiempo el objetivo final de la labor policial: si aquella, según la definición de Le Bret, ha de “regular la economía de los víveres, acabar con los abusos y los monopolios en el comercio y en las artes liberales, impedir la corrupción de las costumbres y el lujo y desterrar de las ciudades los juegos ilícitos”, si su labor normalizadora o reguladora ha de volcarse sobre la religión y las costumbres, la sanidad, el abastecimiento, la seguridad y el acondicionamiento urbano, “ello será posible sólo circunscribiendo el espacio de la ciudad; espacio que abarca en tanto unifica y mantiene en relación, al dar una racionalidad interna al incontrolable *maremágnum*” (Cavalletti 2010b, 124)²¹³. Se trata, confirma Cavalletti, “de un inmenso esfuerzo de definición recíproca de la ciudad y la policía”. La tensión biopolítica de esta definición alcanza su punto álgido en la célebre caracterización final de La Mare: el objeto prioritario del cuidado de la policía es el viviente, la “*vie mème*” (La Mare 1705, 4).

Pero entonces, en el núcleo de esta definición recíproca entre ciudad y policía aparece aquella nuda vida que en la máquina clásica estaba consignada al espacio del *Oïkos*.

²¹³ No es casualidad que este mismo siglo XVIII, que había visto surgir “un orden espacial en sí mismo multitudinario” (Valdecantos 2014, 45) con un consecuente aumento del valor político del espacio urbano – y de su ocupación por parte de los movimientos sociales – sea también crucial en la historia del estado de excepción. Apenas noventa años después de la publicación del *Tratado*, el 19 de fructidor del año V (5 de septiembre de 1797) se promulga en Francia una nueva ley reguladora del estado de sitio que incluía la posibilidad de su declaración por parte del Directorio ante un riesgo verosímil de sedición interior. La nueva norma no sólo reformula sustancialmente el decreto de 1791, que preveía el estado de sitio ante ataque o amenaza bélica, también introduce un desplazamiento en el concepto, una ficción jurídica, según la cual una circunstancia que no es bélica ha de ser tomada como tal, y un sitio que no está ocurriendo justifica la suspensión de los derechos.

“Puesto que la policía se ocupa de la vida, la ciudad aparece por primera vez como ámbito del viviente” (Cavalletti 2010b, 125). El análisis de Cavalletti muestra cómo la máquina jurídico-política clásica y la moderna son, en este punto, inconmensurables, describiendo las estrategias discursivas por medio de las cuales, en el tratado de La Mare, la biopolítica específicamente moderna parasita las nociones de *polis* y *oïkos* abismándolas en un umbral de indistinción. Donde la definición griega de *Politeia* se deriva de *polis*, en el caso de la definición canónica de La Mare es la policía – que habría de traducir de algún modo el griego *Politeia* – la que ha de producir la ciudad.

De ahí – leemos en *Mitología de la seguridad* – su tarea eudemónica: la policía no deriva inmediatamente de la *polis*, sino que más bien debe aún formarla, y formarla del mejor modo, dando lugar, en la circularidad del gobierno feliz, a una ulterior y cada vez más ágil y finalmente imperceptible *police* (*Íbid.* 126).

La indistinción entre *polis* y *oïkos* obrada por la definición de policía conlleva del mismo modo indistinción, funcional a la institución policial, entre las esferas de *bíos* y *zoe*. La noción clave que opera y funcionaliza esta indistinción es la de Religión. En el *Traité de la police*, la mera reproducción de la vida natural – objeto de la *oikonomía* – se subordina a aquello que puede hacer la vida natural “buena” (o, en alusión directa al programa eutanásico de Karl Binding, “digna de ser vivida” (HS I, 125 / 172)). La Religión define el ideal de conducta que la policía representa y ha de garantizar: si “la Religión es bien observada, todas las otras partes de la Policía serán cumplidas: si por el contrario, esta sólo es turbada, la Policía recibirá muy pronto su contragolpe” (La Mare 1705, 267). Sin embargo, en esta definición circular, policía y religión se difuminan y definen recíprocamente; la Religión no se caracteriza por una verdad doctrinal, sino por una virtud que, de realizarse, haría superflua la labor policial, y la policía no viene definida por la aplicación de un abanico limitado de normas, sino por una labor virtualmente ilimitada de normalización. De este modo, “La Mare pone, pues, a la *police* en el centro de la felicidad que ella misma debe instaurar” (Cavalletti 2010b, 128): la policía subordina la que sería su primera función – asegurar la vida natural – a la que aparece como su función principal – asegurar las condiciones de posibilidad, legitimidad y ejercicio de la policía misma.

La biopolítica contemporánea no se entiende, sin embargo, sin la radicalización nacionalsocialista de la lógica policial descrita más arriba. De acuerdo con Giorgio Agamben,

[1]a biopolítica nacionalsocialista (y, con ella, buena parte de la política moderna, incluso fuera del III Reich) no es comprensible a no ser que se advierta que implica la desaparición de la distinción entre esos dos términos: la policía se hace ahora política y el cuidado de la vida coincide con la lucha contra el enemigo (HS I, 134 / 186).

Los capítulos que siguen a la problematización de los derechos humanos en *El poder soberano y la nuda vida* describen minuciosamente la configuración del campo epistémico-moral en que esa radicalización e indistinción de política y policía se torna posible. Se trata en ellos de mostrar la emergencia de una sensibilidad hacia el valor o el disvalor de la propia vida, comprendida cada vez más en términos de patrimonio (primero personal, en un panfleto como el de Karl Binding y Alfred Hoche, posteriormente nacional, ya plenamente integrada en la agenda política del régimen). Agamben narra así el proceso por el que el programa eugenésico de Binding, especialista en derecho penal, y Hoche, profesor de medicina, destinado a garantizar estatus jurídico a la soberanía del individuo sobre su propia vida en la forma de la autorización para la “supresión de la vida indigna de ser vivida”, pudo servir de inspiración a Hitler para la implementación de su *Euthanasie Programm für unheilbaren Kranken* y, con la dolorosa ironía de quien se sabe preciso en el uso de los conceptos, refiere al carácter humanitario de la biopolítica nacionalsocialista, allí donde aquella se arrogó el derecho a quitar la vida a cerca de 60.000 personas declaradas enfermas mentales incurables (HS I, 129 / 177).

La indistinción entre política y policía está en este sentido íntimamente imbricada con la integración simultánea de medicina y política. La noción de “riqueza viviente”, tal y como aparece en una contribución de Ottman von Vershuer destinada a difundir los progresos en cuestiones de salud y eugenesia del III Reich es índice y factor de aquella. Se propone así una “síntesis lógica” entre biología y economía que en el texto de Vershuer aparece conceptualizada en términos de meta de gobierno, exigencia irrenunciable de una política a la altura de su tiempo, capaz de reconocer el valor económico-político de la vida biológica (HS I, 132 / 183). Desde esta perspectiva cabe reconocer una gradación del valor de las vidas, que estarán más o menos vivas en función de su mayor o menor contribución económica al Estado, cuyos criterios se tomarán de la estructura conceptual de las ciencias biológicas de la época. La novedad, sin embargo, no está en el diálogo con la investigación genética, sino en que “tales conceptos no son tratados como criterios externos (aunque sean vinculantes) de una decisión política: son, más bien, inmediatamente políticos como tales” (HS I, 134 / 185).

Es en este sentido que aquel horizonte del “cuidado de la vida” propio de la ciencia de la policía del siglo XVIII, que aparecía tematizado en el tratado de La Mare en términos de virtud religiosa abstracta, se radicaliza y vincula en el III Reich a preocupaciones biomédicas. “Política – escribe Verschuer en un fragmento que da título al capítulo de Agamben – es decir, dar forma a la vida del pueblo” (HS I, 135 / 187). En el curso de esta mutación en el campo epistémico-moral del siglo XX, aquella vida biológica que, de acuerdo con Agamben, las declaraciones de derechos habían situado como fundamento de la soberanía, aparece como vida del pueblo, en la que su valor biológico es inmediatamente asimilado como valor político. Es de este modo como la “exclusión de los factores de degeneración biológica” y el “mantenimiento de la salud hereditaria del pueblo”, motivos eugenésico-policiales, abren la puerta a la identificación de los judíos como enemigos del pueblo y a su consecuente exterminio²¹⁴.

*El espacio público neoliberal: policía y ciudad II*²¹⁵

En el contexto de nuestra contemporaneidad – esto es, en el marco específico de la biopolítica neoliberal – las nociones de democracia y convivencia parecen haber ocupado la función que cumplía la religión en el *Tratado* de La Mare y la policía parece haber entrado en una nueva fase caracterizada por la anulación estética de la oposición entre las fuerzas del orden y el cuerpo de los ordenados.

En el ámbito del urbanismo neoliberal un concepto central como el de espacio público²¹⁶ prolifera sin remisión al problema del Estado centrándose más bien en el *modo de vida*

²¹⁴ De acuerdo con Achile Mbembe, “[l]a percepción de la existencia del Otro como un atentado a mi propia vida, como una amenaza mortal o un peligro absoluto cuya eliminación biofísica reforzaría mi potencial de vida y de seguridad (...) [es] uno de los numerosos imaginarios de la soberanía propios tanto de la primera como de la última modernidad” (Mbembe 2011, 24).

²¹⁵ Esta sección incorpora una serie de argumentos publicados previamente en *Convivencia y vigilancia: cruising y producción del espacio público* (Periáñez Llorente 2020d), que se ofrecen aquí corregidos y ampliados.

²¹⁶ La noción de espacio público es intrínsecamente problemática. En cuanto concepto, pretende ser más que mero suelo. Hablar de espacio en el contexto neoliberal acaba siendo poco más que un eufemismo: “en realidad se quiere decir siempre suelo” (Delgado 2015, 8). Pero ese suelo incluye un proyecto civilizante, una racionalidad de gobierno (Rose y Miller 1991). Es algo más que suelo: es suelo diseñado, redefinido, hecho dispositivo. Esta redefinición parte de una cierta abstracción que lo torna permeable a los discursos, maleable según las necesidades de los usos y los proyectos en los que se inscribe. Un indicador de dicha abstracción es el uso del singular. Pese a que autores como José Antonio Langarita reclamen el uso del plural (Langarita 2015, 16), la realidad es que el espacio público en su uso como concepto tiene mayor calado en singular. En toda la *Ordenanza para preservar la utilización del espacio público en Badajoz y poblados, del ofrecimiento y demanda de servicios sexuales* (Ayuntamiento de Badajoz 2013) solo encontramos cuatro veces el uso del plural *espacios públicos*, frente a cuarenta y cuatro usos en singular. Igualmente, en toda la *Ordenanza del espacio público* publicada en el *Boletín Oficial de Bizkaia* (Ayuntamiento de Bizkaia 2010) hallamos doscientos cuatro usos en singular frente a veinticuatro en plural. Los espacios quizá deberían tener fines, motivos y disposiciones distintos, pero el *espacio público* tiene un uso discursivo casi universal, que exige ser enlazado con valores igualmente universales: la

democrático que se ha de desarrollar sobre el suelo así calificado. Dicha ausencia de remisión al problema del Estado parece responder no su desaparición, sino a su resituación como gestor de poblaciones mediante dispositivos securitarios y biopolíticos que no disminuyen su acción represiva, sino que la redistribuyen y maquillan.

La producción política del espacio público ha de ser comprendida en el marco de lo que Foucault llamó “políticas sociales” (por contraposición a “política económica”), políticas que actúan sobre la trama de lo social en todo su espesor, buscando generar la diferencia, la competitividad, pero también, diríamos, el libre flujo del capital por medio de la creación de espacios atractivos para la inversión, de la proliferación de espacios no conflictivos, característicos, distinguidos: lugares con encanto, vanguardistas, terciarizados y “únicos en su especie”²¹⁷. El espacio público como elemento estratégico de primer nivel...

...no se conforma con ser una mera sofisticación conceptual de los escenarios en los que desconocidos totales o relativos se encuentran y gestionan una coexistencia singular no forzosamente exenta de conflictos.

Su papel es mucho más trascendente, puesto que se le asigna la tarea estratégica de ser el lugar en el que los sistemas nominalmente democráticos ven confirmada la verdad de su naturaleza igualitaria (...). Procura con ello dejar de ser un espacio concebido y se quiere reconocer como espacio dispuesto, visibilizado, aunque sea a costa de evitar o suprimir cualquier emergencia que pueda poner en cuestión que ha logrado ser efectivamente lo que se esperaba que fuera” (Delgado 2015, 37-38).

Para comprender este proceso de estetización democrática, en que tan importante es sacar todo aquello que suponga un riesgo del espacio público como mostrar la materialización del igualitarismo, del *ciudadanismo*, en sus zonas más representativas (centros de ciudad, zonas comerciales o turísticas, plazas, parques), son fundamentales dos conceptos: convivencia y prevención. A este respecto, son paradigmáticas las páginas 6 y 7 de la ordenanza sobre usos del espacio público de Bilbao, también por el modo en que comparecen los dispositivos securitarios en el espacio público²¹⁸:

incuestionabilidad del espacio público y de su importancia va de la mano de la incuestionabilidad de los valores que encarna y resguarda.

²¹⁷ De acuerdo con la definición foucaultea, “el modelo neoliberal no tiene que corregir los efectos destructivos del mercado sobre la sociedad” (Foucault 2009), antes bien tiene que corregir los efectos “antimerchantiles” de la sociedad.

²¹⁸ Los dispositivos securitarios no se identifican con el espacio público en cuanto dispositivo, pero sí que resultan imprescindibles para configurarlo de tal manera. Podemos seguir a Sergio García en su definición de los dispositivos securitarios como “el conjunto de instituciones, arquitecturas, discursos y prácticas que configuran la “seguridad ciudadana” como uno de los problemas político-culturales fundamentales de nuestro tiempo a nivel glocal, cabe señalar que en el mismo confluyen distintas lógicas culturales aparentemente contradictorias –desde las disciplinarias a las neoliberales– que, sin embargo, cooperan para dar lugar a un creciente control social “de arriba hacia abajo”” (García 2012, 573).

Ahora bien, es el momento de establecer ciertas determinaciones normativas al respecto del Uso Común del Espacio Público de Bilbao, que preserven el espacio público como lugar de *convivencia ciudadana* y del *secular civismo demostrado* tanto por bilbaínos y bilbaínas como *por la generalidad* de ciudadanos que hacen uso de dicho espacio público. Tales determinaciones están orientadas a fomentar el *uso cívico* del espacio público mediante campañas de *información* y *sensibilización* de la ciudadanía en tal capital materia, mediante la atención por parte de los servicios sociales municipales de los colectivos ciudadanos más desfavorecidos, *evitando el recurso al ejercicio de la potestad sancionadora* como primera medida. Esta actividad municipal potenciadora de los *valores cívicos* se ha de traducir necesariamente en la consecución de *una ciudad más amable y agradable* tanto para los vecinos y vecinas *como para las personas que nos visiten* y en una mayor *calidad de vida* de la ciudadanía al disfrutar de un espacio público de calidad, en todo momento dispuesto para el mejor disfrute de la ciudadanía, haciendo realidad con ello el *natural destino* de tal espacio público. La *erradicación de conductas* nocivas o *incívicas* debe arbitrase de acuerdo con lo dicho mediante el fomento de la educación y la sensibilización ciudadana en materia de civismo, estableciendo también prohibiciones que permitan la actuación de los agentes de la autoridad, y asimismo sanciones que directa o indirectamente puedan servir para reconducir tales conductas y *librar de sus nocivos efectos al resto de la ciudadanía*, En este ámbito del Uso Común en el que nos encontramos, que como ya se ha dicho acapara la mayor consideración municipal como espacio de *convivencia* y *realización ciudadana* en el que el uso y *disfrute colectivo* esté asegurado en condiciones de tranquilidad, seguridad, accesibilidad y todas aquellas otras condiciones que aseguran el estado óptimo del mismo, conviene establecer unas mínimas determinaciones relativas a usos *que no son del gusto de la ciudadanía* por los perniciosos efectos que ellos tienen para el uso común. Nos referimos al uso del espacio público como lugar de ofrecimiento y demanda de servicios sexuales (prostitución), a la práctica del botellón, a la realización de actuaciones musicales y artísticas, a la práctica de juegos peligrosos o molestos, al peligroso tránsito por vías peatonales con bicicletas y otros aparatos similares, así como el uso impropio del espacio público. (...)

En efecto, una regulación del espacio desde una única perspectiva del mismo como *espacio vital de la ciudadanía*, y *fiel reflejo del alma de la ciudad*, ha de partir de la premisa capital u objetivo de conseguir la más perfecta armonización y concurrencia de todos los usos posibles” (Ayuntamiento de Bizkaia 2010, 6-7) (el subrayado es nuestro).

Por un lado, tenemos la repetición hasta la saciedad (idéntica en las ochenta páginas restantes) de ciertos referentes: *convivencia* y *civismo*. Su falta de determinación y la

repetición son indicadores de su valor retórico. Ambos conceptos son revestidos de necesidad y urgencia por su preservación. Ambos conceptos, además, se relacionan con otros de los más valorados en el léxico político-social contemporáneo: calidad (del espacio, de uso, de vida), disfrute, ciudadanía (como realización, como esencia, como valor), tranquilidad, seguridad o accesibilidad. Ambos conceptos, además, si bien se consideran en peligro, se presentan como propiedades de la generalidad de los ciudadanos, situación normal, algo que simplemente hay que preservar, nunca que crear (algo asegurado y a asegurar)²¹⁹. Siguiendo a Manuel Delgado, encontramos aquí más bien el “esqueleto abstracto de universalidad del que las clases dominantes obtienen sus fuentes principales de legitimidad y que se concreta en esa vocación fuertemente pedagógica que exhibe en todo momento la ideología ciudadanista, de la que el espacio público sería el aula y laboratorio” (Delgado 2015, 48), vocación pedagógica que notamos cuando leemos, en la propia ordenanza, sobre la información y la sensibilización de las clases más desfavorecidas como “solución” a los usos incívicos del espacio. Este esqueleto abstracto de universalidad opera sobre los usuarios del espacio público una moralización democrática (la democracia como conjunto de valores irreprochables pero, en su extremo, vacíos de contenido) a cambio de una despolitización de los mismos, que torne sus intervenciones “políticas” sobre el espacio público poco más que una fiesta de los sentimientos democráticos, inocua para la capitalización del espacio y el mantenimiento de las desigualdades sociales que la posibilitan (Lefebvre 2013, 370-73; Delgado 2015, 32).

Igual que la repetición ha revelado el esqueleto abstracto, la no repetición de un motivo puede delatar su importancia. Subrayado por nosotros en la ordenanza: “esta actividad municipal potenciadora de los valores cívicos se ha de traducir necesariamente en la consecución de una ciudad más amable y agradable tanto para los vecinos y vecinas como para las personas que nos visiten”. En efecto, lo fundamental es hacer de la ciudad un lugar agradable de visitar para quien cumpla el modelo de ciudadano que se predique. Lo fundamental es, en palabras de Lefebvre, que todo el suelo reciba valor de cambio (2013, 370; 1976, 67). Ahora bien, en este ideario la ciudad será tanto más amable cuanto más previsible sea, cuanto más tranquilidad, seguridad y accesibilidad (para el libre ejercicio del comercio) ofrezca. Se exige una estetización de la democracia, la democracia se muestra en la encarnación alegremente capitalista de sus espacios públicos, “fiel reflejo del alma de la ciudad”, que coincide con el “natural destino” del espacio público (un tipo de espacio que, hemos mostrado, ni es ahistórico ni ningún destino le es innato).

Pese a la primacía expresa de cierta pedagogía cívica, la racionalidad de gobierno neoliberal recuerda que la letra, si no entra sola, con sangre entra. A la estetización de la

²¹⁹ “La inseguridad subjetiva se crea performativamente hablando de (in)seguridad, pero al mismo tiempo debe ser modulada y mantenida dentro de unos límites controlables, pues un exceso de temor puede bloquear la circulación de flujos de mercado. La paradoja de las medidas securitarias es la creación de preocupación y de sensación de seguridad al mismo tiempo” (García y Ávila 2016, 64).

democracia acompaña una estetización de las fuerzas del orden encargadas de lograrla²²⁰ que no sustituye, sin embargo, la represión violenta. La represión policial se muestra así en políticas de “tolerancia cero” que expulsa a la masa de indeseables del espacio-escaparate de las ciudades democráticas, criminalizando por el camino a algunos de los sectores en estado de precariedad más avanzado de la población, como prostitutas, mendigos o inmigrantes. De este modo, “el civismo y la ciudadanía asignan a la vigilancia y la actuación policiales la labor de lograr lo que sus invocaciones rituales – campañas publicitarias, educación en valores, fiestas ‘cívicas’ – no consiguen” (Delgado 2015, 49).

La lógica que posibilita y legitima esta coordinación entre la “mano izquierda” (de los derechos, la democracia, el “uso libre”, los “educadores de calle”, “dinamizadores de parques y espacios públicos”, mediadores) y la “mano derecha” de la represión, la intimidación, y el “lavado de cara” forzoso de los espacios públicos, se apoya en un tipo de discurso cuyos conceptos articuladores son el riesgo y la prevención. El desplazamiento discursivo del “peligro” al “riesgo” supone, según Sergio García y Débora Ávila, una apriorización de la problemática: ya no estaríamos ante situaciones concretas que encarnan peligros concretos ante los que reaccionar, sino ante factores de riesgo potencial que habrá que prevenir. Así, el hecho migratorio, la edad o la estética, serán indicadores de los actos disruptivos que una persona *puede* llevar a cabo, siendo notable, recuerdan los autores, que no se hable tanto del riesgo que una persona con tales indicadores está corriendo (riesgo de exclusión, de violencia, de precariedad) por las condiciones sociales en que se encuentra, sino del riesgo que esa persona supone para el resto, para el *sano, normal, natural*, disfrute del espacio público por parte de los usuarios *cívicos* (García y Ávila 2013, 69).

A su vez, entre los elementos conformadores de lo que se ha venido llamando “prevención” – en relación directa con la noción de riesgo – encontramos algunos aspectos esenciales del espacio público en tanto dispositivo. Tales elementos, aparte de la estetización de las fuerzas del orden, serían, por una parte, el fomento de la “participación ciudadana” y la comunicación, y por otra la producción de ambientes. Los dos primeros refieren a la implantación de una “cultura de la proactividad en el abordaje de un área de intervención ajena a la legalidad: la convivencia”²²¹. Por otra parte, los

²²⁰ La nueva política estética de la policía contribuye así a la normalización de la propia labor policial: “La estetización de la policía, síntoma visible del tránsito del paradigma del orden público al de la seguridad ciudadana, y su asociación cada vez mayor con la intervención social —que cristaliza en una creciente colaboración, no sólo en las calles, sino también en los despachos—, posibilita un proceso de legitimación social que otorga a los cuerpos de seguridad un respaldo inédito hasta este momento” (García y Ávila 2013, 63).

²²¹ En la Ordenanza de medidas para fomentar y garantizar la convivencia ciudadana en el espacio público de Barcelona (Boletín oficial de la provincia de Barcelona, 2011) observamos lo siguiente: “Artículo 6.- Deberes generales de convivencia y de civismo: Todas las personas tienen la *obligación de utilizar correctamente* los espacios públicos de la ciudad y los servicios, las instalaciones y el mobiliario urbano y demás elementos ubicados en ellos, *de acuerdo con su propia naturaleza, destino y finalidad*, y respetando

espacios en que los usuarios puedan ejercer a un mismo tiempo de vigilantes y salvaguardas del buen hacer y el convivir han de ser creados. Se fomentan así, en el espacio público, regímenes de visibilización máxima, donde poder ver y ser visto. Según Manuel Correa, director del Observatorio de la Seguridad de Madrid: “ver y ser visto por otros tranquiliza a los ciudadanos e inquieta al delincuente” (García y Ávila 2013, 72). Se trata, pues, de disponer de espacios diseñados arquitectónicamente para ofrecer la mayor visibilidad posible, reducir la conflictividad social —o aumentar la sensación subjetiva de seguridad— e incentivar el flujo sin obstáculos de personas y capitales. Se tomarán medidas más represivas, por otra parte, contra aquellos mendigos, prostitutas, etc., que no hayan tenido a bien irse tras ser expuestos (medidas justificadas, entre otras formas, gracias a los procesos de patrimonialización de determinadas zonas por medio, por ejemplo, de la incentivación del arte en ellas)²²²

*** **

Suena el teléfono en la Infohouse de Aarhus, la segunda ciudad más grande de Dinamarca. El policía que responde puede encontrar al otro lado de la línea a un vecino, una profesora o un empleado del ayuntamiento que alerta de un posible caso de radicalización. En ese mismo instante se pone en marcha el modelo Aarhus, que busca prevenir la deriva hacia el extremismo y reintegrar en la sociedad a individuos radicalizados. (...) El modelo Aarhus funciona así: tras recibir una alerta, la policía y los servicios sociales del ayuntamiento recopilan información sobre el caso. “Si creemos que puede tratarse de una posible radicalización, contactamos con la persona y la invitamos a la Infohouse”, comenta el comisario Aarslev. Se trata de un modelo voluntario: si el “posible radicalizado” accede, le asignan un mentor que intentará ampliar las perspectivas del individuo durante un año y canalizar su indignación hacia una vía no violenta. “Cuando conseguimos que esta persona vuelva a encauzar su vida, concluimos la intervención”, comenta la jefa de Servicios Sociales del consistorio, Natasha Mannemar. (...) Una veintena de personas logró volver a Aarhus tras viajar a Siria, la mayoría en 2014 y 2015. Si la policía danesa hubiera podido demostrar que habían combatido con Daesh o Al Nusra (antigua

en todo caso el derecho que también tienen los demás a usarlos y disfrutar de ellos. (...) 6. Todas las personas que se encuentren en Barcelona tienen *el deber de colaborar con las autoridades municipales o sus agentes en la erradicación de las conductas que alteren, perturben o lesionen la convivencia ciudadana*” (la cursiva es nuestra). Además de retomar la ya comentada indeterminación de convivencia y civismo por remisión a un uso “correcto”, “natural” o “destinal”, que coincide con aquél para el que han sido diseñado, se aprovecha para recordar a los ciudadanos su implicación directa en la producción de seguridad. Del mismo modo, los mecanismos dispuestos para el diálogo entre las fuerzas del orden y la sociedad civil dan cabida a una serie de problemas “pertinentes”, dejando de lado otros más incómodos: los vecinos plantean demandas en cuanto agentes económicamente interesados o en cuanto contribuyentes, mientras las voces de los sectores oprimidos quedan fuera de juego (García y Ávila 2016, 70).

²²² “La ocupación del espacio público no normada y no autorizada suele venir de la mano de una respuesta política donde las autoridades despliegan los dispositivos y herramientas de los que disponen. Redadas policiales, desmantelamiento de zonas, transformación del paisaje, privatización de espacios suelen ser algunas de las respuestas más frecuentes” (Blanco y Ugena 2014, 649).

filial de Al Qaeda en Siria), podrían haberlos juzgado por terrorismo y traición, ya que el ejército danés forma parte de la intervención en Siria (Medina 2018).

La noticia refiere un dispositivo securitario implementado en Dinamarca para aquellos casos en los que no se poseen pruebas suficientes para juzgar a un vecino por yihadismo y traición. El dispositivo parece irreprochable: permite trabajar sobre el individuo de riesgo para “redirigir su indignación” y “encauzar su vida”²²³.

Al anular estéticamente la oposición entre las fuerzas del orden y el cuerpo de los ordenados, convirtiendo a los usuarios legítimos en garantes del buen hacer y el buen aspecto del espacio público – al fomentar la participación ciudadana y el derecho a no ser molestados por la cara amarga del neoliberalismo –, los usuarios legítimos acuden a la calle en calidad de vigilantes y vigilados potenciales. La lógica del riesgo y la prevención, incorporada en sus vidas, sus discursos, sus prácticas, sus valores y sus identidades, conlleva una facilidad para el reconocimiento de los indicadores hegemónicamente establecidos del riesgo y para la reacción preventiva individual u organizada. La gestión del riesgo y el gobierno de las conductas, labores tradicionalmente conducidas por la policía, son asignadas así a los propios ciudadanos y normalizadas por aquellos que tan pronto se organizan en Guadalmar Arraijantal para evitar, patrullando, que la prostitución se traslade a su barrio (Málaga Televisión 2011), como sacan el móvil y graban desde los balcones a quienes se saltaban de un modo u otro el confinamiento durante el Estado de Alarma, fenómeno mayoritario en los barrios marginales (Diario ABC, citado en: Mansilla 2020, 45).

²²³ Cabe preguntarse, por supuesto, por cuáles son los indicadores de radicalización. Tenemos motivos para sospechar. En una propuesta semejante, el Protocolo de Prevención, Detección e Intervención en procesos de radicalización islamista de los Mossos d’Esquadra incluye no beber coca cola, no celebrar san Jorge, comer halal, llevar tatuajes de henna o borrarse tatuajes – esto es, una lista de comportamientos normales en el marco de la religión islámica – como indicadores de radicalización. En esta medida, quizá “encauzar su vida” tenga que ver, primero y ante todo, con el cese de cualquier tipo de comportamiento en condiciones de hacer saltar las alarmas vecinales.

[El documento del protocolo, que podía hallarse en <https://educacio.gencat.cat/documents/PC/ProjectesEducatius/PRODERAI-CE.pdf> ya no se encuentra disponible].

Un cuerpo que cuidar, confinar, controlar y del que sospechar: pandemia y estado de excepción

Un capital humano que no tiene el mercado como punto de acreditación, sino justo el momento en el que este se cierra, eso es lo que ha mostrado la pandemia.

José Luis Villacañas, *Pandemia: ideas en la encrucijada*

Las catástrofes naturales suponen la ocasión de la confluencia explícita de excepción y humanitarismo. “Paréntesis consensuales en el flujo de la historia” (Fassin 2016b, 266), aparecen en el discurso público, la cobertura mediática y las conversaciones cotidianas como momentos de máxima manifestación de solidaridad, reducción significativa de las desigualdades y suspensión provisional de los conflictos.

En un estudio sobre la gestión de los siniestrados en las catástrofes que dialoga fructíferamente con el proyecto *Homo sacer*, Didier Fassin ha tratado de comprender el deseo social de excepción que aparentan desencadenar estos desastres. “El hecho destacable es, en este caso, el consenso nacional (...) alrededor del principio de este estado de urgencia: el drama justifica la excepción” (Fassin 2016b, 267). La catástrofe exige un estado de excepción particular, del que se espera no el despliegue efectivo y abrumador de la fuerza-de-ley, sino la dinamización de la ayuda humanitaria; la demostración de una autoridad que no se apoya en la ira sino en la compasión. Así por ejemplo, ante los diluvios de 1999 en Venezuela, Hugo Chávez evita un despliegue espectacular de fuerza, limitando la militarización total a la zona más afectada y justificándola oficialmente en la ayuda a las víctimas.

Más que la dialéctica entre el derecho y la anomia – afirma Fassin – la tensión entre la compasión y el orden caracteriza este momento histórico. Lo que hace de la *Tragedia* [así se conocen en Venezuela las lluvias torrenciales de 1999] un acontecimiento singular – en las dos acepciones del término – es que ella produce un estado de excepción humanitario, si nos atrevemos a esa paradoja (Íbid.)²²⁴.

²²⁴ Con un gesto que dota de mayor significatividad si cabe la paradoja que aquí se señala, en diálogo con las secciones anteriores, el presidente Hugo Chávez propuso en su emisión de radio semanal “Alló presidente” sustituir la voz “damnificados” – connotada religiosamente en referencia a las ideas de condena y de falta – por “dignificados”. El cambio en el registro discursivo no sirvió, sin embargo, para impedir las violencias arbitrarias cuya posibilidad ocupa el corazón de todo estado de excepción: se suceden informes de ejecuciones, robos y secuestros por parte de las fuerzas del orden. Esta *Emergencia en la emergencia* (Programa Venezolano de Educación y de Acción en Materia de Derechos del Hombre, citado en Fassin 2016, 287) no sólo incluye la aplicación de una violencia irrestricta sobre aquellos que son descubiertos perturbando el orden, también afecta a quienes tienen antecedentes con la policía o la justicia. El estado de excepción querido sirve aquí para una radicalización violenta de la labor policial que excede el marco de la Catástrofe para ocuparse de los “problemas” de la situación normal.

Sin embargo, como hemos apuntado más arriba, la idea de un estado de excepción humanitario pudo definir precisamente el régimen de gobierno del III Reich. No en vano el título del ensayo de Didier Fassin, “un deseo de excepción”, evoca – quizá inconscientemente – la expresión “estado de excepción querido” (*einen gewollten Ausnahmezustand*) con que los juristas nacionalsocialistas definieron la situación instaurada el 28 de febrero de 1933 con la suspensión de los derechos y libertades personales de los alemanes (HS I, 152 / 214). Ningún lector de Agamben debió verse sorprendido, en consecuencia, por la alarma que caracterizó las intervenciones públicas del filósofo italiano entre el 26 de febrero y el 24 de mayo de 2020. Sin embargo, el formato escogido y la ligereza con la que Agamben trató su propio aparato crítico resultó en una respuesta virulenta²²⁵, que incluyó entre otros a su viejo amigo Jean-Luc Nancy.

El desafortunado título de la primera de sus intervenciones, “La invención de una pandemia”, palidece ante las cifras del sufrimiento, que el 26 de febrero Agamben se siente en condiciones de desprestigiar, rebajando posteriormente el tono de forma moderada. Cifras que son, precisamente, más terroríficas en aquellos países cuyo discurso político oficial coincide con el de Agamben al declarar la pandemia un “invento” (Nassif Pires, Barbosa De Carvalho, y Lederman Rawet 2020)²²⁶ y que se distribuyen de forma desigual entre estratos distintos de la población, cebándose con las poblaciones marginales (OXFAM 2022; Mansilla 2020).

Desde la perspectiva de Agamben, es necesario reflexionar sobre los mecanismos que han permitido la implantación a lo largo del norte global y en Italia en concreto de diversos estados de emergencia y sobre el sentido de su grado de aceptación social. Es significativo para el filósofo de Roma que, donde en Alemania fue necesaria la implementación de un aparato ideológico explícitamente totalitario, en 2020 la suspensión de todas las garantías constitucionales vino promovida por el establecimiento de un “terror sanitario puro y simple y una especie de religión de la salud”, que implica convertir el derecho liberal a la salud en una obligación tan legal como “religiosa” que ha de ser observada a cualquier precio. Se trata de un paradigma de gobierno “bioseguritario”, que, a ojos de Agamben, tendería a la abolición del espacio público y que ha arrojado pruebas de un colapso ético y político en el trato dado a los muertos y en la idea de distanciamiento social.

En las numerosas entrevistas que siguieron, la pregunta principal, casi obligada, inquiría a Agamben sobre si la gestión de la pandemia confirmaba que el estado de excepción ha devenido hoy día la regla. La respuesta, afirmativa por supuesto, apunta a la emergencia

²²⁵ Así por ejemplo, desde Brasil se le ha acusado de poseer una “afinidad electiva” con Bolsonaro (Silva Scaldaferrro 2021).

²²⁶ En una entrevista ulterior referirá haber simplemente citado textualmente la opinión del *Consiglio Nazionale delle Ricerche* de Italia, afirmando que lo importante no es si la pandemia es o no real, sino su explotación por parte de los gobiernos.

de una nueva forma de “ciudadanía biológica”, que hace del ciudadano “objeto pasivo de cuidados, controles y sospechas de todo tipo” (Agamben 2020c).

*** **

Diez años antes de que, como consecuencia de las medidas excepcionales tomadas por los gobiernos occidentales para combatir la covid-19, Agamben incendiase su espacio en el blog de Quodlibet, Didier Fassin ya refirió lo que considera una doble banalización de la excepción: banalización de su uso práctico como método de gobierno, pero también banalización de su uso como referente teórico. Este segundo aspecto exige, desde la perspectiva del antropólogo, una mayor precaución etnográfica, que se pregunte “más allá de la afirmación de una generalización de la situación de excepción, ¿qué es concretamente el estado de urgencia en las sociedades contemporáneas?” (Fassin 2016b, 271).

Cabe reconocer en la acusación del antropólogo francés una referencia a Agamben, como detonante de la popularidad del paradigma del estado de excepción. No obstante, el propio Fassin es la prueba de la potencia crítica y hermenéutica de la investigación agambeneana, que no obstruye, sino facilita, la investigación empírica, proveyendo de las precauciones e intuiciones necesarias para la localización de vectores de violencia arbitraria en situaciones diversas, sea en las guerras e intervenciones humanitarias en Kosovo, Afganistán, o Irak (Heins 2005; Youssef 2008)²²⁷, en la violencia paramilitar en Cuba (Santamaría 2020), en la gestión migratoria europea (Vaughan-Williams 2009; Campesi 2015) o en su propia indagación en la *Tragedia* venezolana. Sin embargo, aunque el aparato crítico construido en el proyecto *Homo sacer* constituye una herramienta fundamental para pensar el presente pandémico – también hoy día cuando los confinamientos han cedido a la presión de un capitalismo que exige flujo constante – estas intervenciones, breves y erráticas, constituyen efectivamente una banalización de la excepción que confirma la imagen que sus críticos y detractores menos enterados han construido sobre la filosofía agambeneana²²⁸. Quizá lleva razón Allan M. Hillani (2021) cuando, a raíz del “caso Agamben”, afirma que la peor forma de entender una obra es atender a lo que su autor tiene que decir sobre ella. ¿Qué nos dice, en cambio, la arqueología de la excepción sobre la pandemia que venimos afrontando los últimos tres años?

Agamben ha analizado la función tradicional de la teoría de la necesidad como dispositivo que permite asegurar el vínculo jurídico entre excepción y ordenamiento legal,

²²⁷ Para un estudio pormenorizado de la problemática emergente de las guerras humanitarias en el cambio de siglo, cf. Pugh (1998), Woodward (2001) y MacFarlane (1999).

²²⁸ Es significativo que, a raíz de sus más recientes intervenciones públicas en materia de migración, un intérprete tan reputado – y de tanto peso en esta investigación – como Germán Osvaldo Prósperi haya publicado un artículo que sugiere, con una cita explícita a Benjamin, que Agamben “trabaja para el fascismo” (Prósperi 2019c).

así como la forma en que aquella fue substituida en el siglo XX – tanto en la praxis totalitaria como en la teoría schmittiana – por el paradigma decisionista. Este último, que encontraba un apoyo mínimo pero suficiente en la figura carismática del *führer* como encarnación del cuerpo de la nación en condiciones de decidir el estado de excepción, cedía sin embargo ante la realidad fáctica de un gobierno de la excepción devenido regla: el *führer* concentra todas las paradojas de la teoría de la excepción, todas sus órdenes son inmediatamente norma, al tiempo que proliferan espacios de suspensión del derecho, en los que hecho y derecho se confunden sin mediar una decisión, y en los que una heterogeneidad dispersa de médicos, científicos, militares, policías y burócratas, parecen investidos por la misma soberanía del propio *führer*.

Sin embargo, la necesidad prueba aún hoy una función retórica y afectiva, en condiciones de justificar y legitimar socialmente la excepción²²⁹. La supervivencia en las sociedades democráticas de formas excepcionales de gobierno, aplicadas cotidianamente sobre las poblaciones marginales y en los límites del Estado (Das y Poole 2004) pero en ocasiones concernientes también a la masa de ciudadanos despreocupados, plantea el problema concreto del “conjunto de motivaciones adoptadas por los gobiernos – por el ‘soberano’ – para justificarlo” (Cuniberto 2020, 86), así como las precondiciones éticas y emocionales que puedan sostener su implementación exitosa sin hacer peligrar el gobierno²³⁰. A este respecto, “lo que no tienen en cuenta ni los críticos de Agamben ni el mismo Agamben es que son las emociones compartidas de miedo y paranoia las que jalonan los procesos de legitimación” (Torregroza 2020, 135), pese a que las propias intervenciones del italiano se ven marcadas por estos mismos afectos.

Si una cierta noción de necesidad objetiva, naturalizada, es conveniente al gobierno en situación de declarar alguna forma de estado de emergencia o excepción, habrá que extremar las precauciones, no porque la excepción no pueda ser la respuesta adecuada, sino porque ante una respuesta límite hemos de evitar toda relajación del sentido crítico²³¹.

²²⁹ Se trata de un aspecto central del carácter humanitario que reviste este tipo de estados de emergencia. Lo humanitario se caracteriza por tres rasgos que la situación de necesidad dinamiza: 1) una temporalidad propia, la de la urgencia, 2) un registro emotivo, el de la compasión, 3) una noción despolitizada de moral como móvil de la acción. Una situación de emergencia socialmente percibida como objetiva, sostenida a su vez por las emociones adecuadas, conlleva un reclamo humanitario funcional como forma de gobierno. Del mismo modo, una correcta cobertura mediática es esencial: “La cuestión de la mirada y del soporte material que le aportan los medios, comenzando por la televisión, es esencial para aprovechar el movimiento emocional que muestra al país y transfigura a la nación: es la mirada la que aproxima y por la que nos compadecemos; es ese movimiento el que suscita la ayuda humanitaria” (Fassin 2016b, 282).

²³⁰ Resulta reveladora la preeminencia, durante los meses de confinamiento, de la figura del “experto”, encarnada en España por la cara amable y el *habitus* apacible de Fernando Simón, director del Centro de Coordinación de Alertas y Emergencias Sanitarias del Ministerio de Sanidad desde 2012. La decisión política sobre el fin del confinamiento quedaba así subordinada en el discurso público oficial al juicio de los expertos.

²³¹ En un contexto en el que la percepción social de la necesidad es un problema político de primer nivel, Flavio Piero Cuniberto ha interrogado el recurso político-mediático al marco discursivo bélico, así como a la idea – evocadora del contexto inmediatamente posterior a la Segunda Guerra Mundial – de una “reconstrucción”, a la que han aludido algunas importantes personalidades italianas como Roberto Gualtieri o Romano Prodi. La pandemia, recuerda Cuniberto, “no ha destruido nada: ha paralizado medio mundo.

Una primera precaución a este respecto consistiría en no naturalizar en exceso la pandemia: “sólo su existencia en la sangre de los murciélagos está sometida a la historia natural. Todo lo demás es histórico y desde luego también lo es el hecho de que haya pasado a los seres humanos. Nadie puede deshistorizar la pandemia (...) y menos que nada se pueden deshistorizar las respuestas a los problemas derivados de su irrupción” (Villacañas Berlanga 2020, 18).

Esta historia es, entre otras, la historia reciente del neoliberalismo. Como apunta Rodrigo Castro, la gestión sacrificial de las poblaciones, que distingue entre vidas protegidas y vidas que no merecen protección de la enfermedad y la muerte (J. Butler 2006), tan visible en 2020, no es, sin embargo, fruto de una circunstancia excepcional, sino la cotidianeidad misma del neoliberalismo, cuyo despliegue “acelerado y desbocado (...) opera con este axioma básico de la prescindibilidad de la vida” (Castro Orellana 2020, 119). Como afirma Rozitchner, citado en este mismo texto por Castro, “el don antiguo de dispensar la gracia se ha laicizado en el neoliberalismo sin perder su carácter sagrado”. En este sentido, la situación de la covid-19 puede entenderse como un clímax, esto es, un punto álgido de máxima visibilidad y radicalización de sus efectos en el seno de un proceso de continuidad (Villacañas Berlanga 2020, 17), y no como un acontecimiento llamado a herir de muerte al capitalismo²³².

*** ** *

La tendencia a enmarcar la covid-19 en una lógica del acontecimiento – milagro o catástrofe – más allá del continuum del capitalismo despertó el sarcasmo de Luciana Cadahia, que publicó en sus redes sociales:

Descubrimos que los jóvenes son casi inmunes, que los adultos se recuperan sin muchas dificultades y que el mayor peligro está en los hombres blancos mayores. También descubrimos que tiene más fuerza en los países del norte y poca repercusión en las culturas calientes del trópico. También descubrimos que ataca a los que tienen mayor poder adquisitivo y la oportunidad de viajar a Europa y

No se trata de *reconstruir*, sino de *arrancar de nuevo*: todas las actividades que se han suspendido de forma forzada como por un peculiar sortilegio o hechizo, tendrán de una manera o de otra que reanimarse, volver a ponerse en movimiento, *arrancar de nuevo*” (Cuniberto 2020, 88-89, cursiva en el original).

²³² Hoy día lo sabemos: de acuerdo con un informe de Oxfam de enero de 2022, titulado “Las desigualdades matan”, la riqueza de las diez personas más ricas del mundo se ha duplicado durante la pandemia, mientras los ingresos del 99% de la humanidad se han visto deteriorados en el mismo espacio de tiempo. Los mecanismos implementados por los bancos centrales para la supervivencia de la economía mundial han repercutido directa y positivamente en los bolsillos de las grandes fortunas, sin modificar, obviamente, la estructura básica del capitalismo. Del mismo modo las grandes empresas del sector tecnológico y farmacéutico han encontrado en la pandemia un nicho de mercado óptimo. La perspectiva a corto plazo no es mucho más alentadora: “de acuerdo con las previsiones del Banco Mundial, en 2021 los ingresos del 20% más rico de la población mundial habrán repuntado, recuperando casi la mitad de lo perdido en 2020, mientras que los dos deciles más pobres de la población perderán un 5% adicional de sus ingresos” (OXFAM 2022, 37). Se trata de unas cifras que no prevén el escenario de extraordinaria inflación vivida entre 2022 y 2023, que parece radicalizar y no revertir estas tendencias.

Estados Unidos. Es decir, ataca a los mayores responsables de convertir a este mundo en un gran mierdero sin futuro. De pronto el coronavirus es la ‘manito de dios’ que necesitamos para que Bernie gane las elecciones, el cuidado se convierta en política mundial, la praxis feminista tenga que hacer la verdadera prueba de la experiencia y nos libremos, de una vez por todas, del pinche mal parido hombre blanco de la faz de la tierra (Luciana Cadahia 2020, citada en: Gabilondo 2020, 154).

Esta broma traduce la ansiedad fruto de la corroboración de que de aquel horizonte de entendimiento mutuo, solidaridad mundial y reducción de las desigualdades no queda nada, mucho menos de la esperanza de que el capitalismo hubiese recibido, con aquel frenazo en seco, el golpe terminal de cinco puntos de Kill Bill (Žižek 2020) y sólo quedase esperar a su colapso. ¿Qué queda, entonces, del horizonte de esperanzas que nos mantuvieron cuerdos durante el confinamiento? Queda, quizá, la marca psíquica de un *memento mori* colectivo, cuyo potencial hay que arrancar de las garras de la nuda vida. Según Agamben, “lo primero que muestra claramente la ola de pánico que ha paralizado al país es que nuestra sociedad ya no cree en nada más que en la nuda vida” (Agamben 2020a). Sin embargo, nos sumamos a José Luis Villacañas al considerar que “en la problematicidad de esa vida desnuda no podemos permanecer”:

(...) no defendemos la vida por su carácter desnudo, sino siempre por la forma en que la vida se nos abre y permite. Todo *memento mori* es parcial, temporal, acotado. Es un ritual. Sirve para afirmarnos en nuestro modo de vida o para cambiarlo, pero no para afirmar la vida desnuda” (Villacañas Berlanga 2020, 26).

Frente al gobierno humanitario, que nos fuerza a asumir ora la forma límite de la nuda vida, ora la forma preconfigurada del capital humano, conviene desde la academia ofrecer instancias críticas desde las que imaginar otras formas de vida. Esta misma es, no obstante, la exigencia de Giorgio Agamben en un lúcido texto solicitado y luego rechazado por el *Corriere della sera*, en la que el filósofo se pregunta qué significa vivir en esta situación de emergencia:

Significa (...) preguntarse si la emergencia militarizada que se ha proclamado en el país no es también, entre otras cosas, una forma de descargar sobre los ciudadanos la gravísima irresponsabilidad en que los gobiernos han incurrido al desmantelar el sistema sanitario. (...) hacer oír nuestra voz y exigir que se devuelvan a los hospitales públicos los medios de los que se les privó y recordar a los jueces que haber destruido el sistema nacional de salud es un crimen infinitamente más grave que salir de casa sin el formulario de autocertificación. (...) el país necesita volver a vivir (...). Pero una cosa es cierta: no podemos simplemente empezar a hacer todo de nuevo como antes (Agamben 2020b, 20 de marzo).

Este propósito mínimo, hacer realidad los derechos del ser humano, es, precisamente por su sencilla elementalidad, el más grande y difícil que puede hacerse el ser humano

Hannah Arendt, *La tradición oculta*

La arqueología crítica del humanitarismo que Agamben despliega en *El poder soberano y la nuda vida* alcanza un punto de máxima tensión polar en el análisis de la figura del refugiado. En apenas cuatro páginas trepidantes – complementadas tímidamente por un capítulo de *Medios sin fin* – Agamben resume los pasos que llevan del establecimiento del moderno dispositivo de la ciudadanía a su crisis en el siglo XX, un proceso que corre en paralelo con la policialización del Estado en sus formas totalitaria y democrática. Los refugiados, “figuras inquietantes”, constituyen un índice privilegiado y un importante factor de la crisis de aquella ficción originaria de la soberanía moderna (HS I, 121 / 167), según la cual hombre y ciudadano, nacimiento y nación, se identifican sin fisura. Es significativo, para Agamben, que en paralelo al aumento vertiginoso del número de refugiados y apátridas tras la Primera Guerra Mundial muchos Estados europeos introdujesen normas que posibilitaban la desnaturalización y la desnacionalización masiva de sus propios ciudadanos (HS I, 121-122 / 167)²³³. Lo que estos dos procesos indicaban y contribuían a consumir era la pérdida del automatismo y poder de autorregulación del marco hermenéutico de la modernidad temprana, que hacía aparecer, ahora sí, el núcleo jurídico-político y económico-administrativo del dispositivo de la ciudadanía²³⁴.

En este sentido, Hannah Arendt encuentra en la discriminación social y burocrática un “eficaz instrumento de destrucción masiva de minorías” (Sánchez Madrid 2021, 189):

La sociedad ha descubierto en la discriminación la gran arma social con la que uno puede matar hombres sin derramamiento de sangre; puesto que los pasaportes o los

²³³ “La primera fue en 1915 en Francia, en relación con ciudadanos desnaturalizados de procedencia ‘enemiga’; en 1922 el ejemplo fue seguido por Bélgica, que revocó la naturalización de ciudadanos que hubieran cometido actos ‘antinacionales’ durante la guerra; en 1926 el régimen fascista promulgó una ley análoga en relación con los ciudadanos que se hubieran mostrado ‘indignos de la ciudadanía italiana’; en 1933 el turno correspondió a Austria y así sucesivamente, hasta que las leyes de Núremberg sobre la ‘ciudadanía del Reich’ y sobre la ‘protección de la sangre y el honor alemanes’ llevaron hasta el extremo este proceso y dividieron a los ciudadanos alemanes en ciudadanos de pleno derecho y ciudadanos de segunda categoría, introduciendo asimismo el principio de que la ciudadanía es algo de lo que hay que mostrarse digno y que puede, en consecuencia, ser siempre puesta en tela de juicio” (HS I, 122 / 167-168).

²³⁴ Se trata de un marco hermenéutico que permanecía operante aun cuando herido de muerte: “Como dejaba patente la historia del antisemitismo europeo, muy pocos judíos alemanes eran parias conscientes de la situación de exclusión y precariedad en que el Estado alemán les había abandonado de manera irreversible en 1933” (Sánchez Madrid 2021, 188).

certificados de nacimiento, y a veces incluso los recibos del impuesto sobre la renta, ya no son papeles oficiales, sino cuestiones de distinción social (Arendt 2006, 14).

Dos aspectos a destacar: 1) si bien la discriminación social y burocrático-legal – que no son dos procesos paralelos, sino que se hayan imbricados tanto por la eficacia simbólica de la ley, como por su carácter habilitador para la participación en espacios de socialización ciudadana – “mata sin derramar sangre”, constituye el preámbulo para la muerte efectiva e impune. La producción de “vidas que no cuentan”, en el sentido de una lectora atenta de Arendt como es Judith Butler, no sólo mata en vida, también genera las condiciones óptimas de una muerte violenta más allá de cualquier protección legal o social. 2) La ciudadanía se muestra en este punto no sólo como una realidad jurídica, sino también como una instancia de identificación que articula emociones y expectativas y que habilita para la participación en la comunidad. Una perspectiva más etnográfica muestra que la ciudadanía es sentida como un derecho y que se muestra y se configura a partir de la participación de las personas en espacios y actividades empoderantes, gratificantes, política y afectivamente marcados. La *experiencia ciudadana* se constituye, pues, activa y relacionalmente, en la interacción y la agencialidad: nacionalidad administrativa y ciudadanía no son “una entidad flotante solo relevante para las instituciones. Se trata más bien de una suerte de máscara que permite a los agentes humanos construir su identidad partiendo de una base tan sólida y fiable como las opiniones compartidas por una comunidad” (Sánchez Madrid 2021, 190)²³⁵.

Cabe localizar, en este sentido, todo un abanico de violencias consistentes en la expulsión de ciertos ámbitos – o todos – constitutivos de la experiencia ciudadana y de los beneficios que el reconocimiento de la ciudadanía plena conlleva. La tesis de Carolina Kobelinsky, cercana a la posición de Agamben, apunta a esta realidad en la que la tensión entre la lógica de los derechos humanos y la lógica de los Estados-Nación crea espacios y subjetividades liminales cuya experiencia de la ciudadanía se verá, si no imposibilitada, sí gravemente desfigurada. Ejemplo de este tipo de subjetividades serán, precisamente, los refugiados:

Los refugiados, no ya como objeto (de la definición) sino como sujetos, ocupan una posición marginal respecto del Estado-nación, que los expulsa. Al mismo tiempo, todo el sistema internacional de protección de refugiados es marginal. Pues viene a cubrir un escape, una fisura, pero él mismo constituye una fisura por cuanto el

²³⁵ Sabemos por Hannah Arendt del alivio, tan elocuente como paradójico, que un sujeto privado de su ciudadanía puede llegar a sentir tras la comisión de un delito. El proceso judicial que sigue a la comisión reinstaura aquel vínculo que otras vías administrativas habían obturado, posibilitando la experiencia de la pertenencia civil: “El mismo hombre que ayer se hallaba en la cárcel por obra de su simple presencia en este mundo, que no tenía derecho alguno y que vivía bajo la amenaza de la deportación, que podía ser enviado sin sentencia ni proceso a algún tipo de internamiento porque había tratado de trabajar y de ganarse la vida, podía convertirse en un ciudadano casi completo por obra de un pequeño robo” (Arendt 2006, 407).

reconocimiento del *status* despoja al individuo de aquello que lo constituye como persona (política) en el mundo occidental: la ciudadanía (Kobelinsky 2003, 10).

En este sentido, la idea de refugio, que Agamben puede proponer en un gesto de inversión crítica como concepto guía para una política post-nacional y post-estatal, denota sin embargo una realidad compleja y desgarradora en el marco de los gobiernos contemporáneos. Lo que podríamos llamar la *experiencia del refugio* supone una violencia estructural reforzada por toda una serie de violencias específicas que imposibilitan el acceso a la plena *experiencia ciudadana*.

Aquello que permite constituir el refugio en paradigma crítico es aquello mismo que torna su experiencia un viacrucis vital y burocrático que comienza en la huida y persiste en la asíntota de la integración: su inscripción en el marco de unos derechos humanos que se han probado funcionales al poder, dependientes de una percepción social de la violencia construida desde sesgos racistas, de clase y de género, entre otros, y sólo verdaderamente operativos en el marco de un Estado que los garantice. Esta es, entonces, la exigencia ético-política de Agamben:

Se impone desligar resueltamente el concepto de refugiado (y la figura de vida que representa) del de los derechos del hombre y tomar en serio la tesis de H. Arendt que vinculaba la suerte de los derechos a la del Estado-nación moderno, de tal forma que el ocaso y la crisis de éste suponen necesariamente que aquéllos queden anticuados. Hay que considerar al refugiado como lo que en verdad es, es decir, nada menos que un concepto límite que pone en crisis radical las categorías fundamentales del Estado-nación, desde el nexo nacimiento-nación al nexo hombre-ciudadano, y permite así despejar el terreno para una renovación categorial que ya no admite dilación alguna, con vistas a una política en que la nuda vida deje de estar separada y exceptuada en el seno del orden estatal, aunque sea a través de la figura de los derechos del hombre (HS I, 123 / 170).

No obstante, es importante notar que los derechos humanos aún guardan una cierta operatividad política. Si bien Agamben muestra su aporía e ineficacia constitutivas y su función original cómplice del poder soberano, hemos de reconocerles una eficacia simbólica que les dota de una potencia política aún disponible tanto para la crítica como para la propia gubernamentalidad neoliberal. Un ejemplo de aplicación en el que los derechos humanos inauguraron nuevas posibilidades legales fue precisamente el tribunal de Núremberg, en el que el recurso a la ley natural sirvió para...

...desautorizar (*overrule*) la ley positivista, argumentando que las leyes presentes en el momento en Alemania no constituían una defensa contra el crimen retrospectivo de haber 'librado una guerra agresiva'. Esto se justificó sobre la base de que ciertos actos habían constituido crímenes tan atroces que estaban prohibidos por los principios universales de la humanidad. El marco de los derechos humanos

se usó para desactivar la ley positiva, de forma que los ganadores de la guerra apareciesen como moralmente y no sólo militarmente victoriosos (D. Chandler 2009, 118).

Sin embargo, es importante recordar que quien ostenta el poder en este caso no es ninguna autoridad supranacional, sino Estados Unidos como potencia ocupante en Alemania (Lechte y Newman 2013, 24). En contra de la afirmación agambeneana de la escisión actual entre lo humanitario y lo político – reflejo de la “fase extrema de la escisión entre los derechos del hombre y los derechos del ciudadano” (HS I, 123 / 169)²³⁶ – será importante estudiar y localizar en esta investigación la imbricación entre lo humanitario y lo securitario, o la subordinación funcional del primero al segundo, a un nivel discursivo y policial, así como las características específicas de lo que Didier Fassin ha llamado “gobierno humanitario”²³⁷.

Del mismo modo, y en el polo opuesto, los derechos humanos también vinculan psíquica, afectiva y políticamente a los sujetos, que plantean exigencias, oponen resistencias y articulan formas de sociabilidad. Es así que Judith Butler ha podido escribir, en lo que es una crítica explícita pero no muy fundada a una postura que Agamben, creemos, nunca sostuvo, que la nuda vida, “con harta frecuencia, es una vida enfurecida, indignada, que se levanta y resiste” (J. Butler 2017, 84). Será crucial en este sentido estudiar también cómo los dispositivos humanitarios tienden a la desactivación del potencial crítico-político de aquellos sujetos, a atentar contra su agencia política mediante la interiorización normativa asintótica del imaginario de la nuda vida²³⁸. A este respecto, teóricos como

²³⁶ En 2007, Mary Kaldor propuso un nuevo modelo de política internacional sostenido sobre valores humanitarios y centrado en “la seguridad de los individuos y comunidades en lugar de en la seguridad de los Estados, combinando derechos humanos y desarrollo humano” (Kaldor 2007, 182), y desde un paradigma policial, no militar. Si bien la propuesta de un modelo centrado en la seguridad de individuos y comunidades tiene por sí misma cierto valor, ¿a decisión de quién se interviene en una circunstancia de inseguridad? ¿con qué medios? ¿quién define el carácter de emergencia humanitaria? La exigencia – para la intervención – de un amplio consenso internacional puede servir como barrera para la deriva autoritaria y violenta de un paradigma semejante, pero no lo cancela. Este es el núcleo de la crítica agambeneana: la veta violenta implícita en la indistinción entre soberanía y policía propia de la biopolítica.

²³⁷ Leemos en el artículo 29 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos: “En el ejercicio de sus derechos y en el disfrute de sus libertades, toda persona estará solamente sujeta a las limitaciones establecidas por la ley con el único fin de asegurar el reconocimiento y el respeto de los derechos y libertades de los demás y de satisfacer las justas exigencias de la moral y el orden público y del bienestar general en una sociedad democrática. Estos derechos y libertades no podrán, en ningún caso, ser ejercidos en oposición a los propósitos y principios de las Naciones Unidas”. Del mismo modo, en el artículo 9:2 de la Convención Europea de Derechos Humanos: “La libertad de manifestar su religión o sus convicciones no puede ser objeto de más restricciones que las que, previstas por la ley, constituyan medidas necesarias, en una sociedad democrática, para la seguridad pública, la protección del orden, de la salud o de la moral públicas, o la protección de los derechos o las libertades de los demás”. Parece, dirán Lechte y Newman, “como si las declaraciones de derechos humanos hubiesen sido construidas situando en su interior un mecanismo de autodestrucción y levantadas deliberadamente en el límite de un abismo” (Lechte y Newman 2013, 68). Para un análisis pormenorizado de las características de la gubernamentalidad neoliberal humanitaria y de su imbricación con el paradigma securitario, cf. *Infra*, segunda parte, cap.4, [*Técnicas políticas del humanitarismo neoliberal*](#).

²³⁸ Nos parece crucial luchar contra una retórica muy presente en la literatura agambeneana – propiciada quizá por algunos usos del propio Agamben que puede, sin embargo, escudarse en el corpus que le precede y subyace – que refiere la “reducción” de sujetos marginalizados a “nuda vida”, por parte de algún tipo de

Lechte y Newman han intentado revitalizar un pensamiento de “lo humano” sin remisión a los “derechos naturales” como instancia crítica en condiciones de dinamizar la imaginación política. Desde una perspectiva genealógica, ambos muestran que “la distinción entre lo político y lo no-político, definida según un criterio de pertenencia o no a una comunidad política como el Estado, ha contribuido de manera crucial a tornar casi insuperables las dificultades que afrontan apátridas y refugiados” (Lechte y Newman 2013, 46). En este sentido, la historia de los derechos humanos, tal y como los comprendemos hoy día...

...no puede forjarse sobre una genealogía de los derechos. Por contraste, hemos comprobado que lo humano provee un rico tapiz sobre el cual iluminar los problemas fundamentales que cualquier defensa de los derechos humanos ha de afrontar. Con la historia de la esclavitud, hemos visto que la clave para el mantenimiento de la servidumbre es la vigilancia estricta de la división entre *oïkos* y *polis*, privado y público, religión y política (*Íbid.*, 47).

poder soberano, gubernamental, militar, médico o humanitario. En el caso que nos ocupa prioritariamente en esta investigación, el estudio del humanitarismo neoliberal, esta fórmula y semejantes es omnipresente, sea para referir a la operación del poder, sea para criticar la “perspectiva de Agamben”. Hemos intentado recurrir a un lenguaje que nos permita comprender el tipo de fuerzas que estos dispositivos canalizan, el tipo de procesos de subjetivación que promueven, el tipo de relaciones de poder que instauran, la lógica que les subyace y el tipo de resistencias que despiertan, así como el sufrimiento objetivo que generan, a nivel psicológico, emocional y político, pero por supuesto también a niveles explícitamente físicos, con la producción consecuente de lesiones y con el escalofriante reguero de cadáveres que acompaña la historia reciente del humanitarismo occidental. Para ello, el léxico agambeneano es tan útil y pregnante como arriesgado. Hemos dado cuenta de ello más abajo al estudiar más pormenorizadamente algunos aspectos de este humanitarismo neoliberal desde el marco interpretativo de Giorgio Agamben.

Capítulo 3: La máquina gubernamental De la arqueología del gobierno a la cuestión neoliberal

La lección del capitalismo de presa marina resuena largo tiempo: desde el ateísmo pirata se imaginan los modernos los peligros de la desinhibición libertaria y anarquista, ahí está la fuente de la fobia conservadora de los partisanos. El miedo, notorio desde la Antigüedad, de los mantenedores del orden frente a los renovadores se transforma modernamente en el miedo del hombre de tierra al empresario marino, en el que asoma el pirata por más que lleve chistera y sepa usar un cubierto de pescado en la mesa. Por eso, ningún terrano puede imaginarse sin horror una situación del mundo en la que el primado de lo político —y eso significa aquí: de los asuntos de tierra firme— ya no estuviera vigente. Pues ¿qué planes criminales trae el pirata en su bolsillo interior cuando se dirige a tierra? ¿Dónde tiene escondidas sus armas? ¿Con qué argumentos seductores hace encarecibles sus especulaciones? ¿Bajo qué máscaras humanitarias reviste sus locas intenciones? Cuando aparecen en la buena sociedad ladrones, no están lejos sus sofistas, los consejeros. Desde hace doscientos años los ciudadanos discriminan sus miedos: el anarco-marítimo se convierte en tierra, en el mejor de los casos, en un Raskolnikov (que hace lo que quiere, pero se arrepiente); en casos no tan buenos, en un Sade (que hace lo que quiere y reniega del arrepentimiento); y en el peor de los casos, en un neoliberal (que hace lo que quiere y se proclama por ello a sí mismo, por citar a Ayn Rand, como hombre del futuro).

Peter Sloterdijk, *En el mundo interior del capital*

Soberano es quien decide por sí mismo dónde y cómo quiere dejarse engañar.

Peter Sloterdijk, *En el mundo interior del capital*

Introducción. Una secularización menor.

La querrela de la secularización, que se habría extendido desde el siglo XIX – de Hegel a Weber, pasando por Marx y Overbeck, entre otros – hasta el temprano siglo XX con Karl Barth, Friedrich Gogarten y Carl Schmitt, alcanzando un punto álgido de especial significatividad en la segunda mitad del siglo de la mano de Karl Löwith, Odo Marquard, Hans Blumenberg y el propio Schmitt (Navarrete Alonso 2013, 35 y ss), recibió en 2007 una contribución tardía de la mano de Giorgio Agamben²³⁹. Con la publicación del cuarto

²³⁹ Entre estas contribuciones encontramos *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie* de Franz Overbeck (1873) o la *Carta a los romanos* de Karl Barth (2002). Para un estudio genealógico de la noción

tomo del segundo volumen de *Homo sacer, Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, completada en 2012 por el quinto tomo, *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio*, Agamben se propuso contribuir a la genealogía de las relaciones entre teología y política, consciente de estar planteando al mismo tiempo una reapropiación de la noción de secularización y una analítica de su sentido técnico y su función estratégica en la *política de las ideas* del siglo pasado (Lübbe 1965, 20).

La historia conceptual de la secularización nos permite comprender cómo un término del derecho canónico de finales del siglo XVI que refiere sin ambigüedad al “tránsito de un religioso regular al estado secular” (Koselleck 2003, 42) vive una expansión de su significado – aún contenido en la esfera del derecho, si bien ahora político – en el contexto de la Paz de Westfalia (1648), pasando a designar “un acto jurídico políticamente fundado, que reduce o expropia los dominios y las posesiones temporales de la Iglesia, para destinar a nuevos fines los beneficios financieros” (Koselleck 2003, 43-44). Se trata de un proceso de “intercambio simbólico entre Iglesia y Estado” (Navarrete Alonso 2013, 30): Roberto Navarrete ha señalado cómo, con la liquidación del ideal universalista de la *Respublica Christiana* que había caracterizado el orden inaugurado por Constantino (306-337) y Teodosio (379-395), no sólo cabe hablar de una secularización de la política en el sentido de una “neutralización política o despolitización del conflicto religioso mediante la separación de Iglesia y Estado”, sino también de una “sacralización del Estado que tuvo lugar como consecuencia, cuando menos paradójica, del proceso mismo de secularización, en sentido institucional, de la política” (*Ibid.*), del que la teoría de la soberanía de Hobbes sería ejemplo.

En el marco de revolución cultural y política que supone la Ilustración, la noción de secularización concentra un potencial metafórico que sirve de operador estratégico para la mitologización de la propia Ilustración²⁴⁰. De esta forma, la secularización adquiere una función genealógica fundamental en la constitución de una narrativa hegemónica:

En tanto que “mundanización” (*Verweltlichung*) de la trascendencia, el término “secularización” adoptó el significado de una categoría genealógica capaz de explicar el sentido unitario del desenvolvimiento histórico de la Modernidad (Navarrete Alonso 2013, 32).

Al concentrar un potencial político explícito, la categoría deviene concepto en disputa, dando comienzo a la querrela de la secularización, que aún se mantendría viva en 1922 cuando Schmitt – en una afirmación claramente antiweberiana, esto es, opuesta a la idea

de secularización, véase *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, de Giacomo Marramao (1998), *Acortamiento del tiempo y aceleración*, de Reinhart Koselleck (2003) o el primer capítulo de la investigación doctoral de Roberto Navarrete Alonso (2013).

²⁴⁰ “En efecto, el secularismo como ideología típicamente occidental es fruto de la Ilustración euro-americana, esto es, del exacerbado empeño moderno por llevar a cabo una secularización en el sentido de una desmitologización del mundo que, como en un juego de espejos, hace de la propia Ilustración un mito” (Navarrete Alonso 2013, 31).

de que la secularización supone un proceso de desencantamiento del mundo – afirmase que “[t]odos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados” (Schmitt 2009a, 37).

La investigación de Agamben, de acuerdo con la constitución benjaminiana y heideggeriana de la arqueología que hemos estudiado en la primera parte de esta tesis, busca matizar la historia conceptual de la secularización – y la matriz genealógica que de ella se deriva – con una comprensión de la secularización como signatura. Agamben es sensible así a la función estratégica y política de determinados efectos de reconocimiento: no sólo de la eficacia simbólica y performativa de unos conceptos cuya genealogía remite al ámbito de la teología, sino de la eficacia de los modos en que se alcanzan tales efectos de reconocimiento, los dispositivos discursivos y políticos que permiten, en distintas fases históricas de constitución de un concepto, vincularlo a un uso previo o dislocarlo y desplazarlo, activar o desactivar ciertas latencias contenidas en él.

La arqueología de Agamben comprende las signaturas como:

(...) algo que, en un signo o un concepto, lo marca y lo excede para restituirlo a una determinada interpretación o a un determinado ámbito, aunque sin salir de lo semiótico, para constituir un nuevo significado o un nuevo concepto. Las signaturas desplazan y dislocan los conceptos y los signos de una esfera a otra (en este caso de lo sagrado a lo profano, y viceversa) sin redefinirlos semánticamente. (...) Al poner en contacto tiempos y ámbitos diferentes, las signaturas actúan, por decirlo así, como elementos históricos en estado puro” (HS II.4, 387 / 2008, 20).

Sin embargo, es importante aquí recordar que las signaturas suponen una complejización de las relaciones entre el objeto de conocimiento y el sujeto de conocimiento: presentes en todo lo que es en tanto que posee una historia que lo signa con el rastro de marcos hermenéuticos anacrónicos, dependen igualmente de condiciones externas, subjetivas y objetivas, de legibilidad que determinan su grado y su modo de operatividad²⁴¹.

Si “[l]a secularización actúa, en este sentido, en el sistema conceptual de lo moderno, como una signatura que lo reenvía a la teología” (HS II.4, 388 / 20), aquella ha de ser entendida como un trampantojo, una ficción operante. Precisamente Roberto Esposito, en el ensayo que dedica a la máquina teológico-política, remite noción de máquina – que no es completamente equiparable a la agambeneana, pero comparte semejanzas

²⁴¹ “Lo que interesa de la signatura, por lo tanto, como ejemplarmente lo muestra la signatura ‘secularización’, es que ella inscribe una relación estratégica entre diversos tiempos y ámbitos y de este modo los historiza, produciendo el contratiempo que singulariza a cada tiempo. Y allí, como veremos, coinciden tanto los hechos objetivos acaecidos y fijados en documentos y pensamientos pasados como la labor analítica del sujeto investigador. Sin embargo, ellos cederán su posta ya que esta coincidencia significará su mutua destitución, del objeto y del sujeto, que abrirá el lugar a un medio de inteligibilidad puro, precisamente el medio que dilata y contrae la relación entre ambos y que a la vez los vivifica —el “corazón” de la historia” (Moyano 2019, 111-12). Para un análisis pormenorizado de esta cuestión, Cf. supra, Primera parte, cap. 2, [Signatura rerum y la normatividad del método](#).

significativas – a Martin Heidegger a través de su analítica del “desencanto del mundo”. El “desencanto” – afirmará Heidegger – sólo puede ser estudiado a partir del “encanto”, pero el encanto “más que una causa primera, aparece él mismo como el producto de algo precedente, del que la cadena completa de las significaciones se genera como de una estructura preoriginaria” (Esposito 2013, 27-28). Heidegger le da a ese “algo” el nombre de *Machenschaft*, maquinación. De acuerdo con Esposito, la interrogación radical a la que Heidegger somete la secularización está destinada a “refutar la idea de un proceso lineal y consecutivo que conduzca del encanto al desencanto” o de un deslizamiento “sin solución de continuidad del ámbito teológico al político” (*Íbid.*). Se trata de atacar la primera y fundamental ficción constitutiva de la máquina, que “esconde aquello que produce”, pues separa lo que declara unir y une lo que divide “mediante la sumisión de una parte al dominio de la otra”. En este sentido, Roberto Esposito repite explícitamente el juicio agambeneano, si bien permite comprender con mayor precisión el carácter práctico, dinámico y performativo de la máquina en cuanto lógica de uso, inercia y coacción: “Teología política es la coacción de reiterar la tendencia, que llega hasta nosotros, a unificar un compuesto mediante la inclusión excluyente de su parte subalterna” (*Íbid.*, 108). La teología política, como el dispositivo discursivo de la secularización, “actúa sobre aquello que aferra” (*Íbid.*, 96).

Agamben, proponiendo lo que podríamos llamar una “secularización menor”, vendrá a comprender la historia de la biopolítica como la historia de la supervivencia de una lógica práctica, aquella que divide y articula funcionalmente dos dispositivos discursivos o “paradigmas” (en un sentido no técnico) de gran recorrido y con distinta presencia en contextos diversos: teología política y teología económica²⁴². *El Reino y la Gloria* se propuso estudiar “los modos y las razones por los que el poder ha ido asumiendo en Occidente la forma de una *oikonomía*, es decir, de un gobierno de los hombres” (HS II.4, 381 / 13), reconsiderando la relación entre el dispositivo – ya trabajado en los volúmenes anteriores – de la teología política y el de la teología económica, que, característico de la forma en que el pensamiento teológico habría pensado la historia en términos de historia providencial, no ha adquirido sin embargo la centralidad que para la teoría política posee el primero. La investigación de Agamben despliega así una arqueología de la *oikonomía*,

²⁴² De acuerdo con Watkins, “el desplazamiento de *oikonomía* desde economía del hogar para los griegos hasta la teología económica y posteriormente a economía política describe simplemente cómo ciertas cosas pudieron ser dichas en términos teológicos y políticos, más que cómo una procede de la otra” (Watkin 2014, 22). Del mismo modo, Alfonso Galindo reconocerá la “pertinencia decisiva” de estos argumentos, “sistemáticos e histórico-conceptuales, en relación con el teorema de la secularización y la comprensión de lo político. Agamben afirma que en la gloria la Iglesia y el poder profano entran en una zona de indeterminación en la que es difícil calibrar las influencias recíprocas y los intercambios conceptuales. Según esto, la relación entre lo teológico y lo político no es unívoca, sino que discurre siempre en los dos sentidos: los conceptos políticos modernos son secularización de los teológicos –y viceversa–, y la gloria es el lugar en el que se explicita tal circunstancia. Más aún: el lugar en que ambos coinciden y se cambian los papeles de forma incesante. De ahí que no haya que asumir la tesis de Schmitt sobre la secularización para defender que al relacionar los problemas políticos con los teológicos aumenta su inteligibilidad” (Galindo Hervás 2010, 69).

término griego con el que el cristianismo temprano refería al ámbito de la historia providencial, estudiando cómo aquél se ve desplazado de su marco de uso original: la noción de *oikonomía* se habría visto así resemantizada y funcionalizada en un dispositivo teológico-discursivo cuya relevancia para la comprensión del presente biopolítico Agamben pretende demostrar.

Si la teología política “funda en el único Dios la trascendencia del poder soberano”, la teología económica “sustituye esta idea por la de una *oikonomía*”, un gobierno comprendido como un “orden inmanente”. Se trata de marcos discursivos que sirven de matriz a abanicos contrapuestos de conceptos y órdenes políticos²⁴³, cuya articulación funcional Agamben tratará de probar, no sólo en el marco de la teoría política y económica, sino también en el origen cristiano de ambos paradigmas. La teología se ve atravesada por la noción de *oikonomía* como el operador que articula en cierto sentido ambos órdenes, pues...

...refiere tanto a la economía de la salvación, es decir, al designio divino de salvar el mundo, como a la economía intradivina, esto es, a la manera como Dios se manifiesta en la Trinidad. En sus dos facetas, la *oikonomía* es el operador estratégico a través del cual la perfección de la autoridad divina, a la que se refiere la autoridad política en el contexto de la teología política, se remite a la acción que Dios mismo desarrolla en el mundo (Stimilli 2020, 67).

Aquí la arqueología de la máquina gubernamental, esto es, de la lógica práctica que vincula los dispositivos discursivos de la teología política y la teología económica y que habría de servir de matriz hermenéutica para el análisis de una heterogeneidad de dispositivos biopolíticos, funciona como marcador de continuidades y puntos de contacto. Sin embargo, como Elettra Stimilli ha señalado y trabajado oportunamente, “hay también una profunda discontinuidad entre las políticas neoliberales recientes y las pasadas formas de la política conectadas con la estructura jurídica de la soberanía nacional” (*Íbid.*, 69). Si no interrogamos las diferencias y ponemos a prueba la arqueología de Agamben en aquellos ámbitos que él mismo dejó fuera de la investigación, “los mecanismos que han permitido al actual poder económico llegar hasta la vida individual de una manera tan capilar, que las arrastra a su interior en formas completamente inéditas” (*Íbid.*) podrían quedar vetados para la crítica.

El presente capítulo se centrará en estos dos tomos del proyecto *Homo sacer, El Reino y la Gloria* (HS II.4) y *Opus Dei* (HS II.5 / 2013), para estudiar los mecanismos, los gestos técnicos y estratégicos, que han constituido históricamente la máquina gubernamental, mostrando algunos de sus episodios paradigmáticos tal y como son trabajados por

²⁴³ Así, de la teología política se derivarían “la filosofía política y la teoría moderna de la soberanía”, mientras de la *oikonomía* surgirían “la biopolítica moderna hasta el actual triunfo de la economía y el gobierno sobre todo otro aspecto de la vida social”.

Agamben, como aportaciones arqueológicas para una genealogía posible. Del mismo modo, guiados por las exigencias derivadas del plan original del proyecto – delineado en la introducción del *El poder soberano y la nuda vida*, y que aquí hemos comprendido en términos de ontología crítica del presente – estudiaremos algunas características fundamentales del momento específicamente neoliberal de la biopolítica contemporánea. Se trata, en primer lugar, de entablar un diálogo con algunas voces prominentes en el estudio del neoliberalismo desde una perspectiva foucaultiana, en lo que será una exposición sumaria, pues no faltan extensos y profundos análisis del momento presente del capitalismo y de la ideología neoliberal, incluyendo los de mis compañeras Clara Navarro, Lorena Acosta, Iker Jauregui, Sergio Vega. En segundo lugar, de estudiar la aportación de estudios como los de Elettra Stimili (2020; 2022) y José Luis Villacañas (2020a), que permiten confrontar el fenómeno neoliberal con su posible ascendencia teológico-política y teológico-económica: estudiar el sentido de una política de la deuda o de una necesidad ya patológica e incluso endriaga (Valencia 2010) de autoafirmación en base al potencial hermenéutico de aquella matriz teológica. En último término, el presente capítulo sentaría las bases para poder interrogar en el capítulo cuarto la funcionalidad de una noción de máquina como la construida por Agamben para el análisis y la crítica de las tecnologías del yo propias del humanitarismo y del neoliberalismo.

1 – Teología política y teología económica. Dos paradigmas.

Nota metodológica. ¿Arqueología o genealogía del gobierno?

Resulta necesaria cierta precaución con el concepto de “genealogía”, que aparece tanto en el subtítulo de la obra como en sus primeras páginas. Encontramos tres nociones de genealogía distintas y en cierto sentido confundidas en la primera página, en usos con distinto grado de tecnicidad:

Este estudio se propone *investigar los modos y las razones por los que el poder ha ido adquiriendo en Occidente la forma de una oikonomía*, es decir, de un gobierno de los hombres. *Se sitúa, por tanto, en la estela de los trabajos de Michel Foucault sobre la genealogía de la gubernamentalidad*; pero trata, a la vez, de comprender las razones internas por las que aquéllos no alcanzaron su culminación. La sombra que la interrogación teórica del presente proyecta sobre el pasado alcanza aquí de hecho, mucho más allá de los límites cronológicos que Foucault asignó a su genealogía, a los primeros siglos de la teología cristiana, que contemplaron la primera e incierta elaboración de la doctrina trinitaria en la forma de una oikonomía. Situar el gobierno en su locus teológico en la economía trinitaria *no significa tratar de explicarlo por medio de una jerarquía de las causas, como si a la teología le*

correspondiera necesariamente un rango genético más originario; significa, en cambio, mostrar que el dispositivo de la oikonomía trinitaria puede constituir un laboratorio privilegiado para observar el funcionamiento y la articulación – interna y externa a la vez – de la máquina gubernamental. Porque en él, por decirlo así, aparecen en su forma paradigmática los elementos – o las polaridades – en que se articula la máquina.

La investigación sobre la genealogía – o, como se decía en otro tiempo, sobre la naturaleza del poder en Occidente – comenzada ya hace más de diez años, llega así a un nudo decisivo en todos los sentidos (HS II.4, 381 / 13) (Cursiva nuestra).

Observamos, entonces, en primer lugar, una alusión a la investigación de los modos y las razones, si no el esclarecimiento de un *telos*, sí la inscripción de estos procesos que han generado la racionalidad gubernamental en un marco de sentido histórico. Es una alusión un poco vaga. Inmediatamente después, afirma que se adhiere al gesto metodológico de Foucault, pero que su aportación permitirá también reconocer los motivos por los que, a su juicio, la genealogía de Foucault no llega a buen puerto. Una lectura posible aquí sería que Agamben se estaría situando de inicio en la estela de Foucault mucho más de lo que realmente va a hacer, mucho más de lo que *puede* hacer. La investigación de Agamben, que entiende el dispositivo de la oikonomía trinitaria como un “laboratorio privilegiado para observar el funcionamiento y la articulación – interna y externa a la vez – de la máquina gubernamental”, difícilmente casaría con el método genealógico de Foucault. Una lectura posible, que estaría quizá detrás de la traducción que la editorial Adriana Hidalgo realizó del subtítulo, de *Per una genealogia teologica dell’economia e del governo* a *Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*, entendería que en el proyecto *Homo sacer*, o al menos en esta obra, no habría una distinción técnica real entre arqueología y genealogía, de forma que ambas serían intercambiables.

La siguiente quizá sea la descripción más precisa de los límites de su propia investigación: se trata de tomar un momento histórico de profundos cambios en los esquemas de pensamiento como laboratorio para el análisis de la conformación de la máquina gubernamental. Se trata de una labor de generación de paradigmas a partir de los cuales mostrar o montar la topología interna de esa máquina. Lo que se trata es de iluminar la posible supervivencia de una lógica compleja en el presente, en nuestras democracias liberales. No tanto de contenidos teológicos, cuanto de recursos estratégicos y patrones de razonamiento. Se trata de entender cuál es el valor estratégico de la secularización o del auge de las teologías políticas si se comprende que operan dentro de dicha máquina. Pero esto no es una genealogía. Esto se inscribe en la lógica de los discursos, en la topología de la racionalidad, ya sea política, teológica o metafísica. Esto se inscribe, en definitiva, en la arqueología, y que Agamben diga algo tan extraño como que comenzó una genealogía resulta particularmente confuso.

Nuestra propuesta será, pues, mantenernos en la descripción metodológica de la arqueología desarrollada en la primera parte de esta tesis, de manera que la investigación que Agamben despliega en *El Reino y la Gloria* y en *Opus Dei* aparezcan como contribuciones arqueológicas a una genealogía posible del gobierno que queda, sin embargo, sin trazar.

La polémica Schmitt-Peterson

El monoteísmo como problema político. Una aportación a la historia de la teología política en el Imperio Romano, publicada por Erik Peterson en 1935, cierra así:

El monoteísmo, como problema político, surgió de la elaboración helenista de la fe judía en Dios. El concepto de la monarquía divina, en cuanto se amalgamó con el principio monárquico de la filosofía griega, cobró para el judaísmo la función de un slogan político-teológico. La Iglesia, al expandirse a través del imperio romano, asume ese propagandístico concepto político-teológico, que choca después con una concepción pagana de la teología política, según la cual el monarca divino reina, pero han de gobernar los dioses nacionales. Los cristianos, para poderse oponer a esa teología pagana cortada a la medida del imperio romano, respondieron que los dioses nacionales no pueden gobernar porque el imperio romano significa la liquidación del pluralismo nacional. En este sentido se explicó luego la *Pax Augusta* como cumplimiento de las profecías escatológicas del Antiguo Testamento. Claro que la doctrina de la monarquía divina hubo de tropezar con el dogma trinitario, y la interpretación de la *Pax Augusta* con la escatología cristiana. Y así no sólo se acabó teológicamente con el monoteísmo como problema político y se liberó a la fe cristiana del encadenamiento al imperio romano, sino que se llevó a cabo la ruptura radical con una “teología política” que hacía degenerar al Evangelio en instrumento de justificación de una situación política. Sólo en un suelo judío o pagano puede levantarse algo así como una “teología política”. Pero el Evangelio del Dios trino cae más allá del judaísmo y el paganismo, y el misterio de la Trinidad es un misterio de la misma divinidad, que no de la criatura. Así como la paz que busca el cristiano es una paz que no garantiza ningún César, porque esa paz es un don de Aquel que está “sobre toda razón” (Peterson 1999, 94-95).

El Concilio de Nicea, celebrado en el año 325, con la instauración del dogma trinitario y la consecuente censura del arrianismo como herejía – es decir, la censura de quienes planteaban una cierta relación providencial entre Augusto y Cristo, como Orígenes o

Eusebio²⁴⁴ – signa para Peterson la “imposibilidad teológica²⁴⁵ de una ‘teología política’” (Peterson 1999, 91)²⁴⁶. La hipótesis, explícitamente contraria a la propuesta schmittiana – normativa y descriptiva – de una teología política católica secularizada, buscaba por otro lado en el propio cristianismo, en especial en la doctrina de las dos ciudades agustiniana, elementos de resistencia frente al totalitarismo²⁴⁷. El ensayo de Peterson – que, del mismo modo en que Agustín en *Contra paganos* censuró el arrianismo y toda posible interpretación escatológica de la *Pax Augusta*, considera herética cualquier propuesta de una teología política –, establece de esta manera un cierto paralelismo velado entre la teología política arriana y la teología política de Schmitt, esto es, entre el cesaropapismo de Constantino y el Reich nacionalsocialista (Navarrete Alonso 2013, 56)²⁴⁸.

Junto con Agustín, el “papel estratégico esencial” lo cumple un comentario de Gregorio Nacianceno. Agamben recupera en *El Reino y la Gloria* la crítica schmittiana, que se sirvió de este mismo teólogo capadocio, para alcanzar conclusiones opuestas. Agamben – como Schmitt – entiende que “la idea de que la elaboración de la teología trinitaria sea suficiente por sí misma para liquidar cualquier concepción teológico-política de una monarquía divina no es, por lo demás, evidente de ninguna manera” (HS II.4, 394 / 27).

²⁴⁴ Leemos a Eusebio, citado en *Homo sacer* II.4 (392-393 / 25): “cuando apareció el Señor y Salvador y contemporáneamente a su llegada, Augusto llegó a ser el primer romano soberano de las naciones, desapareció la poliarquía pluralista y la paz se extendió por toda la tierra”. “Es en Eusebio – afirmará Agamben – teólogo de corte – y según la venenosa broma de Overbeck, hasta *friseur* de la peluca teológica del emperador Constantino – donde encuentra su plena formulación una teología política cristiana. Eusebio establece una correspondencia entre la venida de Cristo a la tierra como salvador de todas las naciones y la instauración por Augusto de un poder imperial sobre toda la tierra” (HS II.4, 392 / 25).

²⁴⁵ Es importante señalar que “teológico” aquí apela al concepto de teología tematizado por el propio Peterson en *Was ist Theologie?* (1925) que, como le acusa Carl Schmitt, posee de antemano un carácter cristiano-trinitario (Schmitt 2009b, 68).

²⁴⁶ La cita proviene de la nota al pie 221, en la que Peterson explícitamente refiere a Schmitt: “El concepto de teología política fue introducido en la literatura por Carl Schmitt, *Politische Theologie*, München, 1922. Pero no propuso sistemáticamente aquellas cortas argumentaciones. Nosotros hemos intentado aquí probar con un ejemplo concreto la imposibilidad teológica de una ‘teología política’”. Es curioso, sin embargo, que para Carl Schmitt sea precisamente el Concilio de Nicea el perfecto ejemplo de la inseparabilidad entre lo religioso y lo político: “Innumerables Padres y Doctores de la Iglesia, mártires y santos de todos los tiempos, participaron celosamente desde su fe cristiana en las luchas políticas de su tiempo” (Schmitt 2009b, 99).

²⁴⁷ “La Ilustración europea – reza la advertencia con la que abre la obra – redujo la fe cristiana al ‘monoteísmo’, cuyo contenido teológico es tan problemático como sus consecuencias políticas. La actividad política del cristiano sólo es posible en el supuesto de la fe en el Dios trino. (...) Que nos ayude, a los lectores y al autor, san Agustín, cuya figura emerge en cada coyuntura espiritual y política de Occidente” (Peterson 1999, 50).

²⁴⁸ Fue Jacob Taubes quien señalase a Schmitt el carácter *ad hominem* y no meramente científico-histórico de la crítica de Peterson, en una carta de 1979, publicada junto con las conferencias que componen *La teología política de Pablo*: “Dedicado a san Agustín; introducido con una oración que pide que este Padre de la Iglesia, que también se halló en un ‘cambio de época’ (cito de memoria) nos asista hoy; y terminado con una referencia a la Teología política de Carl Schmitt (con una referencia última – sic –, exiliada a nota a pie de página, acerca de la imposibilidad teológica de la teología política...), este prólogo (y epílogo) peculiarísimo estuvo (y está) enteramente dirigido a usted” (Taubes 2007, 182). El mensaje, cifrado según Taubes en *De civitate Dei* III, 30, vendría a decirle a Schmitt que, de la misma forma que Augusto se sirvió de Cicerón en su pugna de poder con Antonio para luego permitir su asesinato “casi como un pacto de concordia” (*quadam quasi concordiae pactione*), así creía que Hitler haría con él. Para un análisis del debate entre Carl Schmitt y Erik Peterson, cf. Navarrete (2013, 50-69).

El análisis que sigue a esta cita se centra en el recurso por parte de Gregorio Nacianceno a un registro metafórico político o teológico-político (HS II.4 395 / 29), a la hora de conciliar el léxico metafísico de la unidad sustancial con el “más concreto y casi corpóreo de la Trinidad” (HS II.4 395 / 28): no sólo se trata de evitar una *stasis*, una guerra civil en el interior de Dios, sino de estar en condiciones de distinguir en Dios entre “el discurso de la naturaleza y el discurso de la economía” (*tis men physeos logos, tis de logos oikonomías*) (citado en: HS II.4, 396 / 29). De este modo, Agamben llama la atención sobre una omisión esencial en el análisis de Peterson: el vínculo profundo que a nivel tanto conceptual como textual une en los autores citados por aquel el “discurso de la economía” y el “discurso de la monarquía”. Hay, pues, un carácter político-cristiano tras la propuesta de Peterson, que remite a una comprensión del carácter económico de la Trinidad. Esta omisión relativa – propia de un texto que, según la opinión de Schmitt, estaba menos interesado en la fundamentación de su tesis que en su presentación con carácter definitivo (Schmitt 2009b, 87) – constituye el centro de interrogación de Agamben: lo no-dicho en el debate Schmitt-Peterson, la economía de las relaciones que, valga la redundancia, articulan teología política y teología económica, es aquello que verdaderamente interesa al italiano.

Más decisiva que la crítica del paradigma schmittiano es aquí la enunciación de la tesis según la cual la doctrina trinitaria es el único fundamento posible de una política cristiana. Ambos autores se proponen fundar sobre la fe cristiana una política, pero mientras para Schmitt es la teología política la que funda la política en sentido mundano, el “actuar político” del que trata Peterson es, como tendremos ocasión de ver, la liturgia (restituida a su significado etimológico de praxis pública) (HS II.4, 398 / 31).

Este es hasta cierto punto el gesto teórico fundamental del primer capítulo, el sentido de sacar a colación el debate entre Schmitt y Peterson y su función en la investigación: tras mostrar la estrategia de Peterson contra la teología política, es decir, tras mostrar la imposibilidad teológica de la misma según Peterson, por cuanto de una teología trinitaria no podría derivarse un fundamento tal de la soberanía, Agamben muestra la problematicidad ínsita a dicho argumento. Y esto, no para defender a Schmitt contra Peterson, sino para mostrar cómo, de haber una operatividad contemporánea – o contemporánea a Schmitt y a Peterson – de la teología política, es sólo si aparece como polo de una lógica práctica que incluye la teología económica. Agamben no afirma que la teología trinitaria-económica carezca de relevancia o de operatividad: lo que tratará de mostrar es que es tan aporética como la teología política, y que, si alguna de las dos tiene algún potencial explicativo sobre las lógicas del poder en el presente, es articuladas entre sí. A la descripción de la dinámica que las une, de la forma misma de ese dispositivo discursivo a través del cual podemos comprender cómo opera la “máquina

gubernamental” y que nos serviría para delimitar el potencial emancipatorio de la democracia contemporánea, dedica Agamben el ensayo completo.

Así, si el primer capítulo de *El Reino y la Gloria* apunta a la insuficiencia de ambos paradigmas para, por sí mismos, iluminar el presente, el segundo se esmerará en elaborar el contexto-matriz de aquella lógica práctica polar, a partir de una arqueología atenta a sus momentos constitutivos – una arqueología con matices genealógicos.

Misterio y tecnificación de la oikonomía

La arqueología de la *oikonomía* tiene por finalidad definir el umbral en el que aquel concepto va adquiriendo la forma de un “misterio”, a medida que resulta operacionalizado en la argumentación teológica contra el gnosticismo. Como definición de un umbral, Agamben delimita un *todavía no* y un *ya no más*, el momento específicamente griego y el momento específicamente cristiano-trinitario de la noción de *oikonomía*, así como el sentido estratégico de los desplazamientos y traducciones, que convierten un concepto griego de uso común en un concepto técnico central para la teología²⁴⁹. Se trata entonces de privilegiar una serie de momentos a uno y otro lado de ese umbral para mostrar cómo un concepto de raigambre aristotélica, que refería a la gestión y el gobierno del propio hogar, acaba por identificar el plan salvífico de Dios y la relación entre las personas divinas, en cuanto reserva inagotable de misterio y objeto de una hermenéutica constante.

La *oikonomía* para los griegos clásicos, tal y como muestra Agamben, no es una ciencia, sino un paradigma administrativo, una praxis que implica medidas contextuales y decisiones cuyo sentido y concurrencia remiten siempre a la resolución de problemas concretos (Primera 2019, 94). En este sentido, la *oikonomía* es siempre “praxiológica y no-epistémica” (Zartaloudis 2010, 47):

La *oikonomía* se presenta aquí [en un fragmento de Jenofonte en el que se compara una bella *oikonomía* de la casa con una nave fenicia bien organizada, en la que todo está a la mano sin estorbar] como una organización funcional, una actividad de gestión que no está vinculada a otras reglas que no sean el ordenado funcionamiento de la casa (o de la empresa en cuestión) (HS II.4, 401 / 34).

²⁴⁹ Agamben recuerda que en este proceso no está en juego una transformación del sentido de la palabra, sino la “progresiva extensión analógica de su denotación” (HS II.4, 403 / 36). De este modo, no acabará habiendo propiamente un “sentido teológico del término”, sino “una dislocación de su denotación en el ámbito teológico, que poco a poco fue malentendida y percibida como un significado nuevo” (HS II.4, 403 / 37).

Esta noción eminentemente administrativa habría adquirido ya en San Pablo un carácter teológico, según una opinión común en la exégesis de la historia del cristianismo. Sin embargo, el análisis agambeniano – que se centra en este punto en la *Carta a los Corintios* – contesta este lugar común mostrando que allí donde Pablo escribe que le “ha sido confiada una *oikonomía*”, ésta tiene un carácter fiduciario y administrativo, es “una actividad y un encargo, y no un ‘plan salvífico’”²⁵⁰. Tampoco en aquellos puntos en los que la *oikonomía* aparece relacionada con el misterio, como en la *Carta a los Efesios*²⁵¹, ésta puede asimilarse a la idea de un plan salvífico: “La ‘*oikonomía* del misterio’ es con toda evidencia una contracción de la expresión utilizada en Col 1, 25 (‘la *oikonomía* de Dios, que me ha sido concedida para cumplir la palabra de Dios, el misterio escondido desde siglos...’)” (HS II.4, 405 / 39). La “economía del misterio” está, pues, lejos de corresponderse con el “misterio de la economía” de Hipólito o Tertuliano.

El análisis de Agamben prosigue con la *Carta a los Efesios* de Ignacio de Antioquía, mostrando la ausencia de una determinación teológica en su uso de *oikonomía*. En el *Diálogo con Trifón el Judío*, de Justino, Agamben argumenta que la idea de una “economía de la pasión” posee el carácter de un encargo paterno, del mismo; lo mismo ocurre con los *Libros a Autolico* de Teófilo de Antioquía o con la *Oración a los griegos* de Taciano, donde la *oikonomía* se entiende como “disposición ordenada” (de la materia en unos casos, del cuerpo humano en otros). Sin embargo, es con Ireneo y su *Adversus haereses* que comienza un proceso de tecnificación en su uso. Agamben podrá afirmar, con Richter, que la presencia recurrente de esta noción es indicativa de este proceso, en el que si bien su teologización y tecnificación no es completa, se gestan las precondiciones de aquella (HS II.4, 413 / 47). De acuerdo con el filósofo italiano, es importante restituir este proceso a su contexto original; es en la pugna con el gnosticismo donde el término *oikonomía* deviene un concepto en disputa cuya tecnificación posee un carácter estratégico: si en el pensamiento gnóstico la *oikonomía* remitía al proceso interno del pléroma y, en especial, a “la fusión de los eones divinos de la que resulta la persona del salvador” (D’Ales 1919, 6), Ireneo tratará de “arrancar el término *oikonomía* a su contexto

²⁵⁰ Si bien Elettra Stimilli concede a Agamben que acierta con su crítica a la prevalencia de una interpretación teológica de la *oikonomía* como una “palabra clave” heredada del léxico paulino, que habría adquirido cada vez más un carácter místico, también recuerda que no todos los estudios sobre esta cuestión la interpretan así. Agamben cita extensamente a Gerard Richter, pero antes que él, cabría citar a John Reumann (1966), que en un importante estudio previo señaló oportunamente el carácter administrativo de la voz *oikonomía* en Pablo (Stimilli 2022, 73). Del mismo modo, esta filósofa italiana echa de menos en la arqueología de Agamben un estudio de las numerosas referencias en la temprana literatura cristiana, incluido el Nuevo Testamento, a la economía: “La primera experiencia de la vida cristiana se expresa mediante un vocabulario eminentemente económico; sin embargo, en ella no parece decisiva la perspectiva teológica de la historia sagrada, elaborada luego en detalle, sino que el uso de este vocabulario responde al intento de la nueva comunidad cristiana por autodefinirse” (Stimilli 54).

²⁵¹ “A mí, el menor de todos los santos, me fue concedida esta gracia: la de anunciar a los gentiles la inescrutable riqueza de Dios, y esclarecer cuál es la *oikonomía* del misterio, escondido desde siglos en Dios” (Ef 3, 9).

gnóstico para convertirlo en el dispositivo estratégico central del paradigma trinitario naciente” (HS II.4, 413 / 48):

La postura de Ireneo es más bien la de operar sobre temas comunes a los heréticos y a los “católicos”, para situarlos en el seno de una clara profesión de fe. Pero en realidad esto significa que – desde el momento en que la redefinición no es nunca separable del todo de una recepción –, al menos en el caso de la *oikonomía* (un concepto que los gnósticos habían elaborado quizá por primera vez en un sentido estratégico), el tema común acabó por convertirse en el paso a través del cual los elementos gnósticos penetraron en la doctrina ortodoxa (HS II.415-416 / 50).

El proceso de tecnificación – aún incipiente en Ireneo, que estaba en condiciones de usar una noción como *pragmateia* como sinónimo de *oikonomía*, manteniéndose en la esfera de lo praxeológico-administrativo (HS II.4, 416 / 51) – alcanza un grado considerablemente mayor en Hipólito y Tertuliano. Agamben define algunos de los dispositivos por medio de los cuales la noción de *oikonomía* – que aún no recibe una tematización propiamente teológica – adquiere un carácter técnico: la referencia metalingüística, la conservación del término griego sin traducir y la inversión que hace de la economía del misterio un misterio de la economía. En Hipólito y en Tertuliano la *oikonomía* es “el operador estratégico que (...) permite una conciliación provisional entre la trinidad y la unidad divina”, crucial en la cruzada contra los monarquianos, partidarios del monoteísmo estricto que veían en el dogma de la Trinidad una ventana abierta al politeísmo. Sin embargo, esto implica que en esta fase temprana, el dogma Trinitario se sostenga en cierta medida sobre un paradigma económico-administrativo y no metafísico-teológico (HS II.4, 417 / 51). Este es el motivo, para Agamben, de su “desaparición progresiva del vocabulario trinitario” (*Ibid.*) con la hegemonía niceno-constantinopolitana, y su conservación únicamente en el léxico de la historia de la salvación. Es importante, sin embargo, notar que esta conservación del concepto técnico de *oikonomía* en el ámbito de la historia de la salvación no responde a una eliminación del carácter administrativo de aquel:

[No hay dos significados del término *oikonomía*, distintos e incompatibles entre ellos] el primero, que se refiere a la encarnación y la revelación de Dios en el tiempo, y el segundo, que concierne a la procesión de las personas en el interior de la divinidad. (...) Los dos pretendidos significados no son más que los dos aspectos de una única actividad de gestión “económica” de la vida divina, que se extiende desde la morada celestial a su manifestación temporal (HS II.4, 417-418 / 52).

*** **

El carácter pragmático de la *oikonomía* queda, no obstante, velado la inversión de la economía del misterio en el misterio de la economía:

Si para Pablo la economía era la actividad desarrollada para revelar o cumplir el misterio de la voluntad o de la palabra de Dios (COL 1, 24-25; Ef 3, 9), ahora es esta misma actividad personificada en la figura del hijo-verbo la que se convierte en misterio. Incluso aquí el significado fundamental de *oikonomía* (...) permanece inalterado; pero el sentido de “plan oculto de Dios”, que era una paráfrasis posible, aunque imprecisa, del término *mysterion*, tiende ahora a desplazarse sobre el propio término *oikonomía* y a conferirle una nueva relevancia. No hay una economía del misterio, es decir, una actividad dirigida a cumplir y revelar el misterio divino, sino que lo misterioso es la propia “pragmateia”, la praxis divina misma (HS II.4, 419 / 54) (cursiva en el original).

Y sin embargo, el “misterio de la economía”, “interpretado por aquellos mismos que le dan vida y son sus autores, es un misterio no ontológico, sino práctico” (HS II.4, 423 / 59). Si la noción teológica de *oikonomía* guarda y custodia un carácter praxeológico-administrativo, éste quedará siempre situado en tensión con las preocupaciones teológico-políticas del gobierno del mundo, el poder y la unidad divinas, la forma de su soberanía y su consistencia ontológica. En la esfera semántica de la *oikonomía* se han intentado articular, pues, “una serie de planos cuya conciliación resultaba muy problemática: extrañamiento en relación con el mundo y gobierno del mundo, unidad del ser y pluralidad de acciones, ontología e historia” (HS II.4, 431 / 67).

En un fragmento paradigmático, Tertuliano refiere a aquellas personas sencillas – “por no decir los ignorantes y los necios, que son siempre la mayor parte de los creyentes” (Tertuliano *Adv. Prax.*, 3, 1, pp. 19-21) – que se aterrorizan ante la idea de la Trinidad, pues una *oikonomía* tal “significa pluralidad” y la “*dispositio* de la Trinidad una división de la unidad” (*Íbid.*). Pero, afirmará Tertuliano, una idea bien comprendida de monarquía – y la monarquía no parecen querer entenderla “ni los griegos” (*Íbid.*) – no por sancionar el gobierno de uno solo...

...prescribe que aquel a quien pertenece [la monarquía] no pueda tener un hijo o no pueda hacerse él mismo hijo o administrar su monarquía por medio de quien le parezca. Afirmando que ningún dominio es hasta tal punto singular y monárquico, que no pueda ser administrado por medio de otras personas cercanas, que aquél ha designado como funcionarios suyos. (...) Así pues, si también la monarquía divina es administrada por medio de tantos rangos y cohortes de ángeles, y, como está escrito, “mil y cien veces cien mil le asistían y mil veces ciento le obedecían”, no por esto ha dejado de pertenecer a uno solo ni de ser monarquía, aún por el hecho de estar administrada por tantos miles de Virtudes (*Íbid.*, 3, 2-5, pp. 21-23).

La angeología, que concurre aquí como *paradigma teológico de la administración* (HS II.4, 423 / 58), resuelve la monarquía divina en una práctica de gobierno sin escindir ontológicamente a Dios. Con todo, este gesto teórico, preocupado por la consistencia

ontológica unitaria del ser divino, tiene un alto precio en la forma de un “germen gnóstico”: la cesura que amenazaba a Dios a un nivel ontológico se situará ahora entre Dios y su acción, pues “distinguir la sustancia o la naturaleza divina de su economía equivale a separar en Dios el ser y el actuar, la sustancia y la praxis” (HS II.4, 432 / 69).

De acuerdo con Agamben, esta distinción gnóstica ontológica entre un dios ajeno al mundo y un dios – el demiurgo – que lo gobierna – que ha quedado recodificada en términos económicos, está a la base de una noción tan central en la teología cristiana y en la filosofía de la modernidad – en su ética y en su metafísica – como es la “voluntad libre”. La secularización que está aquí en juego habrá de entenderse como el mantenimiento de la escisión y articulación entre un paradigma económico y un paradigma ontológico²⁵². Si bien poco a poco la doctrina de la providencia y la reflexión moral moderna articularán ambos paradigmas y los llevarán a un cierto umbral de indistinción, la escisión nunca acaba por cerrarse y signa los límites y el sentido de los dispositivos que sostienen su marco hermenéutico:

Que el trinitarismo y la cristología, antes de asumir una forma dogmático-especulativa, hayan sido concebidos en términos “económicos” es algo que habrá de marcar decisivamente su desarrollo posterior. La ética, en sentido moderno, con su cortejo de aporías irresolubles, nace, en este sentido, de la fractura entre ser y praxis que se produce en las postrimerías del mundo antiguo y que tiene en la teología cristiana su lugar eminente (HS II.4, 433 / 70).

El argumento de Agamben deriva de esta escisión el carácter eminentemente “anárquico” – en un sentido literal – de la cristología: la cesura entre Dios y su economía, asumida completamente en la figura de Cristo, deja a este último *anarchos*, sin fundamento o principio. “[L]a doctrina del gobierno providencial del mundo (...) se presenta por esto como una máquina bipolar, cuya unidad está siempre en peligro de naufragar y debe ser reconquistada una y otra vez” (HS II.4, 440 / 78). Así, la arqueología agambeneana toma la polémica en torno al monotelismo del siglo VII como paradigma de la compleja lógica que une a la teología política (ontológica) y la teología económica (praxeológica). Analizando la *Disputa con Pirro*, de Máximo el Confesor, el filósofo italiano muestra la necesidad, interna a aquella máquina, de hacer “coincidir sin confundirse” y “distinguir sin dividirse” dos formas antitéticas de discurso, la de la teología y la de la economía.

Se trata de una necesidad paradójica: por un lado, los monotelistas como Pirro, para proteger a cualquier precio la unidad teológica, se ven obligados a oponer

²⁵² “La distinción patristica entre teología y economía – escribe Agamben – es tan tenaz, que vuelve a encontrarse en los teólogos modernos como oposición entre trinidad inmanente y trinidad económica. La primera refiere a Dios como es en sí mismo y también se dice, por esto, ‘trinidad de sustancia’; la segunda se refiere a Dios en su acción salvífica, a través de la cual se revela a los hombres (por eso se habla también de ‘trinidad de revelación’). La articulación entre estas dos trinidades, a la vez distintas e inseparables, es la tarea aporética que la oikonomía trinitaria deja como legado a la teología cristiana (...) (HS II.4, 440 / 78).

contundentemente el discurso de la economía y el discurso de la teología, defendiendo la separación patrística entre ambos registros. Para los monotelistas, la salvaguarda de la unidad ontológica se traduce en la posibilidad de afirmar en Cristo dos naturalezas, gobernadas por una sola voluntad; por otro lado, un pensamiento como el de Máximo comprenderá que a dos naturalezas corresponden dos voluntades y dos operaciones distintas (*Íbid.*), pero la defensa de esta postura pasará por afirmar que aquello que los Padres han planteado para la teología habrá de valer también para la economía, pues de no ser así “entonces, después de la encarnación, el Hijo no es teologizado junto con el Padre. Y si no lo es, no puede en consecuencia ser nombrado a la vez que él en la invocación del bautismo, y la fe y la predicación serán vanas” (Máximo el Confesor, citado en: HS II.4, 441 / 79).

En esta disputa paradigmática lo que se ventila – este es el argumento de Agamben – “no es sólo la cesura entre humanidad y divinidad en el Hijo, sino más en general, el hiato entre ser y praxis” (*Íbid.*), de forma que ambas formas de racionalidad y los dispositivos discursivos que las (re)producen interactúan para evitar tanto la negación de la economía del Hijo como la unidad ontológico-sustancial en Dios. La lógica práctica que une ambos marcos y modalidades de discurso en apariencia contrapuestos sobrevivirá a la reformulación ortodoxa del problema de la Trinidad en términos ontológicos de las hipóstasis, la *homoousia* y la *homoiousia*, “seguirá operando de manera subterránea como una fuerza que tiende a erosionar y dividir la unidad de ontología y praxis, divinidad y humanidad” (HS II.4, 441-442 / 79), constituyendo, de acuerdo con la noción de secularización menor que venimos manejando, una cierta matriz hermenéutica para el vínculo que une, en la excepción, gobierno y anarquía.

*** **

La teología económica es el límite en el que la teología política confronta sus aporías y activa dispositivos de discurso que, contrarios a aquella, sirven sin embargo para su estabilización. En este sentido, cuando uno de los núcleos vacíos de la máquina parece fallar, cuando parece incapaz de mantener la producción de efectos hermenéuticos y práctico-políticos, el otro interviene (y viceversa). Se trata de la misma situación que vive la máquina jurídico-política compuesta por soberano y nuda vida: cuando una noción personalista, fija, trascendente, operativa, de poder soberano parece fallar, perder su capacidad de sostener un gobierno, se activan dispositivos dispuestos para enarbolar la soberanía de la nuda vida, su carácter fundamental, la salud de los ciudadanos, su papel como miembros del cuerpo de la nación, verdaderos sujetos soberanos de sí y de su patria. Sin embargo, lo que la investigación de Agamben muestra es que esta basculación no cancela la máquina: la soberanía no pierde poder cuando se activa la retórica de la nuda

vida, antes bien aquella es un mecanismo fundamental en la estabilización – en su extremo contemporáneo, precaria – de la máquina.

El segundo aspecto que Agamben pretende reseñar es que la propia inestabilidad, la histéresis de sus dispositivos, no implican el cese del funcionamiento de la máquina. Antes bien conlleva la radicalización de sus efectos más indeseados dispuestos en un horizonte de máxima incertidumbre. Quizá esto explica por qué una filosofía que presenta constantemente la voluntad de desactivación final de las máquinas suena sin embargo nostálgica de un tiempo en que aquellas “funcionaban adecuadamente” como estabilizadores del horizonte de incertidumbre, *katechon* del absolutismo de la realidad.

2 – Gloria, gestión, efectualidad. Una arqueología del gobierno.

Y si está fuera de lugar pensar que Jerjes en persona desarrolla todas las actividades y sigue directamente las propias decisiones o preside la administración en cada uno de los aspectos, mucho más indigno es pensarlo de Dios.

Anónimo, *De mundo*, Tratado pseudoaristotélico

El Estado no tiene esencia. El Estado no es un universal, no es en sí mismo una fuente autónoma de poder (...) El Estado no es nada más que el efecto móvil de un régimen de gubernamentalidades múltiples.

Michel Foucault, *El nacimiento de la biopolítica*

En uno de los fragmentos más citados del proyecto *Homo sacer*, Agamben resume las conclusiones de *El Reino y la Gloria*:

Lo que nuestra investigación ha puesto de relieve es, en efecto, 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; en definitiva, la máquina gubernamental que todos ellos forman y mantienen en movimiento (HS II.4, 637 / 298).

Resulta interesante que un fragmento en apariencia contradictorio haya adquirido una significatividad tal – definitivamente buscada, sin embargo, por el autor, que emplea en él las cursivas para lograr ese efecto retórico. El fragmento sitúa al mismo tiempo la primacía en la lógica práctica que articula este abanico de relaciones polares y en uno de los polos – el económico e inmanente – en cada caso. La clave de lectura que permite afirmar con coherencia esta doble primacía reside en las nociones de máquina y de ficción operante que hemos venido trabajando a lo largo de esta investigación. Es la dinámica que instituye una ficción de legitimidad, una ficción de legalidad, una ficción de

trascendencia, una ficción de fundamento, etc – una cierta economía de la imagen – la que estabiliza y posibilita la “máquina gubernamental”. En este sentido – y al igual que en aquel momento decisivo de *Estado de excepción* en el que Agamben pretendía sancionar como “ficticios” y “erróneos” todos los intentos jurídicos y discursivos, también los académicos, que intentasen capturar la anomia a través de una doctrina del estado de excepción – es extraño que Agamben refiera a la concepción del gobierno como poder ejecutivo en términos de “equivoco”, “uno de los errores más cargados de consecuencias en la historia del pensamiento político occidental” (HS II.4, 637 / 298) Especialmente en la medida en que con esas consecuencias el filósofo italiano, tan consciente del carácter performativo de los dispositivos – especialmente de aquellos dispositivos discursivos teológicos, jurídicos y académicos de los que en esta investigación se hace cargo – no parece referir a su papel en la configuración de ficciones capaces de operar en ausencia de un fundamento sólido, sino a la desorientación de una reflexión política perdida “detrás de abstracciones y mitologemas vacuos como la ley, la voluntad general y la soberanía popular” (*Íbid.*)²⁵³.

El presente capítulo recupera en ese sentido la arqueología de Agamben, en la que el estudio de algunos episodios paradigmáticos de la configuración de aquella lógica práctica y de estos “mitologemas vacuos” permite comprender su sentido, función y potencia performativa, como parte integrante en la conformación de un marco epistémico-moral más amplio, heredado sin beneficio de inventario – esta es la tesis de Agamben – por la política moderna.

El rey inútil y la signatura del orden

Para la arqueología del gobierno de Agamben resulta fundamental mostrar y analizar aquella mutación en el concepto de soberanía que, encontrando una cierta prefiguración en el gnosticismo y sirviéndose de herramientas teóricas provenientes de la filosofía griega clásica, alcanzaría su lugar propio en el contexto del canonismo. Se trata de una mutación que tendría como “reflejo en el ámbito literario” (HS II.4, 479 / 121) al *roi mehaignié*, el rey mutilado de la literatura artúrica: “prefiguración del soberano moderno”, “mitologema genuinamente político”, (HS II.4, 445-446 / 84), el rey pescador, que ha de permanecer aislado y sin funciones propiamente dichas hasta que la sangre de

²⁵³ Precisamente un poco más arriba Agamben parece más consciente del objetivo y las implicaciones de su propia investigación cuando escribe: “La consecuencia más nefasta de este dispositivo teológico disfrazado de legitimación política es que ha hecho a la tradición democrática persistentemente incapaz de pensar el gobierno y su economía (...)” (HS II.4, 636 / 298). En este sentido, de acuerdo con Alfonso Galindo, “desde las premisas de Agamben, podría decirse que teología política, más que influirse mutuamente, se identifican en el objetivo de pensar y nombrar la (des)fundamentación y la infundamentabilidad del poder” (Galindo Hervás 2010, 69), pero también precisamente de responder a aquella con dispositivos de estabilización que no consisten tanto en una imposible fundamentación teórica cuanto en la articulación compleja y dinámica de formas antitéticas de discurso.

la lanza de Longino le cure, constituye el “paradigma de una soberanía dividida e impotente” (*Ibid.*). La figura del rey inútil acompaña así la arqueología de Agamben, que en este punto procede a reapropiarse de la fórmula ya clásica según la cual *le roi regne, mais il ne gouverne pas*, igualmente central en el debate Peterson-Schmitt.

Es interesante comprobar a este respecto que ambos pensadores son, en cierta medida, enemigos de la fórmula: Peterson porque describe el modelo teológico-político judeo-helenista que la ortodoxia católica habría de desbancar, Schmitt porque el lema signa el carácter de aquella democracia liberal contra la que construye su doctrina. En efecto, para el teólogo católico, el dogma Trinitario habría de imposibilitar la idea seudoaristotélica según la cual Dios es presupuesto de la efectividad del poder sobre el mundo, pero, en esa medida, no es un poder efectivo como tal. Sin embargo, resulta tan significativo como curioso que, para Carl Schmitt, “esta intercalación [el rey reina pero no gobierna] en este contexto [es] la aportación más interesante que Peterson hizo, quizá inconscientemente, a la teología política” (Schmitt 2009b, 88). Aquella fórmula, que habría sido usada por Adolphe Tiers, por ejemplo, en relación con la monarquía parlamentaria, y antes aún en el siglo XVII contra Segismundo III en Polonia, sería la prueba del carácter teológico secularizado del parlamentarismo y el liberalismo:

La verdadera contribución de Peterson a la teología política no consistiría pues en haber logrado demostrar la imposibilidad de una teología política cristiana, sino en haber sabido captar la analogía entre el paradigma político liberal que separa reino y gobierno y el paradigma teológico que distingue entre *arché* y *dynamis* en Dios (HS II.4, 449 / 88).

Agamben, que comienza por comentar aquel mismo *De Mundo* seudoaristotélico que fue objeto de estudio por parte de Peterson, muestra la presencia de un léxico económico en aquel texto, así como, contra Peterson, que aquel modelo judeo-estoico no es ajeno a la tematización propiamente cristiana de la Trinidad y la providencia (RG 87). Si “tanto la teología política como la económica son [en *El monoteísmo como problema político*] excluidas del cristianismo como una herencia puramente judaica” (89), la arqueología del gobierno que *El Reino y la Gloria* despliega se posiciona más allá de la polémica entre Schmitt y Peterson para mostrar la compatibilidad y la articulación funcional entre ambas lógicas, sus marcos discursivos y sus dispositivos²⁵⁴.

Uno de los operadores estratégicos de esa articulación es la noción de orden (*taxis*), que la teología cristiana hereda del libro XII de la *Metafísica* de Aristóteles y paradigma de

²⁵⁴ Se trata de una posibilidad que Schmitt intuye cuando, pese a su oposición a la fórmula como consigna de la democracia liberal y el parlamentarismo, encuentra en aquella un significado positivo en la medida en que remite a la distinción-articulación entre *auctoritas* y *potestas*: “La pregunta que ha formulado un gran maestro del derecho público, Max von Seydel: qué queda del *regner* si se quita el *gouverner*, sólo puede resolverse si se distingue entre *auctoritas* y *potestas*, y si pone en claro el peculiar significado de la autoridad frente al poder político” (Schmitt 2003, 382-83).

la economía compleja de las relaciones entre trascendencia e inmanencia característica de la doctrina de la providencia (HS II.4, 455 / 94-95). El orden es descubierto y tematizado por Agamben como una signatura, en la medida en que su uso no remite a un valor semántico, sino que marca o signa los enunciados y los discursos y los desplaza a otro contexto. Agamben señala que los conceptos cuyo uso desplaza son en su origen genuinamente ontológicos, pero se ven resituados en un marco económico-pragmático:

La signatura ‘orden’ produce así un desplazamiento del lugar eminente de la ontología desde la categoría de sustancia a las categorías de la relación y de la praxis, lo que constituye quizá la aportación más importante del pensamiento medieval a la ontología. (...) esto no significa que el ser reciba, por medio del predicado del orden, una nueva definición, sino que, gracias a la signatura ‘orden’, sustancia y relación, ontología y praxis entran en una constelación, que representa el legado específico que la teología medieval transmite a la filosofía moderna (HS II.4, 462 / 102).

Si es el pensamiento medieval el que tecnifica la noción aristotélica de orden convirtiéndolo en un paradigma tan metafísico como político, podemos situar en el *De genesi ad litteram* de San Agustín o en el comentario al libro XII de la Metafísica de Tomás de Aquino dos momentos en los que las aporías intrínsecas a aquella noción alcanzan su punto álgido. El orden, que para Santo Tomás “determina y condiciona la idea misma de ser” (HS II.4, 460 / 99) se dice, como el propio ser, de muchas maneras. “*Ordo* expresa por un lado la relación de las criaturas con Dios (*ordo ad unum principium*), pero asimismo la relación de las criaturas entre ellas (*ordo ad invicem*)” (*Íbid.*). La aporía se hace visible en su comentario al enfocar el desequilibrio y al mismo tiempo la circularidad y mutua determinación entre ambos órdenes: “‘*Ordo ad finem*’ y ‘*ordo ad invicem*’ se implican recíprocamente y se fundan uno en otro. El perfecto edificio teocéntrico de la teología medieval reposa sobre este círculo y no tiene ninguna consistencia fuera de él” (HS II.4, 461 / 101)²⁵⁵.

En el *De genesi ad litteram* de San Agustín afloran aporías semejantes al hilo de la relación entre Dios y el orden. Agamben cita a este respecto un extenso fragmento agustiniano:

²⁵⁵ “En una casa o familia ordenada se encuentran diversos grados, de forma que bajo el cabeza de familia está primero el grado de los hijos, después el de los siervos y, por último, el de los animales al servicio de la casa, como los perros y otros animales de este género. Estos grados de las criaturas se refieren de modo diverso al orden de la casa, que es impuesto por el cabeza de familia que la gobierna (...) Y así como en una familia el orden se impone por medio de la ley y los preceptos del cabeza de familia, que para uno de los seres ordenados en la casa es principio de la ejecución de lo que concierne al orden de la casa, de la misma manera la naturaleza es para cada criatura en las cosas naturales el principio de la ejecución de cuanto le compete en el orden del universo. Igual que el que vive en la casa es inclinado a algo a través del precepto del cabeza de familia, lo mismo pasa con cada cosa natural a través de la propia naturaleza” (Tomás de Aquino, *Sent. Metaph.*, lib. 12, l. 12, nn. 7-8, citado en: HS II.4, 461 / 101).

Antes de las criaturas no existía nada fuera del creador. Así pues, éstas estaban en Él. Pero ¿en qué modo? Leemos, en efecto, que también las cosas creadas estaban en él. ¿Debemos decir, entonces, que aquellas tres cosas son como él, o bien que están en él, por quien son regidas y gobernadas [*a quo reguntur et gubernantur*] Pero ¿en qué medida estas cosas están en él? Dios no es ni medida ni número ni peso ni todas estas cosas juntas. ¿Tendremos que decir pues que Dios es la medida tal como la conocemos en las criaturas que mensuramos, el número en las cosas que contamos, el peso en las cosas que pesamos? ¿O no es verdad más bien que Él es sobre todo verdadera y singularmente estas cosas, pero en el sentido en que la medida asigna a cada cosa su límite [*modum praefigit*] y el número da a cada cosa su forma específica [*speciem praebet*] y el peso conduce [*trahit*] cada cosa a su paz y su estabilidad, y que es el que limita todo, forma todo y ordena todo? "Tú has dispuesto cada una de las cosas con medida, número y peso", en la medida en que puede ser entendido por el corazón y la lengua de los hombres, no significa entonces más que: "Tú has dispuesto todo en ti". A muy pocos es concedido sobrepasar todo aquello que puede ser medido, para contemplar la medida sin medida, sobrepasar todo aquello que puede ser numerado para contemplar el número sin número, y todo lo que puede ser pesado para contemplar el peso sin peso (San Agustín, *Gen.*, 4, 3, 7-8, citado en: HS II.4, 463 / 103).

El texto muestra a ojos de Agamben la compleja constelación en que se adentran Dios y orden, así como la relevancia del marco de la oikonomía en este contexto. Medida, número y peso – esto es, “el orden por el que Dios ha dispuesto a las criaturas” (HS II.4, 463 / 103) – no pueden identificarse completamente con las cosas ni tampoco con Dios, al menos no del modo como las reconocemos en las cosas. El orden aparece en Dios en el modo de una actividad, como ordenar y disponer; terminar, formar, ordenar (*praefigere, praebere, trahere*). Si orden inmanente y orden trascendente se implican mutuamente, esta articulación sólo puede comprenderse como una “oikonomía incesante”, “una actividad ininterrumpida de gobierno del mundo, que implica una escisión entre ser y praxis y que, a la vez, trata de recomponerla” (HS II.4, 464 / 104)²⁵⁶.

*** **

Si el paradigma de la providencia “presenta un desarrollo de la doctrina trinitaria que constituye el núcleo epistemológico del paradigma moderno del gobierno” (Primera 2019, 100), el tratado *De gubernatione mundi* (*S. Theol.*, I) habrá de considerarse un

²⁵⁶ Acorde con Agamben, “[e]s posible que la transformación de la ontología clásica implícita en la teología cristiana no haya aparecido nunca con tanta evidencia como en estos párrafos agustinianos. No sólo la sustancia de las criaturas no es más que la actividad de la dispositivo divina, de modo tal que el ser de las criaturas depende íntegramente de una praxis de gobierno – es, en su esencia, praxis y gobierno –, sino que el ser mismo de Dios – en cuanto es, en un sentido especial, medida, número y peso, vale decir orden – no es ya sólo sustancia o pensamiento, sino también y en la misma medida dispositivo, praxis. Ordo nombra la incesante actividad de gobierno, que presupone y, a la vez, recompone sin tregua la fractura entre trascendencia e inmanencia, entre Dios y mundo” (HS II.4, 464-465 104-105).

documento de máxima relevancia para su arqueología. Agamben hace notar que, en el tratado de Santo Tomás, el gobierno no se ejecuta en la forma - común en nuestro imaginario - “de una fuerza que, interviniendo desde el exterior, dirige a las criaturas a la manera en que la mano del pastor guía a sus ovejas” (HS II.4, 502 / 147). En cambio, el gobierno de Dios sobre el mundo se caracteriza por su coincidencia con la naturaleza de aquello que gobierna:

La necesidad natural que es inherente a las cosas que están determinadas con vistas a un fin es algo estampado en ellas por la acción de Dios que las dirige a ese fin, como la necesidad con que está impulsada la flecha para dirigirse a un blanco fijo es un impulso del arquero y no de la flecha. La necesidad natural difiere, empero, de ésta, en tanto lo que la naturaleza recibe de Dios es su naturaleza misma, mientras que lo que el hombre imprime en las cosas naturales es una violencia que va más allá de su naturaleza. (...) la necesidad natural de las criaturas demuestra el gobierno de la Providencia divina (*S. Theol.* I, q. 103, a.1, ad 3).

El gobierno de dios se caracteriza entonces por una actividad incesante que coincide no obstante con la naturaleza de aquello que gobierna y que, por ende, posee un carácter no violento. Gobernar - de acuerdo con un paradigma que cabrá reconocer en los fisiócratas y los teóricos de la “ciencia del orden” (HS II.4, 502 / 148) - “no puede significar nada más (...) que conocer la naturaleza de las cosas y dejarla actuar” (*Íbid.*). Sin embargo, Santo Tomás no puede aceptar sin matizar una postura que podría llevar a pensar el gobierno como una actividad en cierto sentido pasiva, indiferente o vacía de contenido. Ni la hipótesis del “destino mahometano” - que entiende todo lo que ocurre en el orden de la creación como fruto de un milagro continuo, una intervención constante - ni la posición opuesta - que comprendería que el papel de Dios se agota en el momento de la creación - resultan aceptables. Pero entonces el argumento de Tomás ha de enfrentar la aporía de un gobierno que es al mismo tiempo idéntico a la naturaleza de aquello que gobierna e interventor, aporía que tratará de resolver mediante la distinción entre *primum agens* y *secundi agentes*, siendo así que la acción de gobierno se sitúa propiamente entre las causas segundas: “[e]l espacio propio de una acción de gobierno del mundo no es, por tanto, el - necesario - del *ordo ad Deum* y de las causas primeras, sino el - contingente - del *ordo ad invicem* y de las causas segundas” (HS II.4, 503 / 148).

Considerando esta escisión constitutiva del orden, Agamben señala la articulación funcional entre Reino y Gobierno, ontología y *oikonomía*:

El reino concierne al *ordo ad deum*, la relación de las criaturas a la causa primera. En esta esfera, Dios es impotente, o, mejor dicho, no puede actuar más que en la medida en que su acción coincide ya siempre con la naturaleza de las cosas. El gobierno concierne, por el contrario, al *ordo ad invicem*, la relación contingente de las cosas entre ellas. En esta esfera Dios puede intervenir suspendiendo,

sustituyendo o extendiendo la acción de las causas segundas. Los dos órdenes están, empero, vinculados funcionalmente, en el sentido de que es la relación ontológica de Dios con las criaturas – en las que es, a la vez, absolutamente íntimo y absolutamente impotente – la que funda y legitima la relación práctica de gobierno con ellas, en el seno de la cual (es decir, en el ámbito de las causas segundas) sus poderes son ilimitados. La escisión entre ser y praxis que la oikonomía introduce en Dios funciona, en realidad, como una máquina de gobierno (HS II.4, 504 / 149).

El vínculo funcional no pretende así cancelar las aporías, sino mantenerlas inoperantes (o lo que es lo mismo, mantener funcionales y eficaces unos dispositivos que carecen de legitimidad y fundamento en sentido propio): ambos registros de discurso, que en el tratado de Santo Tomás comparecen y muestran su imbricación, instituyen una dinámica que sirve a Agamben de matriz hermenéutica para fenómenos y dispositivos políticos y discursivos en los que la intimidad entre ambos registros no resulta tan evidente. Así, la arqueología del gobierno busca hacer inteligible el vínculo íntimo que reúne una reflexión teológica relativamente democrática como aquella de Ockham y una, en cambio, afín a la potencia absoluta de Dios como modelo para la aplicación de poderes excepcionales, como es la de Duns Scoto²⁵⁷, la reflexión teológica (y política) de Peterson y la de Schmitt, y por supuesto, el marco que articula y opone, con un claro estrabismo sociopolítico, neoliberalismo y autoritarismo.

La dinámica que este vínculo instaure – tanto entre las esferas de discurso como entre los significantes y las instituciones que sobre ellos se fundan – es una dinámica esencialmente vicaria, que Agamben apuntará aquí y desarrollará plenamente en *Opus dei*. “[D]esde la perspectiva de la economía trinitaria – afirma el italiano – la condición vicaria del poder – de todo poder – aparece a una luz particular, que hace de ella, por decirlo así, la estructura esencial del poder supremo, la articulación íntima de las vicisitudes de la arché” (HS II.4, 508 / 153). Ya desde Pablo (1 *Co* 24-28), Cristo aparece como vicario de Dios, y Agamben insiste igualmente en que este carácter vicario determina el conjunto de las relaciones intratrinitarias (HS II.4, 508 / 154), de forma que todo acto de Cristo o del

²⁵⁷ Agamben recoge en un breve apunte en el umbral del cuarto capítulo la polémica entre Juan XXII y Guillermo de Ockham. Para Juan XXII, la distinción entre la potencia absoluta de Dios y el ámbito de la creación es completamente nominal, acabando con cualquier sentido de contingencia posible. Ockham introduce aquí un artificio teórico consistente en distinguir entre modos de expresión: si el poder absoluto es irreductible al poder ordenado, es porque ambos constituyen dos formas distintas de expresar aquello que Dios puede o no puede, “dos articulaciones internas del poder divino respecto al acto” (HS II.4, 480 / 122). Ockham salva la contingencia entendiendo que el poder absoluto de Dios “excede y precede al gobierno (el poder ordenado), que sólo se equipara al gobierno y lo determina en el momento de la *executio*, sin llegar empero a agotarlo nunca por completo” (HS II.4, 480 / 123). Lo verdaderamente significativo en este punto es, para el filósofo italiano, la curiosa correspondencia entre este modelo – en el que contingencia y decisión soberana se mantienen como dos polos simétricos de una misma máquina - y el modelo de aquellos canonistas y teólogos, como Duns Scoto, que aprovechan aquella excedencia e irreductibilidad del poder divino para legitimar la acción “más allá de la ley y contra ella” (*et potest agere illam legem vel contra eam*) (Duns Scoto, citado en: HS II.4, 481 / 123).

Espíritu pueden ser pensados manifestación de la voluntad de Dios. De este modo, Agamben escribirá que:

(...) el poder tiene la estructura de una *geres vices*; es, en su propia esencia, *vices*, vicariedad. El término *vices* designa así la condición vicaria original del poder soberano o, si se prefiere, su carácter absolutamente insustancial y económico. La doble (o triple) estructura de la máquina gubernamental (Reino y Gobierno, *auctoritas* y *potestas*, *ordinatio* y *executio*, pero también la diferenciación entre los poderes en las democracias modernas) adquiere desde esta perspectiva su sentido propio. El Gobierno actúa ciertamente de manera vicaria con respecto al Reino, pero esto sólo tiene sentido en el seno de una economía de las funciones, en que ningún poder puede prescindir del otro (HS II.4, 509 / 154).

Esta constituye una tesis central para la arqueología del poder político que Agamben despliega a lo largo de los primeros dos volúmenes del proyecto:

La vicariedad implica pues una ontología – o, mejor dicho, la sustitución de la ontología clásica por un paradigma “económico”, dentro del cual ninguna figura del ser está, como tal, en posición de arché; originaria empero es la relación trinitaria misma, en que cada una de las figuras *gerit vices*, hace las veces de la otra. El misterio del ser y de la divinidad coincide sin fisuras con su misterio “económico”. No hay una sustancia del poder, sino sólo una “economía”, sólo “gobierno” (HS II.4, 509 / 154-155).

Así se define la ficción constitutiva de la máquina: una ficción de fundamento, en la que cada uno de los polos ha de operar como si ostentase la posición central, originaria, de la que emana el poder. La legitimidad y la operatividad de un poder tal es fruto siempre de un juego de espejos en el que lo verdaderamente esencial es su funcionamiento, sus condiciones de posibilidad positivas, prácticas e históricas, político-discursivas, institucionales y, por supuesto, metafísicas en el sentido que, a lo largo de esta investigación, hemos venido dando a esta última palabra: una imagen positiva del mundo que se caracteriza por apelar en ocasiones a un cierto grado de trascendencia y que, en última instancia, posee un potencial performativo sobre la realidad que representa.

De este modo, por ejemplo, Agamben señala el efecto legitimador que posee, en el *De consolazione philosophiae*, de Boecio, la doble dinámica discursiva de la providencia y el destino, esto es, la dinámica que garantiza al mismo tiempo la jerarquía y la coordinación entre Dios y la creación por un lado, y la autonomía de esta última por otro²⁵⁸:

²⁵⁸ Para Boecio, si “la providencia es, en efecto, la propia razón divina, constituida en el principio supremo de cada cosa, que todo lo dispone; el destino, en cambio, es la disposición [*dispositio*, que es la correspondencia en latín de *oikonomía*, recuerda Agamben] inherente a las cosas en su movimiento en virtud de la cual la providencia une todas las cosas y las sitúa en su propio lugar. (...) Así, el desarrollo en

Aunque claramente separados, ambos no son, sin embargo, más que dos aspectos de una única acción divina, el dúplex modus de una única actividad de gobierno del mundo, que, con una consciente ambigüedad terminológica, se presenta ora como inteligencia, ora como dispositivo, ora trascendente, ora inmanente, ora contraída en la mente divina, ora explicada en el tiempo y en el espacio. (...) lo que en un plano, el del destino y los individuos, aparece como injusto e incomprensible, recibe desde el otro su inteligibilidad y justificación. Así pues, la máquina gubernamental funciona como una incesante teodicea, en la que el reino de la providencia legitima y funda el Gobierno del destino y éste asegura y hace eficaz el orden que la primera ha establecido (HS II.4, 500 / 145).

La lógica discursiva que articula providencia y destino “acaba por producir una suerte de zona de indiferencia entre lo primario y lo secundario, lo general y lo particular, la causa final y los efectos” (HS II.4, 493 / 138) y el gobierno se comprenderá así como una actividad que concierne, primero y ante todo, a la “correlación funcional” entre todos estos elementos. Desde los niveles basales, aquellos que definen la máquina antropológica y la máquina jurídico-política de la soberanía, hasta aquellos que muestran su dependencia de una administración de la anomia y la excepción que, en condiciones modernas, se torna central, la arqueología de Agamben muestra el papel crucial, nuclear, de una noción de ficción operante: en el centro de las máquinas están siempre lo artificioso y la imagen, una pragmática del misterio.

Resumiendo la tematización agambeneana de esta máquina de gobierno que encuentra en la doctrina de la providencia una de sus más significativas expresiones, podríamos decir que se caracteriza por tres factores: 1) la máquina se concreta en la forma de una actividad, más que una realidad sustancial; 2) aquella actividad configura una dinámica vicaria que, como en un juego de espejos, desplaza y esconde la posición de *arché* (pero, como muestra la ontología de lo irreal que Giorgio Agamben despliega en *Estancias* (2006b), la ficción que ese “relacionarse con una ausencia en tanto tal” instaura es operante y logra, en cierta medida, dar consistencia ontológica a aquello que se reconoce como ausente); 3) en este juego de espejos en el que “cada una de las figuras *gerit vices*, hace las veces de la otra” (HS II.4, 509 / 155), el acto de gobierno se comprende como la labor de previsión, gestión y, en última instancia, aceptación, de los efectos colaterales: el acto de gobierno, en este sentido, “no está motivado por propósitos particulares, pero tampoco depende únicamente de decisiones trascendentes. Antes bien, representa un área gris de entrelazamiento entre lo general y lo particular, entre lo que no se quiere y lo que se espera” (Primera 2019, 101).

el tiempo de este plan divino, visto en su unidad por la inteligencia divina, es la providencia, en tanto que la misma unidad dispuesta y explicada en el tiempo se llama destino”. Ambos, dirá, son en este sentido “dependientes recíprocamente” (citado en: HS II.4, 498 / 143). Agamben enfatiza el recurso de Boecio al término jurídico “*gestio*”, que apela al carácter discrecional de las acciones que se llevan a cabo por cuenta de otro (HS II.4, 499 / 144).

La función crucial de lo ficticio en el interior de la máquina gubernamental se esclarece con la interrogación agambeneana en torno a la glorificación del padre. Si la oikonomía puede comprenderse como “la relación funcional entre un poder trascendente glorificado (que aparece, pero no puede ser usado) y una praxis inmanente (que es invisible y sin embargo eficaz)” (Zartaloudis 2010, 85), el peso cae aquí en el participio: Dios, comprendido a priori como glorioso, ha de ser sin embargo y paradójicamente glorificado. El análisis de los modos discursivos de justificación de esta exigencia de glorificación, así como de su función en el interior de la máquina de gobierno se despliega en dos niveles. El primero, centrado en el polo pretendidamente trascendente, lo encontramos ante todo en *El Reino y la Gloria*. Aquí la pregunta agambeneana se centrará en el porqué de la glorificación²⁵⁹. El segundo, que tiene por objeto el polo inmanente, cristológico e institucional, cuyo centro ritual es la liturgia, es abordado por Agamben en *Opus dei* (HS II.5 / 2013). La pregunta es, en este caso, ligeramente más foucaulteana y estudiará algunos aspectos técnicos del cómo, si bien se mantienen en un nivel teológico, es decir, de política del discurso legítimo. Esta última obra arroja algunas notas fundamentales para la comprensión de cómo se gesta, en el interior de la Iglesia, una forma de subjetividad esencialmente vicaria, “el paradigma de una actividad humana cuya eficacia no depende del sujeto que la lleva a cabo y que, sin embargo, tiene necesidad de él como de un ‘instrumento animado’ para realizarse y volverse efectiva” (HS II.5, 676 / 55). Del mismo modo, profundiza en aquella herencia teológica de la filosofía moral moderna cuya confrontación da lugar a algunas de las páginas más densas y frenéticas de *El Reino y la Gloria*. La génesis de la ontología de la efectualidad, de aquella matriz hermenéutica según la cual el ser se comprende como capacidad de producción de efectos, coincide su producción y se ve determinado por aquellos (a diferencia de la ontología clásica, en la que ser y sustancia aparecen con independencia de sus efectos), encuentra en el ámbito de la liturgia su lugar propio, a partir del cual se habría transmitido en la modernidad al ser como tal (HS II.5, 687 / 74)²⁶⁰.

²⁵⁹ “Si el poder es esencialmente fuerza y acción eficaz, ¿por qué tiene necesidad de recibir aclamaciones rituales y cantos de alabanza, de revestir coronas y tiaras agobiantes, de someterse a un ceremonial tan implacable y a un protocolo inamovible; en una palabra, de inmovilizarse, él, que es esencialmente operatividad y oikonomía, hieráticamente en la gloria?” (HS II.4, 561 / 214). De acuerdo con Mitchell Dean, se trata de una pregunta antifoucaulteana, en la medida en que no es el cómo lo que está en cuestión, sino sólo el porqué (Dean 2013, 200).

²⁶⁰ Esta herencia litúrgica está, para Agamben, a la base de la ontología fundamental heideggeriana, especialmente de su analítica existencial, en la que, como hemos estudiado en la primera parte de esta investigación, el *Dasein* aparece comprendido como un dato y una tarea, un ente que ha de ser, que debe realizarse y referirse a sí mismo en tanto proyecto. El análisis de Agamben, que ilumina primero este arcano no tematizado de la analítica existencial, confrontará más adelante la crítica de la técnica heideggeriana: de acuerdo con el italiano, la primacía de un paradigma creacionista lleva a Heidegger a una comprensión limitada de la metafísica moderna y de la esencia de la técnica. “[P]recisamente por ello, no pudo ver lo que hoy se ha vuelto del todo evidente, es decir, que la esencia metafísica de la técnica no se comprende si

Más arriba hemos mostrado cómo el sintagma paulino de la “economía del misterio” se invertía y tecnificaba en la forma de un “misterio de la economía”. Esta economía es entendida, de acuerdo con aquel pasaje de Juan – “el hijo del hombre ha sido glorificado por Dios y Dios ha sido glorificado en él” – al mismo tiempo como una actividad de glorificación, un proceso, y como una “manifestación recíproca del Padre a través del Hijo y del Hijo por obra del padre” (HS II.5, 668 / 41). En este sentido, el misterio de la economía al que se hace alusión ha de ser entendido como un misterio doxológico y litúrgico. Es importante comprender el doble registro metafórico que sirve de matriz polar a la liturgia cristiana: “a la metáfora política y cultural de Cristo liturgo de la redención en la Carta a los Hebreos [esto es, de la “prestación pública” de Cristo como redentor de la

sólo se la entiende en la forma de la producción. Ella es también y ante todo gobierno y oikonomía, que, además, en su desarrollo extremo pueden poner entre paréntesis provisoriamente la producción causal, en nombre de formas de gestión de los hombres y de las cosas más refinadas y difusas” (HS II.5, 702 / 101). Es importante notar que la ontología de la efectualidad no introduce una novedad radical en la historia del pensamiento occidental. Antes bien actualiza una latencia contenida en la ontología clásica desde el momento en que aquella escinde el ser en *enérgeia* y *dýnamis* y plantea la primacía de la primera sobre la segunda. Aquí, dice Agamben, se encuentra ya una cierta “tendencia a resolver o, al menos, a indeterminar el ser en el obrar” que constituirá “el núcleo originario de la ontología de la efectualidad” (HS II.5, 699 / 96-97). Del mismo modo, su aparición no desbanca la ontología clásica, mucho menos en la modernidad de la racionalidad científica, del modo indicativo que busca reconocer y asegurar la estabilidad del conocimiento de lo real. Y sin embargo, una cierta ontología de la efectualidad y una cierta ontología del mando, predicada eminentemente en imperativo y con carácter performativo – esto es, una ontología del “sé” y del “deber-ser” y no del “es” y el “ente” (HS II.5, 750 / 182) – cobra fuerza cuando, en los albores de la modernidad, teología y especulación metafísica parecen perdido toda oportunidad contra la racionalidad científica de corte empírico y trascendental. El pensamiento de Kant es el lugar – afirmará Agamben – de la “reaparición secularizada de la ontología del *esto* en el seno de la ontología del *esti*, el reaparecer catastrófico del derecho y la religión en el seno de la filosofía” (HS II.5, 752 / 184). Que una cierta ontología del mando ocupe así un lugar eminente sin por ello desvincularse completamente de la ontología de la sustancia – esto es, que se mantengan distintas y articuladas – será para Agamben la clave hermenéutica desde la que comprender la fenomenología y, en concreto, *Ser y tiempo*, lugar en el que la dinámica que articula ambas ontologías “alcanza su balance provisorio, en el que el *esto* y el *esti*, el ‘sé’ y el ‘es’ parecen indeterminarse por un instante” (HS II.5, 752 / 185). Para un análisis pormenorizado de la cuestión del mando en Agamben y su relación con la filosofía heideggeriana, el lector habrá de recurrir también a *Creación y anarquía* (Agamben 2019, 81 y ss.). Es importante en esta obra la problemática hermenéutica de la *archè*, mando y origen al mismo tiempo, que resituada en el contexto del pensamiento postheideggeriano dará lugar a dos propuestas en cierto sentido antitéticas: la interpretación “democrática” derridiana de Heidegger (*Ibid.*, 84), en la que el origen se neutraliza para alcanzar “un imperativo puro sin otro contenido que la orden: ¡Interpreta!”, y la interpretación anarquista de Reiner Schürmann, que separando origen y mando, busca alcanzar un origen puro, el simple llegar a la presencia. Aún si no contásemos con la confesión expresa por parte de Agamben de hallarse más cómodo en esta segunda alternativa (*Ibid.*, 85), cabría situar su filosofía en la estela de un cierto anarquismo postheideggeriano, que busca, sin embargo, la desactivación de la máquina ontológica que separa y articula a cada punto la ontología del mando y la ontología de la presencia. Y sin embargo, esta propuesta apenas es anunciada en aquellos puntos en los que, siguiendo el rastro de los grandes lingüistas del siglo XX, como Meillet o Benveniste, Agamben afronta la constitución ontológica del sujeto hablante y la relación ontológica entre lenguaje y mundo. Sea por la cadencia y la retórica que aviva los ensayos de Agamben, sea por el lugar estratégico que parece ocupar en sus textos, como un límite más allá del cual el filósofo italiano no alcanza – coherentemente - a decir palabra, el lector sabe la relevancia que estas investigaciones que sitúan en la performatividad y el imperativo la “forma originaria del verbo” (*Ibid.*, 91). Que el nexo ontológico entre lenguaje y mundo pueda no ser afirmado, como en el discurso apofántico, sino mandado, constituye el núcleo de la institución del juramento – arcano arqueológico del derecho y de toda forma institucional (HS II.3 / 2010) – pero también el punto de anclaje de la analítica existencial y la ética que Giorgio Agamben desplegará en los volúmenes III y IV del proyecto *Homo sacer* y que serán objeto de investigación en el quinto capítulo de esta parte.

humanidad] le corresponde, específicamente en los Padres, la metáfora ‘económica’ de Cristo administrador y dispensador del misterio divino de la salvación” (HS II.5, 668 / 41-42). Sin embargo, la liturgia, que obra y signa la articulación entre la trinidad económica y la trinidad inmanente, habrá de lidiar con las mismas tensiones y aporías de aquellas. La liturgia ha de compaginar el sacrificio eficaz, definitivo e irrepetible de Cristo y la cotidianeidad del rito sacramental, el misterio perfecto y el ministerio del sacerdocio:

La carta a los Hebreos y la carta de Clemente constituyen las dos polaridades a través de cuya tensión la liturgia cristiana no dejará de articularse y definirse (...) Aquello que define la liturgia cristiana es justo la tentativa aporética, pero siempre reiterada, de identificar y articular en el acto litúrgico – entendido como *opus Dei* – el misterio y el ministerio a la vez, de hacer coincidir, entonces, la liturgia como un acto soteriológico eficaz y la liturgia como un servicio comunitario de los clérigos, el *opus operatum* y el *opus operantis Ecclesiae* (HS II.5, 669 / 43-44).

Es en este campo de tensión tan funcional como aporético en el que una ontología de la efectualidad y una subjetividad esencialmente vicaria han de forjarse. Por un lado, una ontología tal es central a la concepción cristiana del sacramento como signo con capacidad performativa, cuyo paradigma es la performatividad de la propia palabra de Cristo (HS II.5, 692 / 84)²⁶¹. A este respecto, resultan centrales para Agamben dos fragmentos de Ambrosio, en los que aparecería por primera vez el adjetivo *operatorius* para referir a este carácter eficaz y operativo del verbo de Cristo. En el primero (*De fide*, 4, p. 7), Ambrosio cita la Carta a los Hebreos y traduce *energes* por *operatorius*: “*vivum este nim verbum Dei et validum atque operatorium et acutum*”, “viva está la palabra de Dios, es sana, operatoria y penetrante”. Si este primer uso define la palabra de Dios, el segundo fragmento (*De sacr.*, 4, 15) define la eficacia de la palabra de Cristo en el proceso de transustanciación eucarística. La eficacia de la consagración eucarística – y con ella, de la liturgia – depende de y coincide con la performatividad de la propia palabra de Cristo (HS II.5, 693 / 86). No es casualidad que la ontología aristotélica reciba precisamente con Ambrosio una modificación sustantiva al introducir, en el exordio del *Exameron*, el “operativo” como un “tercer lugar” entre la materia y la forma:

Ambrosio tiene en mente una dimensión ontológica que no es simplemente potencial ni sólo actual, sino, más bien, es una *operatio virtus*, es decir, una potencia

²⁶¹ Para un análisis de los distintos momentos en los que Agamben trabaja la cuestión del papel político-teológico de la performatividad, Cf. Ruvituso (2013b, 285-93). Como esta investigadora ha mostrado, un análisis tal habrá de enfocar la conformación de la ontología de la efectualidad en relación con la liturgia que es objeto de estudio en esta sección, el carácter performativo de la doxología y los signos y ceremoniales del poder, del que se ocupa Agamben en *El Reino y la gloria* y del que nos haremos cargo en la siguiente sección, pero también su análisis de la experiencia de la fe en las cartas paulinas desarrollado en *El tiempo que resta* (Agamben 2006a) y su arqueología del juramento en *El sacramento del lenguaje* (Agamben 2011b). El panorama compuesto por estas obras permitirá mostrar que “la performatividad que está en cuestión en la esfera de la gloria tiene – así como tenía el dispositivo de la excepción – una correlación lingüística, antropológica y ontológica” (Ruvituso 2013b, 293).

cuya realidad se da a través de su propia operación. (...) el ser contiene en su interior una operación, él es esta operación y a su vez se distingue de ella, como el Hijo se distingue y, a su vez, es indiscernible del Padre (HS II.5, 693 / 87-88)²⁶².

Por otro, en el seno de esta ontología se empieza a prefigurar la exigencia de una subjetividad acorde. Un paso decisivo en este sentido se encuentra en la reelaboración de la teoría de las causas aristotélica que Tomás de Aquino lleva a cabo al hilo de la doctrina de los sacramentos. Tomás introduce un quinto tipo de causa a la clasificación aristotélica, una especificación de la causa eficiente a la que llama “causa instrumental” (*causa o agens instrumentale*) (*S. Th.*, III, qu. 62, art. 1). Así podrá decir que un instrumento – recurre al ejemplo del hacha – tiene una doble causa, aquella que le compete por su forma, pero también aquella que le viene dada por su usuario. Ambas, no obstante, coinciden pese a su distinción: el instrumento “cumple la acción instrumental sólo ejercitando la propia” (*Íbid.*). El hacha, como el agua bautismal o la hostia consagrada, es un “signo que efectúa lo que significa” (*efficiunt quod figurant*) (*Íbid.*, qu. 62, art. 1, sol. 1). Con esta categoría, extraída de la esfera cotidiana, Tomás aludirá no solamente a los sacramentos, también al sacerdote que lo administra (*eadem ratio est ministri et sacramenti*) (*Íbid.*, qu. 64, art. 1). Es sobre la base de esta mutación ontológica como puede pensarse la “vicariedad constitutiva” del sacerdocio (HS II.5, 696 / 91). Agamben ha insistido en que, si es de uso común la fórmula que afirma que la función sacerdotal consiste en “hacer las veces de Cristo”, esta expresión ha de tomarse al pie de la letra, pues prefigura una forma de subjetividad concernida a nivel existencial-ontológico y no meramente jurídico por la vicariedad:

[N]o hay un lugar originario de la praxis sacerdotal, ésta es siempre constitutivamente ‘vez’, es siempre algo ‘hecho’ y ‘obrado’ y nunca una sustancia. Aquel que está en la ‘vez’ en la que se desarrolla la función, al mismo tiempo hace las veces de otro y es justamente esta vicariedad constitutiva la que define su ‘función’. *‘Funcionar’ no sólo implica siempre una alteridad en cuyo nombre se desarrolla la ‘función’, sino que el ser mismo que está aquí en cuestión es fáctico y funcional, reenvía, entonces, cada vez a una praxis que lo define y realiza* (HS II.5, 696 / 92) (La cursiva es del autor).

²⁶² Es esta misma ontología la que se radicalizará en el siglo XX con el movimiento litúrgico que tiene en la obra del monje benedictino Odo Casel su punto de partida. Su radicalización, sin embargo, no sólo situará en el centro del cristianismo la práctica litúrgica en cuanto rito performativo; también el carácter místico se verá profundamente reforzado. Culto y misterio – por encima de doctrina y dogma – caracterizan una Iglesia que pasa a ser pensada en términos de “comunidad cultural” – en última instancia, dirá Agamben, “política” (HS II.5, 681 / 65). Esta sensibilidad al carácter performativo de toda forma de positividad – tanto más de aquella que arraiga su potencia y su fundamento en la palabra divina y en el rito que la reactualiza – es, nos recuerda Agamben, contemporánea a Aby Warburg. No es casual que, respecto de los sacramentos y su carácter performativo y soteriológico, Odo Casel hable de una “imagen llena de efectualidad” (*wirklichkeitgefülltes Bild*), que nos permitiría trazar una comparación entre sus investigaciones sobre la liturgia y aquellas de Warburg sobre las *Pathosformel* (HS II.5, 686 / 73).

El sacerdote constituye una forma de subjetividad completamente resuelta en la vicariedad. Como tal, el sacerdocio para Agamben no es sino una signatura que “manifiesta el excedente constitutivo de la efectualidad sobre el ser”, y conforma la figura de un sujeto que actúa y que resulta, sin embargo, inimputable por sus acciones: “[d]e ahí la cualidad tendencialmente evanescente del sujeto que la signatura marca y constituye. Dado que ha de ser lo que hace y hacer lo que es, el sujeto del acto litúrgico no es tal verdaderamente”. (HS II.5, 723 / 138).

En la reflexión teológica en torno a la liturgia se elabora así el campo epistémico-moral en que cabe pensar un actor – “tendencialmente evanescente” – completamente irresponsable respecto a sus acciones, junto con una figura de la autoafirmación absoluta que resulta, sin embargo, inoperante en la práctica.

Doxología y democracia espectacular

El estudio de la articulación funcional de la máquina gubernamental alcanza un estadio superior en el análisis de la gloria. Como Mercedes Ruvituso ha observado, ya sea en el nivel explícitamente teológico o en el nivel secular-gubernamental, la articulación entre Reino y Gobierno “se vuelve plenamente inteligible desde la dimensión pública donde el poder es objeto de celebración y alabanza” (2013b, 277). Será mediante la tematización de aquella exigencia de aclamación, del carácter doxológico del poder de Dios, como la función preeminente del polo económico-administrativo, de lo imaginal y, por supuesto, de la producción de ficciones cobren pleno sentido.

Retomando la cuestión de la angeología, que ya fue objeto de comentario como paradigma de gobierno a partir de Tertuliano, y tomando a Peterson como índice y factor de imbricación entre teología (económica) y gobierno, Agamben reivindica la importancia de una obra contemporánea a *El monoteísmo como problema político, Das Buch von den Engeln. Stellung und Bedeutung der heiligen Engel im Kultus* (Peterson 1994). Y esto tanto más por cuanto, como señala Agamben, se trata de una obra en la que, en el mismo año en que el teólogo declaraba ilegítima cualquier interpretación teológico-política de la fe cristiana, afirma en cambio el carácter político-religioso de la Iglesia: “el culto de la Iglesia celestial y, por eso mismo, también naturalmente el de la Iglesia terrenal que está unida a la anterior tienen una relación originaria con el mundo político” (Peterson, citado en: HS II.4, 515 / 162).

A lo largo del tratado, el recurso a “imágenes políticas” es constante: la Iglesia se comparará con una asamblea política, el léxico de la ciudadanía servirá para describir la ciudad celestial... El culto define de este modo una esfera de la praxis en la que política terrenal y celestial entran en contacto y se indeterminan; el culto aparece “como una participación de los ángeles en el culto terrenal o, viceversa (...), como una participación

en el culto que los ángeles ofrecen a Dios en el cielo” (Peterson, citado en: HS II.4, 514 / 162), de forma que la angeología signa la relación – eminentemente política en el tratado de Peterson – entre la Iglesia y la *polis* celestial²⁶³.

Agamben señala a este respecto una ausencia en el tratado de Peterson. Para el teólogo, el paradigma angeológico de la política hace a aquella coincidir con la participación cultural de Iglesia y ángeles en la aclamación gloriosa, en el canto de alabanza a Dios. La propia ciudadanía celestial toma su modelo de los ángeles: su imitación y la colaboración en el aspecto doxológico son la garantía de la beatitud: “La vocación política del hombre es [en la obra de Peterson] una vocación angélica y la vocación angélica es una vocación al canto de gloria” (HS II.4, 517 / 164). Sin embargo, el filósofo italiano recuerda que en la teología los ángeles ostentan una función doble que va más allá de su participación en la “publicidad” del reino de los cielos y del poder divino: aquellos son los intermediarios de Dios en su gobierno del mundo, y es esta segunda función administrativa la que concentró la atención de los teólogos medievales (HS II.4, 518-519 / 166), de forma que Santo Tomás pudo dedicar más de la mitad de su *De gubernatione mundi* a la cuestión angeológica y San Ambrosio escribir que “mientras los hombres son creados ‘a imagen’ (de Dios), los ángeles son creados ‘*ad ministerium*’” (*Íbid.*).

En lo que sigue, Agamben explora la tensión entre gloria y *gubernatio*, a través de las problemáticas de la jerarquía y de la función de los ángeles tras el Día del Juicio. Por un lado, la tematización teológica de la jerarquía en el *De gubernatione mundi* y en los tratados apócrifos de Pseudo-Dionisio permite a Agamben mostrar cómo la función angelical aparece ordenada según su cercanía a Dios, instaurando una gradación entre el poder celeste y el poder terrenal burocrático, y situando la función de alabanza en las esferas más cercanas al primero. Por otro, la cuestión escatológica en *De gubernatione mundi* muestra la persistencia de los ángeles tras el fin del mundo en cuanto “jerarquías himnológicas”, esto es, la figura de una gloria independiente del gobierno, autosubsistente, cuya función consistirá en cubrir con su esplendor el poder ahora inoperante de Dios (Primera 2019, 106). Estas dos figuras que aparecen aquí con máxima claridad, la de una gloria completamente independiente de la gestión ministerial y la de una gestión completamente independiente del poder glorioso – que la doctrina de la jerarquía habría intentado gradar y articular – muestran al mismo tiempo su carácter aporético:

La cesura que divide la naturaleza de los ángeles y articula sus órdenes en asistentes y administradores, en cantores de la gloria y ministros del gobierno, corresponde a una doble figura del poder que ha llegado el momento de interrogar. Quizás sólo en

²⁶³ De acuerdo con Agamben, este gesto supone una redefinición y apropiación de la noción de “política” que explica la exclusión paralela de la teología política: “si política, desde el punto de vista cristiano, es únicamente la relación angeológica-cultural entre la Iglesia y el reino de los cielos, cualquier extrapolación de este carácter político-religioso a la esfera mundana es por completo ilegítima” (HS II.5, 516 / 163).

la tensión entre gloria y *gubernatio*, la articulación de Reino y Gobierno – que hemos tratado de reconstruir a través de la historia del paradigma teológico-económico – alcanza al mismo tiempo su plena inteligibilidad y su máxima opacidad. Inteligibilidad, porque en la oposición entre asistentes y ministros la diferencia entre Reino y Gobierno se vuelve más efectiva que nunca; opacidad porque ¿qué puede ser una política no del gobierno sino de la liturgia, no de la acción sino del himno, no del poder sino de la gloria? (HS II.4, 535 / 185).

Esta opacidad constituye el foco de interrogación de Agamben. Como ha mostrado Ruvituso, esta interrogación dará lugar a unas contraposiciones que el filósofo habrá de recorrer y que esta investigadora recoge sumariamente: “1) la gloria es el centro vacío que articula la bipolaridad Reino/Gobierno, y a su vez, 2) la propia esfera de la gloria está atravesada por la bipolaridad entre la liturgia y un sentido específico de la inoperosidad que excede la máquina gubernamental, entre lo que Agamben identifica como glorificación y como Gloria (...) 3) Esta serie de articulaciones y tensiones de la máquina se resuelven finalmente en una nueva bipolaridad: 3) entre la gloria y la inoperosidad” (Ruvituso 2013b, 278-79).

Retrocediendo casi una década, *Heis Theos. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen*, publicada por Peterson en 1926, y *Volksentscheid und Volksbegehren*, publicada por Carl Schmitt en 1927, permiten a Agamben pensar la función política radical – y no meramente estética o superflua – de las aclamaciones. La primera de estas obras, un estudio de la fórmula “*Heîs Theós*”, “Un Dios”, muestra 1) cómo las aclamaciones pueden en determinadas condiciones asumir un carácter jurídico (HS II.4, 537 / 188), y cómo 2) la liturgia cristiana arraiga en el ámbito de las aclamaciones paganas, como expresión directa del consenso popular. Ambas tesis suponen pues la existencia de un “nexo esencial que une derecho y liturgia” (HS II.4, 538 / 188). El artículo de Schmitt – que recoge y cita el libro de Peterson – opone aquella expresión inmediata o directa del *consensus* del pueblo al modelo de votación individual y secreta de las democracias contemporáneas (HS II.4, 539 / 189). Para Schmitt, el pueblo cuya posición o consistencia viene definida en cierto sentido por la propia aclamación es, precisamente, “el que ostenta el poder constituyente, el sujeto del *pouvoir constituant*”. Esta trasposición secular de la hipótesis de Peterson contribuirá a su radicalización, pudiendo afirmar que aquella – la aclamación – es un fenómeno esencial a toda comunidad política, pues no hay Estado sin pueblo, y el pueblo como tal se decide en sus aclamaciones (HS II.4, 539 / 190).

El carácter performativo de las aclamaciones – que constituirían en ese sentido al pueblo como sujeto soberano y al poder que lo representa – tiene su correspondencia en el carácter performativo de los signos y ceremoniales del poder, que ocupan a Agamben en su análisis de *Die monarchische Repräsentation im römischen Keiserreiche*, de Andreas Alföldi (1934-1935), de *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik*, de Ernst Percy Schraam

(1954) y del estudio sobre las *Laudes regiae* publicado en 1946 por Kantorowicz. Este carácter performativo coincide con su sentido técnico-jurídico: lejos de una “pasión por el lujo o la pompa”, en algunos casos sentido como una obligación irrenunciable – una ley ceremonial que somete y tortura a quien ostenta el poder –, coronas, vestimentas y otras insignias conforman “una auténtica esfera constitutiva de la soberanía” (HS II.4, 544 / 195)²⁶⁴, que, como un poco más adelante afirmará, apunta a un estrato arqueológico – “más que un estadio cronológicamente más antiguo” (HS II.4, 554 / 206)²⁶⁵ – en el que lo jurídico y lo religioso resultan difícilmente distinguibles y asignables, un umbral de indistinción que constituye desde dentro ambas esferas.

Un umbral de este género – recordará Agamben – es el que en otro lugar hemos denominado *sacertas*, en el que una doble excepción, con respecto al derecho humano y al derecho divino, dejaba aparecer una figura, el *homo sacer*, cuya relevancia para el derecho y la política de Occidente hemos tratado de reconstruir. Si ahora llamamos “gloria” a esa otra zona incierta en que se mueven aclamaciones, ceremonias, liturgias e insignias, vemos abrirse ante nosotros un campo de investigación no menos relevante y, por lo menos en parte, todavía no explorado (HS II.4, 554-555 / 206)²⁶⁶.

Como hemos observado en una publicación previa, gloria y sacralidad muestran la simetría entre las dos condiciones de posibilidad del derecho que apuntamos en el segundo capítulo: soberano y nuda vida. Si la sacralidad funda una zona de indistinción en que el *homo sacer* se ve infradeterminado, no pudiendo asimilarse ni al *ius divinum* ni al *ius humanum*, ni a la *zoé* ni al *bíos*, la gloria funda una zona de indistinción en la que el soberano tampoco puede asimilarse al derecho divino o al humano, pero esta vez por una sobredeterminación. Donde el primero se ve excluido de ambos si bien su absoluta exposición le mantiene en relación con aquellos, la gloria muestra la excedencia del soberano respecto de ambos: dos formas extremas que muestran la absoluta sumisión al poder y su absoluta posesión (Periáñez Llorente 2018, 519).

²⁶⁴ No es indiferente que el referente de Schramm para tematizar esta esfera sea precisamente Aby Warburg. La *Pathosformel* servirá de modelo para conceptos como “fórmulas de majestad” (*Majestätsformeln*) o “imágenes-modelo” (*Bildmodel*), que sin embargo carecerán de una teoría del símbolo en condiciones de precisar el carácter performativo de aquellos (Ruvituso 2013b, 281). El ejemplo más elocuente de cuantos analiza Agamben se encuentra en el tratado en el que el emperador Constantino consigna la descripción de las tradiciones y las prescripciones del ceremonial imperial. En él, toda la coreografía de los gestos y los signos del poder está orientada a articular lo que con Agamben podríamos caracterizar de “dispositivo óptico”: el palacio ha de disponerse como “un espejo límpido y bien bruñido, de manera tal que contemplando con atención en él la imagen del poder imperial (...) sea posible empuñar las riendas de éste con orden y dignidad” (Constantino VII Porfirogéneta, Cer., 1, p.2, Citado en: HS II.4, 551 / 202).

²⁶⁵ Cf. Supra el capítulo de la primera parte en el que se expone este tipo de temporalidad.

²⁶⁶ En palabras de Manuel Ignacio Moyano, “el dispositivo de ‘la gloria’, entendido como una insustancialidad performativa y espectacular que posibilita y asegura dicha articulación (...) es la salida debordiana que el mismo Agamben encuentra para su compleja imbricación entre los análisis schmittianos sobre la soberanía y los foucaulteanos sobre la biopolítica y la gubernamentalidad” (Moyano 2019, 374).

Pero es importante para Agamben observar que la gloria, que como un dispositivo óptico articula la ficción de un contacto entre Reino y gobierno, ser y praxis, trinidad inmanente y trinidad económica, no logra, sin embargo, salvar verdaderamente esa distancia. “[S]olamente en el espejo de la gloria las dos trinidades parecen reflejarse una en otra, y solamente en su esplendor ser y economía, reino y gobierno parecen coincidir por un instante” (HS II.4, 573 / 228), mas esta coincidencia se mantiene en el ámbito de una ficción operante, que Mercedes Ruvituso ha calificado de “ficción de legitimidad”: “la gloria es sólo el intento de legitimar la gestión del gobierno que parecía encontrar su fundamento en el poder soberano, pero que en realidad está injustificada” (Ruvituso 2013b, 295)²⁶⁷. El centro de la máquina está como tal vacío y la gloria se define, más allá de sus paradojas, como praxis de glorificación mutua (“el gobierno glorifica el reino y el reino glorifica el gobierno” (HS II.4, 575 / 231)), y ficción esplendorosa que “revela y vela a la vez la vacuidad central de la máquina” (Íbid.)²⁶⁸. Si la máquina que gira simultanea y elípticamente en torno a Reino y Gobierno parece funcionar por la presencia de un tercer elemento, autoevidente y performativo, la Gloria, la arqueología de Agamben demuestra que aquella misma no es sino glorificación, acción performativa y ficción operante: un dispositivo.

*** **

Como ya apuntase en las obras precedentes, la arqueología de la gloria permite a Agamben llamar la atención sobre un punto de contacto entre democracia y totalitarismo, aquel que encuentra en la aclamación un componente político fundamental. El filósofo italiano es especialmente claro en esta voluntad. Para él “[n]o es necesario compartir la tesis de Schmitt sobre la secularización para afirmar que los problemas políticos se hacen más inteligibles y claros si se plantean en relación con los paradigmas teológicos” (HS II.4, 593 / 250). En este caso, la secularización (menor) de aquella lógica práctica que articula ficticia pero eficazmente un poder trascendente – más allá y más acá del ordenamiento jurídico – y un poder inmanente – siempre en condiciones de aprovechar en su labor de gobierno la anarquía que el poder trascendente garantiza – por medio de

²⁶⁷ Una gloria así pensada, como parte de un dispositivo intrínsecamente aporético pero funcional, en el que se juega la eficacia de Dios y la legitimidad de la Iglesia, no puede sino afrontar una serie de paradojas que Agamben apunta a lo largo del octavo capítulo de *El Reino y la gloria*. Se trata de unas paradojas que son tanto más notables cuando la gloria se inscribe, como en la obra de algunos teólogos como Karl Barth o Hans Urs von Balthasar, en el ámbito de la estética y no en el de la política, pues se vuelve necesario pensar al mismo tiempo su carácter “neutral”, desinteresado, y su carácter imperativo, como algo que se le debe a Dios; la gloria no parece servir para nada – Dios ya es glorioso, su gloria no puede aumentar – y al mismo tiempo las criaturas le deben a Dios glorificación.

²⁶⁸ No es casualidad que, en el punto culmen de la tematización agambeneana de la gloria, cuando el filósofo de Roma afronta la función de los procesos de dessemantización en la constitución de los himnos doxológicos y, en consecuencia, el carácter performativo de fórmulas vacías, remita a Furio Jesi y su análisis de las Elegías de Rilke: “la elocución que resuena no tiene contenido alguno: es pura voluntad de elocución. El contenido de la voz del secreto que finalmente resuena no es otra cosa que el hecho de que el ‘secreto habla’. Para que esto suceda es necesario que las modalidades de la elocución sean privadas de todo contenido, y lo sean de modo total, de manera tal que puedan concentrar en un punto toda la actividad transcurrida, todas las palabras formuladas” (Jesi, citado en: HS II.4, 599 / 256).

una labor de glorificación mutua, sirve de matriz hermenéutica tanto para los fenómenos acclamatorios de los totalitarismos, como para aquellos que configuran el aspecto más espectacular de nuestras democracias. En ambos casos, no se trata de creer en el “poder mágico de las aclamaciones y de la liturgia” como tampoco – dirá Agamben – “los teólogos y los emperadores han creído nunca verdaderamente en él”:

Si la gloria es tan importante en teología, es sobre todo porque permite mantener reunidas en la máquina gubernamental trinidad inmanente y trinidad económica, el ser de Dios y su praxis, el reino y el gobierno. Al definir el reino y la esencia, aquélla determina asimismo el sentido de la economía y del gobierno. Permite, en consecuencia, colmar esa fractura entre teología y economía que la doctrina trinitaria no ha logrado nunca resolver hasta el fondo y que sólo en la figura resplandeciente de la gloria parece encontrar una posible conciliación (*Íbid.*).

En un argumento que reúne a Carl Schmitt y a Guy Debord, Agamben señala la centralidad de la opinión pública para las democracias y su vínculo con la problemática de la aclamación y la constitución efectiva del pueblo que comentamos un poco más arriba. La idea schmittiana según la cual la opinión pública es la forma moderna de la aclamación permite a Agamben afirmar que “la esfera de la gloria (...) no desaparece en las democracias modernas, sino que sencillamente se desplaza a otro ámbito” y una tradición que parece intuitivamente consustancial al autoritarismo más carismático reaparece en el seno de nuestras sociedades en la forma de los *media* (HS II.4, 616 / 275):

La democracia contemporánea es una democracia íntegramente fundada sobre la gloria, es decir, sobre la eficacia de la aclamación, multiplicada y diseminada por los *media* más allá de todo lo imaginable (que el término griego para gloria – doxa – sea el mismo que designa hoy la opinión pública es, desde este punto de vista más que una coincidencia). Y, como ya había sucedido siempre en las liturgias profanas y eclesiásticas, este supuesto “fenómeno democrático originario” es una vez más capturado, orientado y manipulado en las formas, y de acuerdo con las estrategias, del poder espectacular (HS II.4, 616 / 276).

Capitalismo: fe, deuda y anarquía del poder

Si bien *El Reino y la gloria* encuentra en las democracias liberales y en el capitalismo su horizonte de interrogación expreso, estos últimos son solo objeto de comentarios breves. Al proceso por medio del cual la modernidad – pese a la retirada de Dios – hereda sin beneficio de inventario una lógica práctica gestada en el contexto de la teología dedica, a lo sumo, el epílogo de esta obra y el estudio de la configuración de la ética kantiana en *Opus dei*. Hay, sin embargo, otro texto cuyo título alude a aquel otro fragmento benjaminiano, *El capitalismo como religión*, en el que la empresa agambeneana de

rastrear en nuestro presente más urgente aquella secularización menor que hemos venido trabajando avanza unos pocos pero significativos pasos.

El texto, que tiene su origen en las lecciones impartidas por Agamben en la Academia de Arquitectura de Mendrisio entre octubre de 2012 y abril de 2013 – y que no en vano fueron recogidas en castellano bajo el título *Creación y anarquía. La obra en la época de la religión capitalista* (Agamben 2019) – comprende la particular anarquía del capitalismo como una secularización de aquella anarquía característica de Cristo que fue objeto de análisis en *El Reino y la gloria*. Tomando en serio la propuesta benjaminiana de analizar el capitalismo en tanto religión, Agamben recupera aquí sus tesis, de acuerdo con las cuales el capitalismo aparece como un culto religioso mas no completamente soteriológico: en primer lugar, su carácter cultual es radical; más allá de cualquier dogma o idea el capitalismo se resuelve en culto. En segundo lugar ese culto es permanente y no admite distinciones entre días de fiesta y días de trabajo. Finalmente, como culto no parece estar dirigido a la redención de la culpa, sino a la propia culpa²⁶⁹:

El capitalismo es quizá el único caso de un culto que no expía, sino que culpabiliza (...) Una monstruosa conciencia culpable que no conoce redención se transforma en culto, no para expiar en esto su culpa, sino para volverla universal (...) y para capturar al final a Dios mismo en la culpa (Benjamin 1985, 100).

Sin embargo, la aproximación que Agamben propone en este ensayo no tiene por objeto el carácter cultual del capitalismo, sino su definición en términos de fe, su particular escatología blanca y su carácter anárquico.

El gesto de definir el capitalismo en términos de fe ya habría sido central en *La religión del capital*, aquel panfleto publicado por Paul Lafargue en 1887 o, en 1900, en *Filosofía del dinero*, de Georg Simmel, para quien la economía en general descansa sobre una fe en la relación social implícita en el dinero:

En el caso del crédito además de la confianza en alguien, se produce otra función, difícil de describir, que se materializa del modo más puro en la creencia religiosa. Cuando decimos que creemos en Dios, ello no solo supone un estadio incompleto de nuestro conocimiento de Él, sino también un estado de espíritu que no tiene nada que ver con la dirección del conocimiento (...). “Creer en alguien” representa un giro muy fino y muy profundo del idioma, sin que, a continuación se añada o se exprese claramente qué es lo que, en realidad, se cree de él. Es como el sentimiento

²⁶⁹ Es importante señalar, como ha hecho Elettra Stimilli, que en el fragmento de Benjamin no pretende iluminar un desarrollo histórico, sino más bien mostrar un cierto “nexo estructural en muchos aspectos análogo al especificado por Schmitt entre teología y política” (Stimilli 2020, 88). Ni en Benjamin ni en Agamben se trata, no obstante, “de ‘demostrar’ la analogía estructural entre religión y economía, como tampoco de delinear el proceso histórico a través del cual esta se haría visible desenmascarando las disfunciones implícitas en la economía capitalista; lo que está en juego es, para Benjamin, el funcionamiento mismo de un mecanismo históricamente determinado que parece infalible” (*Íbid.*). Para un análisis en profundidad del fragmento benjaminiano, cf. Baecker (2003); Stimilli (2022, 142 y ss.).

de que, entre esa idea de un ser y el mismo ser hay una conexión en principio, una unidad, una cierta consistencia de la idea de él, una seguridad y una irresistibilidad en la entrega del Yo a la representación, que surge de motivos evidentes, pero que no consiste en ellos. También el crédito económico contiene (...) un elemento de esta fe suprateórica (...) emparentada con la religiosa (Simmel 1976, 189-90)

Si bien cabe definir así ese cierto carácter fideísta basal del dinero, Agamben parece interesado en su ensayo en la mutación específica que supone el colapso del sistema de Bretton Woods con la suspensión por parte de Nixon en 1971 de la convertibilidad entre dinero y metal precioso²⁷⁰. Su ensayo avanza un breve análisis de la noción de *pistis* – resumen en cierta medida del extenso estudio al que sometió su uso en la *Carta a los romanos* (Agamben 2006a) – para mostrar cómo aquella fe que es pensada como la “sustancia de las cosas esperadas” sufre una apropiación paródica en el contexto capitalista: el capitalismo es una religión “enteramente basada en la fe (...) cuyos adeptos viven *sola fide*” (Agamben 2019, 108). El capitalismo posterior a Bretton Woods, con la primacía de los mercados financieros, habría radicalizado este carácter fideísta, que aparece a ojos del filósofo italiano como una fe sin objeto: el capitalismo “cree en el puro hecho de creer, en el puro crédito” (*Íbid.*). El crédito que caracteriza la economía financiera “es un ser puramente inmaterial, la más perfecta parodia de aquella *pistis* que no es sino ‘sustancia de cosas esperadas’” (*Íbid.*, 109).

Si bien la interrogación agambeneana se agota en un breve comentario de la concepción patriarcal del capitalismo previo al siglo XX – que consideraría “[l]os negocios del capital ‘ficticio’ (...) típicos de un ambiente de tramposos y de gente deshonesto (Kurz, citado en Agamben 2019, 110) – y su paso a un sistema en el que las empresas “para poder continuar produciendo, en sustancia deben hipotecar anticipadamente cantidades cada vez mayores de trabajo y de la producción futura” (Agamben 2019, 110) y las personas y familias se ven igualmente abocadas a este “continuo y generalizado acto de fe sobre el futuro”, Elettra Stimilli (2020; 2022) ha desarrollado una investigación paralela y afín, igualmente atenta al espíritu de la crítica benjaminiana, que recoge y amplía el marco de interrogación del proyecto Homo sacer. En sus ensayos, Elettra Stimilli explora la dimensión cristiana de una economía y una ideología fundadas en la deuda, en su naturalización y absolutización, que remite por igual a los individuos vivientes y a los Estados, llevando la investigación allí donde Giorgio Agamben no alcanza: las teorías del capital humano y la cara ascética del capitalismo posterior a 2008.

²⁷⁰ “El método de pago universalmente aceptado en el comercio internacional – afirma Elettra Stimilli en el que quizá es el proyecto de investigación que más profunda y sistemáticamente se ha hecho cargo del trasfondo teológico del capitalismo tardío y de la dimensión de la deuda – ya no es ni el oro ni el crédito contenido en el poder de adquisición de la moneda gracias a su relación con este metal, sino una forma particular de deuda, irredimible, destinada como tal a circular indefinidamente, completamente desvinculada de cualquier contenido áureo concreto, en la que, por tanto, no se puede hacer más que *creer*” (Stimilli 2020, 64), la cursiva es suya.

En su cuestionamiento del papel de la fe y el crédito en el neoliberalismo, Stimilli cita a André Orléan – representante del comité autodefinido como *les économistes atterrés* – para estudiar el complejo entramado lógico-institucional que organiza, gestiona y dispone esta particular forma de fe naturalizada y objetivizada, que produce aquello que predice y viceversa:

Evaluar el valor de un activo financiero – se lee en el manifiesto público de *les économistes atterrés* - no es una operación comparable a la medida de una magnitud objetiva. Un precio financiero es el resultado de un juicio, una fe, una apuesta sobre el futuro: no hay ninguna garantía de que el juicio de los mercados tenga alguna superioridad respecto de otras formas de juicio. Sobre todo, la evaluación financiera no es neutral: influye en el objeto medido, se inserta en el futuro que imagina y lo construye. En este sentido, las agencias financieras de rating contribuyen significativamente a determinar la tasa de interés en los mercados de renta fija (...). Cuando rebajan la evaluación de un Estado, aumentan la tasa de interés aplicada por los actores financieros para comprar las acciones de la deuda pública del Estado y aumentan así el riesgo de quiebra que ellos mismos han anunciado (Orléan et al. 2011).

Este es el marco en el que cobra sentido el gesto teórico de Agamben que, tras la cita a Robert Kurz, se adentra en la mutación paralela – y metafísicamente vinculada – en la relación entre ser y lenguaje diagnosticada cuatro años antes del anuncio de Nixon por Guy Debord en *La sociedad del espectáculo* (2005)²⁷¹, así como cobra sentido el análisis de la ontología del mando y la primacía del imperativo en la economía liberal que le ocupó más arriba en la misma obra: las instituciones de evaluación no pueden dar cuenta del ser, sino que se mueven en la esfera del imperativo, del mando que genera performativamente la realidad – ficticia pero operante – que fingen evaluar²⁷².

²⁷¹ Si Benjamin en su fragmento pudo escribir “[a]llí reside lo históricamente inaudito del capitalismo; esto es, que la religión ya no es la reforma del ser, sino su destrucción”, Agamben le corresponde: “Así como el dinero se refiere a las cosas constituyéndolas como mercancías, volviéndolas comerciables, también el lenguaje se refiere a las cosas volviéndolas decibles y comunicables. Así como, durante siglos, lo que permitía al dinero desempeñar su función de equivalente universal del valor de todas las mercancías era su relación con el oro, también lo que garantiza la capacidad comunicativa del lenguaje es la intención de significar, su referencia efectiva a la cosa” (Agamben 2019, 112-13) y, más adelante, “[s]eparado de las cosas, el lenguaje nada comunica y celebra de este modo su efímero triunfo sobre el mundo; desvinculado del oro, el dinero exhibe la propia nada como medida – y, a la vez, mercancía – absoluta. El lenguaje es el valor espectacular supremo, porque revela la nada de todas las cosas; el dinero es la mercancía suprema, porque muestra en última instancia la nulidad de todas las mercancías” (Íbid., 114).

²⁷² “Por este motivo – prosigue el manifiesto – la especulación financiera puede llamarse ‘autorreferencial’. No se define a partir de una norma externa al mercado, sino a partir del propio mercado. (...) Las previsiones de los agentes no van dirigidas a la economía real, sino a las previsiones de las otras partes interesadas. Lo que cuenta en el mercado no es el contenido real de la información acerca de los datos fundamentales, sino más bien la manera en que se supone que la opinión colectiva puede interpretarla” (Orléan et al. 2011). La noción de “liquidez” responde efectivamente a este marco en el que lenguaje y ser han perdido todo vínculo apofántico: “La liquidez construye un mundo de precios que tienen como criterio de legitimidad no el de proporcionar una adecuada representación de la realidad productiva (...), sino el de ser aceptados por la comunidad financiera” (Orléan 2011, 277).

Si la secularización “menor” del marco práctico-hermenéutico del cristianismo, sus lógicas, conceptos y hábitos, en el capitalismo, es pensado por Agamben como una “relación parasitaria” (Agamben 2019, 114), esto se atestigua especialmente bien al pensar su temporalidad extrañamente escatológica. De acuerdo con Agamben, a un tiempo sin *telos* como el del capital, sin fin, le corresponde paradójicamente una crisis inclausurable; el capitalismo “es esencialmente infinito y, con todo, y justamente por este motivo, es incesantemente presa de una crisis” (*Íbid.*). Se trata de una escatología blanca, sin redención ni juicio (*Íbid.*, 115), en la que el momento apocalíptico – y la excepción que le sigue – constituye la norma y queda naturalizado.

Del mismo modo, el capitalismo “tampoco conoce un principio, es íntimamente anárquico y, no obstante, precisamente a causa de esto, siempre está en acto de recomenzar” (*Íbid.*). Es importante aquí la confrontación, ya anunciada en esta tesis²⁷³, entre anarquía del poder (o anarquía del capital) y “verdadera anarquía”. Coherente con *El Reino y la gloria*, cuya última finalidad era mostrar que aquello que estaba en juego en la máquina gubernamental era la captura y puesta a disposición del poder de la esencial anarquía de la existencia humana – anarquía e inoperatividad, no otra cosa constituye el vacío que la gloria cubre – el ensayo que aquí analizamos sitúa aquellos análisis explícitamente sobre el capitalismo, “quizá el poder más anárquico que jamás haya existido, en el sentido literal de que no puede tener ningún arché” (*Íbid.*, 116). Justo por esto – observa agudamente Agamben – se explica su “parásita dependencia de la teología cristiana” (*Íbid.*)²⁷⁴.

Este carácter anárquico del capital, que contribuye a una crisis ontológica, contribuye en igual medida a una crisis política. A la crisis del fundamento sólido en el ser le acompaña en paralelo – y de forma coherente con la analogía e intuida imbricación entre ontología, lenguaje y política que Agamben insiste en reseñar – una crisis institucional de los Estados y de la soberanía nacional. Esta idea, apuntada acertadamente por Wendy Brown en *Estados amurallados* (2015), refiere a una soberanía en declive frente a actores transnacionales de entre los cuales, los mercados financieros ostentan sin duda el mayor poder²⁷⁵. El carácter anárquico del capitalismo señalado por Agamben y su implicación para con los Estados se refleja con especial claridad en los procesos de financiarización de las deudas soberanas:

²⁷³ Cf. supra, segunda parte, cap.2, [No matarás](#).

²⁷⁴ Retomando los argumentos de *El Reino y la gloria*, Agamben recuerda que “[q]ue Cristo es anárquico significa, en última instancia, que en el Occidente moderno, el lenguaje, la praxis y la economía no se fundamentan en el ser”. El capitalismo en ese sentido “hereda, seculariza y extrema el carácter anárquico de la cristología” (Agamben 2019, 118). Aparte de su parasitación de la teología cristiana, es sugerente observar desde esta perspectiva ontológica la necesidad que el capitalismo sufre de “parasitar diseños institucionales ya dados” (Vega Jiménez 2019, 537).

²⁷⁵ “En la enorme transformación impulsada por el mundo de las finanzas, el mayor problema detectado por los economistas de la regulación es de tipo institucional, es decir, se refiere al hecho de que la institución del mercado financiero tiene primacía respecto a la institución estatal englobándola” (Stimilli 2020, 72). Sobre el argumento de Wendy Brown en *Estados amurallados, soberanía en declive*, cf. Infra. Segunda parte, cap. 4, [Hostis. Nuestra economía moral del asilo](#).

[E]l problema – afirma Stimilli – no es propiamente el relativo a la cuantía de la deuda pública, porque los Estados, en efecto, no pueden no endeudarse para ofrecer servicios y favorecer el desarrollo; la cuestión está, según ellos [los regulacionistas], en que con el predominio de los mercados financieros promovido por las políticas neoliberales se debilita el papel regulador de los Estados nacionales. Estos pasan a ser sujetos económicos entre muchos otros, agentes económicos constantemente en déficit. Como se lee en el manifiesto de los economistas aterrorizados [en un tono, por otro lado, marcadamente teológico], “los Estados, por naturaleza supuestamente derrochadores”, se han sometido “a la disciplina de los mercados financieros por naturaleza implícitamente eficientes y omniscientes” (Stimilli 2020, 72).

Ahora bien, el Estado – como señaló Michel Foucault en su análisis del nuevo liberalismo – pierde su carácter de fundamento real pero no sus funciones para con los mercados: institucionalmente posee una función, pero es una función de política social.

*** **

Agamben cierra su ensayo con una invitación a la crítica; el tono propedéutico usual en sus conclusiones recupera la función crítica del estudioso, el papel del intelectual en la desactivación de las máquinas:

Contra la anarquía del poder, no intento invocar un regreso a un sólido fundamento en el ser: incluso si alguna vez hubiésemos poseído tal fundamento, sin duda lo hemos perdido o hemos olvidado cómo se accede a él. Creo, sin embargo, que una lúcida comprensión de la profunda anarquía de la sociedad en la que vivimos es el único modo correcto de plantear el problema del poder y, a la vez, el de la verdadera anarquía. La anarquía es eso que se vuelve posible en el momento en el que captamos la anarquía del poder. Construcción y destrucción coinciden aquí plenamente (Agamben 2019, 119).

La pregunta con la que concluye esta sección quiere hacerse eco, sin embargo, de la crítica de Didi-Huberman a esta idea según la cual construcción y destrucción coinciden aquí plenamente, y el intelectual – que delata la radical contingencia y la radical anarquía del poder así constituido – aparece por un momento como el sujeto político por excelencia:

[U]na arqueología filosófica, en su “rítmica” misma, está obligada a describir los tiempos y los contra-tiempos, los golpes y los contra-golpes, los sujetos y los contra-sujetos. Y ello significa que a un libro como *El Reino y la Gloria* le falta, fundamentalmente, la descripción de todo lo que le falta tanto al reino (me refiero a la ‘tradición de los oprimidos’ y la arqueología de los contra-poderes) como a la gloria (y me refiero a la tradición de las oscuras resistencias y a la arqueología de las ‘luciérnagas’)” (Didi-Huberman 2012, 62).

Si bien Agamben rastreará algunas líneas de fuga, intentos fallidos de escape de las máquinas que así ha descrito – por ejemplo al atender al experimento franciscano o al estudiar la figura literaria de Bartleby – la crítica de Didi-Huberman nos parece suficientemente fundada. La resituación de la arqueología agambeneana en el neoliberalismo y en el humanitarismo, así como la profundización en las técnicas políticas y las tecnologías del yo que en ambos casos operan, pretenden, si no construir la arqueología de los contra-poderes, sí contribuir a su posibilidad. Una arqueología y una etnografía de los contra-poderes y las “oscuras resistencias” no tiene por qué desprenderse del aparato conceptual agambeneano; tiene, en cambio, que comprender sus potencias y sus límites para la interrogación de un presente que, lamentablemente, cae más allá de las investigaciones efectivas del filósofo italiano.

3 – La teología política del neoliberalismo. Gobernanza, capital humano y sujetos endriagos.

Para reconocer un futuro como nuestro lo analizamos.

José Luis Villacañas, *Narcisismo y objetividad. Un ensayo sobre Hölderlin*

No hay substancia tras la producción de nuda vida, solo oikonomía.

Germán Primera, *The political ontology of Giorgio Agamben*

La pérdida del puesto de trabajo, la innovación que cambia todo el tiempo las características de las tareas laborales y la soledad metropolitana provocan hoy muchos comportamientos que, hasta hace poco, estaban asociados a los terrores que advenían cuando se estaba fuera de los muros de la ciudad.

Paolo Virno, *Gramática de la multitud*

Introducción. El nuevo liberalismo: una matriz foucaultea

Se trata de mostrar que el neoliberalismo es algo.

Pablo López Álvarez, *Sigue cierta algarabía. Michel Foucault, el neoliberalismo y nosotros*

La celebridad y centralidad para los estudios del neoliberalismo del curso que Foucault impartió en 1979 en el *Collège de France*, publicado bajo el título de *El nacimiento de la biopolítica* (2009) es a todas luces innegable. De aquella matriz de autores, conceptos e hipótesis parten algunas de las investigaciones que más agudamente han tematizado el capitalismo posfordista y su racionalidad de gobierno²⁷⁶. Se trata, sin embargo, de una matriz que está ausente en la investigación de Giorgio Agamben. No sólo Agamben no recupera el marco de comprensión foucaultea para el estudio del fenómeno neoliberal, sino que, a excepción de los comentarios sobre el capitalismo tardío y la cuestión del crédito expuestos más arriba, Agamben no parece reconocer la novedad teórica y empírica del neoliberalismo; no hay lugar en el proyecto *Homo sacer* para las teorías del capital

²⁷⁶ Entre las más destacadas encontraríamos *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal* (Laval y Dardot 2013), *Undoing the Demos. Neoliberalism's Stealth Revolution (El pueblo sin atributos en su traducción al castellano)* (Brown 2016), *Le Gouvernement des inégalités* (Lazzarato 2008), *Poststructuralism, Marxism and Neoliberalism. Between Theory and Politics* (Peters 2001) o *La razón neoliberal* (Gago 2015). En el marco de esta tesis resulta de especial interés *Neoliberalism as Exception. Mutations in Citizenship and Sovereignty*, de Aihwa Ong (2006), por su aproximación al neoliberalismo como tecnología de gobierno en condiciones de instrumentalizar la soberanía y su capacidad para la producción y gestión de la excepción.

humano; no hay lugar para la compleja ingeniería social del neoliberalismo, con su apuesta por las tecnologías del yo, por la retórica de la libertad y la dinamización de las energías vivas de los individuos, mucho menos para el papel específico del Estado. En una obra como *El Reino y la Gloria*, la relación específicamente contemporánea entre lo económico y lo político, entre mercado y Estado, aparece acaso resumida en breves apuntes sobre la primacía de lo económico sobre lo estatal, del gobierno sobre el reino.

En el proyecto *Homo sacer*, el presente más urgente aparece únicamente bajo la luz de una interrogación de corte debordiana sobre el espectáculo, complementada en algunas de las obras satélite por consideraciones sobre la gestión biométrica de las poblaciones y, por supuesto, por la preocupación por las medidas implementadas a raíz de la pandemia de Covid (Agamben 2020b). Sin embargo, como ha señalado Germán Primera (2019), es en la esfera del gobierno y de la primacía de lo económico donde cabe pensar el problema de la nuda vida (y de cualquier forma de vida). En parte, el comentario a Malebranche y Rousseau en el primer epílogo de *El Reino y la gloria* trata de hacer explícito el vínculo – por otro lado sobradamente fundado en *Estado de excepción* – entre *El poder soberano y la nuda vida* y *El Reino y la gloria*. En este sentido, la obra de Primera es pionera al situar explícitamente la cuestión de los procesos de nudificación de la vida en el marco del neoliberalismo, señalando cómo su ausencia en el proyecto agambeniano no es fruto de una limitación, sino que supone un potencial no desarrollado por el italiano²⁷⁷. La presente tesis recoge la inquietud de Germán Primera y se pregunta con él qué implicaciones posee que la “producción” de nuda vida que caracterizaba la actividad del poder soberano esté a priori transferida al dominio del gobierno neoliberal (Primera 2019, 109)²⁷⁸.

²⁷⁷ Germán Primera señala cómo gran parte de la crítica a la teorización de la máquina jurídico-política de la soberanía y a las tesis sobre la nuda vida de Agamben olvidan incluir en sus análisis la genealogía de la teología económica que, según Mitchell Dean, “podría compensar por la anterior ausencia de reflexión en torno a cómo el ámbito de la economía absorbe hoy día las decisiones sobre la vida” (Dean 2013, 165). Si bien Dean no desarrolla esta idea, Primera recoge el testigo de esta intuición y afirma que es precisamente a partir de la articulación entre los análisis de Agamben en torno al carácter teológico del gobierno y sus análisis sobre la producción de nuda vida como se torna posible una comprensión más sutil sobre ambos: “Si el paradigma de la soberanía se deriva de la teología política y la gubernamentalidad posee una signatura que la refiere a la teología económica, entonces el punto de contacto entre la teología política y la económica es la producción de nuda vida” (Primera 2019, 108). Un gesto de este tipo es, por otro lado, coherente con el suelo teórico que alienta el proyecto. No por casualidad *Para una crítica de la violencia* y el fragmento *El capitalismo como religión* pertenecen a la misma época: la preocupación por la relación entre derecho, culpa, violencia y nuda vida y la cuestión de la relación entre capitalismo y fe forman en Benjamin una constelación; *El Reino y la gloria* habría de cifrar precisamente ese vínculo que ha pasado sin embargo desapercibido a gran parte de la exégesis crítica (un ejemplo sería *The contradictory State of Giorgio Agamben*, de Paul A. Passavant (2007)), y que es por otro lado explicitado en la obra de Agamben por Germán Primera y en la de Benjamin por Elettra Stimilli (2020).

²⁷⁸ De igual manera, la presente tesis no rechaza la relevancia de una interrogación sobre la afinidad y la funcionalidad de una cierta política del espectáculo con el neoliberalismo y recupera más adelante, en consecuencia, las consideraciones sobre lo visual que Antonio Rivera ha desarrollado en su reciente *La crueldad de las imágenes* (2022). Lo visual es, en efecto, la cancelación de la noción de imagen afín a la crítica que hemos desarrollado en la primera parte de esta tesis, y su sustitución por una ficción de

Esta sección toma pie en la matriz de investigación original de Foucault – si bien precisa explicitar algunos de sus límites y más importantes desarrollos – en la medida en que sólo desde aquella cabe tematizar y ensayar por completo el potencial y los límites del proyecto *Homo sacer*. Podemos esquematizar, con ayuda de Pablo López Álvarez (2016), la novedad de la racionalidad de gobierno neoliberal tal y como aparece expuesta en *El nacimiento de la biopolítica* (Foucault 2009), presentándola en cinco tesis:

- 1) “El neoliberalismo es un modelo activo de gubernamentalidad, de carácter anti-naturalista y productivo” (López Álvarez 2016, 236). A diferencia del modelo teórico del liberalismo, un modelo como el ordoliberal asume el carácter artificial de las relaciones de competencia, que habrá que incentivar²⁷⁹. No es menos cierto, no obstante, que esta perspectiva se complementa con la proliferación contemporánea en la retórica social de motivos neodarwinistas y con una naturalización forzada de los imperativos de la competencia – relacionada con el triunfo final del neoliberalismo norteamericano sobre el ordoliberal. El valor retórico del naturalismo no se ha abandonado por completo, pues “[n]o hay naturalización sin olvido de la agencia del poder” (Villacañas Berlanga 2020a, 156).
- 2) “El neoliberalismo transforma de raíz la relación entre lo económico y lo político” (López Álvarez 2016, 238). En el campo de fuerzas posterior a la segunda guerra mundial aparece significativamente un discurso que recurre al mercado para afrontar la crisis de legitimidad del incipiente estado alemán. Se trata ahora de “hacer existir al Estado a partir del espacio no estatal de la libertad económica” (*Íbid*), germen de los actuales modelos de gobernanza. En el contexto específicamente presente, el neoliberalismo se presenta como un “capitalismo científico” con efectos semejantes (Hilgers 2012, 82): la retórica de la “reducción del déficit”, de la “restricción presupuestaria”, etc., “redunda en una despolitización de debates cruciales como la financiación de las políticas asistenciales en favor de un vocabulario técnico y una cultura de expertos” (Vega Jiménez 2019, 536). Se trata de un aspecto fundamental en la naturalización del capitalismo, que incorpora su propio sistema de veridicción – cercano a la armonía preestablecida de preguntas y respuestas (Villacañas Berlanga 2020a, 157) –, que

completitud y perfección, cuya instrumentalización en el contexto neoliberal estudia Antonio Rivera. Cf. *Infra*. Segunda parte, cap.5, [De la crueldad de la imagen cine-fotográfica](#).

²⁷⁹ Cabe pensar el ordoliberalismo en este sentido como un “liberalismo positivo o productor”, que dispone “acciones reguladoras, dirigidas a asegurar la estabilidad de los precios y el control de la inflación y que eluden en todo caso la planificación de la economía (fijación de precios, mantenimiento del poder adquisitivo, logro del pleno empleo, inversión pública); acciones ordenadoras, que fijan las condiciones de existencia del mercado: modificaciones en el régimen jurídico, distribución de la población, intervención en el sistema educativo y la producción de conocimiento. (...) plantea, en la misma dirección, una política social profundamente innovadora, que no busca ya la distribución equitativa de recursos. La igualdad tiene efectos antieconómicos: la desigualdad, en cambio, produce competitividad y estimula la iniciativa” (López Álvarez 2016, 236-37).

determina el campo de lo posible y lo deseable y del que “sólo se deriva culpabilidad en las desviaciones de su verdad” (*Íbid.*).

- 3) “El neoliberalismo no puede entenderse como una intensificación del poder del Estado, sino como su disminución y retracción” (López Álvarez 2016, 238). Es característico de la autopresentación teórico-retórica del neoliberalismo – especialmente en sus textos fundacionales – su rechazo de la regulación estatal, que les permite vincular el modelo keynesiano con la gubernamentalidad nacionalsocialista, entendiendo que cualquier “incremento del Estado” es intrínsecamente autoritario²⁸⁰. El Estado habrá de quedar así reducido a una especie de “efecto óptico” (Acosta 2022, 507), liberando el espacio económico y permitiendo que la racionalidad de mercado alcance ámbitos inicialmente no económicos.
- 4) “El neoliberalismo no es un programa de neutralización de la diferencia, sino que promueve el espacio para la distinción y la particularización de los individuos” (López Álvarez 2016, 239). Este aspecto aparece en cierta medida invisibilizado tras la retórica y el foco escogido por la investigación agambeneana, bloqueando hasta cierto punto el acceso a una extensión de su propuesta al ámbito de las tecnologías del yo. El neoliberalismo, señala Pablo López Álvarez (*Íbid.*, 242), “hace entrar en el juego del dominio la aspiración a una libre relación con nuestras propias capacidades, a un trabajo autónomo sobre aquello que puede conducir nuestra vida a un mayor valor”²⁸¹.
- 5) “El neoliberalismo construye una entera matriz de reinterpretación social en términos de capital humano” (*Íbid.*, 241)²⁸². Aquí es importante marcar la diferencia entre las dos escuelas estudiadas por Michel Foucault en su curso, la

²⁸⁰ De acuerdo con José Luis Villacañas, “[c]uando los nuevos y llamativos teóricos especulativos como Giorgio Agamben compararon la nueva situación de los Estados democráticos con la anterior de los Lager alemanes, hicieron buena la equivalencia establecida por Hayek entre keynesianismo y Hitler” (Villacañas Berlanga 2020a, 70). No podemos, sin embargo, estar de acuerdo con esta sentencia. Por un lado, la economización pura del capitalismo tardío, como hemos tratado de mostrar, no escaparía para Agamben a las máquinas gubernamental y jurídico-política. Por otro, la acusación obvia aquello que apunta Germán Primera: que el gobierno – ahora declinado en términos neoliberales – es el lugar como tal de los procesos de nudificación de la vida.

²⁸¹ En este sentido, observa López Álvarez, Sergio Bologna tiene razón al afirmar que “no estamos en condiciones de superar las formas neoliberales de trabajo si no apreciamos lo que desde el principio hubo de legítimo en las luchas contra la disciplina fabril y a favor del trabajo autónomo” (López Álvarez 2016, 252).

²⁸² En palabras de Foucault, “generalizar efectivamente la forma ‘empresa’ dentro del cuerpo social; quiere decir retomar ese tejido social y procurar que pueda repartirse, dividirse, multiplicarse no según la textura de los individuos, sino según la textura de la empresa. Es preciso que la vida del individuo no se inscriba como individual dentro de un marco de gran empresa que sería la compañía o, en última instancia, el Estado, sino que pueda inscribirse en el marco de una multiplicidad de empresas diversas encajadas las unas en las otras y entrelazadas. Empresas que, de alguna manera, están al alcance de la mano del individuo, que son bastante limitadas en su tamaño como para que la acción del individuo, sus decisiones, sus elecciones, puedan tener en ellas efectos significativos y perceptibles, y también son bastante numerosas como para que el individuo no dependa de una sola. Y por último, es necesario que la vida misma del individuo – incluida la relación, por ejemplo, con su propiedad privada, su familia, su pareja, la relación con sus seguros, su jubilación – lo convierta en una suerte de empresa permanente y múltiple” (Foucault 2009, 239).

ordoliberal y la norteamericana. Mientras la ordoliberal aún reconoce una cierta distinción entre espacios mercantiles y no mercantiles, la americana supone el “despliegue irrestricto del cálculo económico a la entera existencia humana” (Íbid., 241) sobre el que se sostiene la lógica hegemónica del crédito²⁸³.

Ahora bien, es en cierta medida acertada la crítica de Philip Mirowski (2013), a cuyo juicio Foucault habría aceptado para su análisis elementos propios de la forma como el neoliberalismo se interpreta o presenta a sí mismo²⁸⁴. La retórica de la retracción del Estado no permite ver, por ejemplo, la “enorme demanda de Estado que exigen la ingeniería social neoliberal y los procesos de acumulación capitalista” (López Álvarez 2016, 246), completamente evidente tras la crisis de 2008. El neoliberalismo realmente existente y su dinamismo interno – con sus gravísimas consecuencias ecosociales, su enorme carga de sufrimiento físico y psicológico, su necesidad de un fuerte punitivismo, su afinidad con lógicas autoritarias contrarias al léxico de la libertad que lo alimenta, etcétera²⁸⁵ – caen más allá de la perspectiva de Foucault, aún demasiado centrada en la

²⁸³ Si la pregunta que guía el curso es si el neoliberalismo es algo (distinguible del liberalismo clásico) y qué sea ese algo, “Foucault puede establecer, frente a lecturas reduccionistas (marxistas o no marxistas), que el neoliberalismo *no es* un programa de incremento y fortalecimiento del Estado, *no es* un paso más en el Estado capitalista y su asfixia y dominio de la ‘sociedad civil’. *No es* un dispositivo que arrebatase espontaneidad o neutralice las energías de los individuos. Por el contrario, *es* el despliegue de técnicas de gobierno que se mueven en planos diferentes, no centralizados en torno al Estado, no limita la soberanía ni la autonomía de los gobernados, y no puede por ello ser estudiado adecuadamente desde posiciones estatofóbicas. *Es* un modo de interpretación de las relaciones sociales y de favorecimiento e incentivo de su constitución como relaciones empresariales y económicas. *Es* un modo de constitución de subjetividad (libre), no un capítulo más de las formas disciplinarias propias del capitalismo industrial” (López Álvarez 2016, 244) (la cursiva es del autor).

²⁸⁴ El reconocimiento de este límite en la problematización foucaultiana no implica, sin embargo, conceder validez a aquellas lecturas que exageran la afinidad entre Foucault y el neoliberalismo. Resulta útil a este respecto distinguir, con Emmanuel Chamorro, tres formas de crítica social presentes en el ciclo inaugurado en mayo del 68: 1) la crítica neoliberal, 2) la crítica neoconservadora y 3) la crítica contracultural. Mientras la neoliberal y la contracultural comparten la certeza de un desajuste y de la legitimidad de ciertas aspiraciones subjetivas, no comparten sin embargo un mismo universo de valores: “[comparten] el diagnóstico de un desacoplamiento de los mecanismos de bienestar respecto de las nuevas necesidades sociales y subjetivas, que giran alrededor de la autonomía, la libertad, la movilidad o la diversidad. (...) en la problematización de este desacoplamiento, nuestro autor no plantea una renuncia a los mecanismos de seguridad colectivos, sino la necesidad de tener en cuenta esas demandas positivas para tratar de instituir un nuevo equilibrio entre libertad y seguridad” (Castro Orellana y Chamorro 2021, 348).

²⁸⁵ Sobre los procesos de desdemocratización inherentes al neoliberalismo, cf. Brown (2016); Saidel (2021), o el número de febrero de 2022 de la revista Viento Sur, cuya tercera sección “El neoliberalismo autoritario y sus nuevas caras” incluye algunas contribuciones de Christian Laval. Sobre las lógicas securitarias y punitivas del neoliberalismo – tan contrarias a la imagen individualista y economicista de Gary Becker que tanto impresionó a Foucault – Lóic Wacquant (2010) ha sido pionero al mostrar cómo los dispositivos punitivos y de encierro se dirigen preferentemente – “por defecto” – a ciertos sectores de la población, cuyo almacenaje, estigmatización y marginalización contribuye a su inserción y mantenimiento en los sectores más precarizados del mercado. Otros estudios de interés sobre el papel del sistema carcelario, las lógicas securitarias y las fuerzas del orden en el mundo contemporáneo serían los de Didier Fassin (2016a), Débora Ávila y Sergio García (2015) y el reciente trabajo de Ignacio González Sánchez *Neoliberalismo y castigo* (2021). Respecto a la cuestión del sufrimiento laboral, una profundización en la cuestión habría de pasar por los reveladores estudios del psicopatólogo del trabajo Christophe Dejours (2012; 2020). Su obra permite mostrar cómo los dispositivos de evaluación individualizada del rendimiento, el imperativo normalizado de compromiso, proactividad, optimismo, etc., configuran “un sistema de dominación auto-administrada que supera ampliamente los resultados disciplinarios que antes se podían obtener con los medios convencionales de control” (Dejours 2009, 68). En esta línea se encuentran también los estudios sobre la

novedad de las relaciones entre sujeto y gobierno que en él se tejen (López Álvarez 2016, 245).

El neoliberalismo – Verónica Gago (2015) lo ha mostrado – es un fenómeno multiescalar, una tecnología de gobierno excepcionalmente compleja, que articula instituciones interestatales, dispositivos locales y una racionalidad general, un discurso global abierto a – y en condiciones de hibridarse con – todo tipo de particularidades socioculturales²⁸⁶. Siguiendo en cierta medida el espíritu de esta investigadora, para quien ante una tecnología de gobierno tan compleja como la neoliberal la teoría no ha de escoger entre la etnografía más local y la especulación general (*Íbid.* 31), el presente apartado pretende ofrecer una serie de reflexiones sobre algunos de estos aspectos característicos del neoliberalismo – teórico y realmente existente – que se sabe rapsódica e incompleta. Una imagen del neoliberalismo intuitiva e incompleta que recoja algunos fenómenos de interés a diversas escalas y algunas investigaciones de referencia, y que sirva en última instancia

psicologización política del trabajo (Serrano y Crespo 2011; 2012), o el ensayo sobre la funcionalidad neoliberal de la psicología positiva de Barbara Ehrenreich (2011). En los últimos cinco años el ámbito de los estudios del neoliberalismo se ha nutrido con una serie de tesis doctorales elaboradas desde la facultad de filosofía de la Universidad Complutense de Madrid que, por su gran relevancia para el marco de esta tesis y de este apartado en concreto, querría reseñar aquí. Entre ellas encontramos la investigación de Lorena Acosta, *Capital, sujeto y mala infinitud* (2022), cuyo trabajo sobre el aparato crítico de Walter Benjamin y Theodor W. Adorno tiene por objetivo poner aquellas herramientas al servicio de la teoría crítica del capitalismo posfordista y de su “manifestación fenoménica-discursiva”, el neoliberalismo. La tesis es afín en este sentido al ensayo, publicado en ese mismo año, *Desde la vida dañada. La teoría crítica de Theodor W. Adorno*, de Jordi Maiso (2022), cuyo último capítulo apunta en esta misma dirección. La investigación de Clara Navarro, defendida en 2019, exploró las teorías de la escisión del valor de Robert Kurz y Michael Heinrich, haciéndose cargo de la exigencia de una perspectiva interdisciplinar. Si la investigación de Navarro – base de una publicación posterior (Navarro Ruiz 2022) – sirvió para fundamentar la crítica interseccional del capitalismo, sus límites ecológicos son objeto de análisis por parte de Alberto Coronel, cuya tesis sentencia: “[c]ada vez que se hable de la épica del sujeto neoliberal podremos recordar que, en la odisea biopolítica del siglo XXI, las sirenas neoliberales se esconden tras la bruma para ocultar que cantan sobre la superficie de una inmensa playa de plástico” (Coronel 2021, 533). Finalmente, querría mencionar tres tesis, una acabada y dos en proceso: la primera, de Iker Jauregui (2022), recupera y analiza desde una perspectiva filosófica las teorías del capital humano que dieron en gran medida forma a la ideología y el discurso neoliberales; la segunda, de Jorge del Arco, estudia los debates en torno al estado neoliberal y el problema de la gubernamentalidad de las últimas décadas del siglo XX, la intervención de Foucault en estos debates y cómo su perspectiva ha sido desarrollada y discutida en tiempos recientes; por último, la tercera, de Sergio Vega Jiménez, explora la dimensión de sufrimiento inherente al trabajo en condiciones neoliberales, su capacidad para vincular libidinalmente al trabajo pese al daño psíquico y físico que incorpora. En esta línea, Vega Jiménez examina los dispositivos que configuran los espacios y tiempos del trabajo, que legitiman y extienden la lógica paranoide de la competencia y que en su conjunto dificultan los modos asociativos clásicos mediante los cuales los trabajadores pueden organizarse para resistir, pero también para tomar conciencia del carácter común de sus sufrimientos.

²⁸⁶ En este sentido cabe rastrear el alcance y las precondiciones del capitalismo neoliberal en lugares que escapan a su discurso fundacional y hegemónico: en las economías sumergidas (Gago 2015; Valencia 2010), en la casa y en las pequeñas comunidades, en el trabajo doméstico y de cuidados (Ferguson y MacNally 2015; Pérez Orozco 2006; Pérez Orozco y L. Gil 2011; *Precarias a la deriva* 2004; Barrial Berbén 2023) o en la proliferación y gestión del trabajo migrante (Mezzadra y Neilson 2017; Agier 2011; Holmes 2016). En relación con lo anterior, es fundamental reconocer su imbricación con otros ejes de opresión, como la raza y el género (Navarro 2019; 2022). Si bien la presente tesis no está en condiciones de dar cuenta con suficiente profundidad de la centralidad de esta opresión conjugada, sin ella no cabe explicar las lógicas de exclusión diferencial que a priori deciden qué cuerpos tienen más posibilidades de sufrir exclusión y precariedad.

para dar contexto y contenido a la idea, central en el siguiente capítulo, de un “humanitarismo neoliberal” (Vaughan-Williams 2015a); ese y no otro es el objetivo en lo que sigue.

Por su vinculación y diálogo explícito con la obra agambeneana y su capacidad para dotar de profundidad histórica y nutrir la crítica, el ensayo de José Luis Villacañas *Neoliberalismo como teología política* ocupará una posición central en esta sección, mientras las obras de Achille Mbembe y de Sayak Valencia dotarán de amplitud geográfica la imagen del neoliberalismo que queremos construir. De cara a la comprensión de las tecnologías del yo del neoliberalismo, el análisis pondrá el foco en las teorías del capital humano y el discurso managerial. Por último, atenderemos al capitalismo gore y a aquella forma de subjetividad ultraviolenta que Sayak Valencia ha llamado “sujetos endriagos”. Creemos precisamente que, así como el estudio de los sujetos endriagos ilumina una de las caras ocultas del neoliberalismo, el estudio del humanitarismo en condiciones neoliberales ilumina el polo opuesto de la misma lógica.

Una teología política neoliberal

La competencia es, sobre todo, un método para educar los espíritus.

Friedrich Hayek, *Law, legislation and liberty*

[E]l euro existe para recordarnos, si hay necesidad de ello, que moneda y soberanía proceden de una misma lógica.

Michel Aglietta, André Orleán, *La monnaie souveraine*

[U]na teología sin teología acaba generando una política sin política. Eso es el neoliberalismo.

José Luis Villacañas, *Neoliberalismo como teología política*

En su monumental genealogía de la teología trinitaria y de la idea de una comunidad de salvación cristiana – que Alberto Moreiras (2016), sin ninguna voluntad peyorativa, ha calificado de “fenomenología débil” – José Luis Villacañas (2016b) ha definido la teología política como el dispositivo orientado a la unificación total de aquella división de poderes constitutiva del cristianismo – y con él, de la experiencia occidental²⁸⁷. Será posible a ojos de Villacañas trazar la historia de la teología política como la historia de

²⁸⁷ José Luis Villacañas se adhiere así a la postura de Erik Peterson, de acuerdo con la cual nunca ha existido una doctrina de la soberanía católica en la teología cristiana. En cambio, la reflexión del profesor Villacañas sigue a Weber en el rastreo de la conformación de una idea de religión de salvación y de comunidad de salvación en el seno del cristianismo. La teología política, de acuerdo con él, ha sido siempre teología política imperial, mientras que, desde el advenimiento de ese singular histórico que es la obra de Agustín de Hipona, la experiencia occidental está constitutivamente atravesada por la división de poderes.

un fracaso: el de cada época que ha intentado “no sólo teóricamente, sino en la práctica, con cuerpos de magistrados unificados bajo una sola cabeza directiva” (Villacañas Berlanga 2020a, 77) superar la dualidad entre lo profano y lo sagrado que el judaísmo inauguró y que el cristianismo, su sentido comunitario y político y su configuración institucional consolidaron²⁸⁸. El neoliberalismo – esta es la tesis principal de un ensayo posterior, crucial para nuestra investigación: *Neoliberalismo como teología política* (2020a) – constituiría una apuesta de este tipo. Si el neoliberalismo puede ser leído como una teología política – esto es, si, en los términos de Agamben y de acuerdo con él, la primacía de lo económico no cancela el Reino ni sus aspiraciones centrípetas y totalizantes, sino que lo incorpora e instrumentaliza – habrá que esclarecer el sentido concreto de esa conservación o reactivación del Reino, sus vectores de continuidad y sus vectores de mutación.

El ensayo de Villacañas tiene la virtud de conceder su justa importancia al ámbito de la conciencia interior, moral y religiosa, de los individuos. La aspiración a la unificación con vistas a la totalidad de la teología política implica siempre también el deseo de someter la conciencia religiosa de los individuos, que con el judaísmo y el cristianismo se habría autonomizado del poder político, y que la Ilustración habría hipostasiado en la forma del *cuidado de sí* moral²⁸⁹. Con un agudo comentario de la ética y la reflexión sobre la sociedad civil kantianas, Villacañas (2020a, 80) muestra cómo la democracia liberal – contra la que fue construida el último gran proyecto de teología política que se arrogó ese título – encuentra en la división de poderes cristiana su arcano. Es en este sentido en el que el neoliberalismo – con su clausura del proyecto ilustrado y su subsunción de la pluralidad normativa bajo las rígidas condiciones del mercado – puede comenzar a pensarse como una teología política particular: es “la última voluntad inspirada por esta pretensión de totalidad y de absorción de todos los poderes”, si bien “desplegando su voluntad de forma completamente ajena a las viejas fórmulas comunitarias compactas” (*Ibid.*, 83).

La norma existencial del neoliberalismo pretende “integrar en un único sistema de poder lo que el régimen de división de poderes de Occidente había separado; a saber, el ámbito

²⁸⁸ “En suma – leemos en Villacañas (2020, 78-79) –, la dualidad irreductible frente al Estado fue el principio que introdujo el judaísmo y el cristianismo en el mundo y lo hizo mediante su sentido de la fe personal, de la misión impuesta por la relación exclusiva con un Dios trascendente e imperativo que ocupaba potencialmente el sistema psíquico completo mediante la Ley. El judaísmo lo hizo al precio de renunciar durante milenios a la forma política, de prohibirse la creación de un Estado propio y de desarmarse de todo poder coactivo. El cristianismo lo logró mediante la configuración de una institucionalidad paralela desarmada pero con amplio poder e influencia”.

²⁸⁹ Haciendo un uso consciente del léxico foucaulteano, Villacañas expone el sentido en el que la figura de Kant pudo representar la “variación última del poder pastoral en su disolución histórica creciente desde la Reforma: ya no se trataba de *omnes et singulatim* eclesial, sino del régimen de diferenciación y personalización del cuidado de sí moral que último las exigencias de particularización de la conciencia reformada y que sólo se avenía a ser *omnes* tras su crítica y libre consentimiento mediante la participación en la formación universal de la ley estatal, instituida como si él la hubiera formado” (Villacañas Berlanga 2020a, 80-81).

de la interioridad orientada al sentido personal de la salvación y el ámbito del derecho con su fuerza pública coactiva” (*Íbid.*), combinando sin embargo las fuerzas centrípetas de la teología política clásica con las fuerzas centrífugas de una economía desnacionalizada y una individualidad enardecida. Villacañas sitúa en el principio de placer la ventaja constitutiva del neoliberalismo: a diferencia de las teologías políticas clásicas, que sólo podían pensar la subsunción de la subjetividad singular, su obediencia plena, en la forma del sacrificio – necesitando de la forma coactiva de la soberanía que en cierta medida implica reconocer la resistencia autónoma de la subjetividad coaccionada (*Íbid.*, 90) –, el neoliberalismo cede el trono del Reino a los individuos, si bien aquel trono está, como Agamben enfatiza, vacío²⁹⁰. Que ya desde siempre el rey fuese constitutivamente inútil, que la teología cristiana incluyese una escisión entre el ser y la praxis, esclarece en cierta medida la paradoja de un neoliberalismo que consigue funcionalizar la ficción gloriosa del Reino²⁹¹. La biopolítica neoliberal, con su énfasis en la producción de libertad, puede así dar como resultado “una intensificación final de la gubernamentalidad estatal, tan intensa como ningún liberal clásico podría soportar” (*Íbid.*, 92)²⁹².

Este es uno de los sentidos en los que cabe comprender el carácter teológico-político del neoliberalismo: éste aspira a integrar la entera subjetividad de los individuos, todo su aparato psíquico, aspiraciones y valores. En este sentido, Christian Laval y Pierre Dardot (2013, 331) han podido hablar de los sujetos bajo condiciones neoliberales como “sujetos de la implicación total de sí”. Los operadores psíquicos e ideológicos de esta implicación son el *plus-de-goce* y el ascetismo como formas seculares específicas de la *deificatio* neoliberal²⁹³. Si el ascetismo se incorpora aquí como un gobierno de sí avenido a la forma empresa, el plus-de-goce se define desde la primacía de la virtualidad sobre el deseo puntual: el plus de goce es un placer atravesado por la promesa eufórica de su propio

²⁹⁰ Es cierto que también los totalitarismos lograron vincular el sentido del placer de los singulares a partir de una intensificación del sadismo de masas, pero, como apunta José Luis Villacañas, se trata de una forma de vinculación difícilmente sostenible en la medida en que activa paralelamente una pulsión de muerte sistémica con claros efectos suicidas y catastróficos. El neoliberalismo aprende e interioriza este resultado, desprendiéndose “de la forma visible y personalizada de la soberanía. Esta es la corrección de Foucault a Schmitt. Este no supo ver la paradoja de que la teología política sería más fácil tras el abandono de la forma Estado, sólo con la forma gobierno” (Villacañas Berlanga 2020a, 91).

²⁹¹ Que el gobierno está en condiciones de obrar ficciones semejantes es la lección principal de *El Reino y la gloria*. Cf. Watkin (2014, 211): “Si parece en *Homo sacer* que la doble articulación del interior y el exterior produce poder en condiciones de fundamentar lo político, *El Reino y la gloria* modifica radicalmente este esquema mostrando cómo el gobierno produce de hecho el poder que lo fundamenta, tornando operativo el Reino (el poder soberano) a través de la inoperatividad del poder de la gloria”.

²⁹² “Aquí reside – comenta Vega (2022, 246) – una de las sutilezas del ejercicio del poder en el neoliberalismo: el deseo por un tipo particular de libertad y de autonomía que coincide plenamente con las limitadas posibilidades que el medio artificial de la competencia ofrece”.

²⁹³ En contra de la opinión de Laval y Dardot, Villacañas y Stimilli han rastreado el origen del *ethos* neoliberal en el calvinismo: el neoliberalismo tomaría el paradigma ético calvinista y sus medios de subjetivación separándolos, no obstante, de cualquier sentido del poder de la gracia y con ello de todo límite a la idea de mérito (Villacañas Berlanga 2020a, 147). Para un análisis genealógico del ideal ascético en el cristianismo y su evolución hasta el *ethos* neoliberal, que sigue y radicaliza el planteamiento weberiano, cf. Elettra Stimilli, (2022).

aumento, ampliación y renovación acelerada, de un rendimiento siempre creciente (Villacañas Berlanga 2020a, 120). Es importante notar la mutación radical que esto supone:

Esta política de la vida supera la dimensión antigua del cuerpo y del alma. Conciérne a la higiene y a la salud, por un lado, al estado de ánimo y al goce por otro, y genera un régimen de relación con el cuerpo, como soporte externo e imaginario de los bienes que puede demandar el psiquismo. Ese régimen, por supuesto, pretende a la vez intensificar la vida y prolongarla, algo que es inviable según las leyes de la termodinámica, que la biopolítica neoliberal desea ignorar porque para él no existe lo Real (*Íbid.*, 139).

El neoliberalismo garantiza un sostén al capitalismo al tornar hegemónico su deseo autoconsciente, “que ya no se relacionará con él como algo sobrevenido, inconsciente, sino buscado” (*Íbid.*, 124). Todo goce incluye la promesa de que el capitalismo ofrece las condiciones de su superación. La principal consecuencia consiste en la cancelación de todo sentido de contingencia: no hay alternativa, se sienta como se sienta el cuerpo, alcance o no la salud mental²⁹⁴.

Si la *deificatio* de los singulares en la forma de la asunción del *ethos* neoliberal como promesa de intensificación de la propia potencia y el propio placer constituye una primera característica teológico-política del neoliberalismo, por medio de la cual aspira a integrar, unificar y dominar el conjunto de la subjetividad individual, podemos considerar que su aspiración a cancelar la división de poderes propia de las democracias liberales como la segunda de estas características. Más allá de la marcada tensión entre neoliberalismo y democracia evidente en el contexto posterior a la crisis de 2008; más allá de su acoplamiento exitoso con regímenes de gobierno marcadamente autoritarios, soberanistas y xenófobos²⁹⁵, una libertad pensada como libertad económica, fundada en un sentido

²⁹⁴ “Por eso – afirma Villacañas – fenómenos como el estrés, el índice de suicidios, el aislamiento, incluso la desorientación psíquica, la pérdida de todo lo estable, vínculos, carácter, valores..., todas esas realidades (...) no significan nada para el neoliberal excepto recordarle la realidad de las cosas y la respuesta darwinista a todas ellas. Son noticias de la ley de la vida, que debe diferenciar los normales de los anormales, los salvados de los condenados a la vida precaria, los fuertes de los débiles, los que se adaptan y los que sucumben. Incluso el propio fracaso no puede dar lugar a queja, demanda o protesta. Nos da a conocer el sencillo hecho de que no formamos parte de los salvados” (Villacañas Berlanga 2020a, 162).

²⁹⁵ Esta confluencia de neoliberalismo y autoritarismo xenófobo podría legítimamente sorprender a un lector ingenuo de Gary Becker (1964). Cabría pensar que en la medida en que la economía se ofrece como horizonte de sentido del total de las acciones y motivaciones humanas y como garante de orden y bien común, el migrante que queda así definido como “migrante económico” vería legitimada su presencia, libre paso y participación económica y ciudadana. Y, sin embargo, la imagen del “migrante económico” sirve a efectos para desacreditar las aspiraciones de refugio y cuidado de los solicitantes de asilo y para el fortalecimiento violento y paranoide de las fronteras. Desde una perspectiva que estudiaremos en el siguiente capítulo, Miguel Mellino (2021) ha analizado la confluencia y compatibilidad de soberanismo y neoliberalismo en Europa en relación con la así llamada “crisis de los refugiados”. Se trata de una confluencia elocuente a la luz de las investigaciones de la fundación PorCausa (2020) sobre la industria del control migratorio, aquella que permitió a Albie S.A., según confesión de Juan Ignacio Zoido – por aquel entonces ministro del interior de España –, cobrar 12.500 euros mensuales – un total de 670.000 euros – por el servicio de comida del CIE de Fuerteventura, vacío e “inactivo” (“cerrado”, de acuerdo con la

fuerte de gobernanza y en la naturalización del mundo de la competencia económica, no puede garantizar las condiciones de ejercicio de la democracia social. Más aún, tiende a minarlas. En palabras de Villacañas, “el poder capitalista ha erigido su propia verdad, que está más allá del imaginario democrático igualitario” (2020a, 105). En este sentido puede afirmar también que “[l]a despolitización que implica el neoliberalismo es así trascendental, porque retira sus condiciones de posibilidad a la política” (Íbid.). Si el neoliberalismo se ha mostrado dependiente de unos Estados con un sentido hegemónico de nación, soberanía popular y democracia, ha sido por su carácter hegemónico, no por su carácter democrático:

La nueva función del Estado fue poner la confianza [aquella confianza arraigada en prácticas tradicionales de obediencia estabilizadas por un sentido histórico de pertenencia] al servicio del poder mundial, cooperar con su pretensión de construir una ideología capaz de lograr la hegemonía global, ser un actor proconsular de un imperio anónimo (Íbid., 97).

El Estado ha servido así a un proyecto de trasvase de hegemonía ideológica – pero también de soberanía efectiva, ahora internacionalizada y privatizada – al tiempo que ofrecía sus recursos policiales y militares²⁹⁶.

Cabe reconocer aún una tercera característica teológico-política del neoliberalismo: este aspira en última instancia a unificar la división de poderes entre economía capitalista y política, entre mercado global y Estados. Este proceso procede a partir de la naturalización y ontoteologización del capitalismo: desprendido del lastre de la representación personalista de Dios, el discurso neoliberal presenta y diviniza el capitalismo como poder invisible y naturaleza última de todas las cosas y perfecciona así la aspiración última de toda teología política.

Este carácter teológico se vincula igualmente a la dimensión de lo numinoso y el terror: la misma instancia que se ofrece como garante de un *plus-de-goce* posible y como realidad naturalizada más allá de la cual no hay alternativa se muestra también como omnipotencia despersonificada, anónima. La dimensión teológico-política del neoliberalismo se muestra aquí de forma definitiva: *deificatio* parcial de los singulares que siempre pueden imaginar un poco más de poder; *deificatio* total del propio capitalismo – un dios sin elegidos – que escinde virtualmente la humanidad entre los “servidores acelerados de ese automatismo invisible” y quienes quedan aplastados por él (Villacañas Berlanga 2020a, 193), sin que esta escisión libere a los salvados del terror constitutivo del mundo de la vida capitalista. La salvación en el mundo del capitalismo,

oposición) desde 2012. Siendo este el menor de los ejemplos, el siguiente capítulo estudiará el sentido de la industria del control migratorio desde un marco agambeneano.

²⁹⁶ Hemos estudiado parte de este proceso al hilo de la estetización de la democracia en el capítulo anterior. Cf. supra, segunda parte, cap. 2, [El espacio público neoliberal. Policía y ciudad II.](#)

como supo ver también Agamben, está siempre pospuesta y la condición apocalíptica naturalizada²⁹⁷.

Capital humano y hermenéutica social del sufrimiento

Vemos en la mente del hombre un microcosmo del mundo económico objetivo: deseos, esfuerzos y satisfacciones se corresponden en el mundo objetivo con el capital, los gastos y las ganancias respectivamente.

Irving Fisher, *The Nature of Capital and Income*

Comentaste que el individuo producido por el capital humano es una ficción. Lo es. Pero es que todas las teorías son ficciones (...) Sí, es una ficción —¡Y estoy orgulloso de ello!— Debe ser una ficción (...) abstraemos todas esas diferencias (...) Esto es lo que hace una teoría. Una teoría es una abstracción, es una ficción (...) Y creo que el capital humano ha sido una gran ficción. No es una ficción inmutable, la ficción ha cambiado con el tiempo, pero ha sido una gran ficción. Estoy orgulloso de ello [risas] Pero sí, es una ficción. Nadie negaría que se trata de una ficción. Pero lo que hay que responder es: ¿ha sido una ficción útil? Y quizás, dentro de 20 años, tengamos una ficción diferente que sea mejor” (Becker; Ewald; Harcourt 2012, 15; cursiva nuestra).

Gary Becker, entrevista a cargo de Bernard Harcourt

Había gente a la que habían echado del trabajo, y que se dirigía cuesta abajo y sin frenos hacia la pobreza, a la que se le decía que debía ver su situación como una “oportunidad” digna de ser bienvenida, del mismo modo que tantas veces se nos hace ver el cáncer de mama como un “don”.

Barbara Ehrenreich, *Sonríe o muere; la trampa del pensamiento positivo*

Desde que Irvin Fisher publicase entre 1896 y 1897 sus tres famosos artículos sobre la noción de “capital” (Fisher 1896; 1897a; 1897b), completados por *The Nature of Capital and Income* (1906), hasta hoy día, las teorías del capital humano han logrado expandir el lenguaje económico al conjunto de lo social. El viraje gnoseológico y la ampliación semántica del concepto de capital estaba en gran medida ya propuesta en estos artículos. En *Senses of capital* (1897a), por ejemplo, Fisher distingue cuatro formas en las que cabe representar el capital: cantidades de riqueza y su valor, cantidades de propiedad y su valor. Sin embargo, en la medida en que “propiedad” es siempre derecho sobre la “riqueza”,

²⁹⁷ Se trata, en este sentido, de “un miedo sin otra esperanza que el *plus-de-goce*, un miedo compacto, macizo, desesperado, para el que la vida que resta es pura inercia” (Villacañas Berlanga 2020a, 194), y que implica la supresión de las condiciones de posibilidad de la vida democrática.

ambas, su cantidad y su valor, pueden comprenderse como sentidos complementarios del capital. Considerando – el gesto es importante – al humano como algo que se posee, sea por otros como en el caso de la esclavitud, sea por uno mismo como en el caso de la libertad (Íbid., 201), el humano habrá de aparecer precisamente como un capital particular, aquel en el que ”el propietario y el objeto en propiedad (...) coinciden” (Fisher 1906, 5)²⁹⁸.

Iker Jauregui (2022) ha descrito la configuración de la retórica de las teorías del capital humano distinguiendo dos niveles. Por un lado, la elaboración de la imagen del individuo como empresa y empresario de sí. Por otro, la elaboración de una comprensión del individuo como capital. En ambos se trata de reconocer que la estructura, las acciones de vida y los ciclos de vida son la estructura y las acciones de una empresa y la estructura y los ciclos del capital respectivamente. Jauregui (Íbid., 96) destaca cómo en los discursos en torno al capital humano se ponen en juego ambos niveles para referir a la relación del capital humano consigo mismo – aquí la forma empresa se asimila al hogar y al tiempo cotidiano – o a la relación del capital humano respecto a espacios externos – de manera que el flujo del capital se análoga a las relaciones laborales y el tiempo biográfico – si bien este último sentido se deriva del primero.

Las teorías del capital humano acogen así un aspecto central de la teoría del valor marxiana: el motivo por el que la vida del individuo debe ser analizada como una empresa y sus operaciones como las tareas de un empresario es que en ellas lo que está esencialmente en juego es un uso y una gestión del tiempo²⁹⁹. El tiempo para autores como Becker y Stiegler tiene un valor y un precio que evoluciona históricamente en función de su productividad (Jauregui 2022, 103), que no por casualidad habría alcanzado máximos

²⁹⁸ Como Iker Jauregui ha apuntado, la reflexión filosófica científico-social en torno a las teorías del capital humano es escasa. Mientras en el ámbito económico su estudio está tan extendido que ha dado tiempo a formarse “una ortodoxia, una heterodoxia, una especialización y un debate que las acompaña” (Jauregui 2022, 16), en nuestro ámbito su estudio refiere en general a la obra de Michel Foucault y Pierre Bourdieu – autores por otro lado cercanos, tanto temporal como geográficamente. Destaca a ojos de Jauregui la forma en que la literatura filosófica en torno al capital humano recupera pero no desarrolla la lección del 14 de marzo de 1979 que Foucault dedicase a la cuestión. En este sentido, menciona cuatro excepciones en las que la matriz foucaulteana sirve para ir más allá de Foucault: *Speculation as a mode of production*, de Marina Vishmidt (2019), que lee la teoría del capital humano desde su analogía con la subjetividad artística; la producción teórica de Michel Feher (2009) y las publicaciones de Luca Paltrinieri y Massimiliano Nicoli (2015; 2017); finalmente, los comentarios de Melinda Cooper (2017) en torno a la relación de las teorías del capital humano con los procesos de disolución del hogar fordista. A estas referencias habría que sumar *La deuda del viviente* (2022), de Elettra Stimilli, cuyo trabajo ya ha sido reseñado en esta tesis, en el que se rastrea la ascendencia teológica de algunas de las lógicas internas del capital humano. En el contexto español, merecen mención – además de la investigación de Iker Jauregui – los trabajos sobre el trabajo académico y creativo de Remedios Zafra (2017), que si bien no afrontan una analítica del capital humano, recogen la herencia foucaulteana para pensar ese mundo del arte en el que “todo trabajo que no se realiza a cambio de una remuneración se realiza como si fuera una inversión” (Vishmidt 2019, 221), y los análisis del discurso managerial de Luis Enrique Alonso y Carlos Fernández (2006; 2013).

²⁹⁹ La presente sección recoge algunos aspectos del análisis comparado de la teoría del valor marxiana y las teorías del capital humano que Iker Jauregui despliega en el capítulo octavo de su tesis doctoral. Para un estudio ulterior, cf. Bowles y Gintis (1975), Gintis (1976), Martínez Matías (2016) y el volumen compartido *Marx & Foucault. Lectures, Usages, Confrontations* (Laval, Paltrinieri, y Taylan 2015).

históricos en el contexto de emergencia de las teorías del capital humano, esto es, la sociedad norteamericana de la segunda mitad del siglo XX (como consecuencia de la estabilidad salarial y del aumento progresivo de los ingresos reales en las familias de clase media norteamericanas (Íbid., p.104)). “El capital humano – resume Jauregui – es el producto de la gestión de un tiempo cotidiano – dividido entre el trabajo y el consumo dentro y fuera del hogar – y un tiempo biográfico – dividido entre la apreciación y la depreciación del capital –” (Íbid., 318). El horizonte asintótico de esta retórica es, sin embargo, reducir la distancia que separa trabajo y vida personal, “reducir el coste del tránsito entre trabajo y tiempo libre, o incluso hacerlos coincidir, empresarializando a cada instante la relación social” (Vega Jiménez 2019, 545)³⁰⁰.

Simétricamente, la teoría del capital humano trata de explicar las relaciones humanas sin conceder un verdadero papel a la cuestión del trabajo. Como observa Jauregui, las teorías del capital humano ni son ni pueden ser una teoría del proceso laboral. De acuerdo con la retórica del capital humano, el vínculo entre salario y trabajo se explica en términos de inversión en capital humano: es el beneficio que obtienes por tus inversiones previas, pero es también la inversión de inversores ajenos a ti en unos servicios esperados (“servicios”, cuyo valor retórico se acerca más al de “bien” que al de “mercancía”, como en el caso de la fuerza de trabajo (Iker 2022, 225)). Como tal, frente a la distinción marxiana entre el valor de la producción de la fuerza de trabajo y el valor de su reproducción – cuya diferencia determina la explotación – el capital humano imposibilita esta distinción: “[s]u valor para otro coincide con su valor para sí mismo” (Íbid., 226). Sin embargo, “[l]a paradoja está en que, aunque lo que vende son los servicios, lo que se paga no son las horas de trabajo, sino las horas de trabajo sobre uno mismo” (Íbid.). Es sobre este horizonte donde se insertan tanto el esfuerzo por desarrollar toda la teoría sin recurrir a la noción de trabajo, como su incapacidad para pensar la valorización del capital en que uno mismo consiste si no es *como un trabajo* (Íbid., 283).

Como Paloma Martínez Matías ha señalado, las teorías del capital humano, difuminando en la medida de lo posible esta diferencia y con ella todo sentido de explotación, contribuyen a la constitución del neoliberalismo como ideología³⁰¹. En primer lugar, “su redefinición del concepto de capital para adscribirlo a la esfera de las potencialidades del

³⁰⁰ Cabe preguntarse, no obstante, qué es una empresa en el contexto de las teorías del capital humano. Una empresa es una corporación (*corporation*) que cuente al menos con tres funciones distinguibles hasta cierto punto: inversión, producción y gestión de bienes y capital (Jauregui 2022, 101). Se trata de un modelo de génesis tardía, propio del siglo XX, en el que las figuras del propietario, el gestor y el productor están claramente diferenciadas, a diferencia de las empresas decimonónicas, usualmente familiares, en las que “los propietarios dirigían y los directores poseían [*owners managed and managers owned*]” (A. Chandler 1977, 9). “El peso de la novedad – apunta Jauregui – no está, como podría parecer, en el de la creación del *mánager* o en el nuevo peso otorgado al *simple control*, sino en el de la desprivatización de la propiedad, que ahora es ‘semi-pública’ o compartida (*shareholded*). Es decir, el peso está en el propietario, que ahora es un accionista entre otros y no un director” (Jauregui 2022, 102).

³⁰¹ En este sentido el neoliberalismo y las teorías del capital humano incorporan aquella dimensión de verdad y falsedad inherente a toda ideología (cf. supra. Primera parte, cap.1, [Un trapero de la historia](#)). Sobre el neoliberalismo como ideología, cf. Martínez Matías (2016).

individuo (...) borra en él toda referencia a la plusvalía como resultado del intercambio desigual que tiene lugar en la compraventa de la fuerza de trabajo” (Martínez Matías 2016, 177). En segundo, “hace comparecer a la totalidad de agentes económicos – simples poseedores de capital humano y propietarios de otras formas de capital no-humano con el que comprar la fuerza de trabajo de los primeros – como igualmente poseedores de un capital” (Íbid.).

Por esta misma generalización de la forma empresa a la totalidad del cuerpo social la doctrina neoliberal ahonda asimismo en el encubrimiento de la falta de libertad que padecen en el régimen de producción capitalista quienes carecen de todo capital al margen de su capital humano (Íbid., 178).

*** **

Ya avanzado en su curso del 78-79, Foucault enfatiza el contraste entre la racionalidad disciplinaria y la emergente racionalidad neoliberal:

El conjunto constituido por una economía de tipo capitalista e instituciones políticas ajustadas a la ley tenía por correlato una tecnología del comportamiento humano, una “gubernamentalidad” individualizadora que entrañaba: la cuadrícula disciplinaria, la reglamentación indefinida, la subordinación/clasificación, la norma. Tomada en su conjunto, la gubernamentalidad liberal era a la vez legalista y normalizadora, y la reglamentación disciplinaria era el intercambiador entre los dos aspectos [...] Lo que aparece en el horizonte de un análisis como este no es de ningún modo el ideal o el proyecto de una sociedad exhaustivamente disciplinaria en la que la red legal que aprisiona a los individuos sea relevada y prolongada desde adentro por mecanismos, digamos, normativos. No es tampoco una sociedad en la que se exija el mecanismo de la normalización general y la exclusión de lo no normalizable. En el horizonte de este análisis tenemos, por el contrario, la imagen, la idea o el tema-programa de una sociedad en la que haya una optimización de los sistemas de diferencia, en la que se deje el campo libre a los procesos oscilatorios, en la que se conceda tolerancia a los individuos y a las prácticas minoritarias, en la que haya una acción no sobre los participantes del juego, sino sobre las reglas del juego, y, para terminar, en la que haya una intervención que no sea del tipo de la sujeción interna de los individuos, sino de tipo ambiental (Foucault 2009, 260-61).

Aquello que cae por fuera del análisis, sin embargo, son los mecanismos disciplinarios necesarios para generar subjetividades acordes con la imagen ideal, el “tema-programa de una sociedad en la que haya una optimización de los sistemas de diferencia” que exige la adecuación de los individuos a la forma empresa. Capital humano y empresario-de-sí son ficciones, formas de subjetividad abstractas a partir de las cuales “se reproduce una prolongación de los mecanismos disciplinarios en el dispositivo neoliberal, en tanto que conservan como fin el adiestramiento del individuo para la valorización del capital”

(Acosta 2022, 509). De igual manera, su constitución como ficciones operantes y su difusión hegemónica depende de una serie de dispositivos discursivos, entre los cuales podemos encontrar las propias teorías del capital humano orientadas a construir una matriz hermenéutica funcional y con legitimidad científica para el conjunto de los fenómenos e instituciones sociales (Jauregui 2022), pero también los discursos del *management* (Boltanski y Chiapello 2010; Fernández Rodríguez y Alonso 2013), la psicología positiva (Serrano y Crespo 2011; 2012; Ehrenreich 2011), y otras formas de autoayuda, en condiciones de procesar, dar predicamento y hacer tan accesible como hegemónico un marco de comprensión en cierta medida ya plenamente incorporado al mundo empresarial.

Como ya notó Foucault, el nuevo liberalismo sabe que los sujetos no son esos seres naturalmente autointeresados que suponía la concepción antropológica liberal: al sujeto autointeresado y competitivo hay que crearlo, incentivarlo y reforzarlo. El neoliberalismo posee una concepción antropológica del humano como capital cuyo deber es autogestionarse pero cuya tendencia es la desidia, de forma que su hermenéutica presenta la pobreza, la exclusión y el sufrimiento como problemas no económicos, sino individuales, morales y psicológicos. En este sentido, podemos reconocer, junto al uso propagandístico de estos discursos, la constitución de una episteme y una doxa, y la difusión de dispositivos que involucran la subjetividad entera del individuo, incluido su mundo afectivo, puestos ahora al servicio de la empresa:

El discurso oficial sobre el trabajo y su organización está construido entonces, sobre todo, para estar al servicio de una propaganda que apunta al exterior de la empresa: el mercado, los clientes, etc. Pero en realidad también está construido, actualmente, para servir a objetivos “internos”; los objetivos de la “cultura de empresa” que preconizan un ajuste riguroso de la producción y la organización del trabajo en función de las exigencias del mercado y la clientela. [...] Es así como cada cual se ve requerido a aportar su concurso a la valoración y a la mentira que esta implica. A su vez, cada cual recibe solo informaciones sobre los otros sectores en documentos y prácticas discursivas de valoración, también ellas distorsionadas. Pronto se impone a todos una disciplina que consiste en defender y sostener el mensaje de la valoración, y también del sector y de la solidaridad frente a la adversidad y la competencia (Dejours 2009, 89-90).

El emprendedor, en cuanto *ethos* producido por estos dispositivos, sería este sujeto que ha recogido de su sociedad el mandato moral de aprovecharse y gestionarse a sí mismo, en su totalidad: fuerza, conocimientos, habilidades, afectos, sentimientos. Sin embargo, este ideal regulativo no opera sobre la realidad produciéndola a su imagen y semejanza, sino introduciendo procesos contradictorios que atrapan a las subjetividades y las modelan en sentidos dispares. El ideal, propio del capitalismo cognitivo, de la empresa sin jerarquías, descentralizada, del trabajo divertido, etcétera, acaba por producir aquí

sujetos igualmente dominados en los que lo que se pierde es la hermenéutica social y crítica del sufrimiento, siendo substituida por la individuación de aquél y la interiorización de las responsabilidades.

Por otro lado, Laval y Dardot (2013) llaman la atención sobre el efecto cadena de estos dispositivos: el resultado son sujetos que difunden ejemplarmente el modelo revaluado, que se muestran optimistas, sonrientes, arriesgados, eternamente jóvenes, eternamente dispuestos a afrontar nuevos retos; consecuencia directa de la individuación y psicologización del sufrimiento social y laboral, así como de la obligación de mostrarse siempre empleables, de convertirse cada uno a sí mismo en una apuesta segura para la empresa³⁰². Sin embargo, según autores como Michel Feher (2009) o Pablo López (2018), la subjetivación obrada por estos dispositivos no es ese individuo feliz: en la mayoría de los casos el resultado final es la mentira sistemática³⁰³, reflejo de un sufrimiento y una dominación reales³⁰⁴.

En este sentido, el discurso del *management* alcanza en última instancia a la propia infelicidad, que “por su coste e improductividad (...) habrá de ser eliminada tanto como, o más que, la conflictividad laboral” (Vega Jiménez 2019, 545)³⁰⁵. El proceso que

³⁰² Este efecto de “panóptico invertido” (Santos Ortega, Muñoz-Rodríguez, y Poveda Rosa 2015) convierte a los sujetos neoliberales en dispositivos al servicio de la precarización como gubernamentalidad (Lorey 2010). La interiorización social de una norma que te aísla como individuo en competencia comienza por “incitarte” a determinados comportamientos (control de los gestos, los tiempos y las decisiones buscando sólo aquellas que impliquen un beneficio de algún tipo) y acaba por obligarte ante la presencia de otros individuos atados por la misma actitud normalizada. Sobre la interiorización normativa del neoliberalismo desde una perspectiva foucaultiana, cf. Silvana Vignale (2017).

³⁰³ La mentira sistemática afecta también al estado de ánimo. Bajo el efecto de todos estos dispositivos de moralización de la felicidad, el optimismo y el entusiasmo los trabajadores ni siquiera se atreven a mostrar su desánimo. Tal es el síntoma que detectan Buendía (2003) y Santos Ortega, Muñoz Rodríguez y Poveda Rosa (2015) en los profesores universitarios de la Universidad de Murcia, quienes mostraban en un cuestionario altas tasas del *síndrome del burnout*: un 33% de los entrevistados declaró sentir irritación habitualmente; un 67% tristeza; un 33% sentimientos de inutilidad; un 54% dificultades para conciliar el sueño y un 58% declaran sentir nerviosismo y agitación interior. Sin embargo, nada de esto se reflejaba en su actitud pública.

³⁰⁴ “La conducción laboral de las conductas se rige menos por la producción de un conocimiento de sí que por la necesidad de mentir permanentemente sobre el trabajo que se realiza: la producción sistemática de imposturas a la que conduce la evaluación constante ratifica el dominio ajeno sobre el trabajo y pervierte la posibilidad de la acción autónoma” (López Álvarez 2018).

³⁰⁵ Como ejemplo destacado de lo que podríamos llamar el dispositivo de moralización de la felicidad – que comienza por llevar moralidad y optimización del propio rendimiento económico para posteriormente determinar el coste e improductividad de la tristeza – encontramos el auge a principios de este siglo de un área concreta de la psicología: la *psicología positiva*. El dispositivo de moralización de la felicidad se sitúa precisamente en ese cruce entre el discurso científicamente legitimado de las teorías del capital humano y el discurso de la psicología positiva, esmerado en mostrar la utilidad – esto es, el rendimiento – de la felicidad. Atrapada entre ambos discursos, la felicidad, siempre comprendida como un fin, pasa a comprenderse como medio y deber. La fuerza epistémica del discurso de la psicología positiva es tan abrumadora que ha logrado afianzar su cientificidad pese a sacrificar en ella el realismo propio de la ciencia: “La tarea de la psicología positiva no es decirte que debes ser una persona optimista, o espiritual, o amable y bienhumorada; más bien, es describir las consecuencias de estos rasgos de carácter (en la mejora de la salud física o en los resultados, quizá sacrificando un poco el realismo)” (Seligman 2002, 129). El viraje que observamos aquí, en una cita del director de la Asociación Estadounidense de Psicología y promotor principal de la psicología positiva, es el que pasa de la realidad como principio regulativo de la ciencia a la utilidad (entendida como rentabilidad), sin perder el prestigio y la legitimidad social del discurso que lo

venimos describiendo, que Crespo y Serrano (2011, 248) califican de *psicologización política del trabajo*, según el cual la psique individual aparece como el marco hermenéutico último desde el cual pensar los problemas laborales, sociales y políticos, implica la desocialización del trabajo, reforzando por su parte la vulnerabilidad política del trabajador. El discurso del *management* naturaliza la ficción del empresario de sí, invisibiliza su arbitrariedad, pero sobre todo invisibiliza la violencia inherente a aquella ficción y a su adopción como imperativo moral, índice y factor de una subjetividad atravesada por profundas contradicciones. Desde la filosofía, afirma Sergio Vega, hemos de aprehender las líneas motrices de estos discursos, preguntarnos por sus condiciones de posibilidad, por las condiciones positivas de emergencia y aceptabilidad de la racionalidad del empresario-de-sí y por “la dosis de violencia que conlleva la arbitrariedad de una norma social que rompe con los vínculos previos” (Vega Jiménez 2019, 545). En este sentido, Vega recuerda la importancia de pensar, en paralelo a los modos de constitución del sujeto neoliberal, “los modelos de sujeto, en concreto, de sujeto político, que habrían quedado cancelados – la ciudadanía laboral, la responsabilidad social, el compromiso, la afiliación sindical y política, el activismo y la protesta o la defensa de derechos sociales” (Íbid., 547)³⁰⁶.

Precariedad y nuda vida

Estas transformaciones son índice y factor de un cambio en la forma como es comprendido el sujeto político. La ciudadanía social – sobre la cual se sostenía el derecho a una protección frente a la precariedad producida por el mercado – cede el lugar a una ciudadanía económica basada en la participación en el mercado (Saint Martin 2001). La ciudadanía será algo a merecer: no se trata de un imperativo de disponibilidad, sino

acepta como “científico”, digno de atención, y que le confiere un valor prescriptivo y normativo sobre las vidas de los lectores de esta literatura “científica”. Esto es sólo posible sobre la base de la imbricación que hemos comentado más arriba: sólo allí donde la economía ya se está convirtiendo en el corazón de una cierta hermenéutica hegemónica del hombre y lo social cabe la aceptación de la psicología positiva de Seligman como ciencia. Siendo así que la psicologización e individuación de los problemas y de su solución adquieren una fundamentación científica, no es de extrañar que podamos encontrar en las empresas dispositivos que se mueven entre una y otra con naturalidad: rankings de plantilla, atomización y desindustrialización de los empleados, cursos motivacionales y de autoconocimiento (*mindfulness*, PNL...). En este sentido, el trabajador en la era del capital humano interioriza una exigencia individual de felicidad que le reportará tanto más sufrimiento por cuanto no se sienta siquiera con derecho a la queja, cuando este imperativo, socialmente reconocido, sea indiferente a la crudeza de la realidad material. Desprestigiado el refunfuñar, la movilización social queda denostada. Reformulados los problemas como sufrimiento psicológico individual, *desligados de una realidad que no es lo que importa*, solucionarlos es una obligación del propio trabajador al que, en caso de no lograrla, sólo le resta un derecho patético a la compasión del resto.

³⁰⁶ Es un diagnóstico compartido por Carlos Jesús Fernández y Luis Enrique Alonso, quienes consideran que este tipo de discurso “managerial” “ha servido para generar una sistemática desformalización de los conceptos históricos en los que se había fundamentado la responsabilidad social de los gobiernos europeos” (Alonso y Fernández Rodríguez 2012, 294), o lo que es lo mismo, que este tipo de discurso constituye un dispositivo fundamental de precarización y despolitización.

también de autorrealización y optimismo, búsqueda activa y alegre no de empleo, sino de empleabilidad. El trabajo se considerará un deber, un fin en sí mismo, y no un medio (así como fines tradicionales, como la felicidad, acaban por ser un medio). Es así como los modelos de intervención para “combatir el desempleo” acabarán por incidir sobre la empleabilidad y no sobre la redistribución de los recursos.

Ejemplo de este viraje sería el paso en los discursos políticos europeos y nacionales del desempleo a la empleabilidad y las tasas de actividad (Crespo, Serrano, y Revilla 2009). El nuevo régimen discursivo ya no trata con argumentos económicos y sociales, apelando ahora más bien a recursos morales: recepción pasiva de ayudas equivale a dependencia, que equivale a desresponsabilización social; fomento de la empleabilidad equivale a independencia, que equivale a ciudadanía. Aquí es donde se juega la obligación ética individual de constituirse de nuevo como soberano de uno mismo, pese a que el poder real sea ejercido a través de dispositivos sobre los que carecemos de control alguno. La cuestión social reidentifica, en este marco, cuáles son sus problemas y cuáles no, y de esta forma se ajustan las políticas: cuando el problema no es la desigualdad producida por el sistema económico, sino la desidia de los individuos dejados a su arbitrio, proliferan medidas como la desincentivación de la jubilación anticipada, la compatibilización de las tareas de reproducción y las de producción, las reformas de los sistemas fiscales y de seguridad social, etcétera. La vida entera ha de cobrar un sentido económico, pues toda inactividad ve puesta en duda su legitimidad.

Es importante notar cómo la constitución del sujeto neoliberal – aquel que se comporta respecto a sí mismo como un capital en el que invertir y que rentabilizar y cuya imagen ideal remite a sectores altamente cotizados, como el tecnológico o el financiero –, opera en paralelo a la constitución de los sujetos ideales del humanitarismo y de la ideología penal³⁰⁷; sujetos, por otro lado, tendencialmente indistinguibles³⁰⁸. Y sin embargo, la precariedad no es algo característico únicamente de las clases bajas. Como Isabell Lorey ha observado, “[l]as condiciones de vida y de trabajo precarias están normalizándose en un plano estructural y se han convertido por ende en un instrumento fundamental de

³⁰⁷ De este modo, afirma Francisco Vázquez (Castro Orellana y Chamorro 2021, 306), las disciplinas y las coberturas de la seguridad social – cada vez más reducidas – tienen como objetivo preferente el gobierno de los pobres (inmigrantes irregulares, madres solteras sin recursos, desempleados de larga duración, pensionistas en situación de riesgo...), mientras que las tecnologías de *self-help* se orientan sobre todo al gobierno de las clases medias y profesionales. Como mostraremos en el cuarto capítulo, esto implica también una cuestión de subjetivación activa: no se trata exclusivamente de la situación objetiva de desamparo, sino también de su performance subjetiva; la alternativa entre el *self-help* y la asistencia del Estado se presenta a los sujetos como una elección personal, una elección que habrán de performar públicamente y ante los organismos encargados de gestionar las ayudas.

³⁰⁸ “Si se presta atención al contenido y las dinámicas institucionales de la pena de trabajos en beneficio de la comunidad, se puede observar cómo se va configurando un régimen penal y social en el que cada vez se hace más difícil distinguir las condiciones de quienes reciben dinero de prestaciones sociales (a quienes ya se ha hecho que tengan que realizar trabajos comunitarios desde que empezó la crisis) y quienes cumplen sanciones penales ideadas para suplir a la prisión, pero que han servido para la penalización de nuevos delitos” (González Sánchez 2021, 176).

gobierno” (Lorey 2010, 73). En este sentido, cabe localizar una mutación en las funciones inmunitarias del Estado: aquello que se inmuniza no es la sociedad, sino los mercados. “En lugar de libertad y seguridad, la libertad y la inseguridad forman ahora el nuevo binomio de la gubernamentalidad neoliberal: (...) ambas se tornan en la precondition ideológica de la precarización como técnica de gubernamentalidad” (*Íbid.*, 74). Maurizio Lazzarato (2008, 58) ha señalado a este respecto que, en el marco neoliberal, todos los mecanismos de seguridad contra el riesgo son “dispositivos que deben funcionar en el mínimo”. Determinando el umbral variable más allá del cual existe riesgo real de guerra civil, de absoluta ingobernabilidad del conflicto, “[e]l arte de gobernar consiste en la actualidad en tender a un máximo de precarización (que probablemente no puede ser calculado con exactitud) correlativo a un mínimo de aseguramiento, y en hacer que el mínimo no caiga por debajo de ese umbral” (Lorey 2010, 75).

Al mínimo de aseguramiento corresponde, no obstante, un sistema penal fortalecido y puesto al servicio de la gestión de la inseguridad; un “nuevo modo de regulación tal que explota siempre un diferencial de poder, que no se aplica uniformemente sobre toda la población, sino que diversifica sus estrategias de intervención en función de los recursos y los segmentos sociales a los que afecta” (Vega Jiménez 2019, 543). La penalidad cumple así una función de disciplinamiento y subjetivación de clase, segregación y regulación del acceso a distintos sectores del mercado laboral (Wacquant 2010).

La lógica neoliberal – afirma Lorey (2010, 75) – tiene buenos motivos para no querer ninguna reducción, ningún fin de la desigualdad, porque juega con esas diferencias y se apoya en ellas para gobernar. Tan solo intenta crear un equilibrio tolerable, tanto como puede soportar la sociedad.

*** **

El escenario que dibuja Isabell Lorey es aquel en el que la precarización de la sociedad – precarización diferencial, pero generalizada – no pone en peligro ni la seguridad del orden social ni las técnicas de gubernamentalidad neoliberales, pues aquella es inherente, funcional y productiva al capitalismo postfordista. La crisis del capitalismo – observa José Luis Villacañas (2020a, 182) – a diferencia de la crisis de otros mundos de la vida, no activa la reflexión, no activa los mecanismos de producción de distancia preventiva y crítica, no distingue entre necesidad y posibilidad ni dinamiza la imaginación política de alternativas. Al naturalizar el mundo económico como única esfera posible de sentido, su crisis es aceptada como natural, e incluso intensifica la confianza en el propio capitalismo como solución: al reconocer que “su rostro catastrófico intensifica su rostro donador” (*Íbid.*) estamos reconociendo otro aspecto intrínsecamente teológico del capitalismo³⁰⁹. En este sentido, Villacañas advierte:

³⁰⁹ Es sintomático a este respecto que la financiarización de la economía se haya nutrido cada vez más, desde los años ochenta del pasado siglo, de la conducción del ahorro privado al mercado de acciones. Elettra

Es importante acabar con el malentendido de que las vidas precarias conciernen a las vidas que fracasan en la economopolítica. No es así. Vidas precarias son las vidas ya plenamente adaptadas a la economopolítica, a la representación del capitalismo como naturaleza, al horizonte mental del neoliberalismo, presenten un nivel elevado de adaptación o no. Son precarias no porque el mundo de la vida del capitalismo y del consumo las deje en la periferia, como organismos incapaces, sino porque no tienen modalidad alternativa frente a la facticidad imponente de la economopolítica. La precariedad no tiene que ver con el fracaso o el éxito, sino con la reducción de toda reflexión que permita tomar distancias frente a la naturaleza capitalista. Son precarias como lo fueron aquellas vidas que se enfrentaron a la naturaleza sin mediaciones de distanciamiento, reflexión, elaboración y refugio. De ahí la necesidad de eliminación de toda herramienta cultural, de todas las formaciones de consuelo y compensación. Son vidas precarias porque son vidas situadas al inicio de la evolución cultural sin que tengan la apertura por la que comenzar la evolución cultural. Pues el mundo de la vida que el neoliberalismo forja está blindado contra su propia salida. Son precarias, en suma, porque marchan por la vía única de la obligación evolutiva economobiopolítica (Íbid., 185-186).

Este es el contexto en el que cabe pensar el lugar de la nuda vida bajo condiciones neoliberales. Se trata de un lugar profunda y frenéticamente polarizado, pero atravesado sin embargo por vectores de indistinción. Como hemos mencionado más arriba, la desesperación y el terror ontológicamente constitutivos del presente – aunque no siempre traducidos en vivencia explícita (Villacañas Berlanga 2020, 192) – dejan el *plus-de-goce* como único refugio intencional. En este sentido, Villacañas aducirá que “[l]a vida humana nunca es nuda vida. Nunca es *zoé*, vida animal. La vida precaria es la comprobación aterrorizada de que el *bios*, sea cual sea su forma de vida, no vale nada frente a su traducción terrorífica en el *Homo oeconomicus*” (Íbid.). Sin embargo, prosigue el filósofo español, cuando una experiencia semejante se da, aquel terror es cercano a la reducción a *zoé*, “vida como resto que se expone a la catástrofe”.

Si bien una interrogación precisa y completa del lugar de la nuda vida en condiciones neoliberales requiere confrontar la cuestión del humanitarismo – de la que nos haremos cargo en el próximo capítulo – comenzamos a reconocer dos formas paradigmáticas que configuran el imaginario de virtudes y terrores del individuo contemporáneo. Por un lado, la integración exitosa de las lógicas en la forma de una biocapitalización, cuyo paradigma sería el capital humano. Por otro, el fracaso en la adaptación, con la única apelación

Stimilli – que expone algunos de los dispositivos que han guiado esta canalización – muestra que “[q]ue el riesgo financiero se haya concentrado en los estratos más pobres de la población es el indicio de que la financiarización de la economía funciona precisamente gracias a la inclusión de la vida en el mecanismo de creación del valor. Se trata de un modelo altamente inestable que se nutre de su misma inestabilidad. (...) La lógica de las finanzas consiste, entonces, en ir saltando ‘de burbuja en burbuja’, empujando a los individuos a hacer depender su intimidad de las evoluciones de los mercados financieros” (Stimilli 2022, 65).

posible a lo que Didier Fassin ha llamado “biolegitimidad”, y cuyo paradigma sería la nuda vida, la imagen de una vida máximamente expuesta a la violencia, cuyo único recurso es el propio cuerpo sufriente en el mercado de la compasión³¹⁰. Y sin embargo, allí donde la vida políticamente cualificada de la máquina antropológica clásica – la *bíos* – sólo puede pensarse desde su capitalización positiva bajo criterios económicos, aquella es difícilmente distinguible de la nuda vida. La vida obligada a emitir constantes señales de su capitalización positiva es la vida obligada a emitir constantes señales de su distinción respecto de la nuda vida; es una vida igualmente inestable, habituada a la incertidumbre – de la que se la cree soberana – y en consecuencia precaria y culpabilizada por cada paso que la acerque a una imagen – la de la nuda vida – que determina ya, a priori, todo su psiquismo y su disposición corporal.

En consonancia – y salvando las distancias – con la propuesta de Agamben de una deconstrucción del sujeto que descubra en él – en sus dimensiones psíquica, lingüística, afectiva y corporal – una radical impropiedad, que lo piense como resto, desde la filosofía crítica contemporánea se ha reivindicado una comprensión del sujeto ontológicamente diferente a aquella imagen del *homo oeconomicus*. Se trata de un sujeto eco- e interdependiente (L. Gil 2014), cuya tematización y defensa toma pie, principalmente, en la producción filosófica de Judith Butler (2006; 2015; 2017; 2021) y en el debate que hace de los conceptos de precariedad y vulnerabilidad conceptos en disputa, cuya resignificación y desplazamiento del plano sociológico al ontológico trata de habilitarlos para la crítica. La elaboración en un sentido ontológico de la noción de precariedad – que apunta al carácter interdependiente de la existencia humana³¹¹ – nos habría de permitir aceptar la condición precaria, la interdependencia y la vulnerabilidad como punto de partida para el cuestionamiento de cómo queremos vivir, para la construcción de formas de sociabilidad, para convertir aquel miedo de lastre vergonzoso en fortaleza.

Es relevante, sin embargo, que en otros campos de discurso – como son los informes respecto de la situación de poblaciones desfavorecidas – la noción de “vulnerabilidad” se

³¹⁰ Como ha apuntado Sandro Chignola, se torna necesaria una interrogación conjunta de neoliberalismo y razón humanitaria – que será central en el próximo capítulo. Para los dispositivos neoliberales, que interiorizan en el sujeto la necesidad de invertir en sí mismo como una responsabilidad moral, “[q]uien resta en los márgenes, o lo hace por su propia ‘voluntad’, si la voluntad es el eje del proceso disciplinar que produce el sujeto como una empresa, o en tanto incapacitado, esto es, como ‘vida’ a tratar en términos simplemente humanitarios” (Chignola 2018a, 127). El neoliberalismo incorpora así la ficción operante de una disyunción excluyente, clave en la elaboración de una noción hegemónica de ciudadanía económica: o bien el sujeto aparece como capaz de rentabilización del capital en el que consiste, o bien se entrega a la exclusión política como objeto de atención humanitaria. Aquello que la ficción esconde es precisamente que el poder no reside en esta supuesta capacidad de decisión soberana sobre la propia inclusión en la política y el mercado: la propia inclusión depende de fuerzas y poderes ajenos y anónimos, económicos, y de los límites y exigencias de nuestro (im)propio cuerpo. En este sentido, como trabajaremos más adelante, cabe pensar con Didier Fassin (2016) no sólo la razón humanitaria, sino la constitución de un gobierno humanitario que no es ajeno al contexto neoliberal.

³¹¹ De acuerdo con Isabell Lorey (2016, 27) la condición precaria es una condición relacional y socio-ontológica de la vida que refiere a “la dimensión de vulnerabilidad de los cuerpos compartida existencialmente”.

haya puesto al servicio de la generación de efectos de naturalización de la situación de vulnerabilidad de las personas, desviando la atención cuando no invisibilizando las condiciones positivas que las provocan (Madrid Pérez 2018, 56). Como apunta Clara Navarro (2019, 351) a este respecto, estos informes “crean *el* discurso oficial”, contribuyendo así a la dicotomía excluyente y perfectamente integrada en el discurso neoliberal entre biopoder y biolegitimidad.

El gobierno privado indirecto y la subjetividad endriaga

Se hace una invitación a todos los ciudadanos que hayan prestado servicio y que hayan recibido el grado kaibil [militares de élite] para prestar seguridad a vehículos que transportan mercancía a México. Ofrecemos oportunidades de superación, interesados comunicarse al...

Comunicación de radio, *Capitalismo gore*

El neoliberalismo no puede mantener la fidelidad a su propia utopía, sobre la cual sencillamente no sobreviviría.

Pablo López Álvarez, *Sigue cierta algarabía*

El empleo de las instituciones estatales no es esencial al neoliberalismo, sino que se debe a razones circunstanciales de utilidad. Por un lado, resulta útil la movilización – a la que ya apuntó José Luis Villacañas – de una capacidad de producción de obediencia arraigada en la tradición de un vínculo con una comunidad o territorio representada por aquel poder³¹². Por otro, resulta útil la disposición instrumental y eficaz de su aparato burocrático, el aprovechamiento de sus relaciones de jerarquía, de su legitimidad socialmente reconocida, de su capacidad de implementación de políticas públicas y su papel en tanto difusor eficaz de la propia ideología neoliberal, además de su capacidad policial y militar. Estos y otros motivos hacen del Estado liberal-democrático un agente necesario para la ingeniería social y policial del neoliberalismo, al menos en el norte global. Sin embargo, una mirada más amplia muestra no sólo la contingencia de esa posición, sino la posibilidad de modelos de gubernamentalidad neoliberales en los que el Estado es sorteado o no ocupa una posición central.

Achille Mbembe y Sayak Valencia han explorado la presencia de modelos alternativos de gubernamentalidad y de incorporación de las lógicas del capitalismo neoliberal. En

³¹² A este respecto, Sayak Valencia ha señalado el desmantelamiento y la resignificación mercantil de los conceptos de nación y nacionalismo, a través de un “travestismo discursivo, donde los términos del mercado son intercambiados por otros conocidos y defendidos desde una perspectiva identitaria e incluso nacionalista, por lo cual este intercambio es propuesto de manera casi ‘natural’” (Valencia 2010, 33). De este modo el discurso consumista del Mercado-nación disfruta de la legitimidad social históricamente asentada en la figura de los Estados-nación.

Capitalismo gore (2010), Sayak Valencia estudia el caso de México, comprendido aquí como una narco-nación. En *Sobre el gobierno privado indirecto*, Achile Mbembe (2011) recorre y analiza algunas claves en común de los gobiernos de la África postcolonial. Por supuesto, el Estado existe en los países africanos que Mbembe estudia. Existe nominalmente un poder central, con un “organigrama más o menos intacto”, que mantiene sus ritos y protocolos, sus canales y hábitos de comunicación (Íbid., 83). Incluso cabe reconocer la persistencia del imaginario administrativo, “pese a que las instituciones y la burocracia que supuestamente lo encarnan se hayan derrumbado” (Íbid.). Y sin embargo, en estos Estados la escisión entre ser y praxis es especialmente patente: no sólo los órdenes raramente se ejecutan – o se modifican y ponen al servicio de otros intereses en el proceso de su ejecución –, sino que, “[c]omo las atribuciones oficiales no siempre corresponden a poderes reales y efectivos, no es extraño que autoridades superiores deban rendir cuentas ante autoridades de un nivel inferior” (Íbid.).

Si esta situación no permite calificar ciertas sociedades africanas postcoloniales como sociedades sin Estado, no es por ello menos propicia a la aparición, en buena parte del continente, de situaciones semiconstitucionales de desdoblamiento del poder (jerarquías formales y paralelas, redes públicas y redes ocultas) (Íbid., 85).

El contexto en el que se da esta situación es, por supuesto, el de la desregulación mundial de los mercados, pero también el de la incapacidad para las instituciones estatales de ejercer la violencia necesaria para la regulación laboral o la recaudación de impuestos. En este sentido la violencia se impone como medio lucrativo y las funciones biopolíticas del Estado caen igualmente sobre operadores privados³¹³. La situación de las instituciones encargadas de gestionar la violencia es la de una cierta indistinción real entre lo público-estatal y lo privado-criminal: las operaciones de “restablecimiento del orden público” y la “administración cotidiana de la coerción (controles de carretera, redadas, exacciones forzosas de impuestos, embargos ilegales, extorsiones y diversos favores ilícitos)” se siguen sin solución de continuidad y sin que quepa verdaderamente reconocer la fuente de la autoridad³¹⁴. Sin embargo, pese a la indistinción asintótica entre lo público y lo privado y el carácter intrínsecamente violento, se trata de un sistema de regulación y

³¹³ Saltando de continente, en el caso de México este ejercicio de la soberanía por parte de actores privados, que implica también en numerosas ocasiones atender a las necesidades de la población civil, sea directamente o financiando instituciones públicas, ha sido estudiado por Carlos Resa Nestares (2003b). Este profesor de economía observa cómo entre las preocupaciones del narcotráfico no está sólo la generación directa de beneficios o su intervención explícita en política – con vistas a mejorar las condiciones en las que desarrollan sus negocios – sino también la cuestión de su propia legitimidad social, que viene de su capacidad para generar empleo en zonas empobrecidas, pero también de su desempeño de funciones sociales y de caridad.

³¹⁴ Se trata de un contexto ampliamente describable en términos agambenianos que toma verdadera inteligibilidad sólo desde el cuadro completo que su arqueología compone con los volúmenes dedicados al gobierno y la oikonomía, nunca desde la imagen sesgada y fácil que sobredimensiona el papel de la soberanía sin los matices que supone su inclusión en la máquina gubernamental.

gobierno con un cierto grado de institucionalización, que supone el caldo de cultivo de un modelo de capitalismo inédito (Mbembe 2011, 92)³¹⁵.

Mbembe señala la inscripción de este modo de gobierno en el contexto global. Esta nueva forma de organización del poder que reposa sobre el control de los medios del poder coactivo – correlacionada con la caída de la hegemonía estatal tradicional – “se da especialmente en países en los que el proceso de privatización de la soberanía se ha mezclado con la guerra” (Íbid., 117), con la consecuente entrada de capital privado extranjero interesado en los recursos naturales de las zonas en cuestión. Las guerras, que “obligan a renegociar las relaciones entre individuo y comunidad, los fundamentos del ejercicio de la autoridad, la relación con el tiempo, el espacio, el beneficio y lo invisible” (Íbid., 107) – y que están en condiciones de generar efectos de gobierno no estatales – constituyen el medio idóneo para un capitalismo extractivista y globalizado³¹⁶. Estos conflictos bélicos, en cierto sentido tan menores como cruentos – en gran medida inscritos en el marco ambiguo de unos procesos de reterritorialización de carácter étnico, combinado con una situación de desabastecimiento y soberanía en declive en la que la guerra se presenta como una garantía de acceso a recursos y poder –, ven la intendencia y la dotación armamentística necesaria financiada por capital privado a cambio de concesiones de explotación y otros privilegios y favores. Así, Achile Mbembe podrá hablar de un “entrelazamiento inédito entre los intereses de los intermediarios, agentes y negociantes internacionales y los de los plutócratas locales” (Íbid., 117).

Estas consideraciones resuenan con la investigación que Sayak Valencia ha desplegado sobre la relación entre capitalismo neoliberal y narcotráfico. Para Valencia, México constituye un caso *sui generis*, en el que el estallido del Estado-nación bajo la presión del capitalismo neoliberal y la globalización – con la desregulación, la aceleración y la pérdida de soberanía efectiva que los acompaña – ha dado lugar a un Estado detentado por el crimen organizado, que “integra el cumplimiento literal de las lógicas mercantiles y la violencia como herramienta de empoderamiento” (34). El proceso de constitución de lo que Sayak Valencia llama “narco-nación” puede pensarse como una “respuesta ‘racional’ a un entorno socioeconómico totalmente anómalo” (Glenny 2008, 80) de corrupción política generalizada e incapacidad para hacer valer la ley, que deja la cooperación con la cultura criminal como única alternativa aparente.

³¹⁵ “[E]n qué condiciones los poderes privados que se están poniendo en marcha lograrán utilizar el poder coactivo para constituir patrimonios, arrogarse derechos de autoridad y competencias jurisdiccionales públicas y dotarse de una inmunidad lo suficientemente sólida como para permitir la cristalización, a largo plazo, de dispositivos de servidumbre productiva” (Mbembe 2011, 92).

³¹⁶ “Las reacciones del Tercer Mundo frente a las exigencias del orden económico actual conducen a la creación de un orden subyacente que hace de la violencia un arma de producción y la globaliza. De esta manera, el capitalismo gore podría ser entendido como una lucha intercontinental de postcolonialismo extremo y recolonizado a través de los deseos de consumo, autoafirmación y empoderamiento” (Valencia 2010, 53).

El peso de la argumentación de Valencia está en hacer notar que aquella crudeza en el ejercicio de la violencia “obedece a una lógica y unas derivas concebidas desde estructuras o procesos planeados en el núcleo mismo del neoliberalismo, la globalización y la política” (Valencia 2010, 17). En este sentido es fundamental para esta investigadora complejizar el marco hermenéutico del neoliberalismo, evidenciando la falta de poder explicativo de un discurso neoliberal ajeno a toda perspectiva colonial, feminista y de clase. Si aquel se halla en condiciones de explicar modelos de gubernamentalidad alternativos y la generación de formas de subjetividad endriaga no es reconociendo la imagen que proyecta como una descripción precisa y completa de la realidad, sino comprendiendo su carácter de ficción operante con valor performativo, en condiciones de generar unas expectativas, de movilizar la libido y de reasignar el valor de las vidas.

*** **

De acuerdo con Valencia, el capitalismo gore de las narco-naciones no sólo sigue las mismas lógicas del capitalismo neoliberal, hedonista y consumista, cuya imagen ideal refiere al norte global y a sectores privilegiados de la población. Su vínculo es también un vínculo de mercado: por un lado, la legislación – verdaderamente reciente desde una perspectiva histórica – en torno a la droga ha probado ser útil a la hora de maximizar los beneficios de su tráfico ilegal; por otro, la materialización de la épica del sujeto neoliberal exige el flujo constante de narcóticos. Como Preciado ha afirmado, “[l]a nueva economía-mundo no funciona sin el despliegue simultáneo de cientos de toneladas de esteroides sintéticos, sin la difusión global de imágenes pornográficas, sin la elaboración de nuevas variedades psicotrópicas sintéticas legales e ilegales (Lexomil, Special-K, Viagra, speed, cristal, Prozac, éxtasis, Popper, heroína, Omeprazol, etc)” (Preciado 2008, 31-32)³¹⁷. Sea como soporte/sustituto/garante del *plus-de-goce*, sea como paliativo o incluso como parte del capital simbólico del éxito socioeconómico (como en el caso del consumo de cocaína), el narcotráfico constituye la contracara del capitalismo neoliberal; con él, los cuerpos medicalizados, los cuerpos extasiados de los consumidores exitosos y los cuerpos enfermos de los que no, encuentran su contraparte en los cuerpos masacrados en reyertas y asesinatos ejemplares, los cuerpos maltratados por el trabajo en la plantación y expuestos a una violencia sin límite en su transporte y gestión. La disyunción se esboza en este extremo entre los “cuerpos mercancía que no son capaces de detentar una autogestión de su autonomía en ningún momento, porque han nacido careciendo de ella, o ésta les ha sido arrancada de tajo” (Valencia 2010, 65), y la conformación de una subjetividad endriaga.

³¹⁷ A este respecto, Preciado afirmará un poco más adelante que “[l]a sociedad contemporánea está habitada por subjetividades que se definen por la sustancia (o sustancias) que domina sus metabolismos (...). El éxito de la tecnociencia contemporánea es transformar nuestra depresión en Prozac, nuestra masculinidad en testosterona, nuestra erección en Viagra, nuestra fertilidad/esterilidad en píldora, nuestro SIDA en triterapia” (Preciado 2008, 33).

La descripción del contexto de emergencia de los sujetos endriagos y su caracterización de acuerdo con la lógica neoliberal del capital humano son dos logros irrenunciables del análisis de Valencia. Se trata de un contexto de precarización, pérdida de vínculos sociales estables e identidad de clase y desabastecimiento, en el que la violencia aparece como una herramienta de autoafirmación personal tanto como un modo de subsistencia, así como una vía para la participación en el consumo hedonista³¹⁸. Los sujetos endriagos, “emprendedores del capitalismo gore”, aparecen así como “una amalgama entre emprendedores económicos, emprendedores políticos y especialistas de la violencia” (Valencia 2010, 46)³¹⁹.

Sayak Valencia, que en este punto cita a Judith Butler, hace notar cómo la lógica constitutiva de la subjetividad endriaga es la misma que la psiquis del gobierno estadounidense descrita por la filósofa norteamericana: “la instauración de un sujeto a nivel nacional, un sujeto soberano y extrajurídico, violento y centrado en sí mismo; sus acciones constituyen la construcción de un sujeto que busca restaurar y mantener su dominio por medio de la destrucción sistemática” (J. Butler 2006, 68). El sujeto endriago es, en efecto, perfectamente explicable desde la matriz del capital humano. Este último está definido, en efecto, por una norma general de maximización de la rentabilidad propia que remite en todo caso a coyunturas circunstanciales: no hay un contexto válido o legítimo, ni siquiera preferente, no hay una inversión que sea la correcta; en cada caso, el empresario-de-sí habrá de estar en condiciones de reconocer el lugar, el monto y la cantidad de la inversión ideal, el mercado adecuado y el tipo de habilidades y servicios que ofrecen una maximización de los beneficios en dicho mercado.

Este supuesto es explícito en autores de la teoría del capital humano como Gary Becker. Frente a una explicación de la criminalidad en términos de enfermedad social u opresión social, Becker propone entender la criminalidad desde la misma racionalidad económica que el resto de actos humanos:

La racionalidad implica que algunos individuos se convierten en criminales por la recompensa financiera [*financial burden*] y otras recompensas derivadas del crimen

³¹⁸ El escenario cotidiano de estos sujetos habría sido descrito ya por Lipotevsky como la “yuxtaposición muy real de proliferación de mercancías y exclusión del consumo; contemporáneo de la combinación de un número creciente de necesidades con la creciente falta de recursos casi básicos de una parte importante de la población” (Lipovetsky 2007, 181). En este escenario, “[p]or un lado los jóvenes de los barrios periféricos de las grandes ciudades asimilan masivamente las normas y los valores consumistas. Por el otro, la vida precaria y la pobreza les impiden participar plenamente en las actividades de consumo y en las diversiones comerciales. De esta contradicción surge con fuerza un chorro de sentimientos de frustración y de exclusión, al mismo tiempo que comportamientos de tipo delictivo” (*Ibid.*, 183-184).

³¹⁹ La figura del endriago, monstruo resultante del cruce de hombre, hidra y dragón, es recuperada por Sayak Valencia de la literatura medieval, del Amadís de Gaula. La comparación con el sujeto ideal del capitalismo gore gana en elocuencia en la medida en que la descripción de la ínsula que habita puede asemejarse a los territorios fronterizos contemporáneos – en el caso del análisis de Sayak Valencia, a la frontera norte de México y a Tijuana en particular (Valencia 2010, 89).

en comparación con las del trabajo legal, y en función de cuán mal reaccionarían a una condena o en función de la severidad del castigo (Becker 1995b, 638).

Si bien en un principio Becker excluye el análisis de las desigualdades y la opresión social, el entorno, con sus condicionantes socioeconómicos, son reintroducidos como parte del cálculo económico:

[L]a cantidad de crimen está determinada no sólo por la racionalidad y las preferencias de los potenciales criminales, sino también por el entorno económico y social creado por las políticas públicas, incluyendo los gastos en policía, los castigos para diferentes tipos de crimen y las oportunidades de empleo, escolarización y programas formativos (Íbid.).

Es este marco económico-racional el que permite a Becker estudiar, en su *Crime and Punishment: an Economic Approach*, “¿cuántos recursos y cuánto castigo deben utilizarse para hacer cumplir diferentes tipos de legislación?” (Becker 1995a, 464), una pregunta y un planteamiento que pueden tener, sin embargo, un doble filo: cabe siempre la posibilidad de que sea la propia legislación – ésta, aquella, o directamente que haya legislación – aquello que el análisis circunstancial pruebe poco rentable. Del mismo modo, la perspectiva del capital humano específicamente neoliberal dificulta la distinción clara entre fuerzas del orden y efectivos del crimen organizado: no sólo estos últimos disponen de una fuerza comparable, sino que, en muchos casos, como en el del comando armado *Los Zetas*, están conformados por ex militares de los ejércitos nacionales. La inversión que los constituye como capital humano correctamente valorizado proviene del Estado; los beneficios de su ejercicio del terror vuelven al Estado. Por ejemplo, en el caso de México, el Estado no sólo se beneficia del narcotráfico y la criminalidad en general en un sentido económico (pues aquel representa una parte importante de su PIB)³²⁰. También se beneficia del temor que las organizaciones criminales infunden a la población civil, en la medida en que aquel permite la implementación socialmente aceptada de diversas formas de excepción, “justificando de esta manera la vulneración de los derechos y la implantación de medidas autoritarias y de vigilancia cada vez más invasivas” (Valencia 2010, 37).

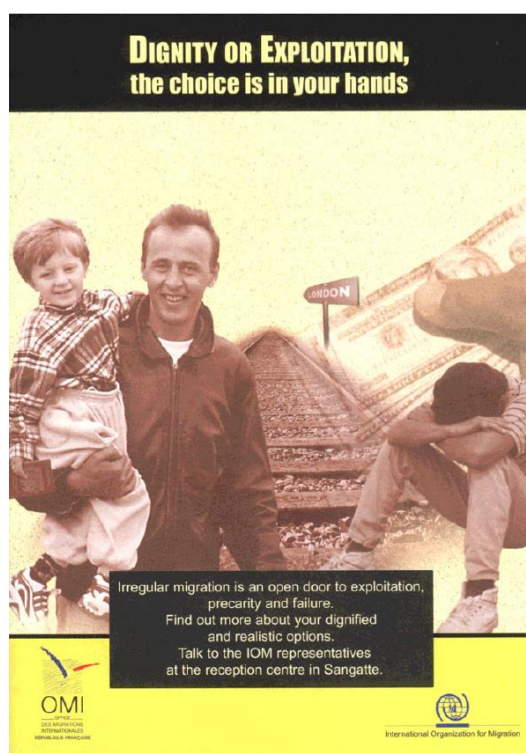
El gobierno de (desde) la precariedad al que aludimos más arriba no tiene necesidad de excluir la violencia más cruel, explícita y espectacular, ni tiene problemas con incluir la criminalidad dentro del paradigma de gobierno. Su cálculo parte de la aceptabilidad social de la situación marcada por el umbral a partir del cual el conflicto puede tomar la forma de una guerra civil tan incontrolable como económicamente nefasta. Incluso esta premisa define sólo en realidad el interés de un organismo de gobierno directo; la guerra bien

³²⁰ De igual manera, desde una perspectiva global se estima que el producto criminal bruto no sería inferior al 15% del comercio mundial, si bien el cálculo del impacto de la economía criminal sobre la economía total enfrenta obvias dificultades. Sobre esta cuestión, cf. Curbet (2007) y Carlos Resa (2003a).

puede aparecer como una opción económicamente preferible a ojos de los muchos portadores “indirectos” de la soberanía. Bajo esta premisa, cualquier dispositivo – legal o no, arraigado en la cultura política democrática o en la autoritaria, biopolítico o tanatopolítico – resulta válido si está en condiciones de mantener el mínimo de orden necesario y el máximo de inseguridad conveniente³²¹.

³²¹ En un apunte sobre la pandemia de Covid-19 al término de *Neoliberalismo como teología política*, José Luis Villacañas (2020) observa que la pandemia supone un dilema al neoliberalismo, en la medida en que le obliga a mostrar su carácter tanatopolítico. Sin embargo, una autora como Sayak Valencia muestra cómo la ideología neoliberal, en su aspecto más crudo, ávida y desvergonzadamente tanatopolítico, puede proliferar entre la población si se vinculan aquel darwinismo social y la espectacularización de la crueldad con la imagen – ya en cierta medida hegemónica – de la masculinidad. El capitalismo neoliberal ya ha dado sobradas muestras de su ruptura con los pactos ético y humanista: “por un lado, en el marco de la economía legal, la privatización y comercialización que hace la industria farmacéutica de ciertos fármacos que podrían salvar millones de vidas; dicha industria antepone el beneficio económico antes que respetar el derecho humano de preservar la vida. Por otro, en el marco de la economía ilegal, están las organizaciones criminales, quienes en la misma lógica empresarial de las empresas legales, busca la mayor rentabilidad obviando los costes humanos. Beneficiándose además de la rentabilidad simbólica y material que genera la espectacularización de la violencia” (Valencia 2010, 55).

Capítulo 4: Apuntes etnográficos para una crítica del humanitarismo neoliberal³²²



Es probable que haya tenido un largo, difícil y caro viaje a Sangatte. Pero antes de que decida su próximo paso, debería pensarlo cuidadosamente. (...) Actualmente usted es un residente del centro de acogida de Sangatte, administrado por la Cruz Roja francesa. (...) Sin embargo, esta situación solo puede ser temporal y precaria. Viajar ilegalmente a Reino Unido es difícil y peligroso: (...) las alambradas contienen miles de cuchillas que pueden provocar heridas profundas; los rieles están electrificados con 25.000 voltios y pueden ocasionarle la muerte por electrocución, esconderse debajo de un camión lo expone al riesgo de ser aplastado o asfixiado; subirse a un tren en movimiento puede ocasionar amputaciones o la muerte (...). Reino Unido posee una alta tasa de rechazos de solicitudes de asilo. (...) Algunas personas creen que los solicitantes de asilo tienen un derecho automático a trabajar en Reino Unido. No es cierto. (...) Si trabaja ilegalmente se expone a ser explotado. (...) La explotación puede tomar la forma de salarios bajos por trabajar ilegalmente, un alto precio de alquiler y otros servicios, prostitución forzada, trabajo forzoso, endeudamiento, esclavitud doméstica y mendicidad. (...) Si desea volver a casa, IOM puede ayudarle en cooperación con OMI en Francia. (...) Piénselo bien, escoja sabiamente, la decisión está en sus manos³²³.

³²² El presente capítulo recupera, corrige y amplía las tesis y argumentos de dos comunicaciones. La primera de ellas fue presentada al Seminario Internacional de Jóvenes Investigadores organizado por el IFS-CSIC en 2021, y llevaba por título *Biolegitimidad y abandono. Apuntes en torno al humanitarismo neoliberal desde la obra de Giorgio Agamben*. La segunda se presentó en el Congreso Internacional Giorgio Agamben. La urgencia del pensamiento, celebrado en octubre de 2022 en la Universidad de Granada y llevaba por título *La ficción de la nuda vida: polémicas en la recepción del aparato categorial agambeniano en el estudio del humanitarismo neoliberal* (Periáñez Llorente 2023a).

³²³ *Dignity or Exploitation, the Choice is in Your Hands*, Oficina de migraciones internacionales, <http://www.gisti.org/spip.php?article644> . Entregado a los refugiados a su entrada al centro.

Introducción.

El presente capítulo toma como punto de partida la constatación de la recepción y apropiación crítica del proyecto *Homo sacer* de Giorgio Agamben en aquellas ramas de las ciencias sociales que, durante las últimas dos décadas, han tratado de comprender la relación polémica y ambigua entre Estado, humanitarismo y *pornografía securitaria* (Vega Jiménez 2019, 543). Se trata, por supuesto, de una afinidad temática expresa tanto en *El poder soberano y la nuda vida* (HS I) como en algunas de las obras satélite del proyecto *Homo sacer*. Agamben dedica, en efecto, algunos de los análisis más sugerentes del primer volumen a la cuestión de los derechos humanos y su vínculo con la lógica del bando: en *Medios sin fin* (2000b) se preocupa por el potencial crítico, destituyente, de la figura paradigmática del refugiado y en *Lo abierto* (2005a) señala la ideología y la gestión humanitaria como fenómenos fundamentales de la experiencia política contemporánea, junto con la globalización económica y los progresos en genética y biomedicina³²⁴.

Por mi parte, pertenezco a la generación de aquellos estudiantes que comenzaron a leer a Agamben en los tiempos de la mal llamada “crisis de los refugiados” de 2015. Como aquellos académicos, pero con menos formación e información, muchos de quienes empezamos a leer a Agamben en aquellos años tuvimos la sospecha de que aquello del *poner en bando*, del *a-bando-no*, así como aquello de la *nuda vida*, tenía un correlato empírico claro en los grupos de migrantes en busca de asilo, cruzando el Mediterráneo en barcas precarias o exhaustos en terribles rutas a través de los Balcanes.

Lo introduzco de este modo porque creo que esta asociación intuitiva era, sin embargo, sintomática de una cierta imagen o ficción, inscrita en el centro de nuestro imaginario colectivo. Una imagen que está lejos de ser inocente, que es constitutivamente ambivalente, y que cabe reconocer en numerosos discursos públicos: aquella que reúne en migrantes y refugiados el signo de la vida a proteger y la amenaza a erradicar³²⁵. La *nuda vida* encarna aquella paradoja de la biogitimidad, apunta al lugar de la imbricación funcional entre biopolítica y humanitarismo. En esta medida, cabe destacar el potencial hermenéutico y heurístico del proyecto *Homo sacer*, pero también sus límites y riesgos, tal y como han surgido o se han delineado en la polémica respecto a la conveniencia del aparato categorial de Agamben para la reflexión en torno a las fronteras. El proyecto

³²⁴ Para un análisis de conjunto de la reflexión agambeneana en torno a los derechos humanos y el humanitarismo, Cf. Lechte y Newman (2013).

³²⁵ Esta es una de las tesis de partida de Nick Vaughan-Williams: “cualquier explicación de la persistente naturaleza violenta de la seguridad Europea de frontera que se sostenga sobre el marco ‘realidad vs retórica’ es tanto analíticamente limitada como políticamente problemática. Un marco semejante es siempre ciego a la ambigüedad inherente *en el interior* de la seguridad de frontera y de las políticas y prácticas de gestión de las migraciones que (re)producen al ‘migrante irregular’ como un ente doble, que es potencialmente *tanto* una vida a proteger *como* una amenaza securitaria de la que hemos de protegernos. Esta ambigüedad no es discernible únicamente en los discursos políticos de la UE y sus organizaciones: con mayor importancia, es una ambigüedad que prevalece en distintos lugares de encuentro y confrontación entre los dispositivos securitarios Europeos y los ‘migrantes irregulares’” (Vaughan-Williams 2015a, 3).

Homo sacer ofrece una oportunidad para pensar la complejidad de la ideología y los dispositivos humanitarios, para reconocer una cierta lógica tras la implementación de lo que podríamos llamar “políticas del abandono” y un aparato teórico capaz de problematizar adecuadamente, dislocando y repensando, aquello que llamamos “frontera”, así como las prácticas y dispositivos que las componen y las formas de subjetividad que articulan. Pero, al mismo tiempo, exige andar con pies de plomo, pues la propuesta de Agamben no está exenta de riesgos por su retórica propia y porque ciertos conceptos como el de *nuda vida*, tan llamativos y potentes, suponen armas de doble filo si no se tratan con cierta precaución filosófica (Agamben la llamará “arqueológica”), pero también etnográfica.

Se trata de una cuestión –la de la *validez*, en primer lugar, y la de su *conveniencia* en segundo– que se podría medir con aquello que *Homo sacer* promete. Me refiero a aquella declaración prospectiva general para el conjunto del proyecto según la cual la arqueología del poder político vendría a garantizar un acceso al “punto de convergencia” o la “zona de indiferencia” entre las *técnicas políticas* de la biopolítica y sus *tecnologías del yo*, solventando la carencia de una “teoría unitaria del poder” en la obra de Michel Foucault (HS I, 20 / 20) y ofreciendo una matriz común que permita una interrogación holística de ambas formas de dispositivos.

Con este fin, la primera sección pretende desplegar un estado de la cuestión breve pero significativo que permita observar cómo la obra de Agamben ha ofrecido un léxico crítico verdaderamente pregnante para el estudio de los fenómenos de violencia sistemática en las fronteras (constituyéndose también en foco de polémicas), y señalar en qué medida se ha podido hablar de “neoliberalización del control fronterizo”. Estas cuestiones remiten sin embargo principalmente al ámbito de las técnicas políticas, que si bien comprometen en todo punto la subjetividad migrante, no alcanzan por completo a señalar estrategias y dispositivos por medio de las cuales se exige o se logra una *internalización normativa* por parte del “migrante irregular” funcional a las prácticas de gobierno, ni permiten discernir si aquellas responderían igualmente a la matriz explicativa del “neoliberalismo”. En ese marco resultan fundamentales para mi análisis las investigaciones de dos antropólogos: Didier Fassin y Nick Vaughan-Williams. Tanto la analítica de la razón humanitaria del primero (Fassin 2005; 2015; 2016b), como los estudios en torno al humanitarismo neoliberal del segundo (Vaughan-Williams 2009; 2015a; 2015b), dialogan de forma directa y productiva con Giorgio Agamben.

La segunda sección, en cambio, busca avanzar una respuesta parcial a la pregunta por las tecnologías del yo del humanitarismo neoliberal. La etnografía de los dispositivos de patetización de Didier Fassin permitirá a este respecto tender un puente con la arqueología de Agamben, especialmente con su analítica de la máquina gubernamental. Considero que ese puente es crucial a la hora de estudiar la “producción” de la *nuda vida* en condiciones neoliberales y, en esa medida, a la hora de ofrecer un marco de interrogación

holístico para el conjunto de fenómenos que el propio Agamben consideró constitutivos de nuestra contemporaneidad, cuyo punto de cruce fue la meta de estudio abandonada del proyecto *Homo sacer*. Posteriormente, esta sección recupera algunas de las críticas más recurrentes a la aplicación del marco hermenéutico de Agamben al estudio del humanitarismo y las migraciones, para ofrecer algunas precisiones respecto al sentido y la aplicabilidad de dicho marco, considerando la analítica del método arqueológico desplegada en la primera parte de esta tesis. Finalmente, la sección cerrará con una consideración epistemológica sobre la retórica de la nuda vida, apoyándome en algunas críticas que, desde una perspectiva decolonial, se han vertido contra Agamben.

1 – Técnicas políticas del humanitarismo neoliberal. Para una etnografía del humanitarismo

[N]os esforzamos por hacer visibles las vidas precarias y ocultar las causas sociales de su condición.

Didier Fassin, *La razón humanitaria*

Tengo tantos muertos a mi alrededor que no sé para qué lado llorar.

Sara Hebe, :·: A.C.A.B.

El gobierno humanitario

En un libro fundamental para la antropología del humanitarismo, Didier Fassin (2016) ha ensayado el análisis de este fenómeno en tanto forma de racionalidad y modo de gobierno. Como tal, propone llamar “gobierno humanitario” al “despliegue de los sentimientos morales en las políticas contemporáneas” (*Íbid.*, 10). Recuperando el sentido foucaulteano de “gobierno” como “técnicas y procedimientos destinados a la conducta de los hombres” (Foucault 2014, 359), Fassin comprende el gobierno como “el conjunto de dispositivos establecidos y de las acciones realizadas para administrar, regular y favorecer la existencia de los seres humanos” (Fassin 2016, 10). En este sentido, el horizonte del concepto es explícitamente biopolítico, partiendo de la premisa de que todas las vidas son sagradas y todos los sufrimientos dignos de consuelo: “es una política de la vida y una política del sufrimiento” (*Íbid.*, 365). Por otro lado, una noción tal de gobierno “sobrepasa la intervención del Estado, de las colectividades internacionales y, generalmente, de las instituciones políticas”, permitiendo integrar en dicha noción toda una serie de actores privados que incluye empresas y, por supuesto – y paradójicamente –, Organizaciones no gubernamentales.

Del mismo modo que esta noción se sostiene sobre un concepto amplio de “gobierno”, mantiene un concepto amplio de “humanitario”, que refiere a la doble dimensión de la idea de humanidad, “por una parte como el conjunto de seres humanos que comparten una misma condición (pertenecer a la humanidad) y, por otra, como movimiento afectivo que conduce hacia otros semejantes (dar prueba de humanidad)” (*Íbid.*, 10-11). De la primera de estas acepciones derivan, de acuerdo con Fassin, una demanda de derechos y una expectativa de universalidad, mientras de la segunda se sigue una expectativa socialmente vinculante – Fassin hablará de “obligación” – de asistir y prestar atención al otro (*Íbid.*, 11).

El gobierno humanitario y el marco epistémico-moral del que se sirve poseen una dimensión global. Lejos de limitarse al Tercer mundo, quien apela en el discurso político al pueblo que sufre o recurre al registro de la compasión para legitimar una política pública está implementando formas humanitarias de gubernamentalidad; también quien interviene en un conflicto extranjero por razones humanitarias o quien dispone medidas y ayudas para las personas con bajos ingresos. “El vocabulario del sufrimiento, de la compasión y de lo humanitario forma parte, de ese modo, tanto a nivel nacional como internacional, de nuestra vida política: sirve para describir lo que está en juego y argumentar las elecciones” (*Íbid.*, 11-12). Reconocer la proliferación del discurso humanitario – con su peso puesto en los afectos –, pero también su eficacia por sobre otros registros de discurso, como el de la justicia, nos obliga a plantearnos las razones de este alto rendimiento político, así como “en nombre de qué legitimamos las acciones declarándolas humanitarias” (*Íbid.*, 12)³²⁶.

En el curso de su investigación, el antropólogo francés refiere a la configuración de un dispositivo de legitimación que incluye a los poderes públicos, pero también a las propias ciencias sociales, que en la década de 1990 habrían generado a ambos lados del Atlántico una “literatura científica compasional (...), un corpus de trabajos sobre el sufrimiento, los traumas, el malestar, la miseria, la exclusión, la queja” (*Íbid.*, 16), que incluyen por supuesto el ya clásico *La miseria del mundo*, editado por Pierre Bourdieu (1999).

De ese modo – afirma Fassin – se desarrolla una dinámica especular en la cual los poderes públicos y los grupos privados producen una representación del mundo a la que las ciencias sociales aportan la autoridad de su reflexión teórica y los

³²⁶ Es importante notar que el gobierno humanitario incorpora una tensión ineludible entre relación de dominación y relación de ayuda: “Por un lado, los sentimientos morales apuntan principalmente a los individuos más pobres, más desdichados, más frágiles, dicho de otra forma, la política de la compasión es una política de la desigualdad. Por otra parte, los sentimientos morales tienen generalmente como condición de posibilidad el reconocimiento de otros como semejantes, en otras palabras, la política de la compasión es una política de la solidaridad” (Fassin 2016, 12). El problema resultante, dirá Fassin, “no es siempre psicológico, ni aun ético (...): es estrictamente sociológico. No es la condescendencia eventual del auxilio la que está en entredicho, menos aún la significación de su acto de ayudar, son las condiciones de la relación social ligando a dos partes que, más allá de toda intención de los actores, hacen de la compasión un sentimiento moral sin reciprocidad posible” (*Íbid.*, 13).

materiales de sus investigaciones científicas. Legitimado a su vez, por una y por otros, por la política y por los intelectuales, esta representación del mundo se consolida y se impone poco a poco como una evidencia. Las desigualdades se borran en beneficio de la exclusión, la dominación se transforma en malestar, la injusticia se nombra en las palabras del sufrimiento, la violencia se expresa en términos de traumatismo (Fassin 2016, 17)³²⁷.

Didier Fassin señala así un proceso de sedimentación semántica que, si bien no hace desaparecer el marco discursivo de la crítica social, sí tiende a recubrirlo e hibridarse con él. Este fenómeno responde a la conformación de una nueva economía moral en las últimas décadas del siglo XX, en cuyo centro se asienta aquello que Fassin llama “razón humanitaria”. Se vislumbra aquí hasta cierto punto en qué sentido el humanitarismo puede jugar un papel en los modos de gubernamentalidad neoliberal. En esta misma dirección, la crítica habrá de preguntarse cómo se coordina con otros dispositivos de gobierno, cuáles son sus lógicas, cómo interactúa con el cuerpo de lo social colectiva e individualmente, pero también cómo se compagina con un neoliberalismo que se ha probado compatible con lógicas soberanistas e ideologías abiertamente xenófobas.

³²⁷ Se trata de un dispositivo que incorpora igualmente un aparato visual y narrativo imponente: la representación del sufrimiento es cada vez más habitual en la esfera pública, tanto mediática – ofreciendo en esa medida una capitalización del sufrimiento – como política. De acuerdo con Fassin, esta fascinación por el sufrimiento remite también a una genealogía cristiana, en la medida en que aquel hace del sufrimiento redención. Sin embargo, “en esta genealogía dolorosa, la modernidad introduce (...) una ruptura, por el uso que se ha hecho del sufrimiento, tanto en la literatura como en la política. La pasión se invierte en compasión, la exaltación del propio sufrimiento en atención al sufrimiento de los otros” (Fassin 2016, 368). El gobierno humanitario hereda esta protesta activa contra el sufrimiento del mundo, pero transformándola en dos aspectos: 1) renuncia a la violencia, sólo interviene en zonas pacificadas, su lógica se opone a la lógica bélica, 2) sustituye con su acción la acción de las masas sufrientes (*Ibid.*, 369) – exigiendo performativamente aquello que las habría de caracterizar.

Uno puede devenir virtualmente xenófobo para proteger, o pretender proteger su propia hospitalidad (...). Yo quiero ser mi propio amo para recibir a quien yo quiero. Comienzo por considerar un extranjero indeseable y virtualmente un enemigo a cualquiera que se apropie de mi espacio, de mi poder de hospitalidad, de mi soberanía de anfitrión. Este otro deviene sujeto hostil del que corro el riesgo de resultar el rehén.

Jacques Derrida, *La hospitalidad*

Excelencias, Señores miembros y responsables de Europa:

(...) Ustedes son para nosotros, en África, aquellos a quienes debemos pedir socorro. Nosotros les suplicamos, por amor a vuestro continente, por el sentimiento que ustedes tienen por vuestro pueblo y especialmente por la afinidad y el amor que ustedes tienen por vuestros hijos, que amen la vida.

Carta de Yaguine Koita y Fodé Tonkara, de 14 y 15 años³²⁸.

En su *Vocabulaire des institutions indo-européennes* de 1969, Èmile Benveniste refiere la extraña ambigüedad de la etimología de “hospitalidad”:

A diferencia del *peregrinus*, que habita fuera de los límites del territorio, *hostis* es el extranjero “en tanto se le reconocen los mismos derechos que aquellos de los ciudadanos romanos”. Una relación de igualdad y de reciprocidad se establece entre este extranjero y el ciudadano de Roma, lo que puede conducir a la noción precisa de hospitalidad... Por una mutación de la que nosotros desconocemos las condiciones precisas, la palabra *hostis* ha tomado por acepción “hostil” y ya no se aplica más que al “enemigo” (Benveniste 1969, citado en: Fassin 2016, 197).

Ambos proceden de una misma realidad, la del extranjero, que puede ser representada como huésped o como extranjero hostil. Fassin interpreta el presente a partir de la reactualización, en el seno de la razón humanitaria, de la dialéctica entre hospitalidad y hostilidad, entre huésped y rehén, tan presente en la retórica de las políticas de inmigración contemporáneas:

No podremos tener éxito en la integración de los inmigrantes legales más que a condición de rechazar con mayor severidad a los extranjeros ilegales, decíamos en los años 1990. Fingíamos entonces olvidar que un número creciente de inmigrantes

³²⁸ La carta fue encontrada en la mano de uno de ellos durante la recuperación de sus cadáveres del tren de aterrizaje de un avión, a su llegada a Bruselas.

legales devendrían extranjeros ilegales si rechazáramos sus permisos de estadía, si rechazáramos su pedido de asilo o si ellos tenían una condena penal, dicho de toda forma, eludíamos el hecho de que la frontera entre las dos categorías era cada vez más porosa y que no podíamos garantizar a los “regulares” que se quedarían (Fassin 2016, 202).

Ya en los 2000, Fassin reconocerá la consumación del viraje en la economía moral del asilo: de la lógica de la distinción legal (que separa a los migrantes regulares de los irregulares) a la lógica de la discriminación legítima, que decide a priori entre migrantes deseables e indeseables, bajo el pretexto de un derecho soberano a promover a gobernar la calidad de la inmigración. El centro de acogida de Sangatte en Pas-de-Calais, núcleo retórico de la imagen pública de Sarkozy como Ministro del Interior y futuro presidente en Francia, es el ejemplo perfecto de ese viraje que se dejaría sentir en toda Europa: un espacio que populariza la noción de campo pese a no restringir la entrada ni la salida³²⁹, un dispositivo con “vocación humanitaria pero instalado por razones de protección”, un “lugar sin estatuto”, “de tránsito”, en el que la policía suspende provisionalmente las detenciones por irregularidades y en el que “los indeseables se hacen invisibles a medida que desaparecen mientras alcanzan las costas inglesas. Ni huéspedes ni enemigos, ellos se benefician de una hospitalidad furtiva, sin derechos – y en principio sin derecho de asilo” (Fassin 2016, 202). Un espacio que, cuando se endurece la política de acogida británica y el cruce de la frontera supone riesgos y sufrimientos cada vez mayores, es cerrado alegando las mismas razones humanitarias por las que fue abierto³³⁰.

Al rastrear el momento en el que *hostis* deja de suponer una relación de reciprocidad, igualdad y protección – de la misma forma que el griego *xénos*, que implica obligaciones

³²⁹ El centro, en efecto, constituye un espacio abierto, sin límites alambrados ni controles de acceso (como es, no obstante, común en la mayoría de campos de refugiados del sur global (Fassin 2016, 222). Sin embargo, Sangatte cumple con las características propias de un campo: la concentración masiva de personas en situación de dependencia, la administración de un personal a caballo siempre entre funciones de asistencia y de control, la tipología militar del espacio... También la ambigüedad institucional en lo que a control y orden público se refiere es característica de un espacio de excepción (Fassin renunciará, sin embargo, a aceptar la matriz hermenéutica de Agamben en este punto, si bien se sirve de la distinción entre *bíos* y *zoe* para caracterizar la nueva economía moral del asilo). Desde que en 2002 se solicitase a la policía que garantizase la seguridad del centro, los roles de la Cruz Roja y los cuerpos estatales de seguridad coinciden parcialmente (*Ibid.*, 205), pero ya desde la creación del centro en septiembre de 1999, la función asignada por el Estado a la Cruz Roja era principalmente de orden público, con la consiguiente pérdida de ilusión y creciente confusión de los empleados. Por otro lado, la noción de campo aplicada al centro de Sangatte, popularizada en la prensa y en los discursos públicos de la administración de Sarkozy, reenvía a la memoria local del campo nacionalsocialista que, durante la Segunda Guerra Mundial, se localizó precisamente allí.

³³⁰ Así recordó Sarkozy, como parte de su campaña electoral en 2006, el tiempo en que tomó la decisión de cerrar Sangatte: “En el 2002, el siniestro hangar de Sangatte se había convertido, en toda Europa, el símbolo de la laxitud y la irresponsabilidad gubernamental del Sr. Jospin en materia de inmigración. 2000 a 3000 inmigrantes se apiñaban, en condiciones indignas para nuestro país, con la esperanza de pasar a Gran Bretaña” (Citado en: Fassin 2016, 198). En el momento de máxima tensión entre lo humanitario y lo securitario, el léxico de la indignidad se combina sin solución de continuidad con el léxico de la multitud – que siempre está en camino de devenir turba.

e intercambios; en suma, cuidados con el extranjero³³¹ –, para comenzar a referir al enemigo, Benveniste señala el punto de inflexión en la constitución de un sentido de nación: “Cuando la antigua sociedad deviene nación, la relación de hombre a hombre, de clan a clan, se deroga; sólo subsiste la distinción de lo que es interior o exterior de la *civitas*” (Benveniste 1969, citado en: Fassín 2016, 201). Quizá no es casualidad que esta ambigüedad alcance su punto de máxima tensión en el momento en el que las nociones clásicas de soberanía y nación entran en una fase de desmontaje, viéndose parasitadas por lógicas e intereses de mercado.

Wendy Brown (2015) ha mostrado que la sintomatología de la soberanía en declive no se corresponde con el abandono de sus símbolos y lógicas inmunitarias, sino con su radicalización. La histéresis de la soberanía consiste en un despliegue espectacular, en la maximización de sus dispositivos y símbolos inmunitarios – que resultan, sin embargo, anacrónicos, pensados para la protección frente a otros Estados – y el enardecimiento de los sentimientos identitarios, con toda la xenofobia racialmente determinada que los acompaña³³². Solo así cabe pensar la propagación irrenunciable y el mantenimiento en el tiempo de vallas, muros y otras formas de frontera – formas sólidas, máximamente visibles, con arraigo en el imaginario público – pese a su patente inutilidad. Una inutilidad que, sin embargo, ha de medirse únicamente con respecto a los fines que ella misma se propone, esto es, frenar sin ambages ni reparos, contundente y definitivamente, el flujo de migrantes. En efecto, estos dispositivos representan espectacularmente el freno a ese “Otro” abstracto – resultado igualmente de dispositivos espectaculares – que es el “migrante ilegal”, representante de toda amenaza al Estado-nación ya en declive. Las vallas, localizables a lo largo del globo, generan una frágil e inestable ficción de inmunidad y una igualmente frágil e inestable ficción de acción, la de una soberanía cuya inoperatividad es cada vez más notable. Al mismo tiempo, esta ineficacia reproduce el problema y contribuye a la radicalización de la respuesta. La inutilidad inmunitaria de las vallas se acompaña de su utilidad económica: el recrudecimiento de las condiciones de

³³¹ Como señala Irene Ortiz, el *hospitium* “la ley, el uso, la costumbre o el derecho de hospitalidad estaba completamente extendido bastante antes de la época imperial romana” (Ortiz 2019, 255). Así en la Odisea, por ejemplo, Agamenón y sus huéspedes apelan a esta costumbre en búsqueda de refugio: “(...) A tus plantas venimos ahora / esperando nos des la señal de hospedaje [*xieiōn*] o nos hagas / de lo tuyo otro don [*dōtīnēn*] según es entre huéspedes ley [*xénos thémis*]. / Ten respeto, señor, a los dioses. En ruego venimos; / al que en súplica llega y al huésped, amparo y venganza / presta Zeus Hospital; él conduce al honrado extranjero” (*Od.*, IX, 266-271) (trad. José M Pabón, 2005).

³³² Encontramos en Carl Schmitt un análisis de la frontera en cuanto dispositivo tan físico como metafórico (Minca y Vaughan-Williams 2012, 759). En *El nomos de la Tierra* (Schmitt 2002, 8-10), el trazado de la frontera instituye el orden inicial del espacio previo a toda propiedad privada o forma de derecho concreta. “La frontera sería así el rastro o huella que el principio instituyente de la comunidad deja en el espacio” (Fernández-Jardón 2022, 121), factor de identificación a partir de la distinción entre interior y exterior, pertenencia y exclusión. La comunidad aparece entonces como “consecuencia de una dialéctica de lucha y reconocimiento que relaciona su identidad con la presencia de otra comunidad que comparece conflictivamente como una alteridad radical” (Íbid.). Para una genealogía de la frontera como técnica de gobierno y dispositivo de constitución de poblaciones, cf. Francisco Fernández-Jardón (2022); para un análisis de la noción de frontera en la Antigüedad clásica y tardía, cf. *De horos a limes* (Alviz Fernández y Hernández de la Fuente 2017).

migración se prueba útil como regulador del flujo de mano de obra precaria en las zonas de emisión, en las zonas receptoras y en las zonas de tránsito³³³; articula a su vez una industria orientada al control migratorio y a alimentar las exigencias espectaculares de la soberanía en declive y mantiene tan vivo como parcialmente satisfecho el reclamo de protección – y castigo – de la población radicalizada.

Löïc Wacquant apunta en esta misma dirección al señalar entre las funciones del sistema penal en condiciones neoliberales 1) la regulación del flujo de mano de obra para los sectores más precarios del mercado³³⁴, 2) mantener tan viva como parcialmente satisfecha la demanda de seguridad, esto es, frenar “las dislocaciones crecientes causadas por la normalización de la inseguridad social en la base de las clases y la estructura urbana”, 3) “restaura[r] la autoridad de la élite gobernante reafirmando ‘la ley y el orden’ justo cuando esta autoridad se ve socavada por los flujos acelerados de dinero, capital, signos y personas, a través de las fronteras nacionales, y por la restricción de la acción estatal por parte de cuerpos supranacionales y del capital financiero” (Wacquant 2012, 76)³³⁵. En

³³³ “Esta estrategia de acumulación no es beneficiosa únicamente por la intensificación de la competencia entre los trabajadores. El incesante movimiento de los migrantes y el envío de divisas a sus países de origen también genera réditos para los Estados, algo visible si tenemos en cuenta la dimensión de la reproducción social: en el país de recepción, en tanto se les proporciona continuamente fuerza de trabajo *barata* y, en el país de salida, posibilitando la supervivencia de la siguiente generación de trabajadores, gracias a las aportaciones de los emigrados. Consecuentemente, puede sostenerse que hoy se busca crear y mantener una fuerza de trabajo migrante y temporal, diferenciada de aquella con condición de ciudadanía por nacimiento en el país receptor, cuyo día a día y expectativas estén tan sumamente despreciadas que sus vidas puedan considerarse como algo prescindible o *superfluo*. Este cambio de perspectiva legitima la demolición y degradación de los sistemas de protección estatales, responsabilizando al individuo de las actividades asociadas a la reproducción en sentido amplio (sanidad, educación, etc.). A esto ha de añadirse, por último, que el discurso impuesto a la opinión pública de los países de recepción busca eliminar la conciencia de responsabilidad social acerca del bienestar de los migrantes. Se apela a la insostenibilidad del sistema económico para eludir nuestros deberes de refugio y acogida, llegando a justificar, en base a criterios económicos y de política de Estado, la flagrante vulneración de sus derechos más elementales” (Navarro 2019, 339).

³³⁴ “Las restricciones cada vez más sofisticadas, los controles apoyados por mecanismos tecnológicos biopolíticos, la vigilancia rayana en el voyeurismo más soez, las vallas, bardas y armas que defienden las fronteras, todas las sutilezas que hacen del emigrar una empresa de alto riesgo, no evitan ni frenan los flujos de desterritorialización; estos son constitutivos del sistema de sociedad del capitalismo de consumo” (Moreno 2014, 133).

³³⁵ Es igualmente significativo el trabajo ya clásico de Stuart Hall, Chas Critcher, Tony Jefferson, John Clarke y Brian Roberts, *Policing the Crisis: Mugging, the State and Law and Order* (1978). Con su estudio genealógico del giro neoliberal y autoritario del Estado capitalista británico que acabará por consumarse bajo el thatcherismo, los autores ponen el foco en el ingente aparato coercitivo y represivo que fue necesario para la desarticulación del pacto fordista posterior a la Segunda Guerra Mundial (eliminación de garantías jurídicas, derechos laborales y libertades civiles, a la par que vigilancia y violencia policial en zonas conflictivas o sobre poblaciones determinadas): “Es posible ver, en miniatura, ese movimiento dialéctico a través del cual el ‘law-and-order panic’ se institucionaliza completamente como una forma ‘excepcional’ del Estado. Por razones prácticas, podemos condensar este movimiento en tres fases interconectadas: primero, la tendencia básica del Estado a moverse en la dirección de la ley (en este periodo, el predominio de la actividad legislativa de apoyo, que culminó en el fortalecimiento de las sanciones legales, es realmente desconcertante); segundo, una movilización, junto con la extensión cotidiana de sus atribuciones, de las fuerzas del orden con respecto al ejercicio del control ‘informal’; la tercera y última fase ha sido la tendencia a la convergencia de todos los asuntos, ideológicamente, hacia los límites de la violencia” (Hall 1978, 288). La investigación fue pionera igualmente al mostrar el papel de las migraciones y el racismo en la respuesta securitaria gubernamental a la conflictividad social en un contexto globalizado y multicultural, mostrando

este sentido cabe reconocer una y la misma lógica tras la *pornografía penal* y la *pornografía securitaria* (Vega Jiménez 2019, 543), esto es, tras la espectacularización de la seguridad, hacia dentro y hacia fuera, coordinada con la producción igualmente espectacular de esos grandes Otros que son el terrorista, el inmigrante ilegal, el okupa, capaces incluso de esconder tras el acrónimo MENA al menor no acompañado que habría de constituir el paradigma del sujeto humanitario³³⁶.

Simultáneamente, el concepto propiamente político de asilo y de refugio – que apela en sus textos fundacionales, la Convención de Ginebra de 1951 y el Protocolo de Nueva York de 1967 al derecho a la protección por motivos de persecución ideológica, política o religiosa – se sustituye en la racionalidad propiamente humanitaria por una demanda de compasión. El ruego, en este sentido, es a ese mismo poder soberano cuyo declive y cuya histéresis Wendy Brown ha diagnosticado. Al tiempo que contribuye a la glorificación del poder soberano – ahora en su aspecto compasivo –, la histeria inmunológica reacciona también para proteger nuestra imagen, nuestra narrativa: “El gobierno humanitario es de esa forma para nosotros el poder que redime porque en tanto salva vidas, salva algo de la idea de nosotros mismos y porque aligerando los sufrimientos, aligera del mismo modo el peso de nuestro orden mundial desigual” (Fassin 2016, 371).

*** **

Fassin, como Agamben, parte de una constatación: que la vida se ha convertido en el único verdadero valor (y disvalor) de nuestro tiempo presente; que es el articulador de una economía moral y una estrategia política general central para la comprensión de nuestro presente; que es, en cierto sentido, un principio intangible que consideramos una verdadera ganancia de la modernidad. Este médico, sociólogo y antropólogo francés,

la herencia colonial de los dispositivos autoritarios, represivos y raciales articulados por el neoliberalismo de Thatcher. Como Miguel Mellino (2021, 36) ha sabido ver, los análisis de *Policing the Crisis* no permiten sostener un concepto indiferenciado – no racializado – de soberanía o de excepción.

³³⁶ Desde una perspectiva semejante, Miguel Mellino ha mostrado que el neo-ordo-liberalismo y el soberanismo, en su “disputa hegemónica por el espacio institucional europeo, se nos presentan, más que como dos alternativas reales de ‘gobierno de la crisis’, como una única *hidra* de dos cabezas” (Mellino 2021, 24). Esto no quiere decir que el neoliberalismo contenga una razón xenófoba implícita. Como ha mostrado Alberto Coronel, “[l]o crucial reside en identificar cómo el deterioro de la inmunidad democrática, históricamente pluralista y biopolítica, favorece tanto el odio social a los ‘competidores ilegales visibles’ (aquellos que no juegan conforme a las reglas comunes) como la imposibilidad de dar una respuesta política-institucional a las demandas democráticas de justicia y seguridad social. Esto beneficia enormemente a la extrema-derecha: solo serán políticamente satisfechas aquellas demandas que no pongan en peligro la reproducción del capital en el horizonte de la competencia mundial” (Coronel 2021, 479). Solo así cabe entender la respuesta desigual que, en el mismo año, recibieron los desafíos de Grecia y Hungría: “la demanda democrática de auditar la deuda griega en 2015 desencadenó la movilización de todos los mecanismos disciplinarios de la Troika que llevó al cierre de los bancos y a la limitación del crédito en cajeros a 69 euros diarios. En el mismo año, Hungría decide violar los acuerdos de libre circulación de personas en la zona Schengen para cerrar el paso a los migrantes. Por supuesto, sus bancos permanecieron abiertos y sus cajeros siguen funcionando” (*Ibid.*). La crisis migratoria no sólo no suponía un riesgo económico, sino que estimuló la industria del control migratorio contribuyendo a la inversión en control aéreo y marítimo, tecnología militar y alambradas, a cargo de empresas como Thales (Francia), Leonardo (Italia) o Airbus. Cf. Infra, [Una industria del control migratorio](#).

exvicepresidente de Médicos sin Fronteras, propone llamar “biolegitimidad” a ese reconocimiento de la vida como valor superior a todos los otros, “una vida – dice – que es necesario entender en el sentido de estar vivo”, es decir, por oposición a la muerte a la que está expuesta, y nada más. Esta es, afirma, el corazón del “gobierno humanitario”, cabe encontrarla...

...en el privilegio otorgado a los inmigrantes gravemente enfermos sobre todos los otros extranjeros, o en el consenso universal que rodea a las intervenciones de socorro de urgencia, más que en los programas de justicia social. Es, por el contrario, eso que nos resulta ininteligible e insoportable tanto [en] las políticas que hacen prevalecer los intereses colectivos de la salud pública sobre los beneficios individuales de los pacientes, como en las acciones de los combatientes que se sacrifican en los ataques suicidas contra sus enemigos (*Íbid.*, 367)³³⁷.

Paralelamente, la investigación de Vaughan-Williams (2015a) comienza reconociendo un escenario paradójico: aquel en el que, a más se reivindica la biolegitimidad, más se violenta las vidas de aquellos migrantes considerados “irregulares”. Sus análisis ponen sobre la mesa la cada vez mayor apropiación de los significantes del humanitarismo por aquellos actores cuyas medidas “de protección” ponen en riesgo las mismas vidas de aquellos a quienes se pretendería proteger. Se trata de un fenómeno parcialmente estudiado por Didier Fassin, quien en un artículo de 2015, (esto es, antes del cierre de fronteras ocurrido en marzo de 2016, antes de la oleada reciente de atentados, antes del período electoral europeo que llevó a numerosas candidaturas de extrema derecha a reforzar su papel en las políticas nacionales y antes de que la gestión de la pandemia por COVID-19 realizase la xenofobia social e institucional) tematizó sucintamente el viraje en la economía moral del asilo que Europa ha experimentado en las últimas décadas.

Fassin comienza mostrando que la explicación oficial del declive en las solicitudes de asilo aceptadas no resistía la confrontación empírica. Según aquella explicación, el declive estaría provocado por el aumento de falsas solicitudes (los solicitantes de asilo serían aquellos inmigrantes económicos que, ante las restricciones a la inmigración laboral posteriores a la década de los 70’, habrían decidido pedir el estatuto de refugiado). Fassin contrapone a esto dos argumentos: 1) que, ante todo, no es que muchos de esos refugiados fuesen inmigrantes económicos, sino que muchos de esos “inmigrantes económicos” eran refugiados que, al no necesitar nada más que un permiso laboral para disfrutar de una vida digna, no solicitaron el asilo en su momento, y 2) que las solicitudes aceptadas han ido disminuyendo progresivamente aun cuando el número de solicitudes se mantenía estable, de forma que la relación causal queda desmentida. La causa sería

³³⁷ Didier Fassin observa que “de todas las significaciones posibles que podemos dar a la condición humana, es aquella que responde a la definición más restrictiva pero también la menos discutible de la vida, la que hemos puesto en la cumbre de nuestros valores: eso que Walter Benjamin llama el ‘simple hecho de vivir’” (Fassin 2016, 367).

otra, y no podrá ser entendida solo por recurso a lo económico político. En este sentido, el viraje en la década de los 80 que conlleva el rechazo a todos estos refugiados es un viraje en la economía moral del asilo, es el viraje de la confianza a la desconfianza, la introducción de una ontología de la sospecha que hace de todo solicitante, en cuanto tal, sospechoso de estar mintiendo o incluso de ser una amenaza.

Al mismo tiempo, y de forma extremadamente significativa, la investigación de Fassin (2015) demuestra que este viraje hacia la desconfianza va de la mano de un ensalzamiento del derecho de asilo como producto genuino europeo en el que se condensan todas las bondades de la humanidad. Al contrario de lo que cabría esperar, el derecho de asilo así hipostasiado posibilita un dispositivo de justificación: la ontología de la sospecha queda justificada por cuanto el asilo se ha vuelto algo tan “puro” que hay que protegerlo de todas aquellas solicitudes falsas. Sólo devaluando a los solicitantes puede compaginarse la revaluación del derecho de asilo y de los significantes del humanitarismo con las cifras en caída de las concesiones del estatuto de refugiado³³⁸. En definitiva, lo que Didier Fassin halla en su investigación es que no existe una tal “crisis de refugiados”. La crisis, lejos de ser de los refugiados, es de la economía moral que posibilitó en Ginebra, en 1951, llegar a la formulación actual del derecho de asilo, y que se ratificó con su ampliación en 1967, con el Protocolo de Nueva York, a todo posible ser humano de cualquier parte del mundo³³⁹. Es aquella economía moral la que está en crisis cuando la desconfianza se generaliza y la xenofobia se apropia de aquel derecho que sirvió en primer lugar para atacarla.

Nick Vaughan-Williams (2015) plantea una tesis semejante y más radical: que la forma en que los significantes del humanitarismo entran en simbiosis con la militarización, privatización y externalización de la frontera, y con ella con la propagación de la violencia excepcional como práctica cotidiana de gobierno, responde a una lógica más profunda, la lógica de una práctica de gobierno que se sirve de la ambigüedad inherente a la biolegitimidad y al migrante irregular que le sirve de paradigma³⁴⁰. Su principal empeño

³³⁸ Simultáneamente, la construcción discursiva de la razón humanitaria la blindó frente a su análisis crítico. La crítica de la razón humanitaria es especialmente complicada por cuanto su propio marco hermenéutico – moralmente determinado – la sitúa más allá de cualquier discusión: “[l]a razón humanitaria es moralmente intachable” (Fassin 2016, 359).

³³⁹ Para un análisis ulterior de la construcción del significativo público “crisis de los refugiados”, Cf. Manuela Bojadžijev y Sandro Mezzadra (2015).

³⁴⁰ Polly Pallister-Wilkins (2015; 2020) se ha servido de la obra de Didier Fassin (2016b), Michel Agier (2011) o Ticktin (2006; 2011) – lo que ella llama los estudios críticos del humanitarismo – para mostrar, desde un análisis de Frontex, la imbricación histórica entre humanitarismo y policía a través de los significantes del cuidado y el control. La imbricación entre dispositivos securitarios y humanitarios va, no obstante, más allá del ámbito del discurso. Así lo reflejan Carolina Kobelinsky y Filippo Furri: “En general, para una descripción esquemática y estilizada del dispositivo securitario-humanitario que caracteriza el régimen de frontera (*border regime*) en su conjunto y que se extiende más acá y más allá del espacio de frontera como tal, es suficiente tomar en consideración los lugares de desembarco, desde la óptica del enfoque *hotspot*, desde 2015 hasta hoy: la lógica de seguridad caracteriza el fulcro del dispositivo, dicta los tiempos, organiza los espacios, mientras que el corolario humanitario se organiza, con un efecto muchas veces simbiótico, alrededor y en los pliegues del dispositivo de seguridad: es el dispositivo de seguridad el

es mostrar que cualquier marco interpretativo que pretenda pensar esta relación paradójica entre discurso humanitario y violencia en la práctica, o entre biolegitimidad e intereses de mercado, en los términos de una simple conveniencia retórica – esto es, pensando los políticos como actores que nos dicen “lo que queremos escuchar” mientras defienden los intereses de los Estados por vías mezquinas – es ciego a la complejidad real del fenómeno:

Mi argumento aquí es que cualquier explicación de la persistente naturaleza violenta de la seguridad Europea³⁴¹ de frontera que se sostenga sobre el marco “realidad vs retórica” es tanto analíticamente limitada como políticamente problemática. Un marco semejante es siempre ciego a la ambigüedad inherente *en el interior* de la seguridad de frontera y de las políticas y prácticas de gestión de las migraciones que (re)producen al “migrante irregular” como un ente doble, que es potencialmente *tanto* un a vida a proteger *como* una amenaza securitaria de la que hemos de protegernos. Esta ambigüedad no es discernible únicamente en los discursos políticos de la UE y sus organizaciones: con mayor importancia, es una ambigüedad que prevalece en distintos lugares de encuentro y confrontación entre los dispositivos securitarios Europeos y los “migrantes irregulares (Vaughan-Williams 2015a, 3).

Efectivamente, es una ambigüedad vivida: ni nosotros ni los migrantes podemos saber si las patrullas marinas servirán para salvar vidas o para ejecutar devoluciones en caliente, o si la implementación de dispositivos sanitarios servirá para la salvaguarda de las vidas o para la recolección de información que tornen gobernables los flujos ingobernables de “migrantes irregulares” (*Íbid.*)³⁴². En este sentido, Nick Vaughan-Williams se hace eco en sus investigaciones empíricas de aquella célebre tesis de Giorgio Agamben en *El poder soberano y la nuda vida* (HS I) o en *Medios sin fin* (2000b). Allí, como hemos mostrado más arriba, afirma que las declaraciones de derechos, especialmente la declaración de los derechos humanos y del ciudadano, son el lugar a través del cual la soberanía regia de origen divino se reformula en términos de soberanía nacional³⁴³. El filósofo italiano ve la *Declaración* de 1789 como un dispositivo que representa esa ficción inicial de la

que primero informa y define los cuerpos vivos, para ser identificados y clasificados; el dispositivo humanitario le sigue y cuida estos cuerpos “para lo demás”, para aquellas dimensiones que quedan residuales (salud y necesidades básicas, relaciones familiares, etc.). Este funcionamiento concierne principalmente a los cuerpos vivos / sobrevivientes, y se propone nuevamente con respecto al manejo de los cadáveres” (Furri y Kobelinsky 2021, 74).

³⁴¹ El autor recurre al neologismo “Europa” a lo largo de su obra con la finalidad de señalar que los límites espaciales y legales de la Unión Europea no coinciden con los de Europa, si bien guardan relación.

³⁴² Pero no es únicamente una ambigüedad vivida en la práctica: es una ambigüedad performativa. Así, aquella “irregularidad” o “ilegalidad” se recodifica en las propias formas de subjetividad (Genova y Peutz 2010, 14). De igual modo, Nick Vaughan-Williams puntualiza que “la figura del migrante ‘irregular’ está en el corazón de la seguridad de frontera y la gestión migratoria Europea porque esta posición subjetiva es tanto la ‘causa’ expresa de la necesidad de medidas más duras como el efecto performativo de aquellas medidas” (Vaughan-Williams 2015a, 20).

³⁴³ Cf. Supra, segunda parte, cap. 2, [Un cuerpo que presentar: el grado cero de los derechos humanos](#).

modernidad: que la nuda vida natural, que en el mundo clásico y medieval quedaba fuera de los cálculos explícitos del poder, emergiendo sólo puntualmente como correlato de la decisión soberana, ahora se sitúa en el centro, supuesta portadora de una soberanía inoperante. “Es propiamente la nuda vida natural – dice Agamben – el puro hecho del nacimiento, la que se presenta aquí como fuente y portadora del derecho”. Sin embargo, en ese punto los derechos no pasan a ser la garantía de una protección frente a la arbitrariedad del poder de los Estados-nación y de su soberanía. En el mismo gesto en que el mero hecho de ser hombre vivo parece ser garantía de esos derechos, estos se reinscriben en la figura del ciudadano ligado siempre a un Estado. Del mero nacimiento como garante de unos derechos pasamos a la nación, esto es, al nacer en este o aquel territorio delimitado por un poder soberano.

Lo que Agamben viene a decir, pues, es que no cabe una política verdaderamente subversiva, siquiera una “alternativa” política, sobre la base de la ideología humanitaria y de la idea de los derechos humanos. Tampoco parecería, no obstante, que las propias organizaciones humanitarias se conciban a sí mismas como oposición política. Como actores políticos sin duda, a veces se consideran tales y, por supuesto, no pueden menos que serlo siempre. Pero el programa de una comunidad por venir, o de una emancipación, en términos más clásicos, no puede sustentarse sobre un humanitarismo que es, para el italiano, un dispositivo político deudor de una cierta lógica soberana. Y sin embargo, el modo en que se concreta esa deuda no es nunca del todo explicitado por Agamben.

El campo y su uso paradigmático

Aterrizo en la Jungla como si fuera otro planeta. No es Europa.

<https://calaisjetaime.wordpress.com>, 1 mes en Calais, 23 julio 2016

A la luz de *Homo sacer*, la noción de frontera se complejiza con todas estas prácticas, prácticas que implican la suspensión o la *vigencia sin significado* de la ley, como parte no de un defecto o de un límite de los Estados –aquello que queda más allá de su poder– sino de una política activa. Agamben ha situado en la figura del *campo* el paradigma de esta dislocación, descentralización e histéresis de la decisión soberana sobre el estado de excepción. Y esto porque el campo es el caso perfecto de espacialización y normalización de la excepción, de indistinción entre hecho y derecho.

El campo es el dispositivo encargado de dar término al proceso de nudificación de la vida en la Alemania nazi comienza con todo el aparato jurídico y científico-médico dispuesto

para la descuidanización y desnacionalización de la población indeseable³⁴⁴. Índice y factor de la biopolítica nacionalsocialista, los campos de concentración y exterminio buscaban embrutecer, animalizar y, en último extremo, erradicar a sus ocupantes, degradarles hasta extraer de ellos una “sustancia biopolítica absoluta” de la que extraer hasta la extenuación y la muerte todo residuo de energía útil. La deshumanización que comienza “como resultado de una apuesta en el lenguaje en la que se opta por identificar al enemigo con una enfermedad” (Ortiz 2023, 57) busca culminarse con la producción de los *Muselmänner*, “los sumergidos, los que conforman la columna vertebral del campo; una masa anónima, en continua renovación, pero siempre idéntica, de no-hombres que marchan y se afanan en silencio (...). Uno no se atreve a tenerlos por vivos; pero tampoco a llamar muerte a su muerte, ante la cual no tienen miedo por estar demasiado extenuados para comprender” (Levi 2014, 58)³⁴⁵.

La elaboración de la noción de campo como paradigma en condiciones de vivificar la matriz hermenéutica que el proyecto *Homo sacer* había venido configurando busca abrirlo a la investigación de realidades significativamente distantes del campo de exterminio nacionalsocialista. Se trata de una potencialidad que Agamben señala explícitamente, pero que, en cuanto matiza, también limita en su uso. De acuerdo con el filósofo italiano, allí donde la compleja topología política del bando se espacialice en algún grado estaremos ante un campo:

Si la esencia del campo consiste en la materialización del estado de excepción y en la consecuente creación de un espacio en el que la vida desnuda y la norma ingresan en un umbral de indistinción, debemos admitir, entonces, que nos encontramos virtualmente en presencia de un campo cada vez que se crea una estructura de este tipo, independientemente de la entidad de los crímenes que se cometan y cualesquiera sean su denominación y topografía específicas. Será un campo tanto el estadio de Bari en 1991, donde la policía italiana amontonó provisoriamente a los inmigrantes clandestinos albaneses antes de enviarlos a su país, como el velódromo de invierno en el que las autoridades de Vichy reunieron a los judíos antes de entregarlos a los alemanes; tanto el *Konzentrationslager für Ausländer* [campos de concentración para extranjeros] en Cottbus-Sielow, donde el gobierno de Weimar agrupó a los prófugos judíos orientales, como las *zones d’attente* [zonas de espera] de los aeropuertos internacionales franceses, donde se retiene a los

³⁴⁴ “Todavía falta – exige Uexküll en 1920 – una academia de amplias miras, no solo para la formación de médicos de Estado, sino también para la institución de una medicina de Estado. No contamos con ningún órgano al que se puede confiar la higiene del Estado” (citado en: Ortiz 2023, 57). Como mostramos en el capítulo 2 de esta segunda parte y recuerda Irene Ortiz, “[l]a metáfora médica para hablar de los Estados ofrece una clave interpretativa con mucho alcance que fue ampliamente explotada a lo largo del siglo XX. Su uso permite considerar, en primer lugar, a los Estados como estructuras análogas a cuerpos orgánicos y, en segundo lugar, a aquellos individuos que representan un peligro para la comunidad como enfermedades que tienen que ser eliminadas” (Ortiz 2023, 56-57).

³⁴⁵ Para un análisis del tratamiento ético de la figura del musulmán, cf. infra. Segunda parte, cap.5. [Testimonio y subjetividad.](#)

extranjeros que solicitan el reconocimiento del estatuto de refugiados. En todos estos casos, un lugar aparentemente anodino (por ejemplo, el Hotel Arcades en Roissy) delimita, en realidad, un espacio en el que el ordenamiento normal está de hecho suspendido y en el que el hecho de que se cometan o no atrocidades no depende del derecho, sino solo de la educación civil o del sentido ético de la policía que, provisoriamente, actúa como soberana (HS I, 156-157 / 221-22).

Ahora bien, precisamente el campo como paradigma o matriz hermenéutica apunta única y exclusivamente a esto: a la posibilidad de que la lógica del abandono se espacialice y asuma ciertos grados de institucionalización, que conviva con la norma y la ley sin solución de continuidad³⁴⁶. Esto es importante para desestimar aquellas críticas que asumen en Agamben una especie de comparación sociológica entre los campos de exterminio y los campos de refugiados, o entre los campos de exterminio y el mediterráneo. La crítica a la noción de campo se ha convertido en cierta medida en un lugar común. Así por ejemplo, en un célebre artículo de Michel Agier titulado *El biopoder a prueba de sus formas sensibles* (2012), encontramos un análisis de espacios relacionados con el control fronterizo en términos de “ficciones de extraterritorialidad” y de “espacios de socialización en la excepción ordinaria”, perfectamente coherentes con el planteamiento de Agamben, que se presenta, sin embargo, como una crítica al concepto agambeneano de campo³⁴⁷. En primer lugar, lo verdaderamente relevante en el argumento de Agamben no es la proliferación mayor o menor de espacios calificables de campos, sino que, una vez reconocido siquiera un espacio de indeterminación jurídica, de simbiosis entre poder soberano y poder policial, de descuidadización normalizada como práctica de gobierno, cabe sospechar de la estructura jurídico-política e ideológica que lo abriga, dota de legitimidad e instrumentaliza:

Si bien algunos investigadores han protestado por el carácter excesivo de la tesis de Agamben según la cual el campo es el *nomos* de nuestra contemporaneidad, es más preciso afirmar que Agamben pretende evocar la idea de que las condiciones de

³⁴⁶ Un análisis pormenorizado de la espacialidad en la elaboración temática del concepto de campo en la obra de Agamben puede encontrarse en Minca (2006; 2007). En cambio, para un análisis comparativo entre la noción de campo agambeneano y una genealogía colonial de la misma, orientado a la comprensión del impacto de la filosofía agambeneana en los *Camp studies* y a su aplicabilidad para el estudio de los campos de refugiados en Europa, véase Martin, Minca, y Katz (2020).

³⁴⁷ En *Managing the undesirables*, el antropólogo francés afirma: “Los campos de refugiados no son espacios ‘sin derecho’, sino espacios de derechos y poder excepcionales, en los que todo parece posible para aquellos en control”. En apoyo a esta tesis, refiere el siguiente caso ocurrido en el campo de Maheba, en Zambia: “varios voluntarios de ONG internacionales, incluyendo Médicos sin fronteras y el Jesuit Refugee Service, protestaron a ACNUR [Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados]. Cinco empleados de la administración del campo habían sido reconocidos extraoficialmente como responsables de apropiación indebida de comida o fondos y por abusos sexuales, incluyendo a la persona a cargo de distribuir comida a los 25.000 refugiados en el lugar que se beneficiaban de ayudas para la comida. Si bien no se llevó a cabo ninguna acción legal contra ellos, fueron despedidos y tuvieron que dejar el campo” (Agier 2011, 82-83). Agier observa en este sentido una “transferencia del poder soberano desde los Estados a organizaciones internacionales y humanitarias”, que una vez situado localmente no puede ser controlado eficazmente ni se verá amenazado (*Ibid.*, 84-85).

emergencia del campo – no el campo como tal – son cada vez más comunes en las democracias occidentales (Lechte y Newman 2013, 73).

En segundo lugar, nociones como *campo* o *abandono* han sido de utilidad en el análisis de todo un abanico de configuraciones espaciales, así como fenómenos de desplazamiento y encierro, que conformarían lo que Claudio Minca o Giuseppe Campesi han llamado “geografías de la excepción” (Campesi 2012; Minca 2007). Por este nombre llamamos a aquellos espacios fronterizos caracterizables desde un marco de comprensión agambeneano en la medida en que, para mantener la distinción interior/exterior, han de constituirse como zonas liminales de incertidumbre jurídico-política (Campesi 2012, 12). Campesi presenta el concepto de “geografía de la excepción” como parte de una clasificación dentro de los *Critical border studies* entre aquellos que se sirven del marco de comprensión de Agamben – con un énfasis en la distinción amigo-enemigo, la soberanía y la tanatopolítica – y aquellos que se sirven del marco foucaulteano – con énfasis en la desregulación neoliberal y en los mecanismos de gestión de la inseguridad. Sin embargo, el análisis que aquí proponemos hace pie en el proyecto *Homo sacer* en su conjunto para mostrar la compatibilidad de ambas perspectivas. El aspecto tanatopolítico y excepcional de la gestión de fronteras es perfectamente funcional a una economía desnacionalizada en la que la distinción interior/exterior, amigo/enemigo constituye una herramienta más al servicio de intereses de mercado. Esto explica, por otro lado, la despreocupación por la pérdida efectiva de soberanía fruto de aquello que Didier Bigo (2006a) define como *security continuum*, el modo en que la frontera – y su gestión – desborda su demarcación geográfica hacia el exterior haciendo valer el poder soberano más allá de los límites territoriales y hacia el interior, suspendiendo el ordenamiento jurídico por presiones externas y sometiendo el poder político estatal a decisiones y medidas implementadas por actores supranacionales.

Desde estas coordenadas, Jennifer Edkins (2000) e Irene Ortiz (2023) han mostrado cómo el marco teórico agambeneano resulta útil para el estudio de los campos de refugiados, así como de las formas de violencia inherentes a la condición de refugiado, solicitante de asilo o migrante “irregular”, y autores como Vaughan-Williams (2015a), Bigo (2006a) y la propia Ortiz han probado su utilidad en la tematización crítica de los centros de detención e internamiento de extranjeros:

[S]i un campo puede definirse como la estructura basada en la excepción que tiene como objeto y producto la nuda vida, y precisamente por ello hablamos de campo y no exclusivamente de campo de exterminio, entonces (...) tan campo fue cualquiera de los que operó durante el siglo XX en los regímenes totalitarios de Alemania y la Unión Soviética, como los Centros de Internamiento de Extranjeros o los campos de solicitantes de asilo de 2022. Estos y todas sus mutaciones contemporáneas prevén el ingreso de personas que, sin haber cometido un delito

penal, incurren en una falta administrativa: no tener permiso de residencia para estar en el territorio en el que se encuentran (Ortiz 2023, 60)³⁴⁸.

Sin embargo, el concepto es aplicable a otras prácticas de configuración de frontera³⁴⁹, bajo riesgo de perder el potencial metafórico del encierro. Por ejemplo, cuando Agier (2012) llama la atención sobre cómo la así llamada “Ley Sarkozy” de noviembre de 2003 en Francia o la ley de octubre de 2010, define la extraterritorialidad como todo aquello que rodee al extranjero indeseable, estableciendo que allí donde los migrantes “irregulares” pongan el pie, jurídicamente se considerará fuera del territorio nacional, no está sino poniendo un perfecto ejemplo de *campo* y de *puesta en bando* en sentido agambeneano.

Por otra parte, Sandro Mezzadra y Brett Neilson (2017) han argumentado con acierto que los centros de detención a lo largo de Europa sirven a efectos no tanto como un medio de exclusión de los migrantes, sino como medio de regulación del tempo y la velocidad con la que acceden a los mercados de trabajo, así como de la calidad de los trabajos a los que acceden. Las fronteras filtran, estrían y canalizan los flujos migratorios: constituyen una forma de gobierno de las conductas. Sin embargo, esta tesis respecto a la imbricación entre economía y gestión migratoria, que se ve reforzada por las notas de Michel Agier (2011) sobre cómo los campos de refugiados para desplazados internos en África proveen de una masa de mano de obra barata y vulnerable a las empresas cercanas³⁵⁰, falla al no explicar adecuada y suficientemente el tipo de violencias que sufren y relatan los detenidos (Vaughan-Williams 2015a, 79).

³⁴⁸ Sobre esta misma cuestión, escribe Alessandro Dal Lago: “Un extranjero ‘ilegítimo’ o ‘ilegal’ no existe socialmente, o existe, tolerado o no visto, en un limbo del que puede ser alejado o forzado a desaparecer en cualquier momento. En base a la legislación vigente en Italia y varios países un inmigrado clandestino o irregular puede ser literalmente capturado en cualquier momento por la autoridad policial, detenido durante un tiempo y expulsado del país, de la sociedad en la que vivía” (Dal Lago 2012, 221) (trad. Irene Ortiz).

³⁴⁹ En la literatura anglosajona se suele referir a nociones como *bordering practice* o *borderwork* (Rumford 2009) en lugar de la noción estática de “frontera” para conceder especial peso a la actividad cotidiana de control de movilidad implementada por agentes e instituciones, tanto estatales como no estatales, en lo que supone una complejización dinámica de lo que entendemos por frontera. Esto supone, igualmente, la posibilidad de descentrar la frontera, pues estas prácticas se dan, a menudo, en el interior del territorio nacional y no en sus límites, por ejemplo, mediante la gestión securitaria de barrios con una presencia mayoritaria de población racializada, como pueda ser el caso del *Plan Integral de Mejora de la Seguridad y la Convivencia del Barrio de Lavapiés de Madrid*, aprobado en 2012 (Bonfigli 2014). Del mismo modo, cabe comprender la documentación como una “frontera portátil” que los migrantes portan consigo (Dear y Lucero 2005). Una noción como la de “frontera portátil” permite atender a la dislocación y plasticidad de la frontera, así como a su necesidad de reinventarse y reposicionarse geográficamente en respuesta a los desafíos que la libertad de movimiento “como práctica subjetiva de hombres y mujeres” le plantean (Chignola 2018a, 147). Sin embargo, Chignola advierte contra el registro discursivo de la desmaterialización y lo postdisciplinar, en tanto corremos el riesgo de invisibilizar la realidad física de aquellas fronteras que, si bien abiertas para los flujos de información y capital, bloquean efectivamente la movilidad de las personas.

³⁵⁰ “Además de los problemas de seguridad física propios de un contexto violento, la ausencia de protección legal y social transforma los campos para personas desplazadas en reservas regulares y desprotegidas de mano de obra, tan dócil como fuerte. La demografía del campo es, de hecho, a veces tan atractiva para los empleadores potenciales como la docilidad social de los desplazados” (Agier 2011, 57).

Cuando terminé de leer las leyes de Nuremberg no era más judío que cuanto lo era media hora antes. Los rasgos de mi rostro no se habían vuelto más mediterráneos y semíticos que antes, mi universo de asociaciones no se había colmado, por arte de magia, con referencias hebraicas, el árbol navideño no se había metamorfoseado, por encantamiento, en el candelabro de siete brazos. Si la condena dictada por la sociedad contra mí tenía un sentido tangible, solo podía significar que a partir de aquel momento mi vida estaba expuesta a la muerte. (...) A partir de aquel momento, ser judío para mí significó ser un muerto en vacaciones, un candidato a morir, que sólo por azar todavía no se encontraba allí donde, según la ley, le correspondía por derecho estar, y ese estado de ánimo, con muchas variantes, con diversos grados de intensidad, se ha conservado hasta el día de hoy.

J. Améry, *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*, Valencia, Pre-textos, 2001, pp. 171-172

Esta segunda parte de la investigación comenzó por mostrar cómo el giro específicamente biopolítico de la soberanía implicaba la simbiosis de la figura del soberano con aquellas otras de médicos, científicos, juristas, militares y, por supuesto, policías. Más adelante vimos que esta mutación sacaba a la luz la constitución ficticia de una soberanía que dependía de los signos del poder para mantener su función de legitimación trascendente de las prácticas de gubernamentalidad concretas; vimos, del mismo modo, que el momento en el que esta constitución ficticia salía a la luz es precisamente su punto histórico de máxima inestabilidad y decadencia. A esta fase acompaña un régimen de excepcionalidad que 1) afecta diferencialmente a la población, si bien nos constituye a todos – dirá Agamben – virtualmente en *homines sacri*, e 2) invierte el ciclo y la temporalidad de la decisión política. Este carácter espectral de la gubernamentalidad ha sido señalado por Sandro Chignola:

Si, en el marco de la constitución, una decisión es legítima de acuerdo los procedimientos que juridifican y controlan el proceso de su formación – y esto es, al menos en el cielo de la ideología: bajo la plena luz diurna de la discusión pública – la decisión técnico-comisaria que se impone en la contingencia de una situación de crisis viene legitimada por la luz crepuscular que adviene únicamente tras el día. No sólo porque se forma siguiendo circuitos que ni fueron delegados ni son transparentes, sino también y sobre todo porque la legitimidad de la que la decisión se sirve depende del “éxito” de la intervención que ella misma produce, según una racionalidad puramente funcional y fantasmalmente destinada a ser verificada sólo a posteriori (Chignola 2018a, 86).

En el punto de cruce entre ambos aspectos de la gubernamentalidad neoliberal encontramos a los migrantes – especialmente al migrante “irregular” – cuya cifra en aumento responde a los procesos de desterritorialización consecuencia de las presiones económicas del capitalismo globalizado. Hugo César Moreno (2014) ha acuñado el término *desciudadanización* para analizar desde una perspectiva agambeniana, pero también influida por otros autores de la *Italian Theory* como Roberto Esposito, los dispositivos mediante los cuales estos migrantes son gobernados. Se trata de dispositivos que no solamente tensan la imagen del migrante entre los significantes de la compasión humanitaria y los significantes de la criminalidad y de la amenaza existencial, biopolítica, sino que operan jurídicamente la generación de vacíos de derecho “legales” o legalizados, que cabría llamar, con Agamben, espacios de excepcionalidad, “diminutos estados de excepción dirigidos a sujetos específicos” (Moreno 2014, 129). El sujeto así interpelado por la ficción humanitaria de la nuda vida es a la par sometido a procesos de desciudadanización efectiva en función de criterios xenófobos y raciales en los que – bajo la lógica de la prevención – el derecho común y el derecho penal del enemigo entran en un umbral de indistinción, que aumenta exponencialmente la vulnerabilidad y la exposición a violencias físicas, psicosociales y políticas de los migrantes:

(...) en los Estados contemporáneos con forma de gobierno democrático, cada sujeto tiene el derecho de portar ciudadanía, y ésta sólo opera cuando la ficción nacer-nación la activa. (...) tanto el flujo migratorio como caer en determinados supuestos de criminalidad convierten a los sujetos así particularizados en nuda vida (*Íbid.*, 142).

Con las precauciones debidas a la hora de recurrir a la retórica de la “conversión en nuda vida”, es fundamental mostrar cómo la lógica práctica apuntada por Sandro Chignola se implementa en el caso de los migrantes “irregulares” con el fin de desactivar sus derechos o las condiciones en las que aquellos los harían valer por la vía legal. Se trata de una lógica que se retroalimenta con el marco hermenéutico y legal del enemigo, especialmente en el momento en que el migrante, como sujeto humanitario, pueda reclamar derechos como ciudadano: “[e]l enemigo no necesariamente viene de fuera, incluso el más peligroso es el de dentro porque porta derechos. Para combatirlo es preciso desconocerlo con medidas legales de emergencia y medidas policíacas extremas, en el extremo del derecho” (*Íbid.*, 135-136). En este contexto el artículo Hugo César Moreno investiga tres prácticas de desciudadanización mutuamente imbricadas: la criminalización de la migración, la criminalización de la falta leve y el desorden en el marco de la estetización de la democracia y, por último, la propia institución penitenciaria.

Si bien el presente capítulo tiene por objeto de análisis principal el territorio europeo, el caso de Estados Unidos es especialmente representativo del refuerzo del vínculo nacer-nación como base para la criminalización de la migración. Podemos ver esta ficción nativista – o nativista blanca (Durán 2011; Ochoa y Romero 2011; Carreto 2012) – por

ejemplo, en la Propuesta 187 de 1994, bloqueada por la jueza Mariana Pfaelzer al considerarla anticonstitucional, con la que el gobernador de California Pete Wilson trató de generar un entorno hostil para los migrantes indocumentados (Moreno 2014, 126), negándoles acceso a los servicios sociales, servicios médicos y a la educación pública. Cuatro años después, la Proposición 227 lograría prohibir y penalizar la educación bilingüe en California. En el ámbito federal, se aprobaron en la misma década una serie de leyes características de este gesto biopolítico, como la Ley de Responsabilidad Personal (PROWORA, por sus siglas en inglés) y Reconciliación de las Oportunidades de Trabajo y la Ley de Inmigración Ilegal y Responsabilidad de Inmigrantes (IIRIRA), ambas de 1996. Las medidas adoptadas (sanciones más duras al contrabando, a la migración indocumentada, al vencimiento de las visas...) y los fondos en ellas previstos (financiación para el vallado en San Diego, para la adquisición de tecnología militar y la contratación de personal de vigilancia para el control de la frontera...) no solo buscan ser eficaces frente al flujo migratorio: generan una forma legal de excepción por la cual el migrante – que aquí aparece como “una fuente delincencial en sí misma” (Moreno 2014, 126) –, en la medida en que no tenga la ciudadanía, puede ser deportado por la comisión de delitos menores sin revisión judicial.

Al escamotear a los migrantes el mínimo bienestar social mediante la cancelación de sus derechos ciudadanos (y con ellos sus derechos humanos), se suponía que se desalentaría la migración. Como parte de dicho andamiaje biopolítico, la ciudadanía debió convertirse en algo tan rígido (en términos étnicos, lingüísticos e ideológicos), para diferenciar crudamente entre ciudadanos y no ciudadanos, que se crearon grados según la posibilidad de exigir derechos (*Íbid.*, 127).

El ejemplo final que opera jurídica e imaginariamente la identificación de las figuras del migrante y el criminal es el USA Patriot Act con el que Estados Unidos respondió a los atentados del 11 de septiembre de 2001 eliminando el Departamento de Inmigración y transfiriendo sus competencias al Departamento de Seguridad Nacional. Justo allí, donde el fenómeno migratorio entró por derecho propio en la agenda de la seguridad nacional, el gobierno de la excepción encontró el enemigo en condiciones de legitimar la desaplicación del derecho, el terrorista, y su perfil reconocible, el migrante racializado de origen árabe³⁵¹. Sin embargo, la ontología de la sospecha que así se cernió sobre los migrantes sirvió de andamiaje a regulaciones que excedían el marco islamófobo: así por ejemplo, en Arizona – con una altísima población migrante – la Proposición 200 de 2004 permitió exigir pruebas de ciudadanía a los nuevos votantes así como verificar la situación migratoria de los solicitantes de beneficios públicos, limitando eficazmente el acceso a

³⁵¹ “Para lograr la conversión de la seguridad pública en seguridad nacional es preciso ubicar los elementos con el potencial de dañar la integridad de la nación al grado de desestabilizar sus instituciones. En otras palabras, es necesario tener claro un enemigo y un perfil. (...) La importancia de tener un enemigo claro como vehículo de legislaciones de excepción es central para alcanzar la legitimidad jurídica” (Moreno 2014, 135).

servicios de salud y otros beneficios estatales; en 2005, la ley sobre tráfico humano permitió imputar a los migrantes traficados por conspiración con el traficante; en 2006, la Proposición 100 negó la posibilidad de salir bajo fianza a migrantes “irregulares” acusados de un delito grave en la medida en que se considera que haber ingresado “ilegalmente” a Estados Unidos ya constituye un primer delito; en 2006 la ley 102 prohibió a los migrantes “irregulares” recibir compensaciones económicas en demandas civiles; la ley 300 triplicó las tasas universitarias a los migrantes irregulares y les denegó a priori toda asistencia financiera estatal para los estudios (*Íbid.*, 128). En un caso radical por cuanto entraba en conflicto con el vínculo biopolítico nacimiento-territorio, la Enmienda Constitucional 14 de 2011 – rechazada – proponía negar la ciudadanía a los hijos de migrantes “irregulares”.

Considerando lo anterior, podemos distinguir en el proceso de desciudadanización al menos tres niveles: en el mediático, la figura – típicamente masculina³⁵² – del migrante se asocia con algunas de las figuras clásicas de la alteridad, como el criminal, el violador y, por excelencia, el terrorista, que desde la década de los noventa ocupa el escenario de los temores occidentales y sirve de justificación a la implementación de distintas formas de excepción³⁵³. Por otro lado, se disponen “malabares jurídicos para desciudadanizar jurídicamente lo que *de facto* sucede y, de esta manera, operar mecanismos extractores de ciudadanía, de derechos y cualidades que convierten a los seres humanos en sujetos de derecho y dignidad” (*Íbid.*, 129). Finalmente, en un nivel social-comunitario, cabe reconocer patrones de sociabilidad y empleo que Miguel Mellino (2021, 40), en el caso de Italia, ha calificado de “apartheid europeo”: de acuerdo con el informe CENSIS (2017), el 88% de los seis millones de extranjeros que residen en Italia con permiso regular de residencia solo encuentra trabajo en nichos de alta intensidad de explotación: peones de

³⁵² Por su parte, el cuerpo racializado femenino entra en el imaginario como cuerpo *disponible* para el sexo o cuerpo *disponible* para dar cuidados, cuerpo atravesado por los significantes de lo exótico/erótico o cuerpo ofrecido al trabajo doméstico y asistencial, normalmente como parte de la economía sumergida. En este sentido, no sólo son cuerpos asociados en el imaginario a la prostitución, también son cuerpos que sufren un índice mayor de violencia sexual en otros entornos de trabajo. Sobre la erotización/exotización de las mujeres racializadas, cf. bel hooks (2020, 85 y ss.); desde una perspectiva centrada en la representación del exotismo/erotismo latino, Frances R. Aparicio y Susana Chávez-Silverman (1997). También Edward Said, en su clásico trabajo sobre el Orientalismo (2009) ha estudiado el tópico del exotismo, tan común en patrones de opresión racial. En el punto de cruce entre gobierno de las migraciones, industria sexual e imaginario racial, Gloria Patricia Díaz Barrero (2005) ha estudiado las políticas migratorias canadienses que permiten el acceso al país a mujeres latinoamericanas para trabajar en la industria del sexo mediante visas temporales de trabajo; Julie Ham (2017), por su parte, desde una perspectiva interdisciplinar, ha estudiado el punto de cruce entre inmigración e industria sexual – y en esta misma medida entre los ejes de opresión raciales y de género – en los casos de Canadá y Australia.

³⁵³ En este sentido, el cuerpo racializado porta los signos socialmente reconocibles de la delincuencia; a la invisibilidad política, social, cultural y económica que agudiza su vulnerabilidad y a la indefensión jurídica por miedo a la deportación, se suma su máxima visibilidad policial: su lengua, color de piel, ropa, barrios, etc. les señalan como objetivos policiales. “Hay que recordar – escribe Munguía, 2010, 64-65 (citado en César) – que, en el caso de los Estados Unidos, la estrategia estadounidense contra el terrorismo ha venido aparejada de un nacionalismo a ultranza y de la exacerbación del racismo y la xenofobia contra todos aquellos que no se ajustan al ‘modelo ideal’ de ciudadano americano, es decir, al hombre blanco, anglosajón y protestante”.

campo, obreros rasos, ayuda doméstica, asistencia doméstica... De igual manera, las familias extranjeras en condiciones de “pobreza absoluta” son siete veces más que las nativas (un 28%, frente a un 4.5%), un 70% de los extranjeros solamente frecuentan a extranjeros y, aunque suponen un 12% de la población, constituyen más de un tercio de la población carcelaria³⁵⁴. El ambiente de miedo resultante de la descuidadización efectiva, social, mediática y jurídica, tiene como resultado – si no como fin – generar unas condiciones de vida que hagan deseable la propia deportación en lugar de la cárcel, la indigencia o la muerte civil (Moreno 2014, 129)³⁵⁵.

En este marco, “[l]a cárcel es, en el cruce de la política criminal y el derecho penal del enemigo, la táctica biopolítica que cierra la estrategia” (*Íbid.*, 141), una estrategia que comienza con la criminalización de los delitos menores y administrativos. La “ideología de las ventanas rotas”, según la cual “la policía debe reprimir aquellos comportamientos que, aun no constituyendo propiamente un delito, resultan sin embargo molestos, fastidiosos y ofrecen al ciudadano una imagen degradada de la ciudad” (De Giorgi 2005, 158) se muestra tan eficaz como dispositivo de descuidadización como ineficaz en su tarea de prevenir delitos mayores. Como doctrina, “fabrica ilegalismos y tipifica conductas fácilmente identificables en poblaciones excedentes” (Moreno 2014, 141), pero con este gesto, en lugar de frenar crímenes mayores – como el narcotráfico o el terrorismo –, reproduce sus condiciones ideales, generando espacios de organización de colectividades previamente excluidas y estigmatizadas.

No sorprende, por otro lado, que la lógica del enclaustramiento se aplique por igual – en lo que supone una aplicación excepcional al ámbito de los delitos administrativos de medidas pensadas para el derecho penal – a la gestión de los migrantes “irregulares”³⁵⁶. En la Unión Europea, la Directiva 2008/115/CE del 16 de diciembre de 2008, prevé para los migrantes “ilegales” una estancia máxima de seis meses en los distintos centros de internamiento de extranjeros, si bien este período de enclaustramiento puede prolongarse doce meses más (Ortega 2012). De este modo, la criminalización y la prolongación en el tiempo de la detención logran despojar al migrante de “cualquier cualidad de portación de derechos políticos, disminuyendo drásticamente la posibilidad de exigir los derechos humanos más elementales” (Moreno 2014, 132).

³⁵⁴ En el caso de España, a comienzos del siglo XXI la población carcelaria extranjera aumentó en un 228%; en 2009 los extranjeros suponían una ratio de la población carcelaria semejante al caso italiano, un 35% pese a constituir únicamente un 11.4% del total de la población de España (Fernández, 2009 citado en Hugo César). En Inglaterra, del mismo modo, una quinta parte de los jóvenes encarcelados son musulmanes y la población carcelaria racializada alcanzó en 2011 el 42% (Radioislam 2012).

³⁵⁵ Sobre esta idea, cf. Ruiz, Ruiz y Torrado (1999, 155-56).

³⁵⁶ “La palabra ‘detención’ se tensiona con el acto de encarcelamiento y en las disyuntivas lingüísticas aparece el lugar donde el cuerpo sin derechos será enclaustrado en espera de resoluciones administrativas, los juicios y las sentencias: (...) Con el hecho de la detención, el sujeto encarcelado por cometer el delito de padecer desterritorialización queda en un vacío jurídico, convertido en nuda vida (Moreno 2014, 131-132)

Jaime Alekos, joven fotoperiodista egresado de la Universidad Complutense de Madrid, se desplazó a Belgrado en 2017 para informar sobre la situación que, a raíz del cierre de fronteras a lo largo de la ruta de los Balcanes en marzo de 2016, viven allí miles de migrantes sirios, afganos y pakistaníes, entre otros lugares de procedencia. Tras entrevistar a algunos de aquellos que habían intentado cruzar a Hungría poniendo en riesgo sus vidas y sufriendo torturas y vejaciones, relatadas con detalle en el transcurso de las conversaciones, este fotoperiodista decide buscar imágenes directas de lo que sucede en dicha frontera a altas horas de la noche, cuando los migrantes tratan de cruzar, para apoyar el relato con pruebas gráficas. El intento no es del todo en vano: si bien le es imposible acercarse lo suficiente a dicha frontera por las medidas de seguridad dispuestas por la policía húngara, entre las cuales se encuentran cámaras térmicas y perros, logra grabar algunas imágenes a quinientos metros de la frontera con Hungría, en el bosque de Tavankut. La vegetación es densa, la zona es el lugar propicio para intentar cruzar la frontera o, en el caso de Alekos, acercarse a la misma tanto como sea posible. La oscuridad del bosque contrasta con la niebla del horizonte, donde luces espectrales contribuyen a la atmósfera de lo que está a punto de ocurrir: una voz demente profiere un insulto acompañado de una carcajada estridente e inmediatamente comienza a sonar a todo volumen una pista de Gigi D'agostino (Alekos 2017, min. 4:17). Esta mezcla electrónica confiere al bosque un ambiente que, junto con la certeza de los perros que esperan el más mínimo rastro olfativo, inhibe cualquier voluntad de aproximación. Aun así, los migrantes lo intentan.

Hay un breve corte en la grabación, un interludio para que un chico de catorce años nos cuente cómo los policías de la frontera caminaron sobre sus piernas, les humillaron, golpearon con palos o azuzaron contra ellos a los perros de presa. Retornan las imágenes del bosque, pero esta vez no suena Gigi D'agostino, sino algo similar a un graznido a intervalos regulares, mientras una torreta barre con su haz de luz la explanada frente a la valla. Aneesur-R-Ehnan, afgano de veinte años, asegura ante la cámara que les acusan de ser terroristas, y es entonces cuando Jaime Alekos muestra de nuevo el bosque de Tavankut. En este último corte escuchamos:

Bastards! [risa], we are fucking Europe! [risa] fuck off bitch! Freedom fighters!
[más risas] (Alekos 2017, min. 5:50).

The border does not exist as such beyond diverse biopolitical attempts to striate space and produce subjects

Nick Vaughan-Williams, *Europe's border crisis*

La tesis de Agamben según la cual no cabe una alternativa política “humanitaria” a la biopolítica no es la única que ha resultado fructífera en el contexto de los *Critical Migration Studies* y los *Critical Border Studies*. Si bien la arqueología de la soberanía y la analítica de la estructura ontológica del bando soberano fue aplicada por Agamben al estudio parcial y orientativo de los campos de concentración (HS I) y de la proliferación de dispositivos excepcionales posterior al 11S (HS II.1), estos teóricos se han servido de la misma para aportar un enfoque renovado al análisis de las fronteras, de la miríada de prácticas y dispositivos que la componen como un espacio ambiguo imposible de reducir a un concepto clásico, territorial y geopolíticamente fundado y estable (C. Johnson et al. 2011; Balibar 1998; Sidaway 2006; Vaughan-Williams 2009; 2015a; Fernández-Jardón 2022)³⁵⁷.

La puesta en bando o – siguiendo el juego etimológico de Agamben – el a-bando-no se describe como la expulsión a un afuera paradójico que no sitúa al expulsado más allá del alcance del poder, sino que supone la entrega por el poder al poder, la suspensión de la

³⁵⁷ De acuerdo con Francisco Fernández-Jardón, “[l]os dispositivos fronterizos se destacarían (...) por su capilaridad a la hora de penetrar en las dinámicas autónomas de la vida con el objeto de producir su constitución subjetiva como una población heterogénea pero socialmente integrada” (Fernández-Jardón 2022, 130). El autor propone representar la flexibilidad del dispositivo fronterizo como una combinatoria de una heterogeneidad de elementos concretos articulables en torno a tres ejes regulatorios: espacio, tiempo y técnica. Así: “1) En primer lugar, el espacio comprometería una extensión variable del dispositivo, que supera su fijación cartográfica y se despliega ad extra, mediante la deslocalización de los *checkpoints* fronterizos o la externalización de las funciones de policía en terceros países, o, ad intra, a partir de la formalización de restricciones burocráticas a extranjeros en situación irregular o la asociación inmediata entre migraciones y orden público. 2) En segundo lugar, temporalmente, el dispositivo tendría una intensidad discontinua. Esto implica que la relación de poder determinada por la frontera no es adaptable a un único esquema general, sino que está sujeta a alteraciones de plazo, duración y periodo. Estas pueden ir desde la detención indefinida en los centros australianos de internamiento de extranjeros en las islas del Pacífico a la libertad de tránsito en las fronteras interiores del Espacio Schengen. 3) Finalmente, un tercer eje regulatorio del dispositivo fronterizo se referiría a la elección de una técnica específica de poder como mecanismo de intervención en un caso concreto. A grandes rasgos, estas técnicas pueden agruparse en dos grandes grupos en función del lugar donde se localice el principio de determinación de la conducta. Por un lado, las técnicas de disciplina buscarían operar una transformación en la conducta humana a través de una intervención coactiva sobre el cuerpo orientada a adecuar su disposición y sus movimientos a un patrón fijo definido externamente. Las técnicas de control, por el otro, tratarían de operar esa metamorfosis en el comportamiento creando las condiciones que permitan sustituir la inevitable descompensación entre sujeto y poder de la vigilancia disciplinaria por una forma de vigilancia interna al propio sujeto que facilite su propia adaptación optimizada a un contexto” (Íbid.). Para una tematización crítica de la frontera desde la perspectiva del triple plano temporal, espacial y social, cf. Michel Agier, *Zonas de frontera. La antropología frente a la trampa identitaria*. (2015). A este respecto, es también de interés Juan Carlos Velasco, *Fronteras, muros y migraciones: una perspectiva histórico-normativa* (2020).

ley que deja en una situación de vulnerabilidad y desprotección máxima. Ese afuera paradójico y esta fuerza-de-ley – según la grafía que el italiano utiliza – describen a la perfección el “afuera” de la frontera: zona de indistinción entre interior y exterior y entre hecho y derecho, en la que lo que ocurre, lo que puede ocurrir y lo que debe ocurrir entran y se confunden en un umbral oscuro e intrincado, que se relaciona, según Agamben, con la producción/aparición de la nuda vida. Aquí, como hemos mostrado más arriba³⁵⁸, es importante matizar este aspecto productivo del poder soberano: si la “nuda vida” es un polo descriptivo en la caracterización de la lógica práctica de la soberanía, sobre el terreno sólo puede aparecer como tensión encarnada e instancia de subjetivación promovida por dispositivos y prácticas concretas. Dicho de otra forma, a la nuda vida como polo ideal o tensión asintótica le corresponden dispositivos y prácticas de desnudamiento y vulnerabilización, de reducción activa de todas las instancias de mediación que protegen de hecho a las vidas de la violencia directa (agresiones) o indirecta (situaciones de riesgo, hambre, enfermedad...). La *aparición* del fundamento oculto de la lógica soberana sólo emerge sobre su *producción* activa. Sobre el terreno siempre encontraremos vidas en mayor o menor medida *desnudadas*, pero nunca nudas. Vidas a las que se exige o en las que se fuerza su “nudez”. El sujeto por excelencia de la protección humanitaria viene así generado activamente por medio de su exposición a un contexto de violencia y de expectativa de protección³⁵⁹.

Desde este marco teórico, Nick Vaughan-Williams propone tres ejes analíticos interrelacionados para el estudio del humanitarismo neoliberal: 1) la interconexión entre control fronterizo y economía de mercado, que remite al auge descontrolado de una industria del control migratorio con un entorno cada vez más tecnologizado y en el que predomina la subcontratación de servicios a empresas privadas; 2) la externalización y militarización de las prácticas de fronterización (*bordering practices*) en calidad de “labores preventivas” que implican a Estados ajenos a la UE³⁶⁰; y finalmente 3) aquella emergencia de un discurso fuerte en torno a una “seguridad de frontera humanitaria” que

³⁵⁸ Cf. Supra, segunda parte, cap.2, [Las tijeras del derecho. Fundamento negativo y ficción...](#)

³⁵⁹ Entre los investigadores que se sirven del aparato argumental de Agamben para el análisis de las dinámicas tanatopolíticas de la frontera encontraríamos a Didier Bigo (2006a; Bigo y Tsoukala 2008), Bülent Diken (2004), Nicolas De Genova y Nathalie Peutz (2010), Roxanne Lynn Doty (2009), Shahram Khosravi (2011) Giuseppe Campesi (2012; 2015; 2022) y Nick Vaughan-Williams (2009; 2015b; 2015a).

³⁶⁰ Europa ha firmado numerosos *Mobility Partnerships* (Mps) con Estados ajenos a la UE. Estos pactos, que incluyen a Moldova (2008), Cabo Verde (2008), Georgia (2009), Armenia (2011), Marruecos (2013) y Azerbaiyán (2013), que tienen por finalidad garantizar un canal para la movilidad “regular” de aquellxs migrantes económicos que cumplan sus condiciones, promueven a su vez una mayor implicación de aquellos Estados en el control de la migración irregular. De igual modo, Frontex ha firmado sus propios acuerdos con Estados como Nigeria y Armenia en 2012. De acuerdo con Rubén Andersson 2014, este contexto de desregulación propio de la externalización de fronteras es terreno fértil para la lógica neoliberal, siendo común que las autoridades de aquellos Estados subcontraten empresas de seguridad privada y milicias locales que, por supuesto, se ven beneficiadas a mayor sea el riesgo percibido de inmigración irregular.

toma la forma, no obstante, de una militarización del paisaje fronterizo europeo (Vaughan-Williams 2015a, 20).

Un buen ejemplo de la militarización creciente de nuestras fronteras – un “símbolo de la nueva política migratoria europea” (PorCausa 2021) es el establecimiento en 2004 de la Agencia Europea de la Guardia de Fronteras y Costas, Frontex, para, en sus propias palabras, “ayudar a los Estados miembros de la UE y a los países asociados a Schengen a proteger las fronteras exteriores del espacio de libre circulación de la UE” (Frontex, s. f.). Esta Agencia, que en 2016 ve sus competencias ampliadas y sus objetivos reorientados hacia la “lucha contra la delincuencia transfronteriza”, se asocia en numerosos informes e investigaciones con vulneraciones de los derechos humanos, prácticas ilegales y acciones de estilo militar en sus operaciones (Carrera 2007; Vaughan-Williams 2015a; PorCausa 2021; Woollard 2021) – que se oponen a aquella imagen de “gestor tecnocrático de riesgos” o de “mero coordinador de las fronteras Europeas”. Así, para 2014 Frontex tenía acceso a 2.484 oficiales de frontera, 196 patrulleras de costa con capacidad para abarcar 600 millas náuticas, 26 patrulleras de alta mar con capacidad para abarcar 1.500 millas, 53 helicópteros, 224 ‘laboratorios móviles’ que incluyen equipos de detección de latidos y de dióxido de carbono, y 43 aviones (Vaughan-Williams 2015a, 26). De igual manera, de entre las distintas agencias que componen el Área de Justicia e Interior de la Unión Europea (que incluyen a Europol, Eurojust, FRA, la Agencia Europea de Asilo o eu-LISA), Frontex es la que ha vivido un crecimiento mayor: en los últimos quince años ha multiplicado por 77 su presupuesto y por 24 su número de empleados, mientras su nuevo reglamento de 2019 ha aumentado enormemente su autonomía, permitiéndole contratar y desplegar su propio personal e incluso – como han llevado a cabo en enero de 2021 – autorizarse a sí mismos para portar y utilizar armas (PorCausa 2021)³⁶¹. La circunstancia es tal que la propia directora del *European Council of Refugees and Exiles*, Catherine Woollard, afirma que Frontex vive en una situación de “poder sin responsabilidad”:

Ahí radica el problema: Frontex ha experimentado una rápida expansión en tamaño, presupuesto, mano de obra [*Manpower* – la autora hace un uso deliberado de un término no neutro] y responsabilidades [*responsibilities*], incluyendo poderes ejecutivos y la posibilidad del uso de la fuerza para cierto personal, mientras los mecanismos de supervisión luchan por ponerse al día, lo que lleva a una situación de poder sin responsabilidad [*power without accountability*] (Woollard 2021).

³⁶¹ El informe destaca a su vez cómo el discurso de la excepcionalidad sirve a Frontex para mantener una conducta antidemocrática también en cuanto a transparencia, negando el acceso a información a investigadores, periodistas y ciudadanos. Este aumento en autonomía y en opacidad respecto a los Estados, se plasma en el choque en marzo y abril de 2021 con el Parlamento Europeo, que bloqueó el cierre de cuentas de Frontex para 2021 como medida de presión por su falta de transparencia (PorCausa, 2021). Por su parte, Catherine Woollard (2021) avisa de que el aumento de competencias y poderes de Frontex es arriesgado, “especialmente en terceros países en los que las operaciones de Frontex tienden a ser opacas y en donde cabe el riesgo de que Frontex despliegue una cierta política exterior paralela”.

Para Nick Vaughan-Williams, “es precisamente esta zona de indistinción extra-legal en la que Frontex opera y que produce performativamente” la que da lugar a la materialización de aquello que Agamben llamó el “bando soberano” y, con él, a algunos de los más violentos efectos tanatopolíticos de nuestro régimen de control de fronteras (Vaughan-Williams 2015a, 63)³⁶². Así, Carolina Kobelinsky y Filippo Furri no dudan en relacionar esta circunstancia con el aumento vertiginoso de las muertes en las rutas migratorias de entrada a Europa (terrestres, mediterráneas y atlánticas). No se trata, afirma, de un simple reflejo del aumento en la migración (a raíz, por otro lado, de conflictos bélicos, políticos o económicos cuya base neocolonial queda fuera de duda), sino que viene causada por el recrudescimiento de las vías, el “empeoramiento objetivo de las condiciones de movilidad, con una progresiva criminalización de la migración y de la solidaridad hacia las personas migrantes, con cadenas de tráfico conectadas con el crimen organizado en los países de destino, y en general con el recurso a medios y condiciones de desplazamiento cada vez menos seguras” (Furri y Kobelinsky 2021, 70).

De igual modo, tanto Nick Vaughan-Williams como organizaciones como PorCausa (2020) informan en sus investigaciones de cómo se genera una industria del control migratorio en la que Frontex juega un papel esencial. De esta industria, sabemos que sólo en el caso de España, entre 2014 y 2019 se adjudicaron al menos 660,4 millones de euros a empresas privadas relacionadas con el control migratorio a través de más de 1.677 contratos públicos, la mayoría sin concurso público. El 64,8% del dinero destinado por nuestro gobierno para la gestión migratoria en los últimos cinco años ha sido destinado a un grupo de diez empresas que suman entre sí 121 casos de puertas giratorias de ex altos cargos políticos, de los cuales 68 permanecen en su puesto. Se trata en su mayoría de empresas del sector naval, de defensa, aviación y obras públicas (aunque la neoliberalización del control migratorio implica también, por supuesto, a compañías de alimentación, limpieza, mantenimiento, y organizaciones no gubernamentales).

El caso *Babcock Mission Critical* puede resultar paradigmático de la forma en que la neoliberalización del control migratorio conduce al mantenimiento de las políticas del abandono que caracterizan las fronteras europeas. En 2018, esta empresa británica obtuvo un contrato de 217,8 millones de euros para hacerse cargo del servicio aéreo de Salvamento Marítimo. Se trata de un servicio esencial, pues ofrecen apoyo con sus radares en el rastreo de embarcaciones a la deriva. En 2019 una investigación reveló que los radares llevaban al menos cinco meses rotos. A raíz de esto, Salvamento Marítimo tomó

³⁶² En el corazón de Frontex está instalada aquella tensión irresoluble que Vaughan-Williams detectó, desde Agamben, en el humanitarismo neoliberal europeo: “Frontex ha evolucionado como una agencia híbrida, atrapada entre dos antinomias aparentemente irresolubles: la antinomia, por un lado, entre el deseo de reforzar una perspectiva supranacional en el gobierno de las fronteras y su configuración institucional intergubernamental; y la antinomia, por otro lado, entre su rol actual como agencia de seguridad y los valores humanitarios consagrados por su marco legal” (Campesi 2022, 299). Para una genealogía crítica de la conformación de Frontex y de su relación – mediática, jurídica y política – con el discurso y las aspiraciones del humanitarismo, cf. Giuseppe Campesi (2015; 2022) y Nina Perkowski (2021).

la siguiente medida: dejar de informar en sus redes sociales sobre sus rescates, tal y como venían haciendo a diario hasta entonces.

Políticas del abandono



© Santi Palacios, Personas de origen sirio y afgano desembarcan en la isla griega de Lesbos, 2015

El poder soberano y la nuda vida logró, como hemos mostrado, una reconfiguración semántica del *abandono* como lógica práctica activa, positiva, que ha resultado especialmente fructífera para los *Critical Border Studies* a la hora de preparar una matriz hermenéutica crítica para ciertas políticas consistentes por ejemplo en no ofrecer ayuda marítima a las barcas y pateras que cruzan nuestros mares y océanos llenas de migrantes “irregulares”, así como para las *devoluciones en caliente*. Desde esta perspectiva, la noción biopolítica clásica del “dejar morir” muestra su carácter tanatopolítico como parte de una política activa y productiva (que produce muerte, pero también formas de subjetividad), que no es indiferente a las condiciones materiales de aquellos a quienes se les niega la ayuda ni a las condiciones sociopolíticas de los territorios a los que se les envía. Esto supone una comprensión ampliada de la arqueología de la excepción y la

soberanía de Agamben, que, de acuerdo con las notas prospectivas de Nick Vaughan-Williams, buscaría:

1) repensar la decisión soberana como un abanico complejo y diverso de actos de omisión llevados a cabo por varias diversas figuras de autoridad en la frontera, que llevan a la exposición cotidiana de numerosos migrantes “irregulares” a condiciones que amenazan sus vidas; y 2) desarrollar una comprensión más profunda del rol activo de la materialidad – en especial, el carácter hostil del entorno físico en el que los migrantes ‘irregulares’ son a menudo abandonados – en el proceso que concede al bando soberano su potencia cotidiana (Vaughan-Williams 2015a, 48).

La bibliografía relativa a las prácticas de abandono y a la interceptación activa de migrantes con la finalidad de devolverles a terceros países sin reparar en posibles solicitudes de asistencia humanitaria o asilo (las así llamadas *push-back operations*) es amplia y numerosas ONG han presentado sus investigaciones al Tribunal Europeo de los Derechos Humanos (entre ellas: Human Rights Watch 2009; PICUM 2010; Pro Asyl 2013). El informe de la Plataforma para la Cooperación Internacional sobre Migrantes Indocumentados (PICUM) recoge varios ejemplos de 2009: en mayo, 500 migrantes “irregulares” son devueltos a Libia por la guarda costera italiana; en junio, un helicóptero alemán presumiblemente parte de la flota de Frontex recogió 74 migrantes y los apeó en una barca libia. Si una comprensión precisa del carácter tanatopolítico de las políticas del abandono implica prestar atención a las condiciones positivas – materiales y políticas – del lugar en el que los migrantes son abandonados o devueltos, sea el mar, el desierto o regímenes políticos desvinculados de ningún mecanismo legal internacional de protección frente a las vulneraciones de derechos humanos (o directamente con un historial de vulneraciones), las devoluciones a Libia constituyen un claro y vergonzoso ejemplo de exposición tácita y activa a la violencia: “nunca antes en tiempos modernos un Estado europeo ha devuelto migrantes en apuros al mar o a un país que ni siquiera finge regirse por los estándares internacionales de la protección humanitaria” (PICUM 2010, 58). Se trata, por otro lado, de una práctica contraria a la Convención de Ginebra de 1951 y al Protocolo sobre el Estatuto de los Refugiados, cuyo artículo 33.1 afirma:

Ningún Estado Contratante podrá, por expulsión o devolución, poner en modo alguno a un refugiado en las fronteras de los territorios donde su vida o su libertad peligre por causa de su raza, religión, nacionalidad, pertenencia a determinado grupo social, o de sus opiniones públicas³⁶³.

³⁶³ De acuerdo con la sentencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos en su sentencia de 2012 del caso *Hirsi Jamaa y otros contra Italia*, todos los Estados miembros están obligados por la ley internacional a comprobar las circunstancias personales de los migrantes “irregulares” si aquellos quieren solicitar asilo (Vaughan-Williams 2015a, 61).

Sin embargo, 1) actualmente no se considera que los Estados miembros sean responsables de las vulneraciones de derechos humanos por parte de terceros países y 2) “el estatus legal y las responsabilidades en materia de derechos humanos de Frontex se mantienen ambiguos reflejando la lógica de la excepción (...). Al ser una agencia de coordinación y no un Estado, Frontex argumenta que le está permitido devolver embarcaciones ‘irregulares’ en aguas costeras y entregar migrantes ‘irregulares’ a las autoridades de terceros países bajo criterio propio” (Vaughan-Williams 2015a, 62). De acuerdo con una entrevista al ya fallecido director ejecutivo de Frontex, Ilkka Laitinen, la agencia no sólo no podría ser legalmente responsable de violar derechos humanos, tampoco tiene la obligación de responder a las llamadas de auxilio de migrantes en el mar (Migrants at Sea 2014).

El informe de Pro Asyl (2013) recupera algunos testimonios estremecedores de las dinámicas explícitamente tanatopolíticas en juego en el Mediterráneo y el Egeo:

Tenían un palo de madera con un pequeño gancho metálico en un extremo. Con un movimiento desconectaron algo como una tubería pequeña o un cable de nuestro motor, que dejó de funcionar (A.M. de Siria, devuelto desde Chios en agosto de 2013).

Nos ordenaron tumbarnos bocabajo en el suelo y se pusieron de pie sobre nuestras espaldas. Uno de los guardacostas se subió a nuestra barca y buscó a las mujeres y tocó sus pechos. Gritaban de forma terrorífica y apuntaros con sus armas a las caras de la gente (F.K.N., devuelto desde Samos el 19 de septiembre de 2013 tras haber solicitado auxilio).

Cuando nos dejaron en aguas turcas hicieron olas de nuevo y seis de nosotros – todos hombres – cayeron al mar... no nos ayudaros, simplemente se fueron (M.S., de Siria, devuelto desde Lesbos el 8 de septiembre de 2013).

Como Vaughan-Williams señala en su análisis de los testimonios, la caracterización foucaultiana de la biopolítica en términos de “dejar morir” resulta insuficiente: vaciar el tanque de combustible, arrebatarse la comida, los teléfonos o la documentación e incluso pinchar las barcas suman al carácter tanatopolítico implícito en abandonar una barca precaria a la deriva en el mar; “la exposición de los migrantes ‘irregulares’ a condiciones que ponen en riesgo sus vidas relativas a la hostilidad del propio entorno en el que son abandonados es intrínseca a la operación del bando soberano: el uso activo de los entornos forma parte de una estrategia biopolítica de gobernanza más amplia que trata de controlar e inmovilizar poblaciones indeseables” (Vaughan-Williams 2015a, 66).

*** **

El 24 de junio de 2022, entre 500 y 2000 personas, la mayoría refugiados de Sudán y Sudán del sur, trataron de saltar la valla que separa en Melilla el territorio marroquí del

español. El salto resultó en la muerte de 23 migrantes y la desaparición de más de 70. Rápidamente comenzaron a circular vídeos y fotografías de numerosos migrantes hacinados, ensangrentados, inconscientes y muertos, así como de la extrema y violenta represión por parte de las fuerzas del orden. La brutal represión parece por otro lado orquestada: los testimonios de los migrantes recogidos por una investigación de El País (2022) aluden a la inusual presión por parte de los cuerpos de seguridad marroquíes durante cuatro días seguidos para que abandonasen el bosque, incitándoles por megáfono a tratar de saltar la valla o regresar a la ciudad, así como la nula presencia o intervención policial previa al momento en que, habiendo alcanzado la valla, cargaron desde su espalda. Atrapados en un cuello de botella en el paso fronterizo del barrio chino, gaseados y golpeados por las fuerzas marroquíes, la estampida mortal se desata en el momento en que consiguen forzar la puerta y penetrar al territorio español. Numerosos migrantes mueren aplastados, otros relatan cómo las fuerzas marroquíes golpearon hasta matar a sus compañeros. Las pruebas documentales muestran también las agresiones físicas infligidas de manos de la guardia civil española, que contuvo a los migrantes ya en el interior de nuestras fronteras con pelotas de goma, gases lacrimógenos y porras y los devolvió uno a uno a Marruecos – cuatrocientas setenta personas en total. Las declaraciones del gobierno español celebran la actuación de las fuerzas del orden de ambos países y repiten el improbable mantra de que ningún migrante murió en territorio español.

“Epítome del modelo global de gestión migratoria”, “laboratorio de las políticas que se han venido desarrollando desde hace tres décadas”, Melilla constituye un ejemplo perfecto de espacio de excepción y de gestión tanatopolítica de la frontera. Según datos del gobierno recogidos en un reciente informe de PorCausa (2019), sin incluir en los cálculos el ejército ni la policía local o agentes privados, en 2017 Melilla contaba con 553 policías nacionales y 648 guardias civiles (un agente por cada 72 habitantes, la ratio más alta de España, casi 4 veces más alta que otras comunidades autónomas como Murcia). La presencia de Frontex se sumaría a este destacamento como parte de ese *security continuum* (Bigo) al que hicimos alusión más arriba. De acuerdo con el informe:

Las amenazas reales o construidas que padece Melilla conforman la autopercepción de la población local y de sus líderes, y justifican un estado de excepción *de facto* que cierra a la ciudad sobre sí misma y en donde se ignoran o distorsionan las normas que obligan al conjunto de los ciudadanos y territorios del resto de España. La perpetuación de las llamadas *devoluciones automáticas* en frontera, constituye solo un ejemplo del rosario de irregularidades políticas y legales que caracteriza la actuación de las autoridades locales y estatales: desde las condiciones de los centros de acogida a la desprotección de muchos niños inmigrantes, pasando por la endogamia política y económica, la complicidad de algunos medios de

comunicación con presencia en Melilla y la dependencia desproporcionada de los recursos públicos (PorCausa 2019, 4)³⁶⁴.

En el caso de las *devoluciones en caliente*, como se conoce en España al retorno por la vía de hecho de aquellos migrantes que han entrado en territorio español por puestos no habilitados para ello, como saltando la valla de Melilla, confundiendo entre la multitud en los pasos fronterizos con Marruecos o alcanzando los peñones e islas españolas frente a la costa marroquí³⁶⁵, nuestro Estado fue en 2017 condenado por el Tribunal Europeo de Derechos Humanos de Estrasburgo por dos casos denunciados el 13 de agosto de 2014. La condena se sustenta en la violación por parte de España del artículo 13 del Convenio de Derechos Humanos – que garantiza el acceso al recurso efectivo – y del artículo 4 del Protocolo 4 del propio Convenio – que prohíbe las expulsiones colectivas (Costa Traba 2021). No obstante, ejemplo del campo de tensiones entre humanitarismo y securitarismo que venimos analizando, el 13 de febrero de 2020, la Gran Sala del Tribunal de Derechos Humanos de Estrasburgo respondió al recurso interpuesto por el Estado español dejando sin efecto la condena de las devoluciones en caliente de 2014. De acuerdo con el Tribunal, al saltar la valla en grupo – reforzada, recordemos, con concertinas, mallas antitrepa y sirgas tridimensionales – los migrantes se pusieron en una situación ilícita. La Gran Sala primó el legítimo derecho a la defensa del Estado por sobre los derechos humanos de los migrantes, sentando una excepción al artículo 4 del Protocolo 4. En su veredicto, el Tribunal no tuvo a bien observar las condiciones positivas, jurídico-políticas y materiales, de los migrantes subsaharianos que optan por saltar la valla, como el hecho de que aquellos que traten de pedir asilo en España en la oficina de Beni Enzar (Melilla) o, como sugirió el Gobierno español, en el Consulado español en Rabat o Nador, incumplen

³⁶⁴ La situación geopolítica excepcional de Melilla viene condicionada por algunos aspectos significativos: se la considera una región en transición (beneficiaria en esa medida del Fondo de Desarrollo Regional y el Fondo Social Europeo); se mantiene dependiente de un alto volumen de comercio atípico cuya consecuencia directa es la generación de distorsiones fiscales y problemas sociales (como la vulnerabilidad de las porteadoras); está excluida (salvo solicitud por “amenaza emergente”) de los mecanismos de respuesta automática de defensa de la OTAN; está excluida igualmente del espacio Schengen; es una región estratégica en el marco de las complejas relaciones bilaterales con Marruecos, como prueba su exclusión del Tratado de amistad, buena vecindad y cooperación de 1991 por el que España y Marruecos institucionalizaron un marco bilateral de reuniones periódicas y es, finalmente, una región de máximo interés estratégico en cuanto a control fronterizo se refiere (PorCausa 2019, 4-5). La tragedia de la valla de Melilla de 2022 fue el capítulo final de un año de tensiones diplomáticas que comenzaron con la entrada en el Estado español del líder del Frente Polisario, Brahim Ghali, por un caso agudo de covid-19.

³⁶⁵ En 2015 se amplió la Ley de Extranjería 4/2000, que contemplaba tres figuras jurídicas para retornar a un migrante – expulsión (art.57), denegación de entrada (art. 26.2) y devolución (art. 58.3) – con una cuarta figura, el retorno en frontera (Disposición Adicional Décima de la Ley 4/2000, introducida por la Ley Orgánica 4/2015, más conocida como Ley Mordaza), con la que se trató de dar cobertura legal a las devoluciones en caliente (Martínez Escamilla et al. 2015, 29). La figura del retorno en frontera constituye un régimen especial que sólo se aplica en las ciudades autónomas de Ceuta y Melilla – esto es, “una figura jurídica diseñada ad hoc para la frontera sur de Europa” (Costa Traba 2021, 41) – y que, en la medida en que se introdujo en nuestra legislación mediante una enmienda parlamentaria a la Ley de Seguridad Ciudadana 4/2015 se hace eco de la asociación entre inmigración y seguridad y muestra la capacidad y la funcionalidad del propio aparato jurídico para generar regímenes de excepción abusivos. Sobre las devoluciones en caliente, cf. Margarita Martínez Escamilla (2021) y Tania Costa Traba (2021).

activamente la Ley de Inmigración de Marruecos, con el consecuente riesgo de ser expulsados a través de la frontera con Argelia.

Potencia y límite de una política de la filosofía: sobre Perché non ho firmato l'appello sullo ius soli

El 5 de septiembre de 2017 se hacía público en Italia un llamado a la concesión de la ciudadanía italiana a 800.000 niños en base a una comprensión común en numerosas constituciones y de amplio calado histórico del *ius soli*. El escrito reivindicaba que un niño nacido y criado en Italia, que habla italiano y estudia italiano, es italiano y así debe ser reconocido políticamente. Sin embargo, la polémica sobrevino en la medida en que Giorgio Agamben – que se había mostrado públicamente en contra y cuyo proyecto, como hemos analizado en esta tesis, conoce la funcionalidad bio y tanatopolítica de la ciudadanía – apareció como “primer firmante” junto con Goffredo Fofi y Luigi Manconi. Tras exigir la retirada de su nombre, el 17 de octubre el filósofo italiano publicó en su espacio de Quodlibet un texto explicitando sus motivos para no firmar. Las razones, afirmaba, “no atañen evidentemente al problema social y económico de la condición de los inmigrantes, del cual comprendo toda su importancia y urgencia, sino a la idea misma de ciudadanía”:

No importa cuál sea el criterio procedimental de esta inscripción, el nacimiento de progenitores ya ciudadanos (*ius sanguinis*) o el lugar del nacimiento (*ius soli*). El resultado es en cualquier caso el mismo: un ser humano se ve necesariamente como sujeto de un orden jurídico-político, cualquiera que sea en ese momento: la Alemania nazi o la República italiana, la España falangista o los Estados Unidos de América, y tendrá desde ese momento que respetar las leyes de este orden y recibir los derechos y las obligaciones correspondientes (Agamben 2017b).

Agamben, que reconoce las dificultades personales y políticas que enfrentan los migrantes, “no está seguro de que la ciudadanía sea la mejor opción”. En una inversión tan radical como problemática del planteamiento común, Agamben hace de la condición migrante y apátrida – cuyas dificultades asegura comprender – una condición deseable: “Si fuera posible (pero no lo es), firmaría gustosamente un llamado que invitara a abjurar la ciudadanía propia”.

El gesto es perfectamente válido como propuesta teórica y gesto ético para la investigación crítica: el académico, filósofo, sociólogo, antropólogo o historiador que enfrente el problema de las masas de migrantes, de la producción e instrumentalización política de su precariedad, habrá de reconocer en la ciudadanía un dispositivo crucial para dicha producción y estimular la imaginación política para la generación de modelos alternativos más allá de la falsa disyuntiva entre ciudadanía y nuda vida. La imagen de la

comunidad de singulares-cualsea, más allá de cualquier lógica de pertenencia y excepción – para la que, como recuerda el texto de Agamben, es crucial que “todos seamos extranjeros” – constituye el horizonte del pensamiento crítico³⁶⁶. Sin embargo, los criterios de valor “epistemológicos” no son siempre los mismos que los criterios estrictamente “políticos”. Agamben se ha visto enfrentado en esta petitoria con uno de los límites de su proyecto, aquel que toma al estudioso por el actor político fundamental – esto es, el *ethos* en condiciones de canalizar una mutación ontoepistémica y política en el momento de máxima inestabilidad de las lógicas prácticas que gobiernan nuestra experiencia política. Oportunamente, Agamben no puede abjurar de su propia ciudadanía. De poder hacerlo, comprobaría que el propio *ethos* del estudioso requiere de unas condiciones positivas, que incluyen un capital cultural, acceso a espacios de investigación, financiación, salud mental, redes de apoyo y cuidados, que la condición jurídico-política de la ciudadanía facilita enormemente. Si la producción filosófica tiene que ponerse al servicio de una producción de hegemonía y una dinamización de la imaginación política, no es necesario que sea a costa de las vidas de migrantes, que bien pueden ver con recelo que Agamben les muestre como “afortunados” que ya han conseguido zafarse de la ciudadanía – gesto absolutamente contrario a su propia comprensión de la dinámica polar de las máquinas.

No creemos que Agamben “trabaje para el fascismo”, por mucho que, como recuerda Germán Prósperi (2019), desde una perspectiva pragmatista los efectos de su postura sean indistinguibles de aquellos de un miembro de la Liga Norte. Tampoco creemos que la cuestión se zanje y supere mediante una distinción entre “política trascendental” y “política empírica” – una propuesta así desatiende la función de las instituciones y los discursos académicos como dispositivos. No se trata, por supuesto, de plantear un argumento *ad hominem* que, sobre la base de la postura – en cierta medida ingenua – de Agamben, impugnase su proyecto. Al contrario, la filosofía de Agamben constituye una fenomenal *política de la filosofía*, y sirve de base e inspiración para una igualmente fructífera política de las ciencias sociales. Esta primera parte del capítulo ha mostrado el potencial hermenéutico crítico del aparato teórico de Agamben a la hora de reconocer y tematizar dispositivos y formas de violencia inherentes al humanitarismo neoliberal. Señalando el límite de esta política del saber académico cuando trata de convertirse, sin solución de continuidad, en opción para una política pública – o para bloquearla – pretendemos enfatizar su rango y su potencia de acción.

³⁶⁶ La tesis doctoral de Irene Ortiz (2019) es un ejemplo perfecto de política de la filosofía que avanza desde coordenadas impolíticas en dirección a ofrecer una reflexión propositiva y normativa – en sentido amplio – en torno a la comunidad a partir de la experiencia migrante.

2 – Tecnologías del yo del humanitarismo neoliberal

La administración se habla a sí misma.

Didier Fassin, *La razón humanitaria*

Neoliberalismo y patetización

Dones de fragmentos de vida, contra-dones de medios de supervivencia, tal es la estructura de intercambios que organiza la administración de los pobres. En esta transacción de bienes simbólicos y materiales, los mediadores son agentes administrativos, trabajadores sociales, profesionales de la salud, miembros de asociaciones.

Didier Fassin, *La razón humanitaria*

El aparato categorial de Agamben sirve así, como hemos mostrado más arriba, para el análisis e interpretación de las técnicas (tanato)políticas de gestión de fronteras propias del humanitarismo neoliberal. Hemos visto cómo la privatización y la externalización en el control de fronteras constituyen un campo fértil para la generalización de espacios de excepción, más allá de ningún control jurídico efectivo; hemos visto cómo la figura del migrante irregular se desliza a una zona de indistinción entre sujeto paradigmático de derechos y sujeto paradigmático de la amenaza real; hemos visto cómo, en este marco, los migrantes son maltratados, abandonados, deshumanizados, mientras prima el criterio puramente económico. Agamben en su análisis de la máquina gubernamental prevé que tras – y mediante³⁶⁷ – el canto glorioso a la soberanía nacional lo que se posibilita es la inutilidad efectiva de la soberanía en favor de un modo de gobierno eminentemente económico-administrativo, en el que la excepción no es ya excepción, sino norma. Ahora bien, el análisis de Agamben, que está en condiciones de elaborar la arqueología del liberalismo, no alcanza a captar las mutaciones propias del neoliberalismo, y, por ende, tampoco se ha ensayado una aplicación suficientemente satisfactoria de sus tesis al estudio del humanitarismo neoliberal.

El filósofo italiano, que ha mostrado con acierto la original imbricación funcional entre el paradigma teológico político y el teológico económico (HS II.2), yerra al no ver cómo el neoliberalismo incorpora una importante dimensión teológico-política, que aspira a la reunificación de la división de poderes (Villacañas Berlanga 2020a). Como mostramos

³⁶⁷ Wendy Brown (2015) ofrece un valioso retrato de los modos en que, en particular en la gestión de fronteras, el Estado Nación genera el espectáculo de su propio poder mediante enormes muros y vallas que resultan, en última instancia, inútiles para cualquier otro propósito que no sea la efectiva espectacularización de la soberanía.

en el capítulo anterior, esta incorporación cabe localizarla en tres niveles: 1) en el ideológico, el neoliberalismo “es la autopresentación del capitalismo como naturaleza deificada dirigida por un poder invisible en toda la desnudez de su capacidad de producción de terror” (*Ibid.*, 192). 2) En el técnico-político, el neoliberalismo se reconoce en el despliegue de los dispositivos por asegurar artificialmente aquello que se había presentado ideológicamente como natural: la generalización de la competencia como suelo común para las relaciones humanas, económicas o no. Esto requiere un fortalecimiento del Estado, cuya intervención reguladora y ordenadora no recaerá tanto sobre la economía, como sobre la propia sociedad, sobre la que habrá de actuar “para conjurar – a través de acciones en el ámbito de la propiedad privada, el acceso a la vivienda individual, el tipo de composición de los centros urbanos, el régimen de las pequeñas explotaciones agrícolas y los proyectos industriales – las consecuencias anticompetitivas de la estructura social” (López Álvarez 2010). Mostramos igualmente cómo esta exigencia incorporaba un endurecimiento de la dimensión represiva y punitiva como herramienta al servicio de fuerzas no estatales en el marco de los procesos de gobernanza neoliberal. Por último, 3) en el nivel de las tecnologías del yo, el neoliberalismo ofrece su propia *deificatio* como “experiencia sentida y vivida de aumento de la potencia propia, una intensificación en la forma de vivir la realidad, una permanente sensación de euforia y de capacidad, una proporcional confianza en las propias fuerzas” (Villacañas Berlanga 2020, 150), *deificatio* que coincide con la acomodación dentro de la forma empresa.

Por supuesto, los tres niveles muestran su interconexión funcional, de forma que la adecuación de los sujetos a la forma empresa no viene dada de suyo, sino que viene promovida ideológica y materialmente por dispositivos estatales y no estatales, como muestran Laval y Dardot (2013) en su análisis de lo que llaman la “fábrica del sujeto neoliberal”. Es fundamental notar que esta particular vivencia del aumento de la propia potencia, de la propia intensidad de la vida, se piensa *de facto* como una soberanía sobre aquella. El empresario de sí es, de hecho, situado como soberano de sí: será suya la responsabilidad de su bienestar personal, “el logro del enriquecimiento personal y la conquista de una adecuada situación afectiva y laboral pasan por una correcta comprensión de la propia existencia según el modelo de la inversión” (López Álvarez 2010). Pero esta presuposición de una libre capacidad absoluta de decisión racional sobre la propia vida en todos sus niveles, fisiológico, afectivo-psicológico, biográfico, no merma la soberanía estatal, sino que ofrece un nuevo marco para sus intervenciones de promoción del entramado empresarial encargado de la gestión y el incremento de esos sujetos-empresa, supuestos soberanos del capital que ellos mismos constituyen.

El neoliberalismo implica en este sentido:

- 1) La presuposición en el sujeto de su potencia absoluta de decisión sobre sí.

- 2) El deber estatal de promover las mutaciones epistémicas, axiológicas y deontológicas asociadas a la presuposición de la soberanía del sujeto, y de minimizar los efectos nocivos de la sociedad sobre el mercado.
 - a. Esto implica a su vez labores positivas de promoción e incentivación de comportamientos según la forma empresa, y
 - b. labores negativas de obstaculización, control, vigilancia y erradicación de comportamientos nocivos para la generalización de la forma empresa como matriz de subjetivación y para el libre fluir del capital y de los procesos de capitalización (Wacquant 2012; García y Ávila 2016; González Sánchez 2021).

¿Cómo entender, en este contexto, el aspecto neoliberal de las “tecnologías del yo” humanitarias? ¿Qué sería una “tecnología del yo” propia del humanitarismo neoliberal? ¿Qué procesos de subjetivación van a incentivarse, por qué medios, con qué fin? Para dar respuesta provisional a alguna de estas preguntas, querría centrarme aquí en dos investigaciones ejemplares de Didier Fassin desarrolladas a finales de los noventa y principios de los dos mil y publicadas respectivamente en *La razón humanitaria* (2016) y en un artículo titulado *Gobernar por los cuerpos. Políticas de reconocimiento hacia los pobres y los migrantes en Francia* (2005). En ellas, los análisis etnográficos del antropólogo francés permiten delimitar dispositivos de gobierno que exigen y movilizan la subjetivación activa de las poblaciones migrantes y precarias, a partir de su *patetización*.

La primera de estas investigaciones estudió trescientos expedientes de solicitantes de ayudas de emergencia, incluyendo además entrevistas realizadas a los agentes encargados de la distribución de los fondos. La segunda puso el foco en cambio en las solicitudes de tarjetas de residencia para cuidados médicos, analizando cuarenta historias y entrevistando de nuevo a los agentes encargados de concederlas. Lo que Fassin encuentra aquí es un viraje desde lo que se podría considerar un modelo de justicia distributiva, a un modelo de piedad o, más precisamente, de compasión. Ambos dispositivos, el de atribución de ayudas de emergencia para personas en situación de pobreza y el de concesión de tarjetas de residencia, articulan dos tipos de exigencias a los solicitantes: por un lado, pruebas certificadas de su estado – recibos, facturas, declaraciones de ingresos para los primeros; pruebas médicas, informes certificados del sistema sanitario para los segundos – y, por otro lado, un relato, en formato de carta o entrevista, del sufrimiento vivido, del sufrimiento personal, individual, derivado de la situación. Un ruego, una reconstrucción biográfica, una prueba de buena fe que presenta el propio cuerpo narrado, su sufrimiento, como argumento.

El primer aspecto a señalar es cómo, en el caso de los solicitantes de tarjetas de residencia por cuidados médicos, recurren a esta vía pese a en la mayoría de los casos tener sobrados

motivos para apelar al estatus de refugiado, en la medida en que las experiencias vividas de persecución y violencia por cuestiones ideológicas, políticas o religiosas, les deberían dar acceso a dicho estatus, de acuerdo con la Convención de Ginebra y el Protocolo de Nueva York. Sin embargo, esa vía, la vía del *bíos*, de la vida políticamente cualificada en términos de Agamben, les está vetada.

El asilo político es, pues, secundario respecto a la razón humanitaria. Prevalece entonces una lógica de la compasión que, hay que notar, responde a una despolitización y una psicologización del sufrimiento que ya no puede apelar tanto a causas sociales como a causas individuales, aspecto que Luis Enrique Alonso y Carlos Fernández (2006) han analizado respecto a la razón neoliberal y la forma en que los empleados han de enfrentar, según esta retórica, su propio sufrimiento laboral.

Prevalece la lógica de la compasión sobre el derecho a la protección: pérdida, pues, del reconocimiento del *bíos* en términos de Agamben, legitimación inédita de la *zoé*, encontrándonos casos como los analizados por Fassin en los que militantes amenazados de muerte, tras relatar una biografía de ejecuciones en sus familias, casos de violaciones colectivas, agresiones, amenazas, encarcelamientos arbitrarios, etc., se ven obligados a centrar el argumento en la presencia de una enfermedad intratable en sus países de origen, como único motivo verdaderamente válido para la tarjeta de residencia. “Si regreso a mi país, Nigeria, me moriría a los quince días”, afirma un hombre con SIDA; tras quince años en Francia en trabajos precarios seguía sin tarjeta de residencia, acaban de concedérsela por razones humanitarias al serle diagnosticada la enfermedad: “esta enfermedad mortal – le dice a Fassin – es lo que hoy me hace vivir” (Fassin 2005, 211). Este es, efectivamente y así lo nota Fassin, el registro de la vida desnuda.

La investigación de Fassin desvela además que, de entre las 20.000 personas que solicitaron en 1998 la ayuda del *Fondo de urgencia social* anunciado por Lionel Jospin, un porcentaje significativo tenía – pese a percibir el RMI³⁶⁸ o algún tipo de prestación por desempleo – “un resto para vivir negativo”, esto es: el monto de sus gastos fijos supera el de sus ingresos (Fassin 2016, 76). En esa situación, el estudio de las solicitudes por parte de las personas encargadas de concederlas aparece como una “elección trágica” o, más que trágica, patética (*Íbid.*, 78):

[S]e trata de atribuir un bien en cantidad limitada a personas para las que están en juego las condiciones materiales – y aún biológicas – de su existencia. La retórica administrativa de las “necesidades vitales”, donde se trata de asegurar la [sic] satisfacción, sitúa claramente lo que está en juego en el socorro financiero puesto en acción por el gobierno en el registro de la “vida desnuda” (*Íbid.*, 77).

³⁶⁸ Subsidio del estado francés a los que tienen menos del mínimo vital.

El carácter trágico-patético de la elección se ve reforzado por la invitación a los solicitantes a justificar con un corto texto su solicitud – más allá de la demostración objetiva de su situación económica³⁶⁹. Se trata del restablecimiento de la forma clásica de la súplica al soberano, como hace notar el antropólogo (*Íbid.*, 78), dentro de la cual los solicitantes de una ayuda de emergencia se ven obligados a moverse en el registro de la compasión y la necesidad, solo en contadas ocasiones en el de la justicia, a veces en el del mérito. Escribe un hombre en sus treinta y tantos: “[s]oy erremista – esto es, percibe el RMI – padre de un hijo inválido a quien no mantengo yo sino su madre. (...) Ya hice una pasantía remunerada. Hago esfuerzos para darle a la madre de mi hijo un poco de dinero cuando puedo. Mi voluntad de superarme es grande” (Fassin 2005, 212). Es precisamente el registro del mérito el más eficaz considerando el análisis de los informes: su estilo digno y el énfasis en la virtud se muestran decisivos en la resolución favorable. La imagen del “buen pobre”, virtuoso tanto en lo económico – donde refiere sus esfuerzos por encontrar empleo – como en lo social – manteniéndose a este lado de la ley – y en lo moral – haciéndose cargo de sus responsabilidades familiares – vence la balanza a su favor; “la voluntad de insertarse en el trabajo resulta un *leitmotiv* eficazmente aceptado por los demandantes” (Fassin 2016, 107). Pese a la preocupación moral-compasional que los evaluadores refieren y su comprensión expresa del carácter asistencial de las ayudas, destinadas a “dar una alegría”, “permitir sacar la cabeza del agua por un momento”, etcétera, la retórica de la compasión no parece decantar las solicitudes más allá de la media; el discurso de la necesidad encuentra incluso una tasa mayor de rechazo y atribuciones económicas menores.

Solo la evocación de pruebas patéticamente singulares (el sobrevenir de una enfermedad o de un accidente, la muerte de la pareja o de un familiar, a veces un divorcio, pero no la pérdida de empleo, demasiado banal en este contexto) parecen susceptibles de aumentar la proporción de respuestas positivas por parte de la comisión (*Íbid.*, 110).

El registro de la justicia, paradójicamente, con su retórica de la protesta, su tono reivindicativo, siempre que no caiga en la amenaza o en la sugerencia de suicidio se ha probado más útil de lo que cabría imaginar (*Íbid.*, 107). Sin embargo, su valor como retórica no merma la injusticia misma del dispositivo, cuyo diseño garantiza la

³⁶⁹ Leemos en una de estas cartas, reproducida por Fassin con su ortografía original: “Es que yo no llego más a salir, fui trabajador en Italia como moldeador estratificado durante 8 años en los que vivía allí con mi ex mujer, entre nosotros hubo un problema familiar y debí volver con mis padres a R... aquello no iba más porque desde muy joven mi suegra no me quiere y solo tengo el RMI para vivir y mandar 1000 francos (150 euros) a mis hijos, yo jamás pedí ayuda pero hoy ya no tengo vergüenza porque no es más que hacer y tener confianza en mí es duro. Por la asistencia social de R... CCAS, para tener una habitación en el hogar Sonacotra de V... debo tener un trabajo sino eso no funciona, y además no puedo pagar la reserva del hogar que es de 2600 francos (400 euros), y tengo miedo al mismo tiempo de encontrarme en la calle, porque no voy a volver a lo de mis padres, actualmente vivo el día a día, no tengo a nadie salvo vuestra ayuda, no tengo nada para comer, tuve que vender la poca ropa que tenía en el mercado de pulgas para poder comer, no sé qué decir más que cuento con vuestra ayuda. Gracias” (Fassin 2016, 76).

arbitrariedad de las decisiones. Fassin describe esta injusticia atendiendo, por un lado, al régimen de obligación que impone y, por otro, al tratamiento individualizado que propone. Respecto al régimen de obligación, señala que el dispositivo, pensado en términos de generosidad pública, no refiere a ciudadanos reclamando sus derechos sino a pobres solicitando benevolencia: los “obligados” “no pueden hacer valer un derecho social ni exigir reglas precisas” (*Íbid.*, 121); los “obligantes” “se sienten investidos de un deber frente a la sociedad, de la que ellos distribuyen los recursos” (*Íbid.*). La exigencia de individualización contribuye a desactivar los principios de justicia en favor de la comprensión de los casos singulares. Aquí no sólo se juega el recurso a valores morales humanitarios como justificación de las decisiones, sino también un cierto plusvalor inherente a la desgracia o al mérito, y sobre todo a la capacidad técnica-retórica de los solicitantes de dar palabra a su situación – esto es: de capitalizar su desgracia o su mérito (*Íbid.*, 122) ante una instancia soberana arbitraria que hará valer unas reglas u otras a discreción, sin criterios claramente definidos ni estables³⁷⁰.

*** **

El recurso a estos registros y el formato mismo de los dispositivos implica una atención individualizada, en la que la exposición del propio cuerpo narrado como garante del sufrimiento tiene mucho de apelación patética al soberano. Este despliegue del dispositivo de exposición del sufrimiento puede, afirma Fassin en este mismo artículo, ser efectivamente visto como un ejercicio de subjetivación impuesto a los pobres y los migrantes, es decir, de construcción del “yo” como sujeto de asistencia en una relación de dominación y deuda con un poder de decisión en el que hay que despertar esa compasión. Donde debería haber justicia, donde el sufrimiento habría de arraigar en una serie de parámetros sociales sobre cuya modificación habrían de incidir las políticas, hay en cambio caridad, patetización, sufrimiento individuado y narrado, ejercicio de constitución de sí a través de la palabra en objeto de compasión. Así, afirma Fassin (2005, 213), “*es en los discursos en donde hay que buscar el impudor de este desnudamiento de sí exigido por la administración pública. Discurso obligado, discurso de obligado*” (la cursiva es del autor).

Ahora bien, Fassin nota un último fenómeno de interés, y es la inutilidad de la apelación patética. Hay, pues, que llamar la atención sobre la inadecuación entre el sentido público

³⁷⁰ A este respecto, señala Fassin: “las reglas son múltiples y competitivas, sin principios jerárquicos claramente definidos; los criterios son imprecisos, dando lugar a variaciones en el cálculo de un presupuesto o en la modulación de un baremo; las consignas no están escritas en ninguna parte, no dan lugar a la constitución de una memoria de los principios que podrían transmitirse de una reunión a otra” (Fassin 2016, 122). Esta condición, que refleja “lógicas generales de inequidad”, raramente juega a favor de los solicitantes. La voluntad soberana y paternalista por parte de la administración de enviar un mensaje, “aunque permanece raramente interpretable para el destinatario, conduce frecuentemente a reducir la suma que la simple aplicación del sentido neutro, más aproximativo, de la composición del hogar, hubiera finalmente determinado” (*Íbid.*). Finalmente, al carácter arbitrario y excepcional de las decisiones hay que sumarle el carácter contingente derivado, por ejemplo, de la variación en la composición de las comisiones de evaluación.

de las políticas y su ejecución concreta: allí donde los poderes públicos invocan la singularización de los tratamientos tomando en consideración el sufrimiento y el desamparo individual, los funcionarios tienen, afirma el antropólogo, enormes dificultades para articular su trabajo en torno a su propia sensibilidad a la desgracia ajena. Habría, de acuerdo con Fassin, que aprehender el sentido de este desfase, el sentido de una configuración en la cual el Estado formula discursos a los cuales, dice, “parecería adherirse más el público al que se dirige que los propios agentes que ejecutan los programas” (2005, 219). Se pregunta entonces Fassin: ¿qué pensar de una exposición de sí, de constituir el propio cuerpo en espectáculo del sufrimiento individual que libera fragmentos de vida y desvela intimidades, pero sin consecuencia favorable; que lo hace para unos jueces, aquellos con la capacidad de mejorar sus vidas, a los que, sin embargo, no les interesa esa exposición patética? ¿Mucho ruido y pocas nueces? ¿No se tratará — esta es la tesis de Fassin — de que lo fundamental no sea el contenido del relato, sino que sea necesario enunciar para obtener?

Más que una verdad del cuerpo en sufrimiento, lo que busca realizar esta forma de gobierno sería una verificación por el relato: el cumplimiento de una prueba que consiste en dar testimonio de su propia verdad (*Íbid.*, 220).

Soberanos e inútiles. La máquina biopoder/biolegitimidad. Una hipótesis exploratoria

Es importante acabar con el malentendido de que las vidas precarias conciernen a las vidas que fracasan en la economopolítica. No es así. Vidas precarias son las vidas ya plenamente adaptadas a la economopolítica, a la representación del capitalismo como naturaleza, al horizonte mental del neoliberalismo, presenten un nivel elevado de adaptación o no.

José Luis Villacañas, *Neoliberalismo como teología política*

Es necesario tomar el concepto de vidas precarias en su fuerte acepción latina: las existencias que no están aseguradas sino que son concedidas por el ruego, dicho de otra forma, que no son determinadas en absoluto por una condición, sino en la relación con aquellos que tienen sobre ellos un poder.

Didier Fassin, *La razón humanitaria*

Mi pregunta en este punto sería: ¿cómo interrogar conjuntamente al sujeto neoliberal y al sujeto patético del humanitarismo? ¿Qué tiene que ver el cuerpo autoexigido, soberano de sí, del emprendedor, y el cuerpo patetizado, expuesto, suplicante, del solicitante de asilo? Trataré de dar sentido a una hipótesis exploratoria, atendiendo de nuevo a las conclusiones de Agamben en *El Reino y la Gloria*. En él, como hemos visto, Agamben desarrollaba una arqueología de la gubernamentalidad y la biopolítica que descubría sus raíces en la teología económica, alejándola de la teología política. Si bien hemos mostrado, de la mano de José Luis Villacañas, que el neoliberalismo arraiga fuertemente en una dimensión teológico-política, es importante señalar que el argumento de Agamben en ningún momento anula la posición teológico-política. La arqueología que Agamben despliega pretende mostrar cómo desde un primer momento ambos paradigmas constituyen polos de una misma lógica dinámica y práctica, manteniendo en pie un entramado ideológico y metafísico que, de otro modo, caería por sus propias aporías. Lo que el italiano muestra en *El Reino y la Gloria* es la economía de las relaciones entre ambos registros de discurso, el teológico-político y el teológico-económico, para esbozar la lógica polar y el marco de variabilidad funcional que subyacería a las democracias liberales. Agamben no está, pues, cancelando la dimensión teológico-política – ni, por ende, negando la función de la soberanía o la aspiración totalitaria del neoliberalismo. Antes bien, Agamben viene a señalar que el soberano es una figura extrema, necesaria, de una máquina bipolar que requiere no tanto de una soberanía eficaz, sino de una ficción de soberanía para funcionar. El caso extremo del *rex inutilis* revela, pues, la doble estructura que define y articula la máquina gubernamental de Occidente. El poder soberano se articula constitutivamente según dos planos, aspectos o polaridades: *dignitas* y *administratio*, Reino y Gobierno. El soberano es de forma constitutiva *mehaignié* en el

sentido de que su dignidad se enfrenta a la posibilidad de su inutilidad e ineficacia, en una correlación en la que el *rex inutilis* legitima la administración efectiva que desde siempre ha separado de sí y que, sin embargo, le sigue perteneciendo formalmente (HS II.4, 472 / 113).

Frente al paradigma teológico-político de la soberanía, Agamben reivindica así la relevancia del paradigma teológico-económico, reubicando los dispositivos de nudificación de la vida – condición de posibilidad de la política tal y como la entiende Agamben – en el plano de la gestión gubernamental, cuasi-mecánica, descentralizada e imbricada con poderes e intereses privados. Resulta particularmente esclarecedor pensar, al hilo de esta cita, la necesidad de la apelación patética individualizada a un poder de decisión de la que nos habla Didier Fassin, y al mismo tiempo su ineficacia por cuanto la máquina ya ha absorbido al solicitante en una red burocrática en la que la sospecha – y con ella la exclusión potencial – se hallan inscritas *a priori*. La resistencia en la razón humanitaria cobra la forma de un portar la propia vida como el único recurso disponible (Schindel 2017), hacerla visible junto con su sufrimiento, reintroducirla en la relación moral tras haber sido excluida de la relación política. Sin embargo, es éste un juego amañado de antemano, en el que la apelación a la compasión suele caer en saco roto. Fassin destaca, como vimos en el anterior apartado, la importancia fundamental de todo este dispositivo destinado de antemano a un fracaso sistemático de los solicitantes, que sin embargo han tenido que hacer uso previamente de la “única” opción que tienen – una opción que es presentada exactamente así, como la única, para obtener unos recursos no escasos que son presentados como escasos –, la de exponerse en un relato fragmentario y biográfico como una vida desnuda, hambrienta, inválida, sufriente, necesitada y merecedora.

Ahora bien, esta misma descripción de la máquina teológico-económica nos permite entender también la situación del otro extremo. Agamben habla de un rey inútil, una soberanía intrínsecamente inoperante que sostiene el sistema por medio de un “canto glorioso”, una ficción y una espectacularización. También habla de una máquina bipolar, en la que la cesión del total del poder al polo de la gestión gubernamental no inhabilita la máquina ni borra sus efectos. Nuestra tesis aquí es que Agamben, al final de *El reino y la gloria*, olvidó dar el último paso: aquel que resituaba la soberanía y su inutilidad en el contexto neoliberal; aquel en condiciones de mostrar cómo esta misma lógica se reinscribe en los cuerpos de los gobernados, cómo permite interpelar desde una misma matriz “tecnologías del yo” tan distantes como las del sujeto del humanitarismo y el sujeto del neoliberalismo.

En el primer tomo de la investigación, Agamben mostró que la esencia de la soberanía reposaba en la decisión. La decisión soberana era, en definitiva, una decisión sobre la vida y sus derechos. Como destacó Isabell Lorey (2010, 45), “el soberano fue decapitado en la Revolución francesa y, sin embargo, la soberanía y sus teorizaciones siguen siendo

sumamente funcionales a la nueva técnica moderna del gobierno” solo que ahora no como relación entre soberano y súbdito, sino como relación entre cada uno consigo mismo. La teoría, que llega al extremo en la sociedad neoliberal, afirma que cada uno posee una capacidad de decisión sobre sí mismo, que cada uno es rey y súbdito de sí mismo. Ante este proceso que Lorey califica de *autoinvestidura soberana imaginaria* se torna evidente que la secularización no ha liquidado la máquina teológico-económica. Ahora bien, la pregunta es qué forma de subjetividad es producida allí donde cada uno asume la responsabilidad, el deber y la capacidad de una decisión sobre su propia vida – en concreto sobre los dos polos en que la misma es escindida: capital humano o nuda vida, vida digna o cuerpo sufriente –, decisión que es, sin embargo e irremediamente, inútil, por cuanto el poder efectivo reside siempre en el aparataje cuasimecánico del gobierno (manteniendo la tesis de que la confianza en la efectividad de la propia decisión, el *american dream*, ha de ser reestablecida continuamente, así como uno no puede deshacerse por completo del mito del fundamento, de la figura de la soberanía).

Como analizamos en el capítulo anterior, el emprendedor autoinvestido ficticiamente soberano es una figura individualista y personalista: es siempre un nombre propio que, lejos de entramados sólidos de normas y espacios, prefiere la estructura abierta del equipo y el dinamitado de las normas; frente a las jornadas laborales estandarizadas, anhela horarios flexibles y trabajos por proyectos; frente a las labores en serie, la repetición de los gestos, la especialización, enardece su unicidad, su creatividad y su adaptabilidad. Sin embargo, esto es un ideal, una imagen del presente cuya construcción requiere de una serie de dispositivos. El “empresario de sí” no es un dato *a priori*: ha de ser creado. La biopolítica neoliberal puede ser descrita como el conjunto de técnicas y dispositivos destinados a tal efecto. Ésta inscribe en el cuerpo vivo un biopoder³⁷¹ y una biolegitimidad como una disyuntiva excluyente³⁷²: la respuesta al sufrimiento, una vez este es individuado, una vez se ha caído en la ficción de que es el propio sujeto el que decide sobre sí mismo, pasará por la adaptación al mundo laboral neoliberal, o por la espectacularización del propio sufrimiento en el modo como corresponda.

La patetización es, por ende, el proceso que sutura las heridas producidas por la mostración de la propia incapacidad de decisión. Si el sujeto es precarizado hasta el extremo de que su ficción de soberanía no puede ser mantenida, si es llevado al extremo en que ha de apelar a su biolegitimidad, la patetización, como única vía abierta por el sistema para llevar a cabo dicha apelación tratará de controlar todo posible conflicto

³⁷¹ Hablamos de un cierto poder sobre la propia vida mostrado en la naturalización de esa responsabilización de uno mismo en cuanto capital humano. La aplicación del concepto de “biopoder” es polémica y depende siempre de las fuentes que uno tome como referentes. Para una mayor profundización en cómo distintas fuentes pueden modificar substancialmente qué se entiende por biopolítica y biopoder, Cf. Laura Bazzicalupo (2016). Aun cuando a simple vista parezca un poder *del* cuerpo, acaba por mostrarse, inscrito en coordenadas neoliberales, como un poder *sobre* el cuerpo que lo constriñe y subjetiva.

³⁷² Cabe decir: ésta describe el cuerpo humano vivo como el lugar de la decisión sobre esa disyunción excluyente. Sin embargo, en el ámbito de los dispositivos describir es inscribir, y narrar, producir.

social. La patetización es un dispositivo que opera la individualización y la psicologización del sufrimiento por medio de una exigencia práctica: que el relato del sufrimiento se halle individualizado y psicologizado. De lo contrario, el relato será desestimado. Eso no quiere decir que el sufrimiento y el problema tengan que ser planteados simplemente como “mi sufrimiento y mi problema”, sino que, a nivel de base y de diana de la solución, el referente será en todo momento el individuo: la solución no será nunca social ni genérica, sino individual y concreta, y tratará de solventar no las condiciones objetivas que causan el sufrimiento, sino la sensación subjetiva de sufrimiento.

El capital humano, el emprendedor neoliberal, se construiría así en el límite de una disyunción excluyente entre un biopoder que se supone decisión suya usar y maximizar, y una biolegitimidad a la que no debe apelar. De igual forma, aquellos que ya se encuentran en una situación de desamparo, han de prestarse a interactuar con – e incorporar – dispositivos de subjetivación como vida incapaz de decisión sobre sí misma, mero cuerpo sufriente, para apelar a una decisión externa que no es, sin embargo, menos inútil que aquella otra. Este dispositivo se prueba exitoso a la hora de romper con la militancia política, como muestra el análisis de Didier Fassin de la creación en Francia del Fondo de urgencia social, cuyo objetivo prioritario no era “aliviar la miseria de los pobres, sino cortar rápidamente una protesta que comenzaba a desbordar el ‘movimiento de desocupados y precarios’” (Fassin 2016, 123):

En la calle, los desocupados y los precarios hacen valer sus derechos frente a la justicia. En los formularios de solicitud, ellos apelan a la obligación de asistencia. (...) [Para los representantes del Estado] como para los economistas sociales del siglo XIX, la distinción entre el derecho de asistencia y la obligación de la asistencia era un principio de la caridad pública: en ningún caso la obligación debe prevalecer sobre un derecho; va de la mano del control de la miseria. De ese modo, en eco a los procedimientos habituales de objetivación de la pobreza, (...) el despliegue de un dispositivo de exposición del sufrimiento puede ser visto como un ejercicio de subjetivación impuesto a los pobres, es decir, de construcción del yo como sujeto de asistencia. El éxito aparente del ejercicio – porque en las argumentaciones los solicitantes exigen mucho menos la justicia, en tanto se presentan como meritorios o apelan a la compasión – sin embargo, no nos dice nada de la subjetividad de los solicitantes. ¿Se sometían verdaderamente ellos al mandato de los servicios del Estado o bien manifestaban simplemente una competencia adquirida a lo largo de los años en contacto con la burocracia asistencial? (*Íbid.*, 124)

La cuestión a la que apunta Didier Fassin aquí, si se trata de una subjetivación eficaz como “vida precaria”, patética, o si más bien se trata de una inversión paradójica en el propio “capital humano”, consistente en rentabilizar el propio sufrimiento mostrándose como carente de ninguna forma de capital, no es, sin embargo, la cuestión fundamental.

La cuestión fundamental es el tipo de sufrimiento verdadero implícito en un dispositivo que conlleva la pérdida real de agencia política – con la pérdida de la hermenéutica social y crítico-política del sufrimiento y la individualización que implica – y la más que probable participación de los individuos en un régimen de mentira sistemática, mentira que habrán de performar en según qué espacios, que les obligará a estar vigilantes y que incorpora, por tanto, una cierta tecnología del yo, un control disciplinado sobre el propio cuerpo y la propia psique.

La nuda vida se escinde aquí en dos formas radicalmente distintas pero conexas por cuanto es su indistinción y ambigüedad la que soporta el dispositivo neoliberal del capital humano. Por un lado, las personas, que no son nunca mera vida biológica, que nunca son pura nuda vida, sino siempre vidas desnudadas e indignadas por ello, combativas y, al mismo tiempo, sujetos políticos. Por otro, el ideal, el componente simbólico que constituye uno de los polos de esa máquina que separa biopoder y biolegitimidad.

Una vida humana sólo puede ser así comprendida como "nuda vida" (y no "vida desnudada") en nuestro presente si al mismo tiempo es comprendida como patética, no empleable y, en el límite, culpable o sospechosa de serlo, de no haber tenido la resolución suficiente como para haber superado unos obstáculos que el discurso neoliberal no se cansa de comprender como dones³⁷³. Una interrogación filosófica crítica del presente debería mostrar sin ambages la íntima relación entre la lógica del capital humano y la de la razón humanitaria, entre la espectacularización tanto del sufrimiento como del éxito, índices fenoménicos de una lógica práctica – aquello que Agamben llamaría “máquina” – que introduce la dominación en el sujeto a partir de una disyunción ficticiamente excluyente entre biopoder y biolegitimidad y de una responsabilización del sujeto de los efectos de este dispositivo.

³⁷³ Podríamos hablar de un dispositivo de moralización de la felicidad, como parte de estos dispositivos de individuación, imbricado con la psicologización del sufrimiento que expone Fassin. Donde el capital humano habla de estrés y depresión, la vida desnuda(da) habla de “heridas íntimas, enfermedades latentes, dolores indecibles”, etcétera, que, sin ser lo mismo, tienen usualmente un referente individual, el de la interioridad del yo, el del sufrimiento intransferible, físico y mental, de su cuerpo. Al final, el dispositivo del biopoder y la biolegitimidad produce una patetización constante ante un cuerpo de psicólogos, especialistas e incluso empresarios, que muestran y suturan constantemente la inutilidad de la propia soberanía. Cuando el dispositivo de moralización de la felicidad surte efecto, cuando la felicidad pasa a ser comprendida como una decisión y una obligación de los sujetos, podemos encontrar personas culpando a otras de no querer ser felices, de no haber sabido actualizarse o adaptarse, quererse o aceptarse, de no haber sabido hacer de su despido/enfermedad/dolor/tragedia una oportunidad o una virtud (Ehrenreich 2011). En este desplazamiento de la responsabilidad, que ya no es de la empresa ni del Estado, sino de las personas, la ayuda sólo puede apelar a la compasión. Se trata, finalmente, de cambiar la responsabilidad de las instituciones y las empresas por el altruismo, pasar de la lógica de la justicia y el deber a la lógica de la compasión. La vida que no ha decidido ser feliz es la vida cuyo único recurso es lograr enternecer a quien ostenta el poder.



© Ignacio Marín. Campo de refugiados de Idomeni, 2016

Si la idea del refugio pudiese simplemente desvincularse de aquella del campo, entonces los refugios podrían considerarse como pueblos en proceso [towns in the making].

Michel Agier, *Managing the undesirables*

La primera parte de este capítulo ha tratado de mostrar tanto el carácter tanatopolítico de la política de fronteras como su compatibilidad con un concepto de gubernamentalidad que tenga en cuenta 1) su carácter productivo – productor de subjetividades, productor de obediencia, productor de beneficios económicos – y 2) su imbricación funcional con la retórica y los objetivos históricos del humanitarismo. En este sentido la frontera se mostraba como un espacio excepcional de producción de muerte, pero también de sujetos cuya identidad se ve interpelada por su transitoriedad, cuyo sentido de pertenencia se ve afectado por las complejidades territoriales y jurídicas de los dispositivos fronterizos, cuya psique sufre las consecuencias de la exposición a la violencia y cuya agencia política se ve modificada en el curso de su migración por su inclusión diferencial en una ciudadanía económica, racial e identitaria³⁷⁴. Ahora bien, es precisamente la realidad efectiva de estas vidas en juego la que ha desatado las críticas más arduas entre los *Critical Migration Studies*, más centrados en el análisis de las formas de sociabilidad y de

³⁷⁴ Sobre la frontera como dispositivo productor de subjetividades, cf. *Pertenencia. Una aproximación sistemática al problema político del sujeto en la época moderna*, de Francisco Fernández-Jardón (2023).

subjetividad de los migrantes “irregulares” que en el carácter tanatopolítico y excepcional de los espacios y políticas de frontera.

Es cierto que algunos teóricos afines a los *Critical Migration Studies*, como Nicholas de Genova y Nathalie Peutz (2010), han mostrado la compatibilidad entre planteamientos agambeneanos y precauciones etnográficas básicas. Así, estos investigadores muestran en qué medida la presunta “ilegalidad” de los migrantes no supone una ilegalidad al uso, sino más bien un proceso activo de inclusión a través de la exclusión, una política de la excepción, haciendo notar igualmente que aquella “ilegalidad” de los migrantes, producto de técnicas políticas, articula tecnologías del yo, siendo experimentada no sólo como un “estatus jurídico anómalo sino también como un modo de vida práctico, materialmente relevante y profundamente interiorizado” (Genova y Peutz 2010, 14)³⁷⁵. Sin embargo, Agamben ha sido objeto de duras críticas provenientes de esta corriente, especialmente de los teóricos de la *Autonomy of Migration*, siendo la acusación más frecuente aquella de que un concepto como “nuda vida” fallaría al no mostrar adecuadamente la “realidad” vivida, cotidiana, de los migrantes “irregulares”, especialmente en lo que respecta a su capacidad de agencia³⁷⁶.

Para estos investigadores, en efecto, poner el foco en las políticas de la excepción, en la abrumadora violencia volcada directa o indirectamente sobre los cuerpos de los migrantes, tiene como resultado una desatención sistemática a su capacidad de agencia, mostrando más bien sujetos pasivos atrapados en los dispositivos del poder³⁷⁷. De igual modo, la tendencia a generalizar la naturaleza de distintas fronteras y experiencias migrantes pertenecientes a distinto tiempo, espacio y posición subjetiva impediría una aproximación suficientemente matizada y fundamentada.

No obstante, algunas voces como las de Vicki Squire (2011; 2014), Anne McNevin (2006; 2009; 2013) o Martina Tazzioli (2020) han resultado ser igualmente críticas con la

³⁷⁵ De manera semejante, los estudios etnográficos de Michel Agier han llevado al antropólogo francés a reconocer en la condición de desplazados o expulsados el marco de una “comunidad de existencia” capaz de operar como sujeto político situado (Agier 2011, 17). La investigación de Michel Agier – que si bien rechaza en numerosas ocasiones la filosofía de Agamben da buena cuenta de su recepción – es sensible al potencial político de los migrantes desplazados, refugiados o “irregulares”, a su capacidad de “redefinición de los espacios” mediante la acción colectiva, “no porque los refugiados pasen su tiempo manifestándose o teniendo reuniones (nada más lejos de la realidad) sino porque, sin importar cómo de raros sean, los actos de rechazo, confrontación o revuelta denotan el momento en el que la realidad muta, cuando el desorden hace aparición en la cara del orden de los campos del cual el gobierno humanitario es responsable, y saca a los refugiados de su anonimato como ‘víctimas’, supuestamente sin voz o subjetividad, para devenir sujetos liberados de esta asignación identitaria, autores y actores en sus discursos, iniciativas y espacios” (*Ibid.*, 65).

³⁷⁶ Podemos encontrar esta crítica, entre otros, en Owens (2009), Latif (2008), Mainwaring (2012), Johnson (2013), Scheel (2014), Nyers (2013), Garelli y Tazzioli (2013), Mezzadra y Neilson (2017), Papadopoulos et al. (2008).

³⁷⁷ La ontología y la prospectiva del sujeto en la filosofía agambeneana ha sido problematizada en *Bartleby o el organismo enfermo* (Periáñez Llorente 2020a). Si bien será objeto de análisis en el quinto y último capítulo de esta segunda parte, el lector encontrará allí una problematización más focalizada en la cuestión de la pasividad.

corriente de la *Autonomy of Migration*, buscando desechar el marco teórico agambeneano sin por ello caer en la idealización de la agencia migrante:

Ni la fórmula biopolítica del “hacer vivir/dejar morir”, ni las representaciones contrapuestas de nudas vidas por un lado y sujetos agentes por otro, son adecuadas para dar cuenta del conjunto total de efectos de sometimiento, confinamientos, sentimientos, deseos y formas de destitución (Tazzioli 2020, 46).

En su ensayo, *The Contested Politics of Mobility. Politicizing Mobility, Mobilizing Politics*, Vicki Squire (2011) propone pensar las zonas de frontera contemporáneas como espacios de lucha política y no como espacios de excepción y control biopolítico. De acuerdo con esta investigadora, las zonas de frontera se caracterizarían efectivamente por sus luchas entre los migrantes y los *dispositivos de abyección*, pero no por la presencia en ellas de sujetos abyectos. En su análisis, Squire insiste en la distinción entre la *irregularidad* y lo que llama la *condición abyecta*, articulada siempre con distintos niveles de precariedad y marginalidad. Esto le permite señalar los esfuerzos de ciertas técnicas y dispositivos por ejecutar el trasvase semántico de la una a la otra, por suturar perfectamente *irregularidad* y *abyección*:

Por ejemplo, la implementación de tecnologías de canalización, individualización y estandarización, la espectacularización de la frontera, las redadas, las deportaciones o la privación de la ciudadanía son distintas dimensiones de una política de control que lucha por constituir la irregularidad como abyección, precarización o marginalización, viéndose sin embargo confrontadas y resistidas en diverso modo (Squire 2011, 11).

Efectivamente, la irregularidad abre un espacio de pugna, en el que hay que conceder su justa relevancia a los *procesos de nudificación* –por usar un léxico más cercano a Agamben– que interpelan a los migrantes. Pero precisamente pensar unos sujetos en pugna con unos significantes en última instancia ficticios pero operantes –el sujeto abyecto, completamente Otro, pero creo que más acertadamente la nuda vida, máxima amenaza y objeto paradigmático del imaginario humanitario al mismo tiempo– es perfectamente coherente con la comprensión de la máquina jurídico-política presentada por Agamben. Y así, Vicki Squire, al proponer su tesis final, esto es, que los analistas deberían observar la migración y la securitización de la frontera a través de la lente de la irregularidad en lugar de desde la excepcionalidad, acaba por repetir el gesto de Agier: asumir a Agamben y presentarlo como una crítica:

[M]ientras los análisis agambeneanos de las distintas prácticas que ocurren en las fronteras se centran generalmente en la excepcionalidad de ciertos momentos propios de una política del control, una analítica de la irregularidad examinaría el rango de procesos de (ir)regularización que se manifiestan a través de distintos

lugares, mediante diversos ritmos y en diversas formas –tanto desde lo diario y lo estandarizado, como desde lo extraordinario y lo espectacular (Squire 2011, 14).

¿No es precisamente esto lo que caracteriza para Agamben esas geografías de la excepción, esos espacios cada vez más dislocados que Agamben llama campos? Indistinción de hecho y derecho, incapacidad de distinguir entre lo que puede o debe ocurrir de acuerdo con la norma y lo que de hecho ocurra; temor, podríamos decir desde una perspectiva más fenomenológica, de que en cualquier momento pueda desatarse la excepción, desconfianza en el derecho cuyo núcleo se halla cada vez más a la vista: la posibilidad siempre presente, en el horizonte inmediato, de su suspensión. La voluntad en estos casos de desechar la perspectiva agambeneana choca con la sensación de que se trata siempre de una versión más bien caricaturizada de aquella³⁷⁸.

En todo caso, estas posiciones, de acuerdo con Vaughan-Williams, tienen algunos importantes inconvenientes y dificultades, partiendo del hecho de que lo que en general se ofrece como “experiencia vivida” o “realidad vivida” de ciertos migrantes irregulares requiere de problematización propia, y no es por sí mismo un motivo suficiente para renunciar a las tesis de *Homo sacer*. Presuponer que ciertas afirmaciones en torno a la “realidad social” pueden ser “verificadas” o “falsadas” de acuerdo con pruebas empíricas suficientes –como suponía el título del artículo de Michel Agier– es por sí misma una posición polémica que ha de medirse con la constitución social misma de nuestro conocimiento sobre la realidad, con la complejización que supone tomar en consideración los distintos dispositivos de saber/poder que se hallan en juego en cada caso (Vaughan-Williams 2015a, 58).

Finalmente, aislar las voces de sujetos en pugna, políticamente activos, e invisibilizar sus formas de socialización para construir un relato sobre la agencia migrante –y con ello descentralizar las tanatopolíticas– implica negar la voz por segunda vez a las víctimas mortales de las fronteras. Aquí la obra de Agamben ofrece herramientas para testimoniar lo intestimoniado, cuestión que fue objeto de análisis privilegiado en el tercer volumen de *Homo sacer*, *Auschwitz. El testigo y el testimonio*³⁷⁹.

³⁷⁸ Así por ejemplo, Raffaella Puggioni (2014, 1) refiere a la “tríada poder-soberano/campos/homo sacer” como si la configuración, vínculo teórico y alcance de dicha tríada fuese evidente por sí misma.

³⁷⁹ Cf. infra, segunda parte, cap.5, [La actualidad de Auschwitz](#) y [Testimonio y subjetividad](#).

Marzo de 2019, costa de Libia. Ciento ocho migrantes secuestran el barco que acababa de rescatarlos al enterarse de que iban a ser devueltos a Libia y ponen rumbo a Malta (Tondo y Rankin 2019). Mateo Salvini ironiza respecto a “los pobres náufragos que secuestran un barco mercante que los ha salvado porque quieren decidir la ruta del crucero” y sentencia en consecuencia: “no se trata de migrantes en apuros, son piratas que sólo verán Italia a través de un telescopio”. Unas semanas después, la Unión Europea afirma que cesará hasta el 30 de septiembre la actividad de sus patrullas marinas en el Mediterráneo –que hasta la fecha habían rescatado miles de migrantes– tras la amenaza del gobierno italiano de vetar por completo la operación de rescate de la UE (Rankin 2019). La realidad de los centros de detención libios no debía ser ajena a este grupo de migrantes. Secuestrando el barco, sin duda evitaron ser encerrados y sometidos a diversas formas de violencia, incluyendo tortura y chantaje. De igual modo, los ciento ocho migrantes que finalmente desembarcaron en Malta lograron evitar un posible y muy común estancamiento de la situación, que les habría llevado a permanecer en el mar, sin permiso para desembarcar.

De acuerdo con Martina Tazzioli, estos migrantes, “deshaciendo el triple nexo entre fijación espacial, identificación compulsiva y acceso a derechos, rechazan los propios términos en los que se predicán las políticas de asilo” (Tazzioli 2020, 133)³⁸⁰. Sin embargo, incluso aquí –en el epítome de una agencia que desborda el marco paradigmático de la participación política: el uso de la palabra–, los migrantes no pueden esquivar ser interpelados por la *nuda vida* en tanto ficción operante. Es una realidad constituyente, una exigencia y una estructura de expectativas volcada sobre ellos por las instituciones, el discurso público y el imaginario colectivo, respecto a la cual no es posible evitar un posicionamiento. Si bien el gesto “socava la economía moral del asilo y de una hospitalidad restrictiva o disciplinaria, mostrando su libertad de escoger dónde ir y dónde asentarse” (*Ibid.*, 134), no es menos cierto que, ya sea como aquello que no son y deberían ser –pobres náufragos– ya sea como confirmación de aquello que ya se creía que eran –piratas, sujetos sin ley–, el marco configurado por lo que hemos llamado la máquina biopoder/biolegitimidad (que piensa ambas como una disyuntiva excluyente al tiempo que las articula) se mantiene activo, movilizándolo relaciones de saber/poder y procesos de subjetivación. Esto, frente a una lectura fácil de Agamben, nunca ha implicado que los migrantes se vean definidos por ese imaginario como un sujeto pasivo y sin agencia; tampoco como el sujeto paradigmático de la agencia política. Antes bien se ven definidos en relación con, y por su posicionamiento respecto a, esta ficción de la nuda vida. No se

³⁸⁰ No obstante, no es menos cierto que es aquella circunstancia en la que “el rescate se ha convertido en un modo de captura” (Tazzioli 2020, 130) y en la que toda embarcación –especialmente las patrullas marinas– encarnan al mismo tiempo la posibilidad de salvar la vida y de la devolución en caliente, la que genera las condiciones ideales para un motín semejante.

trata (con Agamben nunca se ha tratado de ello) de si *son o no nudas vidas*, sino de si es posible describir la realidad efectiva de los migrantes, del entramado de dispositivos que dan forma a su realidad, les atrapan o les sirven de herramienta, sin reconocer y describir el papel de la *imagen* de la nuda vida en aquellas.

Sin duda, hay categorías técnicas en el pensamiento de Agamben que han tenido más éxito que otras, ya sea por su potencial heurístico o hermenéutico, para interrogar experiencias fundamentales de nuestro presente. Como comenté en la introducción, un concepto como el de *nuda vida* –pese a que su genealogía remita a la obra de Walter Benjamin– nos interpela de forma directa porque está a la base de nuestros marcos de comprensión contemporáneos si nos obligamos a pensar en cuestiones de humanitarismo. Vidas desnudas que aparecen como el referente ideal de los discursos humanitarios, como el núcleo gravitatorio de la razón humanitaria, vidas desnudas que se muestran en las campañas de las ONG, que ven su unicidad aplastada en imágenes fugaces y masivas en los telediaros.

La nuda vida está en el centro de nuestras lógicas morales, configurando aquello que con Didier Fassin hemos llamado “biolegitimidad”, pero está tan relacionada con los derechos humanos como con un enorme abanico de violencias sistémicas y concretas. Por una parte, tenemos, pues, un concepto técnico que Agamben describe como parte de la máquina jurídico-política de la soberanía. Un concepto que permite mostrar la lógica práctica propia de los campos, de las distintas formas de espacialización de la excepción que –en sus propias palabras– ha de contribuir también a generar una matriz hermenéutica para las tecnologías del yo y que, hemos visto, no pretende tener un referente empírico – esta o aquella vida– sino mostrar la operatividad de una serie de ficciones intrínsecamente aporéticas. Por otra parte, sin embargo, tenemos un significante relativamente común, si no de uso corriente, al menos sí de uso intuitivo, que apela a imágenes de máxima vulnerabilidad y máxima exposición, sin cuya presencia aquella máquina carecería del potencial de interpelación suficiente.

La elaboración técnica del concepto de “nuda vida” tiene así ciertos riesgos que habrá que valorar. He intentado en general abogar en mi ensayo por el potencial hermenéutico, heurístico y, en ese sentido, crítico-político, del aparato conceptual de *Homo sacer*. Sin embargo, me gustaría cerrar este argumento recuperando una crítica de Anne McNevin:

Adoptando términos (“nuda vida” en particular) que confían en un análisis sobredimensionado del poder soberano para describir, analizar y orientar estratégicamente el discurso de migrantes irregulares, puede quizá tener el efecto perverso de acabar por reforzar las herramientas discursivas a través de las cuales se justifica la encarcelación y la degradación de los migrantes irregulares (McNevin 2013, 189).

En efecto, desde una perspectiva de lo que Sandro Chignola (2018b) podría llamar una “política de la filosofía”, que podría seguir de cerca las consideraciones de dos autores muy queridos por Agamben, como son Michel Foucault o aquel Walter Benjamin que ofreció al Instituto para el estudio del fascismo una ponencia sobre los efectos políticos de una técnica literaria inadecuada (Benjamin 2018, 69-81), habría quizá que hilar muy fino para que el recurso a conceptos como “nuda vida”, tan potentes en un sentido heurístico, tan sintomáticos del presente del lector, no acaben por reforzar los imaginarios, discursos e instituciones que se trata de deconstruir.

La presente investigación incluye un esfuerzo por depurar en la medida de lo posible la retórica del proyecto *Homo sacer* sin abandonar su matriz hermenéutica. El énfasis en la ficción, la propuesta de un concepto de dispositivo alternativo, la distinción donde proceda entre nuda vida como imagen y procesos de nudificación... estos y otros son ejemplos de tentativas de proteger al proyecto de una crítica fácil al tiempo que se refuerza su potencial crítico. Sin embargo, el análisis del proyecto no puede obviar las decisiones retóricas del filósofo italiano. Ciertas ambigüedades terminológicas, como el uso indistinto por momentos de *zoé* y nuda vida o su gusto por la confusión entre niveles de positividad, proyectando con fórmulas como “producción de la nuda vida” – tan repetidas – el nivel lógico-ontológico sobre el práctico-político (esto es, no permitiendo una distinción suficiente entre la constitución de la lógica práctica de las máquinas y los efectos sobre las personas que producen los dispositivos que se guían por aquella lógica), explican gran parte de las críticas recibidas.

Apuntes para una crítica epistemológica decolonial del proyecto Homo sacer

Desde la perspectiva de una política de la filosofía, resulta de especial interés la crítica decolonial a la retórica de la nuda vida. De un tiempo a esta parte, el proyecto *Homo sacer* – y algunos estudios en torno a la migración afines al marco agambeniano – han sido criticados por “aplanar individuos y fenómenos en una superficie ahistórica – privándoles de cualquier densidad histórica” (Tazzioli 2020, 46), de la “profundidad histórica en la cual el sujeto se constituye” (Das 2006, 66), al esquivar, por ejemplo, la investigación genealógica en el origen colonial de los campos (Martin, Minca, y Katz 2020) – que Constantini (2007, 264), con una ironía exquisita, pudo pensar como el “nomos biopolítico del colonialismo” –, o la exclusión diferencial de personas racializadas, siempre más susceptibles de sufrir las consecuencias del bando soberano (Mellino 2021, 182).

De acuerdo con Alejandro de Oto y María Marta Quintana (2010), “la opción de Agamben ocluye las dimensiones coloniales de lo que genéricamente se diagnostica como la crisis política de occidente” (*Íbid.*, 52). Los autores acusan el despliegue de una diacronía uni-

lineal “que de Grecia a Europa, pasando por Roma y el medioevo cristiano, agota el trayecto histórico – agotando múltiples historicidades – instituyendo una tradición exclusivamente autorreferencial que sólo se confronta consigo misma y desconoce las prácticas político-imperiales” (*Ibid.*)³⁸¹ Quizá este límite que podríamos caracterizar de historiográfico explica también las dificultades que encuentra el proyecto para cumplir con sus propias metas, esto es, estar en condiciones de iluminar tanto las técnicas políticas de la biopolítica contemporánea, como sus tecnologías del yo y el punto de convergencia de ambas. Si, de acuerdo con Foucault en *Defender la sociedad* (2000), pero también con Mbembe (2011; 2016), el proyecto moderno ha de ser pensado en conjunto con el colonialismo, por cuanto la invención propiamente moderna de la raza es constitutiva del giro biopolítico y de la gestación de la racionalidad gubernamental, entonces...

...el paradigma de la “vida desnuda” como estructura originaria de la jerarquización soberana (entre *bíos* y *zoé*) de la humanidad, al excluir los territorios coloniales de la producción de su propio discurso, corre el riesgo no solo de no poder explicarse (y desplegarse) más a sí mismo, sino sobre todo de no hablar en absoluto a (y sobre) sus *proprios* sujetos (Mellino 2021, 151).

Del mismo modo, una comprensión holística del humanitarismo neoliberal requiere un análisis genealógico y etnográfico del dispositivo raza tanto en la constitución de la economía globalizada como del gobierno humanitario, empezando por tomar en consideración cómo una cierta concepción del hombre occidental acabó por identificarse con el ser humano (Wynter y McKittrick 2015)³⁸². Es en este marco, de acuerdo con Miguel Mellino, en el que la compatibilidad entre las posturas “soberanistas” o “antieuropeístas” y el ordo-neo-liberalismo europeo adquiere todo su sentido: el auge de la extrema derecha no supone una “involución posdemocrática” excepcional, sino “una

³⁸¹ En esta misma línea, Svirsky y Bignall (2012, 2) afirman: “Los temas biopolíticos investigados por Agamben jamás son considerados fuera de la arena circunscrita de la política occidental, como si Occidente pudiera ser pensado de una manera completamente separada de sus procesos globales constitutivos. Cuando Agamben sugiere que el ‘campo’ es el paradigma biopolítico fundamental de Occidente, instándonos de este modo a repensar el espacio político de Occidente, es preciso recordar que su proyecto es concebido sin ninguna referencia al colonialismo, e incluso sin ninguna consideración a las intervenciones críticas llevadas a cabo en el pasado por los sujetos coloniales involucrados en la lucha revolucionaria contra su opresión por una lógica de control auténticamente imperial fundada en exclusiones de tipo racial”. Otras críticas semejantes pueden encontrarse en *L’eccezione coloniale*, de Dino Costantini (2007), *Foucauldian Resonances: Agamben on Race, Citizenship, and the Modern State*, de Elvira Basevich (2012), *Habeas Viscus. Racializing Assemblages, Biopolitics, and Black Feminist Theories of the Human*, de Alexander G. Weheliye (2014), *Thinking Blackly Beyond Biopolitics and Bare Life*, de Alana Lentin (2017), *The Disappearance of Race: A critique of the Use of Agamben in Border and Migration Scholarship*, de Leila Whitley (2017), y en varios ensayos de Catherine Mills (2008; 2018), entre otros.

³⁸² “Occidente, a lo largo de los últimos quinientos años, llevó al conjunto de la humanidad a su modelo hegemónico, ahora puramente secular, de ser humano” (Wynter y McKittrick, 2015, 21). Paralelamente, el sujeto colonial es identificado con el animal, en un proceso que Fanon ha calificado de “bestialización de los condenados”: “A veces ese maniqueísmo llega a los extremos de su lógica y deshumaniza al colonizado. Propiamente hablando, lo animaliza. Y, en realidad, el lenguaje del colono, cuando habla del colonizado, es un lenguaje zoológico. Se alude a los movimientos de reptil del amarillo, a las emanaciones de la ciudad indígena, a las hordas, a la peste, el pulular, el hormigueo, las gesticulaciones. El colono, cuando quiere describir y encontrar la palabra justa, se refiere constantemente al bestiario” (Fanon 2007, 37).

expresión contingente de uno de sus lados constitutivos más oscuros, de su esqueleto histórico, por así decirlo (...). [E]n la relación que el ‘ordoliberalismo’ y el ‘soberanismo europeo’ establecen con las migraciones, no deja de *volver a aflorar* el rostro históricamente más inquietante de Europa” (Mellino 2021, 67)³⁸³.

*** **

Desde una perspectiva teórica, la matriz que Agamben constituye está abierta a su ampliación desde paradigmas decoloniales: la crítica colonial y su historia pueden verse nutridas por la matriz hermenéutica de Agamben, del mismo modo que la arqueología de corte agambeneana puede y ha de nutrirse de la profundidad histórica y geográfica del discurso decolonial. Ahora bien, desde una perspectiva retórica, la confección técnica de la investigación de Agamben y la opción por apenas mencionar el que constituye sin duda el marco de elaboración, ensayo y perfeccionamiento de las lógicas, técnicas y tecnologías del poder que su investigación analiza constituye un error inexcusable que pone en riesgo el potencial crítico de la investigación.

Por supuesto, ha habido propuestas que han tratado de combinar la crítica decolonial con la implementación del marco agambeneano en el análisis de contextos coloniales, entre las cuales cabría destacar el volumen colectivo *Agamben and colonialism* (Svirsky y Bignall 2012). Sin embargo, la potencia crítica, heurística y hermenéutica del proyecto *Homo sacer* no cancela la preocupación por la invisibilización del trasfondo colonial, intrínsecamente racista, del poder soberano. Se trata de una inquietud que puede traducirse – así lo ha hecho Miguel Mellino – en una crítica de corte epistemológico y de *política de la filosofía*:

Se puede decir, irónicamente, que el esquema de Agamben no hace más que reproducir en un nivel epistémico – con respecto a los sujetos coloniales y poscoloniales (implícitamente también migrantes, refugiados, europeos no blancos, etc.) – el mecanismo de dominación del ‘poder soberano occidental’ sobre la ‘vida desnuda’ narrado en *Homo sacer*, inclusión a través de la exclusión (Mellino 2021, 160)³⁸⁴.

³⁸³ “En nuestros días – afirma Denise Ferreira da Silva (citada en: Mellino 2021, 93) – una figura racializada de ser humano está jugando para el capital global el mismo papel ético que la noción de nación tuvo para el Estado/industrial y para el capitalismo/imperial durante la mayor parte del siglo XX. Esta figura permite trazar la línea divisoria entre los que caen dentro y fuera de la ley. En otras palabras, la aplicación y el respeto de la ley de acuerdo con estos criterios – en la forma de la guerra contra el terrorismo o el narcotráfico y de la protección de las fronteras – se ha vuelto la estrategia política más eficaz del capital global”.

³⁸⁴ Encontramos una crítica semejante en de Oto y Quintana: “La lectura de Agamben (...) llega desde una marca epistemológica que no incorpora capilarmente los cuerpos coloniales en su trama conceptual. O mejor, los incorpora como referencia externa que no altera la trayectoria del concepto” (de Oto y Quintana 2010, 66). Incluso, señala Miguel Mellino, “[n]o es casual, de hecho, que los enfoques más comprensivos con la perspectiva analítica inaugurada por *Homo sacer* casi siempre tengan poco que decir sobre el racismo como tecnología moderna de gobierno; por el contrario, a menudo es posible encontrar volúmenes enteros

de críticas a los diversos regímenes migratorios a partir de los conceptos clave de Agamben sin ni siquiera una alusión a los fenómenos como el discurso de la raza o el racismo” (Mellino 2021, 142).

El cuerpo que tenemos, travestido de moléculas convulsas y banales, se revuelve todo el tiempo contra esta atroz farsa del durar. ¡Nuestras moléculas quieren irse a perder, lo más rápido posible, en medio del universo, las bonitas! Sufren por ser solamente 'nosotros', cornudos del infinito.

Louis-Ferdinand Céline, *Viaje al fin de la noche*

[E]l animal arranca de las manos el látigo al amo y se fustiga él mismo para convertirse en amo, y no sabe que esto es sólo una fantasía producida por un nuevo nudo en la correa del látigo.

Franz Kafka, *Consideraciones sobre el pecado, el sufrimiento, la esperanza y el camino verdadero*

La policía no ha logrado aún registrar aquellos rasgos de las personas que se mantienen idénticos en la juventud y la vejez, en la suerte y la desgracia. La policía no sabe qué es la imagen del ser humano. (...) los hombres llevan barba y las mujeres se pintan para estar bonitas, y esto dificulta la medición. Para una medición exacta debería eliminarse el pelo.

Harun Farocki, *Imágenes del mundo e inscripción de la guerra*

[T]al vez es sólo a partir de este desastre que un día podrá lenta o bruscamente aparecer algo distinto – no un dios, por cierto, pero tampoco otro ser humano –, un nuevo animal, quizás, un alma de cualquier manera viviente.

Giorgio Agamben, *Cuando la casa se quema*

Introducción. De la imagen de la ética a la ética de la imagen

Los capítulos anteriores de esta segunda parte se han hecho cargo de la *pars destruens* del proyecto *Homo sacer*, del despliegue de la arqueología que vuelve sobre la historia y las lógicas prácticas de la soberanía y el gobierno, sobre la historia y la lógica de la excepción. Pese al énfasis en las líneas de continuidad que unen nuestro presente con pasados y formas políticas que por sentido común consideramos infames, la investigación de Giorgio Agamben está, sin embargo, orientada al futuro. Si la arqueología delata la

³⁸⁵ Las tesis y argumentos que componen este capítulo han sido ensayadas previamente en tres publicaciones, *Si esto es un cuerpo. De la ontología política a una ética posible* (2018), *Bartleby o el organismo enfermo. Consideraciones sobre la prospectiva del sujeto ético en la obra de Giorgio Agamben* (2020a), y *Testimonio, ética y arte en la obra de Giorgio Agamben. Sobre el concepto de "lo inapropiable"* (2020b). El presente capítulo ofrece a menudo secciones de aquellas publicaciones revisadas, corregidas y ampliadas.

contingencia y la violencia de nuestras lógicas políticas, si ha delineado el campo de lo posible para recordarnos nuestra exposición virtual, siempre presente, a la violencia más descarnada, ha sido, sin embargo, para señalar simultáneamente sus límites, puntos de fractura y líneas de fuga. Alfonso Galindo (2005, 65) ha observado que Agamben extrae de su arqueología de la excepción la base para una redefinición de lo humano. En este proyecto, la deconstrucción de las formas tradicionales a través de las que comprendemos qué sea el ser humano – analizadas en el primer capítulo³⁸⁶ – supone un paso fundamental. El tercer y el cuarto volumen del proyecto *Homo sacer* afrontan esta misma exigencia de una nueva comprensión de lo humano, una exigencia que surge de la propia arqueología y que el lector no puede sino plantear:

[D]eberemos preguntar a Agamben si, pese a todo, queda alguna esperanza para el hombre, esto es, si una vez que la humanidad se nos revela – al modo de una exigencia moral (...) – como el resto que aparece tras la destrucción operada por la política estatal en la dulce y espontánea gestualidad de la vida queda, o no, una palabra que nos *indique*, pero también que nos *traiga*, sin incurrir en exclusión alguna, la comunidad de seres errantes e inesenciales que, como se desprende de los textos de Agamben, parece la única salvación ante el dominio del Estado soberano, el único locus mesiánico (Galindo Hervás 2005, 66).

Lo que queda de Auschwitz (HS III), *Altísima pobreza* (HS IV.1) y *El uso de los cuerpos* (HS IV.2) – como *La comunidad que viene* (1996), *Lo abierto* (2005a) y en cierta medida ensayos como *La potencia del pensamiento* (2008c) e *Infancia e historia* (2010b) – piensan ese *ser así como sea que somos* que escapa a la representación política. Tras el problema de la comunidad, el problema del sujeto o el problema del hábito y el uso se esconde en cada caso un único proyecto: pensar la imagen del ser humano, esa “palabra” que *indica* tanto como *trae*, que muestra lo que viene en tanto ya somos lo que viene, en un gesto que pretende al mismo tiempo emular el camino que propone *Ser y tiempo* sin por ello traducirlo en una ética de la propiedad.

No obstante, esta tensión irresoluble caracteriza la propuesta ética y política de Giorgio Agamben. Por un lado, el lenguaje del ser-así, el ataque a la caracterización heideggeriana del *Dasein* en términos de fardo, el énfasis en la pasividad y la potencia-de-no, la reivindicación de la cotidianidad y el juego, el ejemplo de la comunidad mesiánica del cristianismo temprano, la alusión al limbo como paradigma político: todo ello apunta a una ética y a una política que no hace distinciones en los modos de vida, que renuncia a jerarquizar entre la vida impropia y la vida propia, que ha superado el momento filosófico-político de la crítica a la sociedad de masas. Sin embargo, por otro, su caracterización del pensamiento, la preferencia por el léxico ontológico, la apuesta por el *ethos* investigador, el estudio y la teoría como formas de (in)acción capaces de mantener viva la potencia que

³⁸⁶ Cf. supra. Segunda parte, cap.1, [La máquina antropológica. Una arqueología del humanitarismo](#).

nos constituye frente a las formas políticas que la obstruyen o violentan – formas de (in)acción o contemplación que, como autores o lectores, exigen una formación y un capital cultural concretos a los que no siempre se puede acceder y que mantienen un cierto sesgo etnocéntrico, así como tiempo disponible – son ejemplos de gestos teóricos de Agamben que mantienen hasta cierto punto el tipo de elitismo filosófico y prejuicio humanista que caracterizó el pensamiento de Martin Heidegger³⁸⁷. Una imagen de lo humano es lo único que una arqueología como la de Agamben puede prometer. Una imagen es quizá lo que necesitamos: una imagen imperfecta que arraigue en esa imperfección, una imagen abierta, una imagen – que no una representación – de la potencia que nos constituye y de la ética que le sigue. Y sin embargo, es una imagen escrita en palabras que no todos podemos comprender.

Alfonso Galindo ha apuntado cómo el registro discursivo de la estética es precisamente el que ofrece a Agamben las herramientas idóneas para subrayar el carácter esencialmente histórico, ilimitadamente abierto, potencial y lingüístico del ser humano, “ya que es este ámbito humano el que más alejado cabe considerar tanto de la fijeza sustancial, como de la teleología productiva” (Galindo Hervás 2005, 70). Sin embargo, como observa el filósofo español, esto implica privilegiar un determinado léxico que, si bien es tanto más apto en la confrontación de un lenguaje viciado por la lógica de la excepción, supone un límite a la construcción de una imagen de la ética a la altura del proyecto anárquico y sin jerarquías que su arqueología exige.

Dos problemas en ese caso. El primero lo ha señalado el propio Galindo y refiere a una posible falacia naturalista en el planteamiento de Agamben:

si bien es cierto que la argumentación agambeniana se pretende ajena a toda comprensión del deber-ser a partir del ser, no es menos cierto que tampoco vacila en recordarnos constantemente que es justamente porque el carácter potencial del

³⁸⁷ Ype De Boer (2023) se ha hecho cargo recientemente de analizar la compleja relación de Agamben con la tradición religiosa cristiana y judía. En los capítulos anteriores vimos cómo las tradiciones religiosas involucran una institucionalización de la existencia a la que Agamben refiere bajo el término de “sacralización”. En esa medida, la actitud de Agamben resultaba prioritariamente crítica y deconstructiva. Sin embargo, como observamos en el capítulo sobre la máquina antropológica, la tradición religiosa también ofrece a Agamben paradigmas para pensar la vida feliz. El artículo de De Boer sitúa el énfasis en el modo en que esta recepción de los motivos religiosos del mesianismo o el limbo constituyen el centro de aquello que Agamben entiende por “uso” y “profanación”, que en el presente capítulo serán analizados desde otra perspectiva. Respecto al otro polo de esta tensión, resulta útil el artículo de Tyson Edward Lewis, *The Architecture of Potentiality: Weak Utopianism and Educational Space in the Work of Giorgio Agamben* (2012): su elaboración de la noción de “utopismo débil” trata de estudiar la temporalidad inherente al modelo ético del estudio perpetuo en la obra de Agamben. Se trata de un buen contrapunto a la perspectiva crítica que a lo largo de esta investigación hemos mostrado en relación con la primacía del ethos investigador en la filosofía agambeniana, en la medida en que Lewis ilustra la importancia educativa de ese “utopismo débil” que él reconoce en Agamben.

hombre constituye su esencia más propia, por lo que toda política y toda ética deberían limitarse a reconocer tal dato como única tarea liberadora (*Ibid.*, 83)³⁸⁸.

El segundo responde, por un lado, a los límites internos de la arqueología para su aplicación a la *pars construens* del proyecto y, por otro, a los límites externos o contingentes, que suponen la preferencia agambeneana por el lenguaje altamente abstracto y ontológico, que avanza desde distintos frentes en distintos ensayos para finalmente enfatizar, sin mayores rendimientos teóricos o políticos, el carácter inesencial y potencial del ser humano. Poco o nada aparece aquí del cuerpo vivo que reclamaba Malabou (2015), de sus sufrimientos, sus anhelos o sus posibilidades. No aparece – también esto lo señala oportunamente Galindo (2005, 76) – una reflexión sobre la comunidad capaz de desbordar o abandonar la figura del individuo (la exposición de la comunidad coincide en Agamben con la descripción ontológica de este último). No aparece, por supuesto, un pensamiento de la institución como el que ya encontramos en Roberto Esposito (2021; 2023), salvo por una breve adenda en la edición integral italiana del proyecto, que alude la idea de un consejo nocturno (*nykterinòs sýllogos*) de las *Leyes* de Platón (*Leyes*, 968c)³⁸⁹. Las herramientas de la arqueología, que permitieron al italiano generar efectos de reconocimiento en la historia, mostrar la continuidad de ciertas lógicas prácticas y dinamizar la imaginación crítica en ámbitos como los *Critical Border Studies*, ofrecen en este punto una apertura limitada pero útil al futuro. Nuestra tarea aquí es recomponer esta imagen de la ética, pero también ponerla a disposición de una nueva apropiación crítica.

El presente capítulo recorrerá así los volúmenes III y IV del proyecto *Homo sacer* y, manteniendo la voluntad de diálogo y apertura que ha caracterizado los anteriores,

³⁸⁸ Tratando implícitamente de escapar a esta falacia, De Boer entiende que la actitud inoperante, contemplativa, que para Agamben caracteriza la vida feliz no se sigue de un deber-ser, sino que es sencillamente lo que resta tras el reconocimiento de que el mundo – y nosotros con él – es irreparable e insalvable, porque ha escapado a la lógica de la salvación: “¿En qué consiste la vida feliz? ¿Qué tiene de ‘nueva’ esta ‘nueva criatura’? La respuesta es que, de hecho, nada en concreto. Y sin embargo, todo lo concreto brilla con una nueva luz. Esta nueva luz, que muestra que todo es irreparable e insalvable, implica al mismo tiempo la comprensión de la (propia) existencia humana como fundamentalmente inoperante o ‘sin-obra’. Porque, fundamentalmente, nada hay que salvar o cambiar; no hay del mismo modo tareas que completar ni metas que alcanzar (...) La vida feliz se alcanza precisamente a través de la liberación de todo imperativo que exija cambiar el mundo” (De Boer 2023, 13). Este último apunte, sin embargo, nos hace por momentos preocuparnos más que la propia falacia naturalista.

³⁸⁹ El valor de este apunte que el filósofo romano introduce en 2018 es en cierto sentido crucial si nos planteamos la labor de imaginar en qué consistiría, desde coordenadas agambeneanas, la implementación de la potencia destituyente en el seno de un sistema político constituido – cuestión que, de acuerdo con Agamben, va más allá de los objetivos de su proyecto: “habríamos de pensar en un elemento que, manteniéndose heterogéneo al sistema, tuviera la capacidad de destituir, suspender y dejar sin efecto las decisiones. Platón tenía algo así en mente cuando, al final de las *Leyes*, menciona un ‘consejo nocturno’ (*nykterinòs sýllogos*) para salvaguardar la ciudad. Sin embargo, no se trata de una institución en sentido técnico, porque, como precisa Sócrates, ‘no es posible legislarlo con anterioridad a su ordenamiento [*prin àn kosmethê(i)*] (...) mediante un prolongado mantenerse juntos (*meta synousías pollês*)’ (*Leyes*, 968c). Mientras que el estado moderno pretende incluir en su interior, a través del estado de excepción, aquel elemento anárquico y anómico del que no puede prescindir, se trata más bien de exhibir su radical heterogeneidad para dejarlo actuar como un poder puramente destituyente” (HS IV.2, 1279).

recuperará la investigación en torno a lo queer y lo marrón de José Esteban Muñoz (2020; 2023), en la medida en que en aquella encontramos una recepción fructífera de la filosofía agambeneana capaz de interpelar formas de vida, formas de arte y formas de violencia concretas, como parte de un proyecto de dinamización de la esperanza y la imaginación políticas, pero también de reivindicación de aquello que ya somos y cuyas condiciones de existencia en libertad y alegría hemos de generar y cuidar³⁹⁰.

En último lugar, este capítulo invierte la propuesta agambeneana sin cancelarla. Bajo el título *Para una ética de la imagen* recuperamos la preocupación del filósofo romano en torno al testimonio. Sin embargo, la perspectiva es aquí otra. Frente al proyecto *Homo sacer*, queremos recoger algunas observaciones sobre la construcción social de la violencia de la mano de Judith Butler (2006; 2015) y Eduardo Maura (2022), pensar el testimonio como exigencia en el cine documental de Eléonore Weber, Rithy Panh o Ari Folman, recuperar la propuesta de una estética de la crueldad de Antonio Rivera (2022) y de una ontología política de la fotografía de Azoulay (2008; 2015), o retomar la reflexión de Didier Fassin (2016b) en torno al testimonio. Estos análisis fragmentarios pero unidos por una preocupación por común quieren poner de relieve el cómo del testimonio, el cómo del lenguaje y el cómo de la imagen, con la intención de superar algunos de los límites contingentes que el despliegue concreto del proyecto *Homo sacer* ha puesto a su recepción y aprovechamiento teórico. Los límites inherentes al método arqueológico, sin embargo, no requieren esta superación. Es la retórica de Agamben – derivada de su énfasis en la necesidad de una precaución arqueológica – la que ha camuflado aquella otra exigencia que una ontología crítica del presente ha de observar: ninguna precaución metodológica es suficiente por sí sola, ningún método abarca el conjunto de realidades, formas de expresión, formas de violencia, formas de alegría y potencias políticas que componen un presente dado.

³⁹⁰ La concepción de lo queer y lo marrón de José Esteban Muñoz no depende únicamente, sin embargo, de la filosofía de Giorgio Agamben. El abanico de pensadores que sirve de referencia a Muñoz – entre los que se encuentran Heidegger, Benjamin, Ranciere o Nancy, pero también otros menos comunes en el ámbito de la filosofía impolítica como Ernst Bloch – hacen que el diálogo entre las ideas agambeneanas de comunidad y potencia y aquellas de la marronidad y la queeridad resulte enérgico y fructífero. La tentación solipsista de la caracterización ontológica de la comunidad por parte de Agamben se encuentra con una marronidad que “no ofrece una comprensión singular del ser, sino más bien una de tipo fundamentalmente aditivo, consciente de que toda singularidad es siempre parte de una pluralidad más vasta” (Muñoz 2023, 220). La propia marronidad es plural: las marronidades son concomitantes, se tocan pero no se confunden, disfrutan de un sentimiento compartido del daño y de la fortaleza (*Ibid.*, 221). También la propia teoría se ofrece aquí, evocando a Nancy, como un “modo de tocar” otras formas de vida: no un “contacto total o una captura mimética completa, sino por el contrario un intento de acceder a un esbozo de vida o de vidas y aproximarse al sentido de aquellxs que están del otro lado del propio brazo extendido” (*Ibid.*, 223).

1 – Una imagen de la ética. De la analítica existencial a una ética posible

El testigo atestigua por el silencio de los muertos y del pasado, y este silencio es más difícil de soportar, más doloroso de recordar que la palabra de aquellos.

Giorgio Agamben, *Cuando la casa se quema*

“Esa alegría que sentí, / sin reparar en ella, / cuando tenía los pies / de él sobre mis piernas, o cuando / al mirar para abajo, vi que se le habían / cerrado los ojos achinados, eso también / fue éxtasis. Y no siempre / tiene que haber un bajón / después”. ¿Creo en / la perfectibilidad del / hombre? Extrañamente / (conozco lo bastante / la desdicha), / sí. En serio.

James Schuyler, *Una fotografía*³⁹¹

La actualidad de Auschwitz



© Shahak Shapira, *Yolocaust*

En su primera página, Agamben delimita rápidamente cuál es el problema del que *Lo que queda de Auschwitz* ha de hacerse cargo en primera instancia. Es un problema con dos vertientes: ética y política (el significado ético y político del exterminio), pero también epistemológica (un problema referido al límite de lo comprensible). La frase continúa inmediatamente afirmando que el problema acaba siendo el de la actualidad de

³⁹¹ La traducción es de Ezequiel Zaidenweg y fue realizada para la edición de Caja Negra de *Utopía queer (Cruising utopia)* de José Esteban Muñoz (2020).

Auschwitz. El estatuto de lo actual, la comprensión de en qué sentido Auschwitz es precisamente actual, es aquello que Agamben parece proponerse nada más comenzar la obra.

El sentido de la actualidad de determinados eventos o positividades históricas es algo que depende directamente de la concepción del tiempo que maneja Agamben. Aunque encontramos un tratamiento extenso del problema del tiempo en *Infancia e historia* (2010b), podemos localizar dos momentos en los que enfoca la particularidad de lo actual y trata de tematizarlo en un pequeño conjunto de ensayos titulado *Desnudez* (2011a). En él se centra en el problema de la historia, la normatividad de los eventos históricos y la exigencia que estos acontecimientos “actuales” plantean al investigador en dos capítulos. El primero de estos se titula *¿Qué es lo contemporáneo?*, el segundo, *De la utilidad y los inconvenientes de vivir entre espectros*. Ambos sintetizan la comprensión de la temporalidad histórica que hemos trabajado en la primera parte de esta tesis. La primera idea que se desprende de ellos suena a Perogrullo, pero conviene explicitarla: se trata de que la historia no pasa en vano, que la imagen de la línea temporal homogénea e indiferente no representa la experiencia humana del tiempo, y que las positividades que permean la historia – desde los elementos de transmisión cultural, hasta las instituciones, pasando por aquello que más nos interesa aquí: aquellos eventos o acontecimientos que, ya sea por su carácter magnífico o brutal, brillante o radicalmente siniestro, marcan “un antes y un después” – arrastran, reproducen o instauran una cierta normatividad; articulan valores, representaciones del mundo, y, en definitiva, configuran nuestra particular vivencia del mismo. La segunda idea sería que dicha normatividad no se instaura de forma unívoca, como en una relación causa-efecto. Los acontecimientos interpelan a las personas, exigen una respuesta adecuada de ellas, exigen una reacción a la verdad que portan y un cuidado. En este sentido, la pregunta “¿qué es lo contemporáneo?” que aludiría al carácter de ese tiempo de lo actual, de lo que habita este tiempo con nosotros o que configura este tiempo que habitamos, se desplaza subrepticamente en el análisis de Agamben a la pregunta por quién es el contemporáneo, cuál es la actitud adecuada en respuesta al carácter de ese tiempo. Podríamos decir que, aplicado al libro que nos ocupa, Agamben está diciendo que 1) Auschwitz no es un fenómeno del pasado, sino que nos es contemporáneo, y 2) que tenemos que saber ser contemporáneos a Auschwitz. Es ésta una idea que se muestra particularmente bien cuando, reflexionando sobre la diferencia entre cadáver, espectro y larva (como entidades históricas) y tomando como ejemplo a Venecia, Agamben comenta sobre el “espectro”:

¿De qué está hecho un espectro? De signos, o más bien, con mayor precisión, de signaturas, es decir, de aquellos signos, cifras o monogramas que el tiempo inscribe en las cosas. Un espectro siempre lleva consigo una fecha, es, pues, un ser íntimamente histórico (Agamben 2011a, 57).

Y más adelante:

¿Qué le debemos a aquello que ha muerto? "El acto de amor de recordar a un muerto – escribe Kierkegaard – es el acto de amor más desinteresado, libre y fiel." Pero con certeza no el más fácil. El muerto, en efecto, no sólo no pide nada, sino que parece hacer de todo para ser olvidado. Precisamente por eso, sin embargo, el muerto es tal vez el objeto de amor más exigente, respecto al cual siempre estamos desarmados y en falta, distraídos y en fuga. Sólo así puede explicarse la falta de amor de los venecianos por su ciudad. No saben ni pueden amarla, porque amar a una difunta es difícil. Es más simple fingir que está viva, cubrir sus miembros delicados y sin vida con máscaras y aceites para poder exhibirlos haciéndoles pagar a los turistas. En Venecia, los mercaderes no están en el templo, sino en las tumbas; ultrajan no sólo la vida sino, ante todo, un cadáver. O, más bien, aquello que ellos, sin atreverse a confesarlo, creen un cadáver. Y es, en cambio, un espectro, es decir -si sabe que lo es-, la cosa más volátil, sutil y alejada de un cadáver que pueda imaginarse (*Íbid.*, 58).

Quizá hablar de estar a la altura de Auschwitz como “amarlo” nos hundiría en una confusión terminológica que habría que precisar hasta el extremo. Sin embargo, podemos entender la preocupación de Agamben desde la contraposición con la turistificación o con la museificación. El museo, dice Agamben casi al final de *Profanaciones*, “no designa aquí un lugar o un espacio físico determinado, sino la dimensión separada a la que se transfiere aquello que en el pasado fue percibido como verdadero y decisivo, y ya no lo es” (Agamben 2005b, 110).

Podríamos decir que es ésta una preocupación general del contexto intelectual de la “modernidad tardía”. Se trata de un momento en el que, en palabras de Marc Augè (2000), “la historia nos pisa los talones”, y que la historia nos pise los talones quiere decir que se da al mismo tiempo un crecimiento exponencial de los “acontecimientos” que podrían sentirse como normativos y una incapacidad real, por la falta de distancia con respecto a ellos, por su carácter efímero e instantáneamente obsoleto, para instaurar definitivamente un principio de inteligibilidad y de normatividad, su incapacidad para proveernos adecuadamente de una cierta autocomprensión de nosotros mismos y de una cierta orientación. Sin esta distancia temporal, pero también valorativa (sin esa diferencia fundamental entre lo abrumador-normativo y lo ínfimo-individual), es casi imposible atender a lo histórico con el amor que, según Agamben, merece³⁹².

³⁹² El sentido de lo actual – el sentido en el que la Odisea, Auschwitz o la generación del 98 pueden ser actuales –, que sería un mantenerse operante hoy día aun siendo eventos remotos, se cancela con una mentalidad que se ha concretado en un lema: YOLO. “*You only live once*”, la idea de que sólo vives una vez, que arrastra consigo aquella otra de que ninguna vida se trasciende a sí misma ni por lo que haga ni por lo que le suceda, es el síntoma contra el que Agamben quiere luchar al pretender restituir a Auschwitz su carácter de actual. En la obra reciente del artista y cómico germano-israelí Shahak Shapira *Yolocausto*, que hasta hace poco encontrábamos en yolocaust.de, podemos observar un ejemplo de (y una crítica a) este comportamiento para con lo histórico. Los montajes fotográficos de Shahak Shapira recuerdan a quienes se toman fotografías desenfadadas, cómicas, o simplemente propias de turistas, qué simboliza el lugar en

Bajo la perspectiva del método agambeniano, el problema de la actualidad es precisamente el que reúne las dos vertientes, ético-política y epistemológica, de una experiencia histórica atroz, extrema y radical, como fue lo ocurrido en Auschwitz. La unidad de este problema se hace más evidente al término de la introducción. El problema epistemológico concreto de los testigos de Auschwitz – tener que testimoniar una realidad aporética, aparentemente intestimoniabile (una realidad que, por ser “actual”, posee una densidad histórica que rompe los goznes de la verdad-correspondencia, generando una inadecuación entre hechos y verdad, “entre comprobación y comprensión” (HS III, 766 / / 9) – parece ser una versión radical, extrema, de aquel desajuste ínsito en todo conocimiento histórico. El motivo ha de intuirse: es un efecto derivado de la propia existencia histórica, y el carácter aporético del testimonio, tanto más visible en esta situación extrema, habrá de guiar la interpretación hasta una comprensión de la existencia humana que no puede ser desligada de su ética ni de su historia. El adagio blumenbergiano según el cual “nada de lo humano puede ser olvidado” ofrece en *Lo que queda de Auschwitz* otra vuelta de tuerca: Auschwitz, fenómeno histórico particular, extremo y, en un cierto sentido, actual, ofrece una ventana privilegiada a aquello que el ser humano es o aquello en lo que consiste, a sus límites y su constitución, que habrá de arrojar luz sobre su experiencia ética e histórica. Estar a la altura de Auschwitz es estar a la altura de lo humano. Auschwitz sería, para Agamben, más contemporáneo que nada. Auschwitz no puede ser olvidado porque lo humano se ha mostrado ahí, y hay que saber reconocerlo en toda su ambigüedad, reconstruirlo e integrarlo en toda filosofía futura.

Pero si aquello que se interroga es la aporía constitutiva de todo conocimiento histórico y de todo testimonio, el resultado no puede pretender su abolición, su anulación o su desactivación. En este punto, la apuesta analítica – interrogar la aporía constitutiva del testimonio como lugar en el que una nueva comprensión del ser humano y de la ética cabe ser descubierta – se torna apuesta ética o requisito ético del investigador: no olvidar lo humano, no abolir lo humano, estar a la altura de lo interrogado; “tratar de escuchar” la laguna inherente al testimonio, hacer experiencia de ella, sostenerla sin agotarla.

[D]ado que a partir de un cierto momento se ha revelado como evidente que el testimonio incluía como parte esencial una laguna, es decir, que los supervivientes daban testimonio de algo que no podía ser testimoniado, comentar sus testimonios ha significado de forma necesaria interrogar a aquella laguna o, mejor dicho, tratar de escucharla (HS III, 766 / 10).

el que se están fotografiando: el monumento en memoria de las víctimas del holocausto. Quizá aquello que resulta más terrorífico no es tanto que puedan suponer una burla o una ofensa, sino un olvido, una prueba de normalidad y cotidianeidad (aquello que, para Agamben, hace del partido entre las SS y los *sonderkommando* un paradigma del presente), de mercantilización en ese mercado de capital social y cultural que son las redes sociales. Es por ello que *Yolocausto* no sólo muestra una recepción de lo histórico de evidente mal gusto, sino que explica gran parte de los obstáculos para la comprensión – social y académica – de Auschwitz, sobre los que Agamben llama la atención.

Es este un gesto teórico coherente con la noción de filosofía que suele manejar Agamben, y que le concede un lugar muy especial en el abanico de las posibilidades humanas. El compromiso crítico implícito en la filosofía convive con su carácter explícito de rememoración ritual y experiencia de la antropogénesis (del darse inasumible y presumiblemente inexperimentable de la voz en el hombre (Agamben 2017c, 39-40)). Así la define en *Experimentum vocis* (ensayo elaborado a partir de unos apuntes de la década de los 80, según relata el propio Agamben), pero también entre 2014 y 2016, cuando habla de todo discurso verdaderamente filosófico como proemio, no a éste o aquél discurso o texto, sino al propio darse precario del lenguaje, al puro hecho frágil de la palabra:

El carácter proemial de la palabra filosófica no significa la referencia a un discurso filosófico posproemial sino a la propia naturaleza del lenguaje, a su “debilidad” [*dià tò tôn lógon asthenés* (Plat. *Epist.* VII, 343 a I)], cada vez que este busca enfrentarse con los problemas más serios. La filosofía es un proemio, no a otro discurso más filosófico, sino, por así decir, al propio lenguaje y a su inadecuación (Agamben 2017c, 143).

En la medida en que *Lo que queda de Auschwitz* interroga justo este darse inapropiable y siempre insuficiente del lenguaje a partir de la experiencia histórica inasumible de Auschwitz, podemos decir que la obra, situada justo en el gozne o el engarce entre la arqueología y la propuesta ética (entre los volúmenes I y II, y el volumen IV) pretende tener un alcance ontológico fundamental. Podríamos describir entonces la labor de *Homo sacer III* como una analítica existencial heterodoxa. La diferencia fundamental es que lo que en *Ser y tiempo* se logra a partir de una fenomenología de la cotidianidad con el punto de mira puesto en una tematización sistemática de los existenciales o las estructuras ontológicas del ser humano, en *Lo que queda de Auschwitz* se busca en primer lugar mediante una fenomenología histórica de dos tipos humanos paradigmáticos, de dos subjetivaciones posibles del humano en un momento histórico y una situación sociopolítica únicas: la estancia, como prisioneros, en un campo de exterminio. Más concretamente, se busca en la dialéctica inclausurable entre ambos tipos humanos, el testigo y el musulmán, llevados a paradigma. Una interpelación histórica y existencial que ya en la segunda parte de la obra confrontará sus resultados con otros tantos ámbitos de análisis. Saldrán entonces muchos de los focos de análisis que Agamben ha trabajado en las últimas décadas, mostrando la coherencia entre la “descripción”, “experiencia” o “delimitación” de lo humano que logra a partir de dicha fenomenología histórica, y aquellas otras intuiciones sobre lo humano que ha ido mostrando a lo largo de su obra. Quedará, finalmente, espacio para un enfrentamiento directo de la(s) ética(s) occidentales con esta dialéctica inclausurable entre el testigo y el musulmán. Si el musulmán muestra un polo extremo de las posibilidades del ser humano, toda ética incapaz de incluirlo en su

estructura, bajo su protección o en sus planes de felicidad, se hallará irremediabilmente sesgada, perderá su universalidad que le otorga legitimidad, y habrá de ser desechada³⁹³.

A lo que asistimos en *Lo que queda de Auschwitz* es, pues, a la extensión del método arqueológico al problema de la antropología filosófica y la analítica existencial. No estamos ya, como cuando Agamben analizó la máquina antropológica, confrontando el problema de una comprensión polarizada, históricamente determinada, del ser humano, que lo divide entre *bíos* y *zoé* o que aísla e integra la vida biológica en él. Agamben no está aquí a la búsqueda de una ficción del ser humano construida a base de discursos especialistas, instituciones políticas o dispositivos médicos: la arqueología deviene fenomenología, no se extiende en el tiempo histórico, no se expande hacia el exterior del ser humano, sino que busca adentrarse en la descripción de la temporalidad misma del ser-sujeto, quiere encontrar la tensión ontológica constitutiva de lo humano, como ya tratase Heidegger en *Ser y tiempo*, sin renunciar sin embargo a un cierto sentido de arqueología. En esta pieza central del proyecto *Homo sacer* que es su tercer volumen – y en último extremo, en los dos tomos que componen el cuarto volumen – Agamben afronta la elaboración crítica de una imagen de la ética, una imagen de su escisión constitutiva. Como imagen, podría ser otra: Agamben así lo muestra cuando su arqueología trabaja sobre la conciencia interna del tiempo, sobre los límites del lenguaje o la fenomenología de la náusea³⁹⁴. Sin embargo es una imagen que no quiere esconder su infundamento, el vacío que nos constituye como potencia disponible e inapropiable. En esto, la constitución de una imagen de la ética se identifica como la meta implícita del proyecto *Homo sacer*.

Testimonio y subjetividad

Tal es, muy resumidamente, el recorrido de *Lo que queda de Auschwitz*, y tal es, en cierto sentido, la intención explícita de Agamben: “el autor considerará recompensados sus esfuerzos si, en el intento de identificar el lugar y el sujeto del testimonio, ha logrado por lo menos plantar aquí y allá algunos jalones que puedan orientar eventualmente a los cartógrafos de la nueva tierra ética” (HS III, 767 / 10). La tesis que, paradójicamente, habrá de orientar a los cartógrafos de la nueva tierra ética es que no hay un sujeto del testimonio como tal, que el sujeto del testimonio se mueve ya desde siempre en un límite insalvable: que si la indagación en el sujeto del testimonio provee de jalones a los cartógrafos de la nueva tierra ética es porque desemboca en una cartografía de lo humano

³⁹³ Más abajo se encontrará un resumen de estos argumentos, que hemos analizado más extensamente en *Si esto es un cuerpo* (Periáñez Llorente 2018).

³⁹⁴ Véanse, por ejemplo, sus análisis sobre el tiempo operativo – el tiempo que tarda la mente humana en hacerse una imagen del tiempo – en *El tiempo que resta* (Agamben 2006a, 70-73), o su análisis, con una clara influencia de Jean-Luc Nancy, del modo en que fenómenos fisiológicos como la arcada incontrolable que sobreviene ante algo repugnante muestra la escisión que nos constituye al interior de nuestro cuerpo (im)propio (HS IV.2, 1097 / 2017, 110).

como aquello que, tensionado entre la exigencia y la impotencia del testimonio (mejor que entre la necesidad y la imposibilidad), nunca puede ser el perfecto testigo.

Lo hemos avanzado más arriba y habrá que desarrollarlo: lo que comenzó como una fenomenología histórica de dos formas de vida singulares, la del testigo y la del musulmán, incompatibles e inseparables, acaba por perder su singularidad para mostrar que lo que aparece en esa aporía – que lo incompatible sea al mismo tiempo inseparable – es el rastro de la existencia humana, cuyo carácter aparentemente aporético ha de experimentarse en su dinámica interna; el apóstrofe constitutivo del musulmán, su reclamo ineludible de atención y la marca que deja en quien le sostiene la mirada, es el perfecto reflejo de la existencia humana respecto de sí misma. Así lo expresa Agamben:

[Q]ue sea precisamente esta no humana imposibilidad de ver lo que invoca e interpela a lo humano, el apóstrofe al que el hombre no puede sustraerse; esto y no otra cosa es el testimonio. La Gorgona y el que la ha visto, el musulmán y el que da testimonio en su lugar, son una mirada única, la misma imposibilidad de ver (HS III, 798 / 55).

Es decir, el testigo y el musulmán, en cierto punto dejan de operar como singulares históricos y pasan a tomarse por conceptos, claves hermenéuticas para aquello que es universalmente humano. La eficacia de esta construcción reside, no obstante, en que no permite nunca una sustancialización de lo humano, no permite que lo humano se identifique única y normativamente con una tipología humana (no permite decir algo así como que lo verdaderamente humano es ser testigo, o mucho menos que lo verdaderamente humano es esa vida despojada e inerme, vencida y caída, del musulmán). El tratamiento arqueológico-fenomenológico del testigo y el musulmán en Auschwitz muestra una carencia en cada uno de ellos que remite al otro, muestra la incompletitud de cada uno y su tendencia asintótica hacia el otro. El testigo es una persona que necesita ser musulmán sin poder llegar nunca a serlo, mientras el musulmán debería ser testigo sin poder lograr nunca serlo. En este juego de asíntotas irreductibles, en ese desajuste y esa incapacidad de deber y necesidad para cerrar o acabar los procesos en los que el sujeto está siendo constituido, Agamben parece localizar lo humano. Esto es, el análisis fenomenológico e histórico del testigo y el musulmán como tipologías humanas polares de Auschwitz descubre una dialéctica entre ambos, una dialéctica, diríamos, en las lógicas que los constituyen, que es la que se erige en concepto y en clave hermenéutica para comprender qué es el ser humano. No el musulmán, no la nuda vida, tampoco el testigo, sino la dialéctica entre ambos, el *resto* que oscila sin identificarse nunca perfectamente con uno y otro: el humano es la imperfección dinámica de la subjetivación³⁹⁵.

³⁹⁵ La analítica del ser-sujeto de Agamben implica en cierta medida una crítica deconstructiva de la noción clásica de sujeto, que aparece aquí como concepto en disputa. La noción hegemónica y específicamente moderna de sujeto se construye precisamente a partir de una ficción de propiedad-de-sí, de identidad, pero también a partir de una ficción de universalidad. Es un sujeto que, como señala Daniel García, construye

No podemos, entonces, estar de acuerdo con Alfonso Galindo cuando afirma que...

... [los musulmanes] aparecen en esta teoría como meros cuerpos vivos carentes de significado. Lo que hace Agamben es defender que tal realidad es justamente lo que define lo humano mismo como lo que viene – y, en esta medida, como lo mesiánico. Así, cuando el hombre es reducido a la condición de desnuda-vida-urgida-de-normalización-jurídico-política (ya sea en el campo de concentración ya en el estado de embrión congelado, ya en la situación de coma profundo o en la del cuerpo que solicita eutanasia; pero también en el estado que se lo puede contemplar en los arrabales de la ciudad, o en los innumerables campos de refugiados, etc.) nos encontramos precisamente con lo humano, con el hombre. Y, si eso es el hombre, entonces lo humano se define por la desubjetivación más extrema, por la desposesión radical (Galindo Hervás 2005, 66).

Esta comprensión de la idea del hombre como aquello que puede sobrevivir al hombre tanea la posibilidad de ver en el musulmán algo así como un sustrato inalienable del hombre, propiciada por algunas ambigüedades del propio Agamben, pero imposibilitada si se toman en consideración los análisis de *El uso de los cuerpos*, y afirmaciones tan rotundas en el propio *Lo que queda de Auschwitz* como la siguiente:

[N]o hay esencia humana (...) el hombre es un ser de potencia y, en el punto en que, al aferrar su infinita destructibilidad, se cree aprehender cuál es su esencia, lo que se ve entonces es “que ya no tiene nada de humano”.

El hombre está siempre, pues, más acá y más allá de lo humano, es el umbral central por el que transitan incesantemente las corrientes de lo humano y de lo inhumano, de la subjetivación y de la desubjetivación, del hacerse hablante del viviente y del hacerse viviente del logos (HS III, 856 / 142).

Tomando un cariz más foucaulteano, y coherente con la crítica desplegada en *Lo abierto* (2005a) a la máquina antropológica como máquina especular (que produce al hombre a partir de su reconocimiento en el animal, que lo clasifica y produce como antropomorfo, esto es, literalmente, como animal “parecido” o “con forma” de hombre), el humano

discursos, ya sean literarios, científicos, políticos, artísticos o jurídicos; un sujeto “que habla y se expresa, que se manifiesta en nombre de la verdad, de su verdad interior y de la verdad que co-implica a la humanidad en su conjunto” (García López 2016, 82). Juan Carlos Rodríguez refiere en su *Teoría e historia de la producción ideológica* cómo aquella ficción de propiedad de uno mismo que caracteriza la lógica del sujeto es impensable bajo una matriz feudal, identificable en la dialéctica entre amo y siervo. Y, sin embargo, pese a la radical historicidad de la noción hegemónica de sujeto, aquella opera una ficción de universalidad y ahistoricidad: “En una palabra: el sujeto es una invención de la matriz ideológica burguesa, pero ésta a) lo traslada a todas las épocas; b) trata de hacerlo pasar por una realidad tanto a nivel político o económico como a nivel eidético o ‘espiritual’ (por emplear los términos que tal ideología usa) al hablar, por ejemplo, del sujeto jurídico o del sujeto literario. C) Ello no impide, por supuesto, que los discursos jurídicos o los literarios se estructuren, en el ámbito burgués, a partir de la temática del sujeto; lo único que nosotros queremos hacer ahí es mostrar que tal temática sólo existe en tanto que ‘histórica’, es decir, en tanto que trasunto directo de la ideología burguesa de base” (J. C. Rodríguez 1974, 15).

tendría que ser aquello que puede sobrevivir a su no reconocimiento como tal, aquello que, caracterizado por una tensión irreductible, nunca puede reconocerse perfectamente ni tampoco renunciar completamente a su humanidad.

*** **

Tras su analítica de la cesura constitutiva del humano, Agamben entabla un diálogo con algunas de las grandes apuestas éticas de la tradición occidental para confrontarlas con la experiencia límite de Auschwitz y ofrecer un paradigma ético alternativo. El musulmán será la figura guía para la conformación de un nuevo paradigma ético.

Tras localizar en aquél ese resto indiscernible entre el hombre y el no-hombre, entre una obligación de testimoniar y una imposibilidad de decir, y constituirlo como imagen de la estructura ontológica del humano, Agamben lo lanza contra la ética occidental y lo torna centro de una nueva apuesta ética. Así, la ética de la responsabilidad y la ética de la dignidad muestran su falta de universalidad – carácter principal de toda ética – al enfrentar la figura del musulmán: culpa, responsabilidad y dignidad resultan incapaces de asumir al no-hombre presente en el cuerpo del musulmán. Esta última acaba por pendular entre un ideal de acción que vuelve culpable al musulmán que, en tanto nuda vida producida por el campo, es incapaz de responder a aquello trascendente irrenunciable en todo humano, y una vergüenza inalienable fruto de haber tratado o logrado de mantener la propia dignidad en el campo. Por otro lado, el principio de comunicación obligatoria choca con la escisión encarnada en el musulmán entre su obligación y su imposibilidad de testimoniar, hasta tal punto que, o se rechaza este principio, o se excluye al musulmán de “lo humano”.

No queda nada aquí, observa Agamben, del *amor fati* nietzscheano, una vez que el genio tuviese que preguntar si queremos que se repita Auschwitz una y mil veces exactamente igual, segundo a segundo, durante toda la eternidad. Ni siquiera el ser-para-la-muerte de Heidegger es válido para Agamben, pese a ser al fin y al cabo un modelo ético fundado sobre esa estructura ontológica del humano pensada como pura potencia neutra: al incluir en el pliegue ético de la estructura las ideas de propiedad e impropiedad, siendo una praxis propia del propio ser el asumir la muerte como propia, Heidegger idea una ética en la que el musulmán, figura misma de la imposible asunción de la propia muerte como propia – devenido cifra – es incapaz de participar.

Ahora bien, ¿qué ética puede fundarse sobre la experiencia escindida del musulmán? ¿qué sentimiento originario, qué *Stimmung*, y qué praxis posible definen el *punto de derrumbamiento histórico de los procesos que constituyen al sujeto* (HS III, 864 / 154)? Según Agamben, lo que aparece aquí como *Stimmung* sobre la que fundar una ética, es la vergüenza en la forma más radical posible. Una vergüenza que ya ha quedado definida como “el sentimiento fundamental de ser sujeto, en los dos sentidos opuestos – al menos en apariencia – de este término: estar sometido y ser soberano”, producto de “la absoluta

concomitancia entre una subjetivación y una desubjetivación, entre un perderse y un poseerse, entre una servidumbre y una soberanía” (HS III, 836 / 112), se propone como modelo del sujeto ético que viene.

La construcción de una ética en torno a la vergüenza tiene tres momentos: 1) se tematiza la vergüenza como sentimiento originario del ser sujeto a partir de un comentario de Levinas (es decir, como estado anímico derivado ineludiblemente de la estructura ontológica del sujeto), 2) se remite su análisis a la analítica existencial desplegada a partir de la dialéctica entre el musulmán y el testigo³⁹⁶ y, finalmente, 3) se resitúa el testimonio como gesto ético sobre la base de la vergüenza y la intimidad de la escisión constitutiva. Se trata, en definitiva, de testimoniar esa imposible coincidencia, testimoniar la propia escisión, la propia pasividad: testimoniar al humano como resto de lo humano.

El testimonio – afirma Agamben – tiene lugar en el no-lugar de la articulación (...)
Y precisamente porque la relación (o, más bien, la no relación) entre el viviente y el hablante reviste la forma de la vergüenza, de estar recíprocamente consignados a un inasumible, el *ethos* de esa separación no puede ser otra cosa que un testimonio; algo, pues, que no se puede asignar a un sujeto y que constituye, no obstante, la única morada, la única consistencia posible de un sujeto (HS III, 852 / 137) (la cursiva es del autor).

Ahora bien, que el lugar en el que Agamben piensa el musulmán como la cifra misma del poder biopolítico haya sido también el lugar en el que la investigación agambeneana alcanza una cierta analítica existencial de la que pretende extraer la materia prima y el impulso para una ética posible debería dar cuenta de hasta qué punto Agamben nunca ha pensado poder encontrar ciudadanos “reducidos a nuda vida”. En el punto en que la tanatopolítica nacionalsocialista logró producir en el cuerpo de los musulmanes la imagen paradigmática de la nuda vida, aquella se mostró intrínsecamente aporética, inasignable, aún y siempre humana en su abyección. La biopolítica nacionalsocialista confirmó el carácter ficticio de una vida puramente natural, pero también la atrocidad de la que una política sostenida sobre la ficción de la nuda vida era capaz.

³⁹⁶ “La pasividad, como forma de la subjetividad, está, pues, constitutivamente escindida entre un polo puramente receptivo (el musulmán) y un polo activamente pasivo (el testigo), pero en un modo tal que esta escisión no sale nunca de ella misma (...) tiene siempre la forma de una intimidad, de la entrega de sí a una pasividad, de un hacerse pasivo en el que los dos términos se distinguen y confunden a la vez” (HS III, 838-839 / 116).

Lo inapropiable

Sujeto es la ficción que pretende hacernos creer que muchos estados similares son en nosotros el efecto de un mismo substratum, pero somos nosotros los que hemos creado la analogía entre estos diferentes estados.

Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poder*

El testimonio como gesto ético – y la vergüenza como *Stimmung* fundamental de ese gesto ético – surgen en el argumento de Agamben al hilo de esta comprensión del humano como imperfección dinámica de una subjetivación allí donde ésta tiene que dar cuenta de su relación con su historia, con la historia que le concierne, sea biográfica o no, desde un lenguaje partícipe de esa misma imperfección constitutiva. Más aún, allí donde la experiencia histórica y lingüística del humano ha de toparse con el intruso irreconocible pero insoslayable en su interior y el rostro inasumible e ineludible de sus a veces a duras penas semejantes. Se trata, pues, y este es el resultado de su destrucción y propuesta ética, de hacer de la experiencia de esa tensión constitutiva un *ethos*, concretamente un *ethos* cuyo horizonte asintótico sea una *vida feliz* – recogiendo la idea spinoziana – que no pueda renunciar a la universalidad³⁹⁷.

Bajo esta idea discurre un cierto paradigma heideggeriano: siendo descubierto el cuerpo, el lenguaje y la historia como inapropiables, por cuanto todos ellos se ven constituidos por esa tensión irreductible, cabe, no obstante, una praxis que disponga sobre ellos una ficción de apropiabilidad, que esencialice los polos o decida uno de ellos como “fundamento” del otro, así como cabe una praxis que se relacione con ellos como inapropiables. No es casual, pues, que la tematización agambeneana de lo inapropiable parta de un comentario a Benjamin según el cual la “justicia” – concepto ético fundamental – se comprenda como el esfuerzo por realizar el mundo como absolutamente inapropiable, y el uso – concepto central de la propuesta ético-política de Agamben – se conciba como “la única relación posible con aquel estado supremo del mundo, en el que aquél, por cuanto justo, no puede ser en ningún caso apropiado” (HS IV.2, 1093 / 107)³⁹⁸.

Lo inapropiable contiene, pues, un componente descriptivo no menos que un componente normativo: interrogando desde la tradición fenomenológica (en diálogo, pues, con

³⁹⁷ Es éste, creemos, el punto crucial en el que el dar forma a la propia vida mediante una praxis acorde con su incompletitud constitutiva se concreta en una praxis para con el otro: el punto en el que el *singular cualsea* abre el paso a la comunidad (Agamben 1996). La ética inmanente de Agamben constituye el centro de su propuesta política.

³⁹⁸ Si bien no disponemos espacio en este ensayo para ello, sería fructífero indagar en la posible genealogía anarquista del concepto de lo inapropiable, aplicado en primer lugar al cuerpo “propio”; quizá desde la posición ganada en esa interrogación sería posible una mejor comprensión de su constante polémica con la filosofía marxiana. Un intento de comprensión de la filosofía de Giorgio Agamben en esta dirección lo encontramos en el volumen editado por Daniel McLoughlin *Agamben and radical politics* (2017).

Husserl, Edith Stein y Lévinas, pero también con Heidegger y su curso del semestre de invierno del 29-30) primero el cuerpo, posteriormente la lengua, y finalmente el paisaje, Agamben tematiza sus tensiones constitutivas e irreductibles. El cuerpo “saca a la luz su verdad”:

[É]ste es un campo de tensiones polares cuyos extremos están definidos por un “ser entregado a” y por un “no poder asumir”. Mi cuerpo me es dado originariamente como la cosa más propia, sólo en la medida en que resulta ser absolutamente inapropiable (HS IV.2, 1097 / 110-111)³⁹⁹.

Así se muestra en la náusea, el hipo o la incontinencia – no menos que en la risa y el llanto, si seguimos la descripción de Helmuth Plessner (1960), al que Agamben, sin embargo, no refiere. Sin embargo, esa verdad del cuerpo (estructuralmente análoga a nuestra relación con la lengua como inapropiable, escindida entre estilo y manera) ha de señalar el uso como relación adecuada con lo así descubierto. “Todo uso es, en este sentido, un gesto polar: por un lado, apropiación y costumbre, por otro, pérdida y expropiación. Usar (...) significa oscilar incesantemente entre una patria y un exilio: habitar” (HS IV.2, 1099 / 112).

Agamben profundiza así en la imbricación entre ética y ontología prescindiendo de todo componente trascendente. En este sentido, su ontología es definida en todo momento como una “desactivación del ser”, un “más allá del ser” que es, en realidad, un “más acá”. Así se muestra el mundo realizado como inapropiable en el paisaje:

El ser, en *état de paysage*, está suspendido e inoperante, y el mundo, vuelto perfectamente inapropiable, va, por decirlo así, más allá del ser y de la nada. (...) Si el mundo era la inoperancia del entorno animal, el paisaje es, por decirlo así, inoperancia de la inoperancia, ser desactivado. (...)

En la medida en que se ha ido, en este sentido, más allá del ser, el paisaje es la forma eminente del uso. En él, uso de sí mismo y uso del mundo coinciden sin resquicios.

³⁹⁹ El cuerpo propio es objeto eminente de análisis para la fenomenología ya desde su primera elaboración doctrinal en la obra de Husserl. Su “curiosa imperfección”, que hace del cuerpo el medio de toda percepción tanto como el principal estorbo en la percepción de sí mismo (Husserl 2005, 199), lleva a la fenomenología husserliana a buscar incansablemente en la teoría aquella unidad cuya imperfección delata en cada caso la experiencia del sentirse y tocarse. Si bien la presente investigación no profundiza en el arraigo de la filosofía impolítica del cuerpo y de la imagen en la fenomenología, el lector podrá encontrar un análisis provechoso en la reciente tesis doctoral de Paula Sánchez Mayor, *A flor de piel: cuerpo e imagen en el pensamiento estético de Jean-Luc Nancy* (2023), en la que se estudia el diálogo no siempre explícito entre el filósofo francés, tan cercano a Giorgio Agamben, y las fenomenologías de Husserl y Merleau-Ponty, al hilo de la impropiedad del cuerpo. Será delatando la asunción acrítica de la propiedad de nuestros cuerpos, heredada de la tradición, como Jean-Luc Nancy y Giorgio Agamben puedan hacer de la aporía virtud y pensar el cuerpo desde la experiencia de su imposible apropiación. Para otros análisis de interés a este respecto, cf. Rovatti (2017) o Massó Castilla (2015). Algunos investigadores han estudiado diálogos posibles entre la obra de Merleau-Ponty y Agamben, por ejemplo Vlieghe (2014) y Gustafsson (2014), centrados en la cuestión del cuerpo y el significado desde la perspectiva de una filosofía de la educación, y en el problema del animal y la negatividad respectivamente.

La justicia, como estado del mundo en cuanto inapropiable, es aquí la experiencia decisiva. El paisaje es la morada en lo inapropiable como forma-de-vida, como justicia (HS IV.2, 1102 / 116).

Pero entonces el testimonio como gesto ético fundamental se muestra con una nueva luz. Él testimonia, ante todo, esta constitución inmanente, tensional e inapropiable de la realidad y de nosotros mismos, en el punto en el que, atrapada por la atrocidad de nuestra historia, por la ficción operante de nuestras categorías políticas, por las máquinas tematizadas a lo largo del proyecto *Homo sacer*, etcétera, jamás puede aparecer algo así como un mero paisaje.

Koinos bíos

Bernardo de Claraval, monje cisterciense francés nacido a finales del siglo XI, condensó en un pasaje de su *De praecepto et dispensatione* la tensión entre derecho y regla que caracteriza el dispositivo del cenobio:

Tu lamento no es justo. El que se mantiene el perjurio, porque no observa la regla en todo su rigor (*ad purum*), demuestra no haber entendido lo que ha jurado. Nadie, de hecho, cuando hace su profesión (*cum profitetur*), promete la regla (*spondet regulam*), sino que se compromete más precisamente a dirigir desde ese momento su conversión y su forma de vida (*conversionem zumaque [...] conversationem dirigere*) según la regla (*secundum regulam*). Esto es en verdad hoy la profesión común a todos los monjes. Y aunque en los diferentes monasterios se sirva a Dios con diferentes observancias, mientras cada uno conserve los buenos usos del lugar, vive sin dudas según la regla, puesto que los buenos usos no son discordantes en relación con la regla (de Claraval 2000, 251-52) (Trad. Flavia Costa y María Teresa D’Meza).

Agamben señala el carácter estratégico de la contraposición entre un término técnico del derecho como *spondere*, que refiere al obligarse personalmente a algo, y una expresión propia del lenguaje del ascetismo, como es “dirigir la propia vida”. Bajo estas condiciones, “aquel que promete no se obliga, como ocurre en el derecho, al cumplimiento de actos singulares previstos en la regla, sino que cuestiona su modo de vivir, que no se identifica con una serie de acciones ni se agota en ellas” (HS IV.1, 934 / 89). Como dirá más adelante, no se trata ya de prometer la observancia de un texto legal o un código determinado de conducta, sino de comprometer “la propia *forma vivendi* del sujeto” (HS IV.1, 935 / 89)⁴⁰⁰. De forma semejante, Suárez, desde el derecho pero en el

⁴⁰⁰ La relación paradójica entre regla y derecho que se percibe también en la formulación de preceptos de comportamiento, pero sobre todo en la enumeración de las penas y castigos en que incurren los monjes que

límite o a la contra del derecho – reproduciendo algunas de las paradojas que dan forma a la lógica del bando, puestas en este caso al servicio de la constitución de una comunidad de vida – piensa el voto como una ley que conserva su forma pero no su contenido. La profesión monástica asume así la forma paradójica de una obligación “que no tiene por objeto cierto acto humano sino la obligación misma” (HS IV.1, 935 / 90), en cuyo centro hay un voto que produce un “vínculo permanente y casi habitual” (*vinculum permanens et quasi in habitu*) con Dios (Suárez 1869, 804; citado en HS IV.1, 935 / 90). Es, dirá Agamben, un “voto del voto”, un voto “que no se refiere inmediatamente a cierta acción o a cierta serie de actos, sino ante todo al vínculo que él mismo produce en la voluntad” (HS IV.1, 935 / 90). Su finalidad es producir un *habitus* en la voluntad, cuyo resultado es la producción efectiva de una forma de vida en común (HS IV.1, 936 / 91).

La regla puede pensarse entonces, sin embargo, como un acto jurídico de derecho público, en la medida en que se orienta a la constitución de comunidades en algún sentido “políticas” – como son, en efecto, los cenobios y los conventos (HS IV.1, 929 / 79)⁴⁰¹. La regla es, no obstante, indistinguible hasta cierto punto de la propia comunidad de vida. La prioridad es difícilmente asignable, como ocurre con la lógica del ejemplo que se halla en su centro (HS IV.1, 966 / 137). Por un lado, una fórmula como clásica como *regula vitae* o *regula vivendi* parece incluir el genitivo en su forma subjetiva – como en el caso de las *regulae iuris* en el derecho romano – indicando que la regla deriva de una forma particular de vida y no viceversa; por otro, fórmulas como la *regula fidei* en *Sobre la prescripción contra los herejes* de Tertuliano muestran un sentido performativo: la regla de la fe es aquella a través de la cual se cree, y – afirmará Agamben – la regla de vida será aquella “a través de la cual se vive” (HS IV.1, 946 / 104). La regla aparece como un dispositivo capaz de performar la vida que regula, pero – como muestra el filósofo italiano recurriendo a Wittgenstein –, la regla presupone siempre una comunidad de uso y hábito, con independencia de su mayor o menor grado de institucionalización. En este sentido, “la vida en común no es el objeto que la regla debe constituir y gobernar; por el contrario, (...) es la regla la que debe nacer del cenobio” (HS IV.1, 937 / 93)⁴⁰². La vida, en su propio vivir en común, parece promover procesos de institucionalización – performa los códigos y los dispositivos que garantizan su propia estabilización en cuanto comunidad de uso y hábito. Manteniendo así una analogía con la arqueología de la soberanía, que muestra la

las transgreden, se despeja al considerar su significado “esencialmente moral y correctivo, comparable a la terapia prescrita por un médico” (HS IV.1, 916 / 55).

⁴⁰¹ Restituyendo el problema a su matriz teológica y recuperando el análisis de la relación entre ley y mesianismo desplegado en *El tiempo que resta* (2006a), Agamben afirma que “[l]a regla, cuyo modelo es el Evangelio, no puede por lo tanto tener la forma de la ley y es probable que la elección misma del término *regula* implicara una oposición a la esfera del mandato legal” (HS IV.1, 928 / 77).

⁴⁰² “Aquí se invierte la idea jurídica tradicional de la observancia de un precepto: el minorita no sólo no obedece la regla, sino que más bien ‘vive’ la obediencia, pero, con una inversión aún más extrema, es la vida la que se aplica a la norma y no la norma a la vida” (HS IV.1, 939 / 95). Ahora bien, como apunta Agamben más atrás, una norma que refiere al total de la existencia del individuo es difícilmente distinguible como derecho, pero también “una vida que se instituye integralmente en la forma de una regla ya no es verdadera vida” (HS IV.1, 912 / 48).

comunidad cenobítica como un experimento límite (esto es: en el límite de la lógica soberana), Agamben afirmará que el cenobio (del griego *koinos bios*, vida común) “quizá sea el lugar donde la comunidad de vida como tal es reivindicada sin reservas como el elemento en todo sentido constitutivo”⁴⁰³. Sin embargo, como tal, como experimento límite que no alcanza a desprenderse de las lógicas del derecho y la comunidad soberana, que aún se mantiene atrapado en la tijera ontológica que caracteriza la liturgia⁴⁰⁴, es un experimento fracasado:

[El cenobio es] un campo de fuerzas atravesado por dos intensidades contrapuestas, a la vez entrelazadas en su recíproca tensión entre algo inaudito y algo nuevo, o sea una forma-de-vida que se ha cercado obstinadamente a su propia realización y con igual obstinación ha fallado en ella (HS IV.1, 889 / 12).

Sin embargo, Agamben detecta aquí una línea de fuga que trata de aprehender. Si aquel campo de fuerzas se concreta en el esfuerzo por resolver la vida en una liturgia y, en la misma medida, transformar la liturgia en vida (HS IV.1, 859 / 126), en ese mismo proceso “algo como un nuevo plano de consistencia de la experiencia humana comienza a abrirse paso” (HS IV.1, 960 / 128):

Es como si la forma-de-vida en la que se ha convertido la liturgia buscara de manera progresiva emanciparse de ella y que, incluso recayendo en ella sin cesar y con la misma obstinación liberándose, dejara entrever otra incierta dimensión del actuar y del ser (*Ibid.*).

Pese al fracaso, Agamben aún ve nacer aquí la posibilidad de una esfera de la acción humana que comparece cuando regla y vida se adentran en un umbral de indistinción. Esa forma de acción que ocupa el esfuerzo teórico-prospectivo del filósofo italiano es el *uso*.

*** **

La indagación en la forma de vida monacal sirve al propósito de encontrar “un uso de los cuerpos que no se sustancie en una apropiación” (García López 2016, 202). La posibilidad de un uso, siempre en conflicto con la lógica del derecho y de la propiedad, siempre en vías de profanar y tornar inapropiable el mundo, estos cuerpos que llamamos nuestros, sus tiempos, espacios e instituciones, alcanzó un momento ejemplar en el experimento franciscano. La *abdicatio omnis iuris*, esto es, “el intento de realizar una vida y una praxis humanas absolutamente fuera de las determinaciones del derecho”, define por igual el proyecto ético-político agambeneano y el franciscano.

⁴⁰³ La analogía le lleva a pensar la comunidad de vida como poder constituyente respecto a la regla, que sería el texto legal de la constitución. En este sentido, el experimento límite de la comunidad cenobítica se mantendría aún dentro de la ontología aristotélica que fundamentaba la relación entre poder constituyente y poder constituido si bien como un punto de fuga que trata de dislocarla, del mismo modo que la subjetividad paradójica de Bartleby.

⁴⁰⁴ Cf. supra, segunda parte, cap.3, [Ontología de la efectualidad y vicariedad del poder](#).

Considerando el campo de tensiones que caracteriza históricamente el cenobio – su institución, sus reglas y toda la labor de justificación teológica de su configuración – el franciscanismo parece representar el momento en que la tensión entre vida y liturgia se resuelve no porque la primera se vea absorbida en la segunda, sino porque ambas alcanzan su máxima disyunción (HS IV.1, 983 / 170). La reivindicación franciscana de la pobreza cae por fuera de las polémicas contemporáneas que enfrentaban paradigmas sacerdotales y monacales: ni la defensa del mérito por sobre el oficio y el sacramento, ni la conversión de la vida en liturgia; “la vida de los frailes menores no se define por el *officium*, sino únicamente por la pobreza” (*Ibid.*)⁴⁰⁵. La noción de uso surge en la literatura franciscana precisamente para definir aquella pobreza *por fuera del derecho y la propiedad*. Será Hugo de Digne quien, en *De finibus paupertatis*, tras definir la pobreza en términos negativos como renuncia espontánea a la propiedad por el Señor (*spontanea propter Dominum abdicatio proprietatis*) en contraposición a la propiedad, entendida como derecho de dominio (*ius domini*), introduzca la noción de uso. Su sentido es estratégico: se trata de responder a aquella objeción de acuerdo con la cual, al haber prescrito la ley natural a todos los hombres conservar su naturaleza, no puede renunciarse a aquellos bienes necesarios para tal conservación. Sin embargo – afirmará Hugo – la ley natural prescribe el uso de las cosas que resulten necesarias para nuestra conservación, no obliga a su propiedad. Más adelante, en 1269, Buenaventura escribirá *Apologia pauperum*, donde, tras distinguir cuatro posibles formas de relación con las cosas temporales – propiedad, posesión, usufructo y uso – mostrará que de entre ellas sólo el uso es absolutamente necesario e irrenunciable (citados en: HS IV.1, 986 / 175-176). Agamben observa que la definición técnica del uso es eminentemente jurídica (HS IV.1, 987 / 177); sin embargo, “si bien es cierto que la argumentación jurídica aquí está dirigida a abrir un espacio por fuera del derecho, también es cierto que la desactivación del derecho es operada no por el propio derecho, sino a través de una praxis – la *abdicatio iuris* y el uso – que el derecho no produce aunque reconoce como externa a sí” (HS IV.1, 987-988 / 178).

La investigación de Agamben se orienta a aquello que despunta en las discusiones teológicas en torno al uso y la pobreza pero que, sin embargo, falta en ellas: una ontología de la performatividad puramente existencialista, esto es, ajena a cualquier idea de fundamento esencial. Mientras la literatura teológica logró definir el uso solo por relación con el derecho abdicado, “como una serie fáctica de actos de renuncia al derecho, habría sido más fecundo intentar pensar su relación con la forma de vida de los frailes menores, preguntándose de qué modo esos actos podían constituirse en un *vivere secundum formam* y en un hábito” (HS IV.1, 999 / 200). El franciscanismo confronta el derecho y la liturgia

⁴⁰⁵ “El franciscanismo, con mayor radicalidad que los otros movimientos religiosos de su época y más que cualquier otra orden monástica, puede definirse como la invención de una ‘forma-de-vida’, es decir, de una vida que es inseparable de su forma, no porque se constituya como *officium* y liturgia, ni porque en ella la ley haya tomado por objeto la relación entre una vida y su forma, sino precisamente en virtud de su radical ajenidad con respecto al derecho y la liturgia” (HS IV.1, 984 / 173).

“en el mismo plano puramente existencial” en el que actúa su operatividad (HS IV.1, 996 / 194), aquel que en *Opus dei* definió como “ontología de la efectualidad”. Este gesto, que permite desvelar el carácter performativo y contingente – no sustancial – del derecho y la liturgia, de la soberanía y el gobierno, no es elaborado temáticamente por la propia literatura teológica⁴⁰⁶.

Usar y habitar la ontología

La otra casa, aquella que jamás podré habitar; pero que es mi verdadera casa, la otra vida, aquella que no he vivido mientras creía hacerlo, la otra lengua, que deletreaba sílaba por sílaba sin nunca llegar a hablarla, tan mías que nunca podré tenerlas...

Giorgio Agamben, *Cuando la casa se quema*

Hacer, performar, emplear lo pragmático como fuerza de y para la futuridad es la inclinación de lo queer e, idealmente, el camino hacia lo queer.

José Esteban Muñoz, *Utopía queer*

A lo largo del proyecto *Homo sacer*, la relación entre ontología y antropogénesis y la comprensión de la primera como un dispositivo – tan explícita como por momentos contradictoria en su implementación – permanece presa de una ambigüedad fundamental. El juego de espejos que Agamben viene construyendo obra tras obra, que muestra las correspondencias y analogías entre las distintas máquinas y, en algunas ocasiones, su imbricación funcional, no permite siempre determinar el modo en que el dispositivo de la ontología – que es, en cuanto tal, un dispositivo eminentemente discursivo – configura el mundo y (re)articula las relaciones de poder. Un ejemplo de este problema sería el inicio de la segunda parte de *El uso de los cuerpos*, destinada de acuerdo con su título a analizar

⁴⁰⁶ Fabián Ludueña (2014) ha mostrado una lectura contraria del fenómeno de las reglas monásticas y, en concreto, del *usus pauper* franciscano que sirve a Agamben de paradigma. Aun cuando el filósofo de roma insiste en el carácter fracasado del proyecto franciscano, Ludueña cree conveniente despejar toda duda respecto al carácter jurídico de las reglas monásticas y enfocar la propuesta franciscana de un orden económico legítimo (ajeno a toda forma de usura), como parte de una genealogía alternativa de la biopolítica moderna. En el extremo opuesto, Steven DeCaroli (2017) considera exagerado el énfasis agambeniano en el fracaso franciscano a la hora de desligar completamente su noción de uso del ámbito del derecho. De acuerdo con DeCaroli, falta en Agamben un análisis de la Constitución Capuchina (*Le constitutioni de' Frati Minori Cappucini di San Francesco*), de 1536 en la que “no sólo todo uso es entendido en términos de uso necesario de forma que, precisamente, el vínculo legal entre uso y propiedad puede volverse inoperativo, sino que la forma en que el uso queda separado de la ley emplea la estrategia implícita en el *hos me* paulino. (...) No por necesidad, sino como si hubiera necesidad” (Íbid., 222). Recordemos que para Agamben el error franciscano habría sido recurrir a la necesidad y a la idea de derecho natural en lugar de volver a las raíces paulinas y al texto de las cartas. Donde para Ludueña, Agamben olvida el carácter jurídico del franciscanismo, para DeCaroli, el italiano olvida estudiar aquellos textos en los que el franciscanismo logró con mayor éxito desvincularse del derecho. Sobre el conflicto franciscano con la curia romana, cf. Burr (1989).

el dispositivo ontológico. Allí se nos dice que la filosofía primera “abre y define siempre la actuación y el saber humano, lo que el hombre puede hacer y lo que puede conocer y decir” (HS IV.2, 1123 / 137). Esta afirmación apuntaría a una noción de campo epistémico-moral, de circunstancia hermenéutica o de marco hermenéutico como la que hemos desarrollado desde Heidegger, Foucault o Butler en la primera parte de esta tesis. El discurso ontológico, como forma de positividad, performa efectivamente el campo de lo pensable y lo factible. Agamben prosigue, sin embargo, con algunos lugares comunes que contribuyen a complicar la comprensión del sentido en el que aquí está refiriendo a ontología:

La ontología está preñada del destino histórico de Occidente no porque corresponda al ser un inexplicable y metahistórico poder mágico, sino, justo al revés, porque la ontología es el lugar originario de la articulación histórica entre lenguaje y mundo (...). A cada cambio en la ontología, le corresponde, por consiguiente, un cambio no del ‘destino’, sino del conjunto de posibilidades que la articulación entre lenguaje y mundo ha desvelado como ‘historia’ a los vivientes de la especie *Homo sapiens* (HS IV.2, 1123 / 137).

Pero aquí o bien “ontología” y “filosofía primera” no refieren al dispositivo discursivo de la ontología, sino a la experiencia del ser bajo determinadas condiciones histórico-positivas que el discurso ontológico recoge, tematiza y en cierta medida desplaza (de acuerdo con la máxima según la cual la capacidad de teorizar la estructura de presupuestos del mundo de la vida es ya siempre síntoma de que aquella ya ha entrado en un proceso de desestabilización y descomposición), o Agamben sufre del mismo prejuicio filosófico de Heidegger, que sobredimensiona el dispositivo discursivo de la ontología y, en consecuencia, el rango de acción y la potencia de una *política de la filosofía* cerrada sobre sí misma. Un análisis de los usos de la noción de ontología en *El uso de los cuerpos* – y en el proyecto *Homo sacer* en general – no permite disolver esta ambigüedad, que alcanza su máxima expresión en el esolío al fragmento recién citado, cuando Agamben identifica en la ontología o filosofía primera “el a priori histórico fundamental del pensamiento occidental” (HS IV.2, 1124 / 138).

Aunque apegado a una noción ambigua de ontología y de filosofía primera como dispositivos, *El uso de los cuerpos* avanza pasos en dirección a la cancelación de aquella como proyecto y expresión histórica. El operador de esta destitución es su propuesta de una ontología modal en la que ontología y ética se adentran en un umbral de indiferencia:

Así como en la ética, el carácter (*ethos*) expresa el irreductible ser-así de un individuo, así en la ontología, en el modo se somete a examen el ‘cómo’ del ser, el modo en que la sustancia es sus modificaciones. El ser exige sus modificaciones, son su *ethos*: su ser ineluctablemente entregado a sus propios modos de ser, a su ‘así’. (...) En este sentido, la reivindicación de una ontología modal se cumpliría

terminológicamente en la medida en que, bien entendida, una ontología modal ya no es una ontología, sino una ética (siempre y cuando se añada que la ética de los modos ya no es una ética, sino una ontología) (HS IV.2, 1181 / 201).

La definición de este proyecto de *pensamiento*, que aún se mantiene apegado al lenguaje eminentemente onto(teo)lógico del ser y la sustancia, se decanta finalmente por la ética en su recuperación de los análisis de *Lo abierto* que sigue inmediatamente a este capítulo. Se plantea así una ética que ya no es una ética, sino una ontología, pero que mientras es reconocible en su objeto y su lenguaje como ética, habrá de cancelar el objeto y el uso del lenguaje de la ontología: la lectura de Heidegger que avanza Agamben vuelve sobre la analítica del ser-ahí y sus aporías, para reactivar, en contra de la lectura de Manuel Ignacio Moyano (2019)⁴⁰⁷, la posibilidad de una lectura antropológico-filosófica y ética de *Ser y tiempo*:

[E]l Ahí es ajeno, está velado y emotivamente dispuesto porque no pertenece originariamente al Ser ahí, sino al hombre, al viviente que ofrece al Ser ahí el lugar que éste necesita para hallar “su” Ahí. La implicación de hombre y Ser ahí tiene lugar en el Ahí, el Ahí es el lugar de un conflicto originario, de una expropiación y una apropiación, donde el viviente hombre se aparta y se suspende para que el ser ahí tenga lugar. La “gigantomaquia alrededor del ser” que Ser y tiempo se propone renovar, supone una preliminar gigantomaquia alrededor del Ahí, que se desarrolla entre el viviente hombre y el Ser ahí (HS IV.2, 1187 / 207).

Bajo la imagen paradójica de una *ontología del ahí*, la ontología modal de Agamben busca una apropiación de la analítica existencial de *Ser y tiempo* en la que no quepa una noción de destino o llamada, en la que no quepa la dialéctica de la propiedad y la impropiedad y en la que el ser no sea nunca un fardo⁴⁰⁸. Una ética así comprendida es radicalmente incompatible con la lógica moral y la noción de sujeto del capital humano. Una ética así

⁴⁰⁷ Recordemos que su investigación acusa a Agamben no haber sido capaz de llevar a término el proyecto de una ontología pura, completamente independiente de cualquier referencia al humano.

⁴⁰⁸ Resulta de gran interés el ejercicio de reapropiación crítica de Heidegger que culmina en el epílogo de su reciente ensayo sobre Hölderlin (Agamben 2022). Allí la vida habitativa de Hölderlin, poeta fetiche de Heidegger, sirve de paradigma de una existencia completamente ajena a la dialéctica de la propiedad y la impropiedad y, junto con ella, esas otras oposiciones categóricas que nos definen como activo/pasivo, cómico/trágico, público/privado, razón/locura, potencia/acto (*Íbid.*, 294). En *El uso de los cuerpos* la elaboración de una ontología modal en última instancia indistinguible de la ética partía de un trabajo sobre la ontología de Leibniz y Spinoza. En esta medida la propuesta, que anunciaba la destitución de la ontología, aún dependía de aquellas categorías heredadas de la tradición con algunas de las cuales Spinoza trató de revolucionar su tiempo: *sustancia, modo, esencia, Ser, hipóstasis*. El hábito y el uso cumplen en el ensayo sobre Hölderlin el viraje a la ética, que – ahora sí – puede recorrer el camino inverso y explicar la ontología spinoziana desde aquella: “El *conatus*, la tensión a través de la cual cada cosa persiste en su ser, no puede ser un acto de voluntad ni la decisión arbitraria de un sujeto: sólo puede ser una costumbre, una vida habitante” (*Íbid.*, 292). El género literario capaz de dar cuenta de una existencia así es, de acuerdo con Agamben, la crónica. En ella los sucesos “que estamos acostumbrados a privilegiar como históricos (...) no gozan de un rango distinto al de los que adscribimos a la esfera insignificante de la existencia privada” (*Íbid.*, 17). Su tiempo es, sin embargo, distinto: la crónica respeta el tiempo natural sin tornarlo en histórico, se adhiere a él cuestionando la propia oposición entre historia y naturaleza (*Íbid.*).

comprendida no deja paso a las lógicas raciales e inmunitarias de la ciudadanía. Una ética comprendida como *ontología del ahí* abraza la animalidad del hombre, no añade nada ni la separa en su interior (HS IV.2, 1189 / 209).

Agamben ha señalado cómo el juego, el estudio y la poesía, que en *El uso de los cuerpos* pueden vincularse con aquello que presenta como *pensamiento*, poseen una potencia destituyente y productiva. Usar la ontología modal, habitarla, constituye hasta cierto punto un empeño lúdico. El objeto y la meta de una ontología modal coinciden en la producción de una *forma-de-vida*. Aquella ha de descubrir nuestra forma de ser ya siempre modulada, nuestra intimidad y su potencia comunitaria; en el mismo gesto, ha de destituir aquellas máquinas que dificultan nuestro reconocimiento y nuestro uso de nosotros mismos, de nuestra potencia y nuestra imaginación colectiva. A la base del proyecto prospectivo de una ontología modal – pero también tras un proyecto deconstructivo como es la arqueología imaginal cuyo contorno hemos trazado en la primera parte – se halla una comprensión acorde del *pensamiento*, que se define en base a tres notas características: 1) constituye un experimento en el que no cabe aislar la vida de su forma ni viceversa; 2) tiene por objeto el carácter potencial de la vida: es un uso de sí mismo que, en cada contacto con su objeto de pensamiento está en contacto simultáneo con su propia potencia de pensar; 3) es siempre potencia y uso comunes, posee un componente comunitario inalienable (HS IV.2, 1215 / 236-237). Es, dirá Agamben, uso singular de una potencia común.

Cuerpo, espacio y tiempo inapropiables: observaciones desde José Esteban Muñoz

Cuando vives en la frontera
people walk through you, the wind steals your voice,
you're a burra, buey, scapegoat,
forerunner of a new race,
half and half-both woman and man, neither-
a new gender;
(...) To survive the Borderlands
you must live sin fronteras
be a crossroads.
Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*

Este apartado plantea un diálogo crítico con la ontología y la ética modal que Agamben ha venido construyendo a lo largo del proyecto *Homo sacer* y en algunas de sus obras satélite, como *Lo abierto* (2005a), *La comunidad que viene* (1996), *Medios sin fin* (2000b) o *El tiempo que resta* (2006a). Plantear un diálogo crítico desde la obra de José Esteban Muñoz supone no tanto una corrección del proyecto del filósofo italiano cuanto su

apertura a una noción de performance y de afecto que permita nutrir tanto la imagen como el potencial crítico de aquello que el italiano llama *forma-de-vida*, una vida inseparable de su forma. Muñoz ha recogido y analizado en sus estudios sobre performance, sentires y temporalidades queer y marrones numerosos ejemplos de prácticas destituyentes en el sentido más arriba señalado. Carmelita Tropicana, por ejemplo, propone un ejercicio ético-estético de este tipo en su performance *¿Con qué culo se sienta la cucaracha?* Se trata de un ejercicio lúdico – en palabras de Muñoz, un “juego sin propósito, que funciona como una apertura posible frente a un aparente impasse” – y premeditadamente común, que interpela desde distintas posiciones a una comunidad afectiva y a un poder político constituido y opresivo.

El devenir-animal de Carmelita Tropicana propone un ejercicio artístico que cabe ser definido con precisión como uso singular de una potencia común. Se dirige a una comunidad potencial – aquella atravesada por la *marronidad* como un sentirse problema, citando el texto clásico de Du Bois (2020) al que también Muñoz le dedica unas páginas – y al Estado y su normatividad identitaria y afectiva, cuya violencia, intrincada con motivos raciales, a menudo se apoya en el tópico de la animalidad para la devaluación y desposesión de segmentos de población⁴⁰⁹. Se dirige a ambas reapropiándose de la animalidad más allá de ninguna lógica identitaria y más allá de la lógica antropocéntrica de la fábula que le sirve de inspiración⁴¹⁰. Carmelita deviene Martina la cucaracha, pero también aquellas bestias que encuentra en su camino: la lora habanera Catalina – imagen del oligarca clásico cubano – o Carlitos el bulldog – imagen del anticomunismo conservador hegemónico en la Miami del momento. “Su performance de devenir – leemos en el análisis de Muñoz – no consiste en una imitación realista de cada una de las bestias, sino más bien en un devenir figural de algo que podríamos llamar su imagen animal”

⁴⁰⁹ “El animal está siempre ligado a una historia de desposesión, individual y grupal. Más de una vez se moviliza la imagen de lo bestial contra colectivos e individuos que se han visto sistemáticamente desposeídos. Las personas de color no son animales, pero también me atrevería a sugerir que ninguna persona es ‘no-animal’. Esto quiere decir que cuando los humanos necesitan visualizar lo humano como algo aparte de lo animal, suele ser porque necesitan un justificativo para desplegar la violencia y crueldad contra el otro” (Muñoz 2023, 158).

⁴¹⁰ *¿Con qué culo se sienta la cucaracha?* Se basa en un conocido cuento para niños de 1932, “Pérez y Martina”. En él la cucaracha Martina encuentra una moneda de oro. Cuenta Carmelita que con esa moneda de oro Martina compró maquillaje y encandiló a numerosos pretendientes, que comenzaron su cortejo. Los esfuerzos del gato, el gallo y el grillo son infructuosos: son sus sonidos animales los que le provocan rechazo. En cambio, el ratoncito Pérez – del que se cree que comparte sangre con la realeza española – con su moderación en la comunicación (pues apenas profiere sonido alguno) acaba por conquistarla. En la boda, Martina baila flamenco en su honor. Sin embargo, la tragedia acecha cuando Martina despista el postre que estaba cocinando para su esposo para poder atender el cuidado del hogar y Pérez, curioso cual gato, cae en la tentación de intentar probar el postre, precipitándose en el interior de la cacerola y muriendo. “En este caso – afirma José Esteban Muñoz –, vemos en el centro de la fábula a un insecto humilde que de pronto adquiere una riqueza inesperada y hace una elección romántica basada en el percibido prestigio social que asocia al supuesto linaje de sangre azul del ratón. La valoración de este atributo humanoide del ratón Pérez es simétrica a la devaluación de los gatos, los gallos y los grillos, como así también a la de los sonidos específicos que cada especie produce (o bien sus distintas formas de discurso animal). En la historia, es la curiosidad del ratón, no del gato, la que precipita la caída. Una vez más, un comportamiento impropio para la especie termina siendo perjudicial” (Muñoz 2023, 152).

(Muñoz 2023, 152-53). En un gesto cercano al que caracterizase *Lo abierto*, Carmelita Tropicana no opone una imagen de lo humano al imaginario racista; esquivando la máquina antropológica, Carmelita “plantea otro tipo de argumento en nombre de lo humano y lo no humano. (...) rehúye la unidad orgánica prescrita por la lógica de la segmentación y separación de las especies” (*Íbid.*, 157). Martina se encuentra, no obstante, con un niño que, animal entre animales, tiene sin embargo un nombre y apellidos significativos: es Elián González, protagonista en 1999 de un sonado conflicto tan doméstico como internacional – momento de indistinción entre *oïkos* y *polis* – que detonó el viraje en la percepción pública de la comunidad cubana de Miami⁴¹¹. Elián se dispone a matarla – ya ha apoyado su dedo en la antena de Martina – a lo que la cucaracha responde:

Me rodea una sombra – qué – oh, mi antena, eh niño, ese dedo tuyo sobre mi antena me está matando, qué, ¿Como eres un niño bueno vas a matarme porque a nadie le gusta tener cucarachas en la casa? Las cucarachas son sucias, ¿quién te lo dijo? ¡Eso es mentira! Tú eres un niño bueno y los niños buenos no mienten, y tú juegas con los otros niños que vienen de turistas al hotel en que trabaja tu padre. Los niños turistas tienen juguetes más grandes y mejores que tus *Power Rangers*. Pero tú tienes una piedra y una varita que son mágicos porque pueden volar; ah, qué niño inteligente, y te gusta ayudar a tu padre a lavar el carro, así que por eso vas a matar a una cucaracha sucia. Nooooh no, niño, yo soy limpia tan limpia que soy amiga de la reina. ¿De qué reina preguntas? ¿cómo te llamas tú? Elián González. Eliancito. La reina de España. ¿Has visto a la reina en la televisión? A ti también te gusta la televisión. Quítame el dedo de encima y te cuento de la reina, no, no voy a correr (citado en: Muñoz 2023, 160).

La cucaracha – señala Muñoz – está *resolviendo*, “que para la cubanidad significa el acto de arreglárselas, de solucionar problemas en un contexto de recursos limitados plagado de obstáculos burocráticos impuestos por el Estado” (*Íbid.*, 160). También aquí, en el ejercicio crítico de apropiación y destitución de un imaginario, lo que emerge es la *singularidad cualsea* de una forma-de-vida que Muñoz llama *marronidad*. Se trata de una forma-de-vida que no es creada en el sentido de “establecer un común marrón que no existe, sino de llegar a conocer una *marronidad* que ya nos es común” (*Íbid.*, 20). La *clandestinidad de la existencia individual* a la que apela Agamben (HS IV.2, 1018 / 20) – esa vida privada obstinadamente política que se deja ver en nuestros hobbies, en la rutina de nuestros afectos y nuestro ser-simplemente-así – adquiere un cariz especialmente

⁴¹¹ González fue encontrado en el interior de un neumático en la costa de Florida en 1999. Su madre había muerto en el mar huyendo de Cuba. Acogido por sus primos de Miami, su padre – aún en Cuba – reclamó su custodia. El conflicto legal que siguió al reclamo paterno dio lugar a protestas en Miami y en La Habana. La amplia cobertura mediática y la implicación de la comunidad cubano-americana que clamaba a favor de la custodia de sus primos disparó la xenofobia y el racismo de la opinión pública estadounidense, que se vio fortalecida por la decisión del fiscal general de Estados Unidos de ordenar restituir el niño a su padre en Cuba.

crítico a la luz de las vidas de poblaciones que lidian con los márgenes del Estado y en los márgenes del Estado, como reza la etnografía de Veena Das y Deborah Poole (2004); caracterizadas por el arte de resolver, afectadas por un común sentirse un problema – miembros paradójicos de una comunidad en la diferencia⁴¹² – su arte incorpora aquella ontología modal, la usa y la habita.

*** **



“Tengo en mis manos la hoja de un periódico francés que publica anuncios de personas que buscan encontrar un compañero de vida. La sección se titula curiosamente ‘modos de vida’, y contiene, al lado de una foto, un breve mensaje que intenta describir, por medio de pocos y lacónicos rasgos, algo como la forma o, precisamente, el modo de vida del autor del anuncio (y, a veces, también de su destinatario ideal). Debajo de la foto de una mujer sentada a la mesa de un café, con rostro serio – mejor dicho, decididamente melancólico – apoyado en la mano derecha, puede leerse: ‘Parisina, alta, delgada, rubia y distinguida, de unos cincuenta años, alegre, de buena familia, deportista: caza, pesca, golf, equitación, esquí, le gustaría conocer hombre serio, divertido, de unos sesenta años, con el mismo perfil, para vivir juntos días felices, en París o provincia’. (...) lo que siempre irrita y a la vez conmueve es el intento – perfectamente logrado y, al mismo tiempo,

irremediabilmente fallido – de transmitir una forma de vida. (...) En el intento de definirse por medio de los propios hobbies, sale a la luz en toda su problemática la relación entre la individualidad, sus gustos y sus inclinaciones” (HS IV.2, 1234-1235 / 257-258)⁴¹³.

Agamben, que recién ha compilado hasta cinco anuncios de contactos de factura semejante, propone:

⁴¹² El concepto alude a aquel otro de identidad en la diferencia, de Norma Alarcón (1996), tan central en la investigación de José Esteban Muñoz.

⁴¹³ Despejando cualquier duda legítima, la imagen que acompaña este texto – un perfil de Agamben de Tinder, la popular aplicación de citas – es un montaje en clave humorística. Quién sabe qué hábitos e intimidades habría consignado Agamben en su perfil de Tinder.

Hay que sustraer decididamente los gustos de la dimensión estética y redescubrir su carácter ontológico, para encontrar en ellos algo como una nueva tierra ética. No se trata de atributos o propiedades de un sujeto que juzga, sino del modo en que cada cual, perdiéndose como sujeto, se constituye como forma-de-vida (*Ibid.*, 258).

El punto en el que la ontología modal coincide con una ética es aquel en el que podemos pensar, finalmente, el sujeto ético como aquel sujeto que testimonia por sus gustos, que “responde del modo en que está ligado por sus inclinaciones” (*Ibid.*). Una propuesta crítico-analítica y ético-performática semejante es la que, desde la perspectiva de los afectos, plantea José Esteban Muñoz. Su análisis de *The Sweetest Hangover (and Other STDs)* es paradigmático al respecto. Allí se nos recuerda que la moderación afectiva – y con ella el impulso y la costumbre culturalmente mediadas por separar de nosotros y esconder nuestras inclinaciones y afectos – forma parte de una performance hegemónica de ciudadanía. Comprender esta pretensión occidental de contener, en el doble sentido, al animal en nosotros – simétrica al tópico racista recordado más arriba de la animalidad de las poblaciones racializadas – como parte de una performance afectiva constituye el gesto crítico innovador de Muñoz. A la legitimidad ontológico-política del ciudadano-sujeto oficial no sólo se llega desde dispositivos legales: de acuerdo con Muñoz a esta esfera pública de la mayoría, su legitimidad y su normalidad/normatividad sólo es posible acceder mediante “una performance afectiva de normatividad étnica y racial (...) [que] acontece fundamentalmente en el registro afectivo” (Muñoz 2020, 35). En esta medida la teoría crítica, dirá Muñoz, habrá de encargarse de localizar las condiciones positivas que hacen que una performance de ciudadanía resulte lograda o fallida.

Nos resultan de especial interés sus observaciones respecto al sentido de lo marrón y al sentir marrón, así como respecto a lo queer, pues en ellas encontramos latentes, operativas y dispuestas para una potencialidad nunca desarrollada por Agamben, las intuiciones prospectivas sobre el testimonio, la comunidad que viene y el uso habitante de los cuerpos que tan críticamente ha elaborado el filósofo italiano en este y otros textos. La crítica decolonial y de género, olvidada en la arqueología agambeneana, ofrece un campo fructífero para el uso de su ontología modal. ¿Qué hay en la performance afectiva de latinos y latinas que supone su fracaso? De acuerdo con una opinión común, su fracaso en relación con los protocolos afectivos hegemónicos de Norteamérica – afirma Muñoz – “gira en torno a una determinada idea del exceso afectivo de las latinas y los latinos” (*Ibid.*, 38). Dos ideas al respecto: 1) frente a la condena moral y política del exceso respecto de la norma, es fundamental llamar la atención sobre que “la performance afectiva de la blanquedad normativa es tan minimalista que produce un empobrecimiento emocional”. 2) El exceso al que el estereotipo refiere no es algo de lo que alejarse, sino algo a apropiarse y redireccionar como parte de una política de liberación. Aquí cabe recuperar a Agamben: ese exceso, reconducido al plano de la analítica del sujeto y del testimonio y a su propuesta de una ontología modal cabe ser comprendido como un

exceso ontológico constitutivo del ser-sujeto como resto, como imperfección y animalidad a reivindicar en nuestros gustos, hobbies, afectos, en nuestra más política intimidad, no ya como nuda vida, sino como forma-de-vida, vida inseparable de su forma⁴¹⁴.

La reivindicación ha de tomar, sin embargo, una forma doble. Por un lado, la teoría deconstruye los dispositivos jurídico-políticos, discursivos, educativos, afectivos, etc. en condiciones de producir sujetos hegemónicos. Delata su contingencia y su violencia. Cuestiona su deseabilidad y el deseo que los constituye. Por otro, sin embargo, la reivindicación ha de instalarse en el presente y el pasado para dinamizar la imaginación política, iluminar-elaborar su contenido utópico. Es esta idealidad aquello que Muñoz llama “lo queer”: “Lo queer [como la comunidad] aún no ha llegado. (...) Lo queer es un modo estructurante e inteligente de desear que nos permite ver y sentir más allá del atolladero del presente” (Íbid., 29). Lo queer permite imaginar, frente al aquí y ahora, un entonces y un allí ya operantes en el presente, en sus imágenes, en las performances afectivas de sujetos minoritarios, en los márgenes del Estado.

Es importante recordar que el manuscrito que compondría la publicación póstuma *El sentido de lo marrón* y *Utopía queer* (*Cruising utopia* en su idioma original) fueron escritos al mismo tiempo. No sólo la cuestión de la raza es central en el proyecto que esta última obra delinea, sino que ambos proyectos abren y articulan los dos ejes que componen la propuesta agambeneana de una ontología modal:

Los múltiples modos en que mi sentido de la marronidad converge con lo que he definido en *Utopía queer* bajo el nombre de queeridad no son ontológicamente fijos. Pero entre ellos existe para mí una diferencia crucial. Creo que la queeridad está en el horizonte, es una alborada que recién conseguimos avizorar, un *todavía-no-aquí*. Por el contrario, la marronidad es vasta, presente y vital. Constituye el estado ontopoético no solo de aquellas personas que viven en los Estados Unidos bajo el signo de la *latinidad*, sino de una gran mayoría de las que existen, luchan y se abren camino dentro de un enorme despliegue de regímenes de violencia colonial múltiples e interseccionales (Muñoz 2023, 221)⁴¹⁵.

⁴¹⁴ Encontramos una retórica del exceso confluyente y afín en el tratamiento de lo queer por parte de Daniel J. García. En su ensayo *Rara avis*, García lee e invierte a Bataille en esta dirección: “El mal aquí ha de entenderse como la voluntad de superar el límite; el límite de mi propio cuerpo, el límite de mi propia identidad, que ya no son propios precisamente al derivar inestablemente hacia el otro que, a su vez, transgrede el límite de su cuerpo, el límite de su identidad, que ya no es suya en la deriva hacia otro otro, y así sucesivamente” (García López 2016, 60).

⁴¹⁵ El análisis de *The sweetest hangover* muestra a la perfección esta confluencia. Ya el título recuerda *This bridge called my back*, la crucial obra que en 1981 editasen Cherrie Moraga y Gloria Anzaldúa (2015). Con un juego de palabras que introduce *crack* – en castellano traducido como “raya” – en lugar de *back*, José Esteban Muñoz trata de señalar cómo los gays de color han continuado el proyecto radical de las mujeres de color que encontró en aquella obra una expresión pionera, aludiendo con el cambio al mundo del erotismo anal y del uso recreativo de drogas como parte de un “potente utopismo”: “Las performances afectivas que rechazan los protocolos de la normatividad (blanca) contribuyen a planear espectáculos

*** **

Las cosas son marrones por ley (...).

José Esteban Muñoz, *El sentido de lo marrón*, 22

La definición del común marrón como “ejemplo de una colectividad con y a través de lo inconmensurable” (Muñoz 2023, 31) no puede sino evocar la caracterización agambeneana de la comunidad que viene. Ya en *El uso de los cuerpos* Agamben exige una política más allá de la lógica de la representación:

Habrà, por tanto, que pensar lo político como una intimidad no mediada por ninguna articulación o representación: los hombres, las formas-de-vida están en contacto, pero esto es irrepresentable porque consiste, precisamente, en un vacío representativo, esto es, en la desactivación y la inoperancia de toda representación. A la ontología de la no-relación y del uso debe corresponder una política no representativa (HS IV.2, 1242 / 264).

En *Rara avis. Una teoría queer impolítica*, Daniel J. García recupera entre otros modelos de comunidad aquella comunidad de *singulares-cualsea* con cuya propuesta Agamben abrió la década de 1990 que vería el comienzo de la publicación del proyecto Homo sacer. “Una comunidad que ni ha venido ni vendrà, sino *que viene*, esto es, es la misma posibilidad constante de su venida” (García López 2016, 144) ha de ser entendida como una comunidad utópica en el sentido que, desde Bloch, pero también desde Heidegger⁴¹⁶ y el propio Agamben, esboza José Esteban Muñoz. García recuerda que ante la *singularidad cualsea*, el Estado “trata de imponer la lógica de la pertenencia por medio del mecanismo de la excepción” (*Ibid.*, 145). Los mecanismos biopolíticos – siempre en el cruce entre dispositivos jurídicos y biomédicos, códigos de conducta y teología – para contener lo queer han sido estudiados en profundidad por el profesor García en otro texto, *La máquina teo-antropo-legal* (2020), centrada en el caso del franquismo. Muñoz recuerda sin embargo, más allá del aspecto jurídico de la arqueología de Agamben, que el poder está igualmente preocupado por el control de los afectos y la temporalidad, el ser-así de las personas y la cualidad del tiempo en el que son-así⁴¹⁷. Aquí el teórico cubano-americano sintoniza con las preocupaciones de Agamben en ensayos como *La potencia*

culturales que representan y están simbólicamente conectados a economías alternativas, tales como las de las drogas recreativas y el homoerotismo” (Muñoz 2020, 46).

⁴¹⁶ Heidegger es, en palabras de Muñoz, “una oportunidad y una ocasión para pensar en lo queer, o de manera queer” (Muñoz 2020, 54).

⁴¹⁷ “Existir significa: cualificarse, someterse al tormento de ser cual (*inqua-lieren*). Por esto la cualidad, el ser-así de cada cosa es su suplicio y su origen – su límite –. Como tú eres – tu rostro – es tu suplicio y tu origen. Y cada ser es y ha de ser su modo de ser, su manera manantial: ser tal cual es” (Agamben 1996, 83).

del pensamiento, pero también *Medios sin fin* y *El tiempo que resta*. Agamben reconoce en la máquina gubernamental la oclusión de una temporalidad, aquella que en *El tiempo que resta* caracteriza como “tiempo del fin” (frente a la temporalidad escatológica del fin de los tiempos), un tiempo tan utópico como presente, una estructura de deseo que aquí y ahora evoca un allí y entonces *que vienen*⁴¹⁸.

Muñoz dirige su atención a dos fenómenos, regímenes afectivos y temporales distintos pero a menudo entrecruzados: lo marrón y lo queer. Lo marrón no es independiente de un estado de las cosas. Las cosas, como reza el exergo y como en parte hemos estudiado en el capítulo anterior, son marrones “por ley”⁴¹⁹:

[P]rimero y ante todo, por ‘marrón’ pienso de manera muy inmediata a la gente marrón, en el sentido de gente que es considerada marrón por su participación personal y familiar en los patrones de inmigración de sur a norte. Pienso también en la gente que es marrón debido al uso que hace de determinados acentos y orientaciones lingüísticas que transmiten cierta diferencia. Pienso en una marronidad que surge como resultado de los modos en que las coordenadas espaciales de una persona se convierten en materia de disputa y los modos en que su derecho a la residencia se ve puesto en cuestión por aquellos que ejercen falsos reclamos de nacimiento. También, pienso en una marronidad que guarda relación con un conjunto de costumbres y estilos de vida cotidianos connotados con un cierto sentido de ilegitimidad. Lo marrón indica una cierta vulnerabilidad ante la violencia ejercida por la propiedad, el mundo financiero y los mecanismos de dominación global del capital (Muñoz 2023, 22).

Al mismo tiempo, lo marrón, más allá de identidades impuestas como “hispano” o “latino”, da cuenta de un “afecto compartido de indignación, capaz de conducir a un pensamiento y un análisis que contribuyan a formar una comunalidad autoconsciente y potencialmente insurreccional” (*Íbid.*, 28). Lo marrón constituye la potencia de una comunidad-en-la-diferencia por la violencia sufrida desde el exterior. Al mismo tiempo, constituye la potencia de una comunidad del ser-así: “no sólo como una forma de indignación compartida, sino también como un proceso que, frente a la herida común, se permite otros modos de pensar e imaginar” (*Íbid.*). Una imaginación que nace del propio

⁴¹⁸ También viceversa: la forma-de-vida supone la vida en el tiempo del fin. Se plantea así una ética que posee la forma de una *escatología inmanente*, cuyo paradigma es la comunidad mesiánica a la que Pablo dirige sus cartas. José Esteban Muñoz recuerda que la crítica del “aquí y ahora” de lo que llama el “tiempo hetero-lineal” hegemónico y naturalizado no implica desviar la mirada de lo cotidiano. Donde Agamben afirmará que el Reino está ya desde siempre aquí (Agamben 2016a, 28), Muñoz citará a Barthes para afirmar que la marca de lo utópico es lo cotidiano: “lo utópico es un impulso que vemos en la vida cotidiana” (Muñoz 2020, 64). “El presente debe ser conocido en relación con los mapas temporales y espaciales alternativos que provee una percepción de mundos afectivos del pasado y del futuro” (*Íbid.*, 72). Sobre la temporalidad mesiánica en Agamben, cf. Doussan (2013).

⁴¹⁹ En este sentido, las cosas son marrones por ley “en la medida en que incluso aquellos que pueden detentar su propiedad legal resultan cada vez más vulnerables a que se les clasifique según su perfil racial y a otras prácticas de subordinación implementadas por el Estado” (Muñoz 2023, 22).

exceso de la subjetividad, de su imperfección y su escisión constitutiva. En este punto, el común marrón se vincula con la esperanza que, de acuerdo con Muñoz, caracteriza lo queer. Una esperanza como afecto, pero también como metodología, que Muñoz recoge de Bloch pero que remite a la noción agambeneana de potencialidad⁴²⁰.

También viceversa, lo queer, que ha de ser pensado esencialmente como una hermenéutica de la esperanza o un utopismo crítico – “lo queer está siempre en el horizonte” (Muñoz 2020, 45) – es por supuesto una forma de colectividad, colectividad del deseo pero no menos colectividad de afectos de indignación. Colectividad que reclama el daño sufrido como parte de su forma-de-vida⁴²¹. Comunidad-en-la-diferencia siempre por venir: así piensa Muñoz el “nosotrxs” del manifiesto del grupo Third World Gay Revolution; aquel “no expresa una lógica meramente identitaria, sino que apela a una lógica de la futuridad” (Íbid., 59), un campo de posibilidad utópico “en el que múltiples formas de pertenencia en la diferencia cumplen con la pertenencia a la colectividad” (Íbid., 61).

El arte queer es el lugar privilegiado en el que José Esteban Muñoz rastrea aquella performatividad utópica capaz de tornar inapropiable no sólo el cuerpo y el espacio, también el tiempo⁴²². El tiempo autonaturalizado del progreso, del capital y de la lógica reproductiva heterosexual, el tiempo altamente normativo, queda desquiciado por el tiempo del deseo, que opera en el presente como un horizonte, una apertura a su potencia. Aquí el énfasis en lo performativo es fundamental: la performatividad queer atraviesa el presente con “un ‘hacer’ que es un devenir” (Íbid., 71). También aquí se testimonia una forma-de-vida que desborda el marco de la historiografía:

[E]s importante complicar la historia queer y entenderla como algo más que el defectuoso proceso de ofrecer pruebas. (...) las prácticas de producción de conocimiento que se limitan a elegir de manera selectiva el pasado, si bien posan de proyecto positivista o de recuperación de conocimientos empíricos, muchas veces anulan la imaginación política. (...) La hermenéutica utópica nos ofrece una lente refinada para ver lo queer, en tanto que lo queer, si de hecho aún no está aquí, es sin embargo intensamente relacional respecto del pasado (Íbid.).

Las performances minoritarias (Íbid., 117) – en el sentido de performances tanto teatrales como cotidianas de sujetos que han sido degradados por distintos dispositivos en la esfera

⁴²⁰ “Quisiera argumentar que lo queer aún no está aquí; en el lenguaje del filósofo italiano Giorgio Agamben, es una potencialidad” (Muñoz 2020, 63).

⁴²¹ De manera semejante, leemos en el ensayo de Daniel J. García (2016, 199): “*Rara avis* no trata de ser una nueva identidad sustancial basada en el acto, sino una capacidad de uso de la subjetividad. Por eso el cuerpo disidente, esa rara avis, es una vida indivisible de su forma: la forma de la mutilación, la forma de la patologización”.

⁴²² Se trata de una idea de performance utópica inspirada – de acuerdo con la confesión explícita de Muñoz – en la idea agambeneana de un “medio sin fin” (Muñoz 2020, 186). “El trabajo performativo de los “medios”, en el sentido en el que lo estoy usando, es interrumpir la estética y la política que aspiran a la totalidad” (Íbid.).

pública mayoritaria – son consideradas por Muñoz “puestos de avanzada de un futuro queer realmente existente en el presente” (*Íbid.*, 118), experiencias-imagen de un futuro utópico sin abandonar el presente, confrontando su hegemonía.

Agamben aún ofrece alguna herramienta más a Muñoz para comprender el carácter complejo del trato performático-utópico con el presente. En su trabajo sobre *The Toilet*, de Imamu Amiri Baraka (1964), Muñoz indaga en torno a cómo la elaboración artística de un pasado queer violento y trágico “cuando se lo observa a través de la lente de la utopía queer, se transforma en una fuente de interrogación crítica de un tiempo hetero-lineal y problemático” (*Íbid.*, 160). Aquí la tematización agambeneana del *gesto* ofrece a Muñoz la matriz crítica que necesita. Los protagonistas adolescentes de la obra, Ray y Karolis – amantes y enfrentados en una pelea que habría de confirmar o desmentir su relación ante el grupo de amigos de Ray –, se han partido inútilmente la cara (inútilmente, pues la relación homosexual se ha visto confirmada y Ray, humillado, ha perdido el liderazgo de su grupo). En la escena final, Karolis está en el centro del baño, tendido, solo y maltrecho. La situación se resuelve en una concatenación de gestos:

Luego de un minuto, Karolis mueve la mano. Después mueve la cabeza e intenta levantar la mirada. Flexiona las piernas debajo del torso y eleva la cabeza del suelo. Finalmente logra sostenerse con las manos y las rodillas. Gatea hasta uno de los inodoros, se apoya para levantarse, luego se cae hacia atrás pesada e incómodamente. En este momento, alguien empuja levemente la puerta, luego se abre por completo y entra Foots [Ray]. Observa el cuerpo de Karolis un segundo, mira hacia atrás, luego corre y se arrodilla junto al cuerpo, llorando y sosteniéndole la cabeza junto a su pecho (citado en: Muñoz 2020, 171).

Sin perder de vista la violencia brutal a la que ambos se han sometido – externa y mutuamente – la ternura gestual de los últimos compases de la obra “cuenta una historia que sugiere cierta futuridad, una potencialidad relacional a la que vale la pena aferrarse. Abatidos y lastimados, destrozados por arrebatos internos y externos de violencia homofóbica, los amantes combatientes tienen este momento de reconocimiento dañado que nos dice que este momento en la historia, el momento de una juventud plagada de dolor, no es todo lo que hay, que de hecho hay algo que falta” (Muñoz 2020, 171). Es el lenguaje gestual el que carga con el potencial utópico de la escena; Muñoz cita a Agamben: “La característica del gesto es que por medio de él no se produce ni se actúa, sino que se asume y se soporta”. Un gesto así comprendido interrumpe el flujo normativo del tiempo y carga de futuridad el presente. “El gesto – dirá más adelante – es utópico en cuanto resiste el presente tautológico y teleológico. El gesto es un suplemento cultural que, en su carácter incompleto, promete otro tiempo y otro lugar” (*Íbid.*, 274). Expropiado e inapropiable, el tiempo que la imagen de los amantes efectúa es el tiempo de una comunidad por venir, en la que un *hábito gramatical queer* más allá de la lógica identitaria

del capitalismo permita que germinen y prosperen las formas-de-vida (García López 2016, 197).

2 – Para una ética de la imagen. El testimonio como exigencia

Esto no es teatro. Estoy haciendo público el ámbito privado.

Tania Bruguera. *Entrevista para la revista Frieze a cargo de Kathy Noble*

La imposibilidad de la representación es aquí la posibilidad misma de la vida.

Daniel J. García, *Rara avis. Una teoría queer impolítica*

La construcción social de la violencia

La arqueología del sujeto y del testimonio que hemos analizado en la primera parte de este capítulo presupone la posibilidad de ficciones que camuflen o escondan la consistencia ontológica inapropiable del ser humano y que malogren o capturen su potencia. En capítulos anteriores hemos cifrado en la máquina biopoder/biolegitimidad algunas de estas ficciones operantes: la autoinvestidura soberana imaginaria, que nos considera capaces de una apropiación y dominio integral de nuestra subjetividad, de nuestros cuerpos y nuestras emociones o la teoría del capital humano, que sitúa ese dominio integral en el marco de un cálculo de rentabilidad en el que todo aspecto de nuestra existencia adquiere valor de cambio y se somete a un imperativo moral de optimización. También, en el polo opuesto, el modelo ideal de la víctima propio de la razón humanitaria, que ha de renunciar a toda agencia política. Estas ficciones delatan configuraciones de la percepción social del sujeto político legítimo, pero también de las vidas dignas de ayuda o incluso, como ha señalado Judith Butler (2006; 2015), de las vidas llorables, de las vidas dignas de duelo. Del mismo modo, las formas de la acción política socialmente aceptables y los modos en que cabe ayudar a aquellas personas que consideramos dignas de ayuda quedan prefigurados en estos marcos hermenéuticos.

Si bien la retórica agambeneana – la elaboración estética de su analítica existencial y su propuesta ético-política – no acaba de dar cuenta del carácter colectivo e interdependiente del ser humano, podemos servirnos de la obra reciente de Butler para enfatizar estos aspectos y su compatibilidad con la imagen del ser humano que arroja el proyecto *Homo*

sacer. Quizá la apuesta altamente abstracta por una ética del testimonio adquiriera mayor potencial crítico si se desliga provisionalmente el testimonio de la elección agambeneana por la exploración del límite de la analítica existencial heideggeriana y se lo resitúa en el seno de la producción estética, sea que esta tienda hacia el arte cinematográfico, hacia el periodismo y la crónica, o cualquier otra forma de expresión: en su extremo, la cuestión del testimonio habrá de remitir al nexo complejo entre imagen, biografía e historia, allí donde aquellas ponen en jaque las violencias concretas que sufrimos, pero también las ficciones de autonomía, soberanía, independencia, unidad, libertad, etc., que nos gobiernan.

Un gesto teórico semejante es el que dirige Judith Butler contra la ficción contractualista. En *La fuerza de la no violencia* (2021), la filósofa norteamericana se pregunta por las condiciones de representabilidad que incorpora dicha ficción; cómo aquella condiciona la imaginación, lo que es o no pensable desde el momento en que la ficción contractualista adquiere cierta hegemonía. Precisamente, aquella incorpora una idea desarraigada y autosuficiente del individuo, ajena a todo sentido del cuidado, tanto del cuidado ajeno que se requiere para subsistir como del cuidado que se nos exige, que a veces nos brota y a veces nos cuesta tanto dar pero sin el cual no habría sociedad posible. Esta *fantasía* del estado de naturaleza – en el sentido de una ficción que arraiga en un sustrato libidinal propio de la jerarquía de valores que el capitalismo ha asentado – tiene por sujeto fundador de la sociedad un hombre adulto racional y autosuficiente: un hombre en condiciones de tomar propiedad de sí mismo. “Más que una tabula rasa – comenta Eduardo Maura – el estado de naturaleza es una ‘pizarra borrada’ de la que ha sido eliminada toda huella de alteridad, relacionalidad y dependencia” (Maura Zorita 2022, 593). La vulnerabilidad, sin embargo y como vimos más arriba⁴²³, no es un estado contingente o un estadio provisional, mucho menos el resultado de nuestras decisiones o de un pecado neoliberal. Si bien es fundamental considerar la dispersión diferencial de la vulnerabilidad, Judith Butler nos recuerda el carácter ontológico de la vulnerabilidad, propio de unas vidas esencialmente interdependientes. “Nadie puede mantenerse por sí mismo” (Butler 2021, 54).

Butler conjuga estos dos gestos teóricos. Por un lado, se denuncia la ficción de autosuficiencia y se presenta una teoría relacional de la interdependencia como base para una posible ética de la igualdad. Por otro, denuncia el marco hermenéutico de la violencia, que distribuye diferencialmente la llorabilidad (*grievability*) de las vidas:

Lo que yo defiendo es que la llorabilidad es operativa aún en vida: es una característica atribuible a las criaturas vivas que define su valor dentro de un esquema diferencial de valores, e incluye directamente en el trato justo e igualitario que dispensamos o no a los distintos grupos en sociedad (J. Butler 2020, 55).

⁴²³ Cf. Supra, segunda parte, cap.3, [Precariedad y nuda vida](#).

De acuerdo con Eduardo Maura (2022, 594), cabe conectar esta imagen del marco axiológico diferencial de las vidas con las reflexiones benjaminianas en torno a la técnica, la fotografía o el cine. Como Maura acierta en recordar, la reflexión benjaminiana se da en un momento histórico en el que la fotografía y el cine no pueden darse por supuestos, “[e]ran prácticas inciertas que, pese a tener ya una notable trayectoria industrial (y, en el caso de la fotografía, también una considerable implantación amateur), estaban abiertas y eran objeto de importantes debates” (*Ibid.*). La investigación que Benjamin emprende en el período de entreguerras concierne, más allá de nuestras actuales divisiones departamentales, a “la posibilidad de una recepción no violenta de la técnica” (*Ibid.*, 595), así como a la forma en que a la reproductibilidad técnica del arte le es consustancial una reproducción masiva que atañe a la esfera general de la acción humana.

Aquí el asunto en cuestión para Benjamin no es lejano al planteamiento de Butler y a nuestro objetivo en esta segunda mitad del capítulo. Como ha observado Maura, no se trata en este último aspecto de la repetición excéntrica de patrones de comportamiento observados en los medios (si bien este pueda ser un fenómeno real, como prueba la red social Tiktok), “sino de una modificación de fondo en la organización social de nuestra experiencia”, que afecta a las condiciones de perceptibilidad que configuran nuestra circunstancia hermenéutica. Maura remite en este punto a la cultura fotográfica, al modo en que la mirada fotográfica permea nuestra mirada cotidiana: el mundo al que accedemos tras haber incorporado en nuestras prácticas y modos de ver la fotografía y el cine, las realidades que se nos abren y que creamos, son completamente diferentes a aquellos que existían previamente. Ante este cambio en los regímenes de visibilidad y decibilidad no cabe respuesta individual ni asignación de valores de verdad o falsedad:

Lo que la técnica pone en juego no se dirime en términos de acierto o error de la percepción individual, sino de determinación de qué cuenta como adentro y como afuera del individuo. La técnica, como la ficción contractualista, configura sus propias fantasías: organiza socialmente la percepción de una cierta manera y no de otra, dejando ver unos aspectos de la experiencia y no otros, unos procesos vitales y no otros (*Ibid.*, 598).

Cabe considerar entonces los efectos de distintas tecnologías y de distintos usos por sobre nuestros marcos hermenéuticos, las ficciones que articulan, sus regímenes de visibilidad y decibilidad, su capacidad para incorporar, iluminar y responder a aquel carácter inapropiable de nuestros cuerpos y nuestra subjetividad, su carácter común e interdependiente, su exigencia de cuidado mutuo. Del mismo modo, su capacidad para incorporar, iluminar, desnaturalizar y responder a la propia violencia de la mirada, a la violencia de nuestras ficciones, a la violencia que subyace a la invisibilización de la violencia y a las violencias invisibilizadas.

*** **

La presente tesis se sirvió de Judith Butler, Walter Benjamin, Giorgio Agamben y el propio Eduardo Maura, para mostrar que tras la idea de una crítica de la violencia hay siempre una violencia ya procesada por una matriz de percepción⁴²⁴. Butler es especialmente sensible a la construcción social de la violencia en *Marcos de guerra* (2015). Como observa en este ensayo, precisamente allí donde las respuestas afectivas parecen ser inmediatas, independientes de cualquier hermenéutica, cabe sospechar una matriz de percepción naturalizada que ha ya a priori asignado qué vidas son llorables y cuáles no:

Nuestro afecto nunca es solamente nuestro: desde el principio, el afecto nos viene comunicado desde otra parte. Nos dispone para percibir el mundo, para dejar entrar ciertas dimensiones del mundo y oponer resistencia a otras (J. Butler 2015, 79).

La técnica, considerando en ella por supuesto la mediación de las innovaciones tecnológicas en la producción de imágenes, pero también la elección de una retórica, un formato de presentación, un modo de producción y distribución – todo aquello que Walter Benjamin consideró en *El autor como productor* como parte de una producción artística y teórica en condiciones de reconocerse inserta en unas relaciones de producción que no han de quedar intactas – configura la circunstancia hermenéutica en sus tres niveles: comprensión, disposición afectiva y discurso⁴²⁵. La atención de Butler se centra en este caso, entre otras prácticas, en el caso del periodismo incorporado, como ejemplo del esfuerzo, por parte del estado, de regular el campo visual (J. Butler 2015, 96). Por periodismo incorporado la filósofa entiende aquel periodismo que ha aceptado de base informar sólo desde una perspectiva previamente definida y acordada por las autoridades oficiales, que escoge los lugares y las escenas, que determina lo fotografiable y lo que ha de escapar a la imagen, lo narrable y lo que ha de escapar a la narración:

El periodismo incorporado implica que los informadores que trabajan en tales condiciones aceptan no convertir el imperativo de la perspectiva como tal en un tema que hay que comentar y debatir (*Ibid.*, 97)⁴²⁶.

Si bien el periodismo incorporado ofrece un ejemplo flagrante de la preocupación del poder por la estructuración del campo de lo visual, es importante no imaginar al Estado como un dramaturgo. El poder que estructura el ámbito de lo pensable no ha de sentirse como opresivo; cuando lo hace es un poder que en cierta medida ha fracasado. Se trata de

⁴²⁴ Cf. Supra. Segunda parte, cap.2, [No matarás](#).

⁴²⁵ “Por ejemplo, el cine – observa Eduardo Maura – del que lo más importante son sus características tecnológicas (cámara, proyector, película), sus posibilidades y técnicas formales (montaje como procedimiento de construcción por interrupción) y sus modos no individualistas de recepción (sala de cine, exhibición colectiva). El cine, con base en estos factores, contiene elementos de todas las formas de percepción moderna. No es solo un medio de difusión, sino también una estructura de percepción social” (Maura Zorita 2022, 600).

⁴²⁶ Un ejemplo menos explícito de este tipo de periodismo sería, de acuerdo con Butler (2015, 97), la aceptación por parte de los medios de comunicación de no mostrar imágenes de los muertos – ni los propios ni los enemigos – bajo la premisa de que dichas imágenes socavarían el esfuerzo bélico.

un poder que ha de vincular libidinalmente el espacio de la representación, que ha de aparecer como un espacio no problemático, un espacio de libertad:

[E]s esencial a su continuado funcionamiento que no sea visto, o que no se organice (o figure) como la acción de un sujeto. Es más bien una operación de poder no figurable y, en cierta medida, no intencional lo que opera para delimitar el ámbito de la representabilidad (*Íbid.*, 109)⁴²⁷.

En el caso del periodismo incorporado, lo que aparece cuando se muestran sus condiciones positivas es el dispositivo escenificador, las zonas prohibidas, las directrices militares, el ángulo limitado de las cámaras, las sanciones si se infringen los protocolos (*Íbid.*). Sin embargo, la producción de imágenes incorpora un ejercicio de poder no siempre asignable a sujetos estatales, siquiera al sujeto que produce la imagen. La estructuración de la percepción social puede darse, por así decirlo, *a pesar de uno mismo* (J. Butler 2015, 101). Si la producción de una imagen, al enmarcar la realidad, ya ha asignado valores – distintas posiciones en el plano, así como aquello que queda fuera del plano, distintas formas de énfasis y de vinculación narrativa – y en esa medida ha interpretado la realidad y (re)producido una estructura perceptiva, no por ello aquella interpretación ha de ser concebida como un acto subjetivo:

Antes bien, ésta tiene lugar en virtud de los condicionamientos estructuradores de género y forma sobre la comunicabilidad del afecto, y, así, a veces tiene lugar en contra de la propia voluntad (...). Por consiguiente, no es sólo que quien hace la fotografía y/o quien la mira interpreten de manera activa y deliberada, sino que la fotografía misma se convierte en una escena estructuradora de interpretación (*Íbid.*)⁴²⁸.

⁴²⁷ De acuerdo con esta idea, Antonio Rivera (2022, 535) observa que hemos de corregir el adagio foucaulteano según el cual “donde hay poder, hay resistencia”.

⁴²⁸ Un análisis de este tipo es el propuesto por Stephen F. Eisenman en *El efecto Abu Ghraib* (2014). En su ensayo, Eisenman localiza ciertos esquemas de representación de la violencia y la crueldad propios de escenas clásicas de la historia del arte occidental en las fotografías que los soldados implicados en las torturas de Abu Ghraib tomaron a los presos como parte de la propia tortura. Es esta sorprendente familiaridad la que da inicio a la investigación: ¿cómo pueden unos soldados sin formación en historia del arte, sin estudios específicos en materia de fotografía, reproducir patrones de largo recorrido histórico presentes en obras pictóricas y escultóricas de la más excelente factura? La respuesta de Eisenman, fiel a Aby Warburg, apunta precisamente a la estabilidad, operatividad y omnipresencia de ciertos marcos hermenéuticos y ciertas fórmulas patéticas para la percepción, comprensión y representación de la violencia, que incluyen componentes como su erotización o la connivencia pasiva de la víctima respecto a su humillación y la violencia sufrida. Las fotografías de Abu Ghraib revelan el carácter “perfectamente corriente u ordinario de estas imágenes en la historia de la representación europea y estadounidense” (*Íbid.*, 31). Su investigación permite del mismo modo desvincular estos marcos hermenéuticos de aquellos que artistas como Francisco de Goya se esforzaron por construir con sus obras. Si bien se da una cierta familiaridad entre las fotografías y algunas de las obras de Goya, que algunos críticos se apresuraron a remarcar, Eisenman muestra que dicha familiaridad es superficial. Donde los torturadores, como los autores del altar de Pérgamo, redoblan la violencia y la humillación del vencedor mostrándoles en algún sentido conscientes de merecer una violencia que parecerían aceptar de buen grado, Francisco de Goya muestra el sinsentido y la crudeza de una violencia para la que no cabe justificación posible, su finalidad era prevenir la posibilidad de un mundo futuro como el que las fotografías de Abu Ghraib muestran (*Íbid.*, 27).

Cuando vuelan, todo lo que ven los pilotos se graba. Luego, todo lo grabado se archiva. En el teatro de operaciones exteriores, borrar las grabaciones constituye un delito, un crimen. En el helicóptero viajan dos pilotos. Abajo, el que pilota el aparato, arriba el jefe de a bordo, el que dispara. Lleva un casco que dirige la cámara del helicóptero. Si gira la cabeza para ver qué pasa a su izquierda, o si se gira hacia la derecha o mira hacia abajo, la cámara lo sigue. Los movimientos de su cabeza también guían las ametralladoras. Juntos, son un solo cuerpo (Weber 2020).

En 2020, Eléonore Weber presentó *Il n'y aura plus de nuit*, un documental compuesto únicamente por imágenes de archivo tomadas desde helicópteros y drones militares estadounidenses y franceses durante los conflictos de Irak, Afganistán y Pakistán. La cineasta narra así la guerra desde la perspectiva de las distintas interfaces técnicas que median la mirada de los propios soldados, marcada por la tensión entre dos tipos de testimonio. Por un lado, tras las imágenes se esconde el testimonio de unos soldados orgullosos de su servicio público: el material de archivo ha sido recogido de la red; son en su mayoría vídeos posteados por los propios soldados con fines laudatorios. Por otro, los registros de conversaciones entre los militares – dubitativos, tendentes a la sospecha paranoica, ejemplos de aquel marco diferencial en la percepción del valor de las vidas, en el que una sospecha de arma de fuego mediada por una cámara térmica de baja resolución puede marcar la diferencia entre conservar o no la propia vida – y la voz en off, testimonio anónimo de un soldado francés al que llama “Pierre V.”. Esta tensión alienta un documental en el que la violencia se muestra en su cotidianeidad más fría y desencantada: de los blancos no cabe reconocer nada, siquiera su rostro, el color de su ropa, si gritan, susurran o ríen, mucho menos sus nombres. Su presencia está siempre mediada por una interfaz cercana a la de un videojuego⁴²⁹. La violencia es en primer lugar contextual, sabemos que se encuentran en medio de un conflicto armado. Sin embargo, es también objeto de decisión: los soldados han de determinar los signos de la amenaza, localizarlos, discutirlos, pedir autorización, ejecutar la orden. “Los pilotos – afirma la narradora que transmite el testimonio ambiguo, a veces a la defensiva, de Pierre V. – aprenden a no creer nunca lo que ven. Es la cultura de la duda. Cuanto más ven, menos creen lo que están viendo”.

El filme nos sitúa como testigos de la decisión de matar a los objetivos o no desde una distancia semejante a aquella que mantienen los propios ejecutores. Intercalando escenas

⁴²⁹ De acuerdo con Serge Daney (2012, 787-88), esta guerra como de videojuego es en cierta manera lo que los norteamericanos prometieron en 1990 con la Guerra del Golfo: una guerra sin cuerpos reales en la que, comenta Antonio Rivera (2022, 33), no sólo desaparece el rostro, sino todo el cuerpo humano. Estas imágenes de guerra cercanas a aquellas de los videojuegos “se convirtieron en la mejor publicidad de la nueva tecnología militar” (*Ibid.*, 33-34), siempre y cuando no se les prestase una atención pausada y reflexiva.

de vigilancia, descripciones del tipo de entrenamiento al que se someten los pilotos, evocaciones de la ansiedad y el estrés postraumático que puede sobrevenirles tiempo después de haber abandonado un campo de batalla que no llegaron a pisar del todo, la cineasta nos muestra algunas escenas que acaban con la muerte de los objetivos. Es difícil determinar para el espectador la amenaza que estos suponen: contra la impresión de que quizá el ojo entrenado del militar está en mejor condición para juzgar aquello que aparece en la pantalla, se nos narran escenas de campesinos tirando sus herramientas al suelo y corriendo al escuchar los helicópteros por miedo a que estas sean confundidas con rifles de asalto. En el fondo, el documental deja esta sensación: todo comportamiento puede elaborarse como justificación. Cuando las imágenes muestran a sujetos comportándose de forma errática, corriendo o saltando, la sospecha se cierne sobre ellos y el soldado solicita permiso para disparar; no es extraño que se le conceda. La narradora recuerda haberle comentado a Pierre V. que el sujeto cuya muerte acabamos de presenciar “podría estar saltando de alegría”. Poco después el filme se centra en otra escena, en la que vemos a un individuo vestido de blanco caminando pausadamente. “Mientras veía esta escena – refiere la narradora – Pierre V. mencionó la tranquilidad insolente del hombre de blanco”. Los diálogos que se suceden preguntan al piloto si está seguro de que esta persona estaba previamente reunida con un hombre que entró en una casa. El piloto responde afirmativamente: está seguro. Tras seguirle brevemente en su paseo, la ametralladora acaba con su vida.

La producción de estas imágenes se inscribe en un proceso burocrático. Parece haber una voluntad de control, de generar la sensación de que hay límites cuya transgresión tendrá consecuencias para los pilotos. Pierre V. refiere este miedo tan pronto como recuerda que rara vez una decisión de disparar ha sido posteriormente cuestionada, mucho menos ha tenido consecuencias penales. Un comité evaluará las imágenes para decidir si la violencia ha estado justificada: si el contenido evidente de la imagen no permite identificar la amenaza, se apelará al contexto. La imagen está, en este sentido, destinada al archivo:

Pierre V. dice que estas imágenes no deben ser vistas, que son imágenes estrictamente operacionales, así que yo quedo excluida. Creo que estas imágenes resurgirán algún día, que nos perseguirán como las imágenes de la infancia.

Harun Farocki (2013) ha estudiado este tipo de imágenes técnicas y aparentemente neutras, a veces prótesis para llegar a donde el cuerpo no puede llegar sin exponerse a una muerte segura, a veces dispuestas para satisfacer una voluntad de vigilancia constante e insomne. Las imágenes operativas a las que refiere el filme de Eléonore Weber forman parte de aquellas: imágenes cuya función determina su marco hermenéutico y orienta en consecuencia la mirada⁴³⁰. Se trata de imágenes cuya “neutralidad” reside en su

⁴³⁰ La confesión de Pierre V. de la fascinación que le produce usar su cámara térmica para mirar a las estrellas, su sobrecogimiento al ver los cuerpos celestes multiplicarse por miles, o el énfasis puesto en cómo

ambivalencia, una ambivalencia que permite al cineasta alemán recuperar y exigir la subjetividad de la mirada. La imagen – que porta siempre una interpretación, que (re)produce marcos hermenéuticos – está sin embargo abierta, es un dispositivo sobredeterminado funcionalmente. Como Antonio Rivera ha señalado, si bien es posible que la cámara aprehenda algo que haya escapado al ojo del espectador, “la mirada humana, la mirada con memoria, puede ver en la imagen algo que no esté en ella, ya que es capaz de relacionarla con otras imágenes y recuerdos” (Rivera García 2022, 533). Del mismo modo, la mirada proyecta la imagen hacia un futuro que aquella no prefigura completamente. En *Il n’y aura plus de nuit* encontramos una reivindicación semejante de la subjetividad de la mirada: las imágenes operativas de las cámaras térmicas, “no pensadas para ojos humanos” – si acaso para la mirada fingida de un tribunal impostado o, en el caso del piloto que se adhiere a la interfaz como una prótesis, para la anulación de la propia mirada, para su sustitución – se ofrecen aquí a un juicio reflexivo. El montaje no sólo interpela a un espectador impotente: incorpora, por ejemplo, la dimensión del sujeto que, tras interactuar con la cámara, ha de acostumbrar de nuevo su mirada al mundo real y lidiar con un recuerdo con el que difícilmente puede identificarse, pero también concede su lugar a una población ya habituada al ojo vigilante que el sonido de los helicópteros les impide olvidar.

*** **

Hemos aceptado que la fotografía posee una potencia testimonial, sea contingente o consustancial a aquella. Butler, que ha recuperado en *Marcos de guerra* la reflexión de Susan Sontag (2017; 2018) respecto a la incapacidad de la fotografía para la movilización ética y la transmisión del sufrimiento si no es con el acompañamiento de la narración, recuerda sin embargo que “[n]o deja de ser interesante que, aunque las narrativas puedan movilizarnos, las fotografías sean necesarias como pruebas testimoniales contra los crímenes de guerra” (J. Butler 2015, 103). La propia Sontag considera que nuestra noción de atrocidad exige pruebas fotográficas: en su ausencia no hay atrocidad. La fotografía – afirma Butler en consecuencia – está incorporada a nuestra noción de atrocidad⁴³¹:

[L]a prueba fotográfica se ha vuelto prácticamente obligatoria para demostrar el hecho de la atrocidad, lo que significa, a su vez, que, en este caso, la fotografía está incorporada a la argumentación a favor de la verdad o que no puede haber verdad sin fotografía. (...) [Sin embargo] Hasta la más transparente de las imágenes documentales tiene un enmarque, y ello con un fin, y lleva este fin dentro de su

los ríos devuelven este mismo brillo suponen en cierta medida una disidencia estética. La prótesis abandona por un momento su función y la mirada subjetiva toma su legítimo lugar. Sin embargo, el espectador ha de recordar lo que los soldados por momentos parecen olvidar – como en aquella escena, en el último tercio del filme, en el que el soldado acaba por componer un hermoso plano de una escena cotidiana desde su helicóptero – que su cámara es un arma.

⁴³¹ El problema no es menor. Como apunta Eyal Weizman, en su contribución a la exposición comisariada por Lars Willumeit, “las imágenes ausentes de un acontecimiento están convirtiéndose cada vez más en un equivalente de prueba de la ‘no existencia’ de un acontecimiento” (Willumeit 2015, 12).

enmarque y lo lleva a cabo a través de dicho enmarque. (...) Después de todo, más que referirse meramente a actos de atrocidad, la fotografía construye y confirma estos actos para quienes están dispuestos a nombrarlos como tales (*Ibid.*, 104).

En este sentido, ya no se trata de qué muestra la fotografía bélica, sino cómo lo muestra (*Ibid.*, 106). La exigencia para la imagen cine-fotográfica es aquí la misma que se planteaba a la teoría de la mano de la noción de “máquina”: tratar de hacer visible el propio marco⁴³².

Como interpretación visual, la fotografía sólo puede conducirse dentro de cierto tipo de líneas, y de cierto tipo de marcos, a no ser, por supuesto, que el encuadre prescrito se vuelva parte del relato o que exista alguna manera de fotografiar el marco como tal. En ese punto, la fotografía que cede su marco a la interpretación abre con ello al escrutinio crítico las restricciones en cuanto a interpretar la realidad. Expone y tematiza el mecanismo de restricción y constituye un acto de ver desobediente (*Ibid.*, 106).

La imagen como exigencia. Notas en torno al cine documental de Rithy Panh y Ari Folman

La propuesta de Agamben del testimonio como única actitud ética posible – aunque aporética – hacia y desde Auschwitz polemiza con dos actitudes polares pero, en opinión de Agamben, esencialmente idénticas. Una ha quedado caracterizada a partir de la museificación y también la encontraríamos en el fetiche de la mercancía (Agamben 2019): es la profanación absoluta. La otra viene de la sacralización y la glorificación; de hacer de Auschwitz un eufemismo, la adoración silenciosa de un indecible. Aquí la crítica se dirige, entonces, a ambos extremos, que son para Agamben caras de una misma moneda: la absoluta decibilidad (del derecho, de la mercancía) y la absoluta indecibilidad (de la teología y la mística). Frente a esto, una profanación acorde con el carácter inapropiable expuesto más arriba.

El juego, el arte, son formas de profanación o han de serlo: han de restituir lo sagrado, lo que ha sido extraído de la esfera de lo humano, a dicha esfera, abrirlo a un nuevo uso.

⁴³² En su ensayo *Montage and the Dark Margin of the Archive*, Trond Lundemo (2014) muestra cómo la problemática del marco, el “margen oscuro del archivo”, es central en la estética de Agamben. Aquella oscuridad es tematizada como una característica positiva del sentido de la vista en el texto con cuyo análisis iniciamos esta investigación, *¿Qué es lo contemporáneo?* (Agamben 2011a). La oscuridad que vemos no se corresponde con una ausencia de luz, sino con la estimulación de ciertas células de la retina; respecto a la propia época, contemporáneo es quien está en condiciones de volver la mirada sobre la oscuridad que le sirve de condición de posibilidad positiva. Se trata de un desafío técnico que es central para otros escritores y cineastas afines, como Georges Didi-Huberman o Jean Luc Godard (Lundemo 2014, 202) y que en Agamben sólo aparece parcialmente problematizado en su tratado sobre el método arqueológico, cf. supra, primera parte, cap.2, [Una arqueología imaginal](#).

Ahora bien, como comentábamos, “una profanación absoluta y sin residuos coincide con una consagración en igual grado vacua e integral” (Agamben 2005b, 107). La profanación real, la profanación que abre la posibilidad de relacionarse en un nuevo uso con lo inasumible de la historia y lo humano, ha de asegurarse de localizar la indecibilidad relativa de Auschwitz: no la indecibilidad derivada de lo sagrado, ni la decibilidad ficticia del derecho que pretende poder acabar con el problema en los juicios de Jerusalén y Núremberg, sino la tensión entre una inasumibilidad y una indecibilidad completas y una exigencia de palabra, representación, reacción ética. Es por ello que, ante el horror no ha de haber nunca vacío ni olvido ni gloria, sino arte, testimonio, vergüenza. Respecto a la relación entre testimonio y arte, Agamben es contundente: no se trata de que el testimonio se estetice ante una imposibilidad empírica para testimoniar solemnemente, sino que es la propia estructura del testimonio, que es la estructura de la relación del humano con su lenguaje, su historia y su cuerpo como inapropiables, la que funda la posibilidad del arte, del poema, y más allá, su exigencia (HS III, 786 / 36).

La tensión entre el testimonio y lo intestimoniable (que podría ser entendido en primera instancia como un déficit en la capacidad del testigo) parece, sin embargo, análoga a la tensión entre la historia y lo irrepresentable, entre el hecho y su imposible comprensión perfecta (su imposible acabamiento y, por ende, su actualidad). Si seguimos a Agamben y establecemos una relación entre estos planos, entonces el problema adquiere un alcance ontológico que topa de lleno con el problema general del acontecimiento y en concreto, con el problema del estatuto del horror y lo terrorífico. Y es que habría una insuficiencia constitutiva de toda forma de expresión, al tiempo que una exigencia insoslayable de testimonio. Es así como la reflexión de Agamben topa de lleno con el problema de la relación entre arte, política e historia (o acontecimiento). Es un problema que, si bien Agamben suele tematizar a partir del problema del lenguaje, la lengua y el poema, en *Lo que queda de Auschwitz* también refiere a la mirada y la imagen.

Descubrimos, a través de la descripción del musulmán, que esta imposibilidad de lenguaje es, al mismo tiempo, una imposibilidad de mirar. Se trata de un contacto que incluye a quien mira y a lo mirado, y cuya imposibilidad no es tal en el sentido de que seamos ciegos o de que el musulmán esté oculto, sino que remite a la inasumibilidad de lo mirado. Hay una inasumibilidad de la imagen, y es que el testimonio es algo que no concierne únicamente al lenguaje, sino al ámbito de la representación y la comunicación. Y si la ética es una doctrina de la vida feliz que no puede, para ser ética, obviar al otro, que no puede ceder nunca su tentativa de universalidad, ha de sostener la mirada a un rostro inasumible, ha de esmerarse en ese doble gesto ético de la narración y la mostración, no rehuir la mirada en ninguna de las formas en que se puede rehuir: calificando de no-hombre, olvidando, normalizando, obviando. Ni asunción ni rechazo caben en la propuesta de Agamben.

Querría, pues, adentrarme más en esa exigencia de testimonio de lo intestimoniado, de lo inasumible o lo irrepresentable, desde la fotografía y el cine (particularmente, el cine documental). Es una exigencia que, de no ser correspondida, genera una mácula en el propio arte, una falta o una deuda. Como Jean-Luc Godard dijo de Auschwitz: “todo se terminó en el momento en que no se filmaron los campos de concentración. En ese instante, el cine faltó totalmente a su deber” (Böhmer, Moguillansky, y Rimoldi 2010, 378). Sin embargo, es un peso con el que algunos directores han sabido cargar, respondiendo con redoblado esfuerzo a la tarea de dar testimonio de algo que, en su propia obra, se muestra como inapropiable (más aún, de dar testimonio de esa inapropiabilidad) en la relación entre el humano y su historia. Es por ello que hablaremos de los documentales de Rithy Panh y de Ari Folman. Pero, ¿cómo podríamos concretar esa exigencia que queda caracterizada por Agamben? ¿Cómo afrontar en un mismo gesto ético lo irrepresentable y el testimonio?

Una forma, probablemente justa, de comprenderlo, es a partir de la idea de Rancière (2010) de que lo irrepresentable no puede tomarse como una imposibilidad, sino como un desafío, y que eso impensable e irrepresentable ha de ser enteramente pensable según el pensamiento. Es decir, la actitud ha de ser la de una imposible abnegación: lo irrepresentable ha de ser tratado como si de alguna forma estuviese en nuestra mano su posible representación. No es un deber-ser, sino un desafío, no una necesidad, sino una exigencia. El reclamo de representación no proviene de la razón moral, sino de la inasumibilidad desafiante del hecho. Aquí, por supuesto, representación no puede ser considerado “doble” o “visibilización” de un hecho, sino su restitución a la presencia: es éste el amor que, según Agamben, se le debe al espectro. Es en ese sentido en el que parece hablar en un ensayito titulado *El día del juicio*, publicado en *Profanaciones*, sobre la fotografía: la fotografía – y con ella el arte en general – ha de tener un trasfondo escatológico, ha de remitir a una temporalidad otra, más actual y más urgente que cualquier tiempo cronológico. Pero se trata, paradójicamente, de una escatología inmanente, profana: revela la intimidad de un uso, el Reino que ya desde siempre está en la tierra⁴³³.

¿Cómo responde Rithy Panh a la inasumibilidad desafiante del centro de tortura S-21? ¿Cómo se relaciona con la cotidianeidad irrepresentable del horror en los campos de trabajo camboyanos bajo el régimen de los jemes rojos? ¿Cómo afronta Ari Folman la huella psíquica de la experiencia histórica y la vergüenza, la aporía del testimonio y la memoria? En dos artículos recientes, Bruno Hachero (2015b; 2015a) ha estudiado algunas de estas cuestiones, examinando las potencialidades de la imagen animada para la representación del horror, estableciendo fructíferas conexiones con la filosofía de Jean-

⁴³³ Sobre la fotografía como escatología inmanente, cf. Agamben (2005b, 29-35); otro texto en el que trabaja en torno a esta concepción inmanente de la escatología, esta vez en relación al uso de parábolas, sería *El fuego y el relato* (Agamben 2016a).

Luc Nancy y de Jacques Rancière. En lo que sigue recuperamos algunos de sus análisis en relación con aquella exigencia de testimonio e imagen que venimos trabajando.

En *S-21: la máquina de matar de los jemeres rojos* (2003), Rithy Panh testimonia lo ocurrido durante el régimen de los jemeres rojos enfocando uno de sus capítulos más oscuros, el centro de interrogatorio, tortura y ejecución de Phnom Penh S-21, en el que se ejecutó a al menos 14.000 “enemigos de estado” en cuatro años, incluyendo niños. Si bien el documental se centra en dos supervivientes – destaca el papel del pintor Vann Nath como conductor del filme y voz autorizada, *superstes*⁴³⁴ – y en varios guardias del centro, el testimonio que se pretende lograr no es aquel que podría dar un sujeto – su construcción consciente, la narración o la coherencia del sentido –, aunque efectivamente sea el fruto de un trabajo consciente por parte del director para lograr testimoniar dicho acontecimiento límite. Lo fundamental es lograr que sea el propio acontecimiento el que testimone, romper las defensas de los sujetos, resituarlos frente a la verdad del acontecimiento, frente a lo irrepresentable y lo afásico:

Es el cineasta quien debe hallar la justa medida. La memoria debe ser sólo una referencia. Lo que busco es la comprensión de la naturaleza de ese crimen y no el culto de la memoria. [...] La base de mi trabajo documental es escuchar. No fabrico los acontecimientos. Creo situaciones. Trato de encuadrar la historia, tan humanamente como sea posible, en la cotidianidad: a la altura de cada individuo (Panh y Bataille 2013).

El acontecimiento no habla; no obstante, sus efectos sobre el lenguaje, la psique y las vidas de quienes pasaron por allí son diversos. El testimonio queda cifrado en el gesto no menos que en la memoria, en la corporalidad misma de quienes vivieron el acontecimiento. De ahí la entrevista obsesiva, la confrontación constante con los hechos, guiada por la exigencia de verdad – no de respuestas convincentes – de Vann Nath. Es así que, de este documental, que tardó varios años en producir, tuvo que desechar y volver a grabar casi un año entero de entrevistas a los guardias y torturadores del centro por sus mentiras y excusas. Ante la imposible confrontación de los hechos, el artista, encargado de que el testimonio se dé a pesar de o gracias al carácter intestimoniabile de lo que se ha de testimoniar, recurre a numerosas estrategias, ha de reinventar su propio filme: surge así –en el vacío del archivo gráfico y la imposibilidad de palabra– la representación teatral, la puesta en escena de los actos, los códigos, la rutina, la indiferencia, la violencia, al tiempo que son leídas las notas del propio verdugo, los restos del archivo que estaba obligado a desarrollar. Con la misma intención, Rithy Panh hace discurrir el interrogatorio de Vann Nath a los guardias del centro a través de su pintura: cuestionando su humanidad,

⁴³⁴ Vann Nath, cuya carrera y habilidades como pintor le salvan la vida (fue destinado por el director de la prisión a la realización de retratos de Pol Pot), se convierte así en testigo directo del horror, repitiéndose, no obstante, la aporía de Primo Levi tematizada por Agamben: que el testimonio nunca ocurra en perfecta primera persona, pues el testigo integral no ha sobrevivido. Con la caída del régimen, los mandos vietnamitas le encargan la elaboración de lienzos que representen las condiciones que vivieron.

preguntándoles por las condiciones que narra al tiempo que expone la escena representada, la imagen del lienzo concentra el carácter apostrófico que Agamben cifra en el musulmán; exige respuesta y vergüenza. Es ahí, en la tensión, en el titubeo y la excusa, en la exigencia de una mirada sin tapujos a una realidad ausente pero fijada en la obra de arte y el relato, donde algo así como un testimonio acaba por darse.

Se da, finalmente, un contrauso de las imágenes y los informes: fotografías de torturas, ejecuciones; documentos interminables con descripciones minuciosas, todo el material que no pudieron eliminar y que en su día formó parte de la máquina de ejecución, testimonia ahora, y testimonia no por sí mismo, sino en su mostración a aquellos que tomaron las fotografías, a aquellos que tomaron las notas, y que son ahora objeto de esa exigencia. Quizá sea esta escenificación, en esta creación de situaciones que abren, sin fabricarlo, el acontecimiento, la que dé sentido al cariz ético de la escatología inmanente de Agamben.

Vals con Bashir (Folman 2008) afronta, por otro lado, las masacres en los campos de refugiados de Beirut oeste, Sabra y Chatila. Sabemos lo que ocurrió allí: con el apoyo y la inacción de las fuerzas israelíes –que incluso iluminaron con bengalas los campos durante la noche, instante crucial en el trauma del propio director y participe en los hechos Ari Folman– mil quinientos falangistas libaneses ejecutaron, violaron y mutilaron a civiles ancianos, mujeres y niños, durante al menos treinta horas, dejando una cifra de muertos de más de dos mil personas, según datos de Cruz Roja. El documental intenta lograr, mediante la animación, un testimonio a la altura del profundo trauma psíquico de la guerra y la masacre (explorando la psique, el presente y el pasado del director y protagonista del filme) y del hecho como tal, en cuanto imbricado pero irreductible.

El *leitmotiv* del filme será un recuerdo lábil, una alucinación, en la que Ari Folman, al ver las bengalas surcar el cielo, se incorpora desnudo en la playa donde se estaba bañando, en compañía de otros soldados, y se adentra al tiempo que se viste en Beirut. Allí, con mirada expectante y, en parte, indiferente, observa el torrente de mujeres de rostros desencajados, escucha sus gritos y lamentos, es rodeado por sus llantos y sus cuerpos afligidos y violentados. Esta escena se repite hasta cuatro veces, y constituye el motor interno del documental: se tratará de discernir qué hay de real en el recuerdo, qué implicación tuvo en una masacre de la que no recuerda nada, por qué motivo no puede desprenderse de ese sueño. Lo fundamental será entonces pensar en cómo testimoniar una subjetividad en el límite en que sus propios fundamentos se vuelven dudosos. Pero también aquello que se testimonia es esa fractura o tensión irreductible en todo conocimiento histórico y todo testimonio, que impide una distinción definitiva entre lo subjetivo y el hecho. Analepsis y metalepsis, pese a ser polos irreconciliables, entran en una dialéctica imposible de cancelar en el relato histórico. Es esto lo testimoniado, por ejemplo, cuando apenas se está alcanzando la hora de metraje: Ari Folman nos muestra a él y a sus compañeros atrapados a un lado de una calle en Beirut en la que destacan

infinitud de carteles con el rostro de Bashir, ya asesinado en ese momento. Llueven las balas en su dirección, es imposible cruzar. Es entonces cuando Frenkel, un compañero suyo, arrebatada su ametralladora preferida a otro soldado, sale de la trinchera improvisada, y comienza a disparar, frenético y ágil, aquí y allá, como en un vals. De este baile entre el fuego enemigo con la silueta de Frenkel recortada sobre el rostro enorme de Bashir, Ari Folman afirma: “no sé si duró un instante o una eternidad”. El recuerdo se reconstruye rompiendo con los engranajes espaciotemporales: lo actual se da en esa confusión entre instante y eternidad, el gesto marca la memoria, y por ello, el conjunto de la obra no puede sino indagar en el acontecimiento no menos que en la psique, en el hecho no menos que en el sujeto. ¿Podemos ponderar realmente el nivel de realidad de la escena? ¿Podemos sancionarla como falsedad o como verdad, como hecho o como arte? Es en esta indistinción en la que se mueve Ari Folman.

Sin embargo, aún falta un último movimiento en el documental, que acaba por sentenciar su sentido. En los minutos finales, cuando la implicación de Folman en la masacre – lanzando las bengalas – ha quedado esclarecida, y cuando la masacre ha sido mostrada mediante la animación y el testimonio de Ron Ben-Yishai, la alucinación se muestra por última vez. Sin embargo, en su punto álgido, cuando el torrente de mujeres rodea a Ari Folman, el metraje animado da paso a las imágenes de archivo, y el horror aparece con toda su crudeza, primero en los verdaderos rostros de esas mujeres y sus ensordecedores gritos de dolor, después en el silencio de los cadáveres apilados. De este fragmento, el propio director afirma que son esos segundos finales de metraje real los que equilibran la balanza del film. Esos instantes valen por la hora y media de exploración en el trauma y de reconstrucción de la psique, de indagación en el estatuto de la imagen y del acontecimiento. Y es ahí donde se muestra la tensión entre la exigencia de testimonio y su impotencia, su faltarse el uno al otro y sólo poder exponer la realidad en ese faltarse: hay una distancia en la mirada de Ari Folman, un cierto carácter de espectador en esa alucinación, que sólo puede ser confrontada con el paso a la imagen de archivo, con la mostración del sufrimiento en su crudeza; el sufrimiento que exige la implicación de Folman en la escena es el mismo que nos exige a nosotros como espectadores. Si el testimonio es un gesto ético, ha de ser porque pese o gracias a sus aporías, acaba por articular un *ethos*, una forma de vida. Podemos recordar con esta escena aquello que Agamben comentaba respecto a la ética de la responsabilidad: en momentos como Auschwitz, como la masacre en estos campos o como lo mostrado por Rithy Panh, la responsabilidad es infinitamente mayor de lo que puede ser asumido. No obstante, el gesto ético se da como relación con ese inasumible, como su asunción en cuanto tal.

El arte posee una capacidad intrínseca para responder a ese desafío de lo inasumible. Querría recordar, finalmente, ese otro documental de Rithy Panh, *La imagen perdida* (2013). En él, frente a la imagen-propaganda del régimen de los jemeres rojos, Rithy Panh construye una contra-imagen que es la imagen de sus recuerdos, la no-imagen del poder.

Esta no-imagen de la violencia es expuesta en la obra artística del director mediante figuras de arcilla que ofrecen una resistencia precaria y conmovedora al vacío de imagen impuesto por el poder. El filme plantea así una exigencia ética que se hace explícita al final, cuando, acompañado por la imagen de innumerables figuras siendo enterradas, el narrador afirma:

Queda la tierra empapada en sangre. La carne es la mía. Así estamos juntos. Hay muchas cosas que un hombre desearía no ver ni conocer. Y si las viera, estaría mejor muerto. Pero si alguno de nosotros las ve o las conoce, debe vivir para contarlas. Cada mañana trabajaba al lado de la fosa y mi pala topaba con huesos y cabezas. No hay tierra suficiente. “Soy yo al que van a matar... o quizá ya me mataron”. Por supuesto, no he encontrado la imagen perdida. La he buscado en vano. Un filme político debe descubrir lo que ha inventado. Por eso creo esta imagen, la miro, la acaricio. Le tiendo mis manos como al rostro amado. Ahora os doy esta imagen perdida, para que no dejemos de buscarla.

La imagen perdida es una imagen imposible, a la que, sin embargo, no se puede renunciar. Es la imagen del testimonio, la imagen en la que es imposible sancionar si es inventada o descubierta, pero que ha de abrir al propio hombre y la propia historia como inapropiables. De ahí que la imagen perdida cobre la forma de una invocación a la búsqueda incansable: es un llamado a la palabra, al relato, al testimonio, pero también a la documentación, a la fotografía, a la resistencia al poder por medio de su mostración. La imagen que falta – la imagen que se exige – es la única y precaria vía de acceso a la realidad perdida.

*De la crueldad de la imagen cine-fotográfica*⁴³⁵

[T]ambién hoy es posible sospechar que la fotografía puede no decir nada, puede no referirse a nada y puede no transmitir nada, ya sea desde el arte, la publicidad o la información.

Robert García Orallo, *Imágenes para la experiencia*

En su investigación sobre los dispositivos de la memoria, José Miguel Burgos Mazas ha señalado su valor político paradójico:

[M]ientras que por un lado presenta la posibilidad de dotar a la colectividad de un pasado y subjetividad comunes, del otro, en la medida que se pliega al

⁴³⁵ El presente apartado recupera, revisa, corrige y pone a disposición del argumento gran parte de la reseña de *La crueldad de las imágenes*, de Antonio Rivera, que publicamos en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* en 2023.

funcionamiento del espectáculo, sólo puede producir carencia y olvido (Burgos Mazas 2015, 223).

La imagen cine-fotográfica, cuyo potencial mnémico y político hemos venido señalando con la ayuda de Agamben y de los documentales de Rithy Panh y Ari Folman, aparece así atrapada en una tensión aparentemente irresoluble que habría de llevarnos a desconfiar de las imágenes. Es en este contexto de desconfianza, sin embargo, en el que cabe recuperar el reciente ensayo de Antonio Rivera, *La crueldad de las imágenes* (2022). Allí donde las imágenes cine-fotográficas resultan siempre sospechosas de haber cortado toda conexión con la realidad o de constituir un fetiche, Rivera apuesta por desplegar las condiciones adecuadas para que aquella desconfianza, que en un principio podríamos considerar iconófoba o iconoclasta, adquiera una función estética y política positiva, constructiva. En este sentido, el ensayo supone un ejercicio de esperanza iconófila, deudor tanto en su aparato deconstructivo como en su carácter propositivo del crítico francés Serge Daney.

Se trata de una iconofilia que cabe localizar también en la filosofía agambeneana, si bien, como Trond Lundemo señala (2014, 204), el tratamiento agambeneano de la imagen y del testimonio rara vez enfrenta el problema del medio escogido, sus características técnicas o formales, siquiera cuando recupera la polémica en torno a las fotografías tomadas clandestinamente por un miembro del *Sonderkommando* desde el interior de una cámara de gas, que dividió a la academia a finales del siglo XX⁴³⁶. No obstante, cabe desplegar la reflexión agambeneana en esta dirección. Tal es, en esencia, la intención de Robert García Orallo en su tesis doctoral: desterrar, desde el interior de la filosofía de Agamben, la idea con que abre este apartado de una imagen fotográfica que bien puede no decir nada. ¿Qué queda, pues – se pregunta – de un posible “uso” de la imagen tal y como lo entiende Agamben? (García Orallo 2020, 248). El autor observa que la imagen fotográfica – considerada ya desde un marco agambeneano imagen-testimonio – puede ser trabajada para destacar en ella su constitución doble: por un lado, la imagen es siempre inexacta e imperfecta, abierta; por otro, la imagen posee siempre un carácter anacrónico, está cargada de tiempos heterogéneos:

[P]or una parte, se muestra una suspensión de la capacidad interpretativa de la imagen, pero, por otra, queda la puerta abierta a la reconstrucción de modelos y [sic] interpretaciones asociadas a la profanación. Por consiguiente, se adoptará la afirmación [de] que la imagen fotográfica sólo permite mostrar la intransmisibilidad de los hechos, la imposibilidad de recibir un testimonio integral del pasado (...). Pero, al mismo tiempo, (...) una imagen que aparece de manera inmediata, desde su perspectiva ontológica, cargada de tiempo, y que se convierte así en un inmenso aparato semiótico que, aunque no puede ser interpretado en su totalidad, permite, a

⁴³⁶ Véase a este respecto *Imágenes pese a todo: memoria visual del holocausto*, de Georges Didi-Huberman (2004).

partir de una posición específica del observador, abrir la comunicación en la fotografía (*Ibid.*, 248-249).

La estética de la crueldad que propone Rivera, sostenida sobre una comprensión precaria y democrática de la imagen que creemos íntimamente afín a la filosofía agambeneana supone una reflexión propedéutica sobre las condiciones positivas – técnico-materiales, pero también ético-conductuales – que el medio cine-fotográfico requiere para poder sortear la trampa neoliberal de lo visual⁴³⁷. Será esta idea guía – que cabe una economía de la mirada para la cual la sugestión no constituye una anulación de la actividad crítica del espectador – la que permita a Rivera hacerse eco en su propuesta de la reinterpretación de la obra estética benjaminiana y brechtiana de Kaja Silverman, para la cual es posible una “identificación excorporativa o heteropática” con la imagen externa, afín a una política emancipadora (Rivera García 2022, 529)⁴³⁸. En la identificación heteropática, el espectador experimenta la alteridad sin cancelar por ello la distancia que le separa de aquella.

Esta identificación paradójica sería característica de aquella “crueldad” que reivindica Antonio Rivera. Por supuesto, aquí “crueldad” es un concepto técnico cuya tematización despliega en diálogo estrecho con Antonin Artaud y su voluntad de liberar al cine de todo principio soberano, de la veneración del ídolo de la obra escrita y, por supuesto, de todo blindaje frente a la vida:

El cine como arte de la crueldad se empeña en desdramatizar las imágenes. (...) Crueldad significa entonces denunciar la subordinación de las imágenes y planos – los órganos del filme – al principio soberano – y siempre que nos referimos a un soberano hablamos de dioses – de contar una historia, de narrar eso que suele contener el guion o el texto elaborado antes del rodaje, antes del encuentro del dispositivo filmico con el mundo real. Significa, por tanto, negarse a que las

⁴³⁷ Rivera recurre en su obra a la distinción clásica de Daney entre la imagen y lo visual, y en concreto entre la imagen y los simulacros, para mostrar la potencia política, mnémica y estética de aquel arte cine-fotográfico consciente de su carácter precario, esto es, de su relación tan real como limitada, tan potente como frágil, con el afuera de la propia imagen. Así, la sistematización teórica de las características propias de la estética de la crueldad se combina y entreteje con un enorme abanico de análisis y desarrollos en torno a diversas producciones fílmicas (David Lynch, Pier Paolo Pasolini, Guy Debord, Jean-Luc Godard, Rithy Panh, Harun Farocki, Kenji Mizoguchi, Pedro Costa, Fritz Lang, Christopher Nolan, Cecilia Mangini...) y discusiones con la mayoría de las grandes voces teóricas y críticas en torno a la imagen cine-fotográfica (Antonin Artaud, Walter Benjamin, Mario Perniola, André Bazin, Mark Fisher, Jean-Louis Comolli, Gilles Deleuze, Jacques Rancière...), a las que se suma un desvío teológico que, a través de un estudio de autores como el bizantino Nicéforo, posibilitan al autor la indagación paralela en el aspecto cognitivo-ontológico de las imágenes (en torno a la relación entre imagen y realidad, ser o mundo de la vida), y en el aspecto político, esto es, tanto el potencial performativo de la imagen, como la economía activa de la mirada que aquella requiere para su completa operatividad. “La imagen misma – afirma Rivera – no hace nada: no daña, no cura, no enseña, no inmoviliza” (Rivera García 2022, 81), pero se halla siempre inserta en un cierto plexo de relaciones pragmáticas y hermenéuticas que igual que pueden esconder la distancia entre espectador, imagen y mundo de la vida, pueden enfatizarla, abrir el espacio crítico.

⁴³⁸ Se trata de una propuesta estética y política que el autor acoge con prudencia, pues considera que en los términos en los que Kaja Silverman la plantea, llevaría a un cine en el que sólo aquellos que están ya en una posición privilegiada o hegemónica podrían disfrutar de la identificación heteropática.

imágenes tengan la exclusiva misión - aunque también pueden y deben hacerlo – de traducir el pensamiento, el logos, o incluso lo expresado por otro arte, en el caso de que el filme sea el resultado de la adaptación de un texto literario (*Íbid.*, 378).

La imagen así descrita es cruel porque no nos permite evadirnos del absolutismo de lo real: la imagen es la puerta de entrada a lo imprevisible e irrenunciable; herramienta abierta al uso, pero también factor de riesgo indeterminado, que nos recuerda ante todo que no somos libres y que no podemos escapar al efecto de lo real en nuestras vidas⁴³⁹. Y así, “en la época de lo visual – afirma Rivera – en nuestra época, cruel es mostrar que vivimos en un mundo de pseudoimágenes sin conexión con la realidad” (*Íbid.*, 379).

Rivera combina la descripción ontológica de la imagen – la descripción de aquello que la imagen no puede sino ser, esto es, de su *precariedad* y su *performatividad* – con la opción ética en torno a la imagen – el margen de acción de artistas y espectadores en relación con la imagen, la *crueldad* como disposición emancipadora. En ese sentido, el ensayo mantiene un tono propedéutico: la cuestión no es sólo que toda imagen posea una cierta indeterminación, la cuestión es si estamos a la altura de elaborar imágenes desde la conciencia crítica de dicha indeterminación, si asumiremos el riesgo democrático de instrumentalizar la indeterminación⁴⁴⁰.

En el polo opuesto a esta ética democrática y cruel de la imagen, Antonio Rivera localiza una serie de producciones visuales caracterizadas por su cancelación asintótica de la relación con el afuera y, con ella, de la dimensión utópica de la imagen (*Íbid.*, 40). Simulacros e imágenes técnicas – especialmente las imágenes operativas trabajadas por Harun Farocki – encabezan esta serie. Ambos constituyen el núcleo doble de la política visual neoliberal: simulacro de libertad y cancelación de la realidad por un lado (en la publicidad, en el cine espectacular, en las imágenes de archivo con que son narradas las guerras en los medios, en las imágenes de síntesis que acompañan las propias campañas bélicas...), hipervigilancia y control (bio)métrico por el otro (cámaras de seguridad, imágenes satelitales...)⁴⁴¹.

⁴³⁹ Este diálogo crítico con Artaud, pero también con Bazin, ofrece también al autor un concepto ampliado de realidad, apropiado para valorar la propuesta estética de un director como David Lynch, capaz de mostrar también la psique, “incluida la patológica ‘segunda realidad’ en la que están encerrados muchos de sus personajes” (Rivera García 2022, 362).

⁴⁴⁰ Así, Rivera afirma que la estética de la crueldad “debería, en resumidas cuentas, reconocer primero el carácter precario de la imagen. Esta es como mucho un vestigio, un fragmento de la realidad registrado por el dispositivo técnico, que no puede contener nunca la vida en su plenitud. Pero, en segundo lugar, debería multiplicar las estrategias de puesta en escena dirigidas contra la estructura teológica a la que se ajustan las historias o dramas narrados, siempre con el objeto de restaurar el vínculo precario, insuficiente, con el invisible mundo de la vida, con la presencia” (Rivera García 2022, 381). En este sentido, Rivera valora positivamente las distintas formas en que directores como Renoir, Huillet o Straub han logrado romper con esa estructura orgánica y teológica (*Ibid.*, 380).

⁴⁴¹ La propuesta de una estética de la crueldad incide entonces en su carácter político: “La estética realista que presentamos en este libro es, además, política porque la lucha o resistencia contra la hegemonía de lo visual constituye una forma de resistencia contra el statu quo del presente, que está marcado por la hegemonía del neoliberalismo” (Rivera García 2022, 69).

Si “la fuerza estética del arte autónomo reside precisamente en su desfuncionalización e indeterminación” que la abre a usos y apropiaciones más allá de su fin político explícito o implícito, el régimen visual del neoliberalismo pretende exorcizar las imágenes sometiéndolas a una función clara, tratando de producir y contener todas sus posibilidades de uso desde y en su interior. Así, recuperando el comentario que Mark Fisher hiciese a *Inception* en 2019, Rivera (2022, 384) reconoce en el filme de Christopher Nolan el paradigma del universo paranoide propio del neoliberalismo, en el que sueño y realidad son indistinguibles⁴⁴².

Sin embargo, una teoría que se limita a sospechar de la imagen tiene importantes inconvenientes: “[e]n primer lugar, descarta radicalmente que la imagen cine-fotográfica pueda dar un testimonio fiable del pasado. (...) En segundo lugar (...) ignora el valioso papel que la imagen-vestigio puede desempeñar contra las prácticas políticas que desean borrar y hacer olvidar los crímenes” (*Ibid.*, 393). Los filmes e instalaciones de Harun Farocki, por ejemplo, muestran la posibilidad y la exigencia para artistas y espectadores de enfrentar la forma en que las imágenes operativas comparecen ante nosotros. Las imágenes – como aquellas fotografías tomadas por los bombarderos en la Segunda Guerra Mundial que tenían por finalidad comprobar la adecuada destrucción del objetivo y que sirvieron posteriormente para localizar bombas sin detonar – no son neutras, sino ambivalentes: como mostramos más arriba, dependen de una economía de la mirada susceptible de modificación y entrenamiento. La mirada que la estética de la crueldad propugna exige una desconfianza relativa, no absoluta, que se permita, afirma Rivera citando a Farocki, desviar las imágenes de su misión, reapropiárselas y reorientarlas⁴⁴³.

De igual modo, la imagen cine-fotográfica tiene el potencial de dinamizar la memoria, especialmente allí donde aquella se ha tratado de enterrar y erradicar, como en el caso del régimen de los jemes rojos. El autor es consciente, como los propios Rithy Panh o Patricio Guzmán, que ocupan algunas de las páginas más bellas del ensayo, de aquello que ya Aby Warburg, Walter Benjamin o Giorgio Agamben avisaban: la memoria posee una temporalidad y una operatividad propias, y supone una acción del sujeto sobre los restos, una cierta labor de recepción y reelaboración en la que el propio pasado está en riesgo. Es así que Rivera cita en la página que cierra *La crueldad de las imágenes* a

⁴⁴² Y, sin embargo, *Inception* nos confunde como espectadores, pues “asume que es muy difícil implantar una idea en la mente de alguien. La razón principal de esta dificultad se debe a que la víctima debe pensar que la idea implantada es suya. Pero esto no es algo difícil ni raro: se trata del mecanismo que permite explicar el funcionamiento de cualquier ideología. El éxito del neoliberalismo depende de la ‘producción’ de sujetos convencidos de que la extensión, por todas partes, por todas las esferas no económicas, del principio mercantil de la competencia les hace más libres, y de que el endeudamiento para lograr la victoria en el mercado de capitales es voluntario” (Rivera García 2022, 385).

⁴⁴³ Para Farocki las imágenes operativas, en la medida en que surgen de un contacto entre el dispositivo de registro cine-fotográfico y la realidad que se presenta ante él, poseen una resistencia mayor a la cancelación de la indeterminación (tanto mayor a menor sea la distancia entre la cámara y los sujetos). En una toma suficientemente cercana, uno siempre podrá encontrar la resistencia del sujeto fotografiado, como en los *mug shots* tomados en 1960 a las mujeres argelinas bereberes, a quienes la autoridad obligó a retirarse el velo para hacerles un carnet de identidad.

Benjamin, para recordar que “toda imagen del pasado que no sea reconocida por el presente como uno de sus motivos de preocupación corre el riesgo de desaparecer” (Rivera García 2022, 684), y, con ellas, la propia realidad de la que son vestigio. El cine documental de Rithy Panh y Patricio Guzmán opera en este espacio de la memoria en el que los restos – incluso los restos del archivo criminal – aún pueden inventar – y, con ello, descubrir – la imagen perdida. La memoria, dirá Rivera, “tiene un carácter relacional, federal: separa el presente del pasado y luego relaciona este último con el futuro. Frente al archivo inmóvil, detenido en los hechos pretéritos, dejado a su propia lógica mortuoria e historicista, la memoria también tiene como origen y destino el ‘futuro del pasado’” (*Ibid.*, 658). Se trata así, en la obra de estos cineastas, de una *política estética de la memoria* que requiere de una conciencia precisa de la precariedad de la imagen y que pone todos los recursos al servicio de ese gesto cruel que supone despertar la conciencia reflexiva, la imaginación crítica y la voluntad utópica, ante un pasado cuya lejanía, cuya alteridad, no puede suprimirse⁴⁴⁴.

*** **

La crítica de la violencia, afirma Judith Butler (2010, 80), ha de comenzar por preguntarse por la representabilidad de la vida como tal. La cuestión es, entonces, cuáles sean las condiciones bajo las cuales las vidas puedan volverse visibles. No por casualidad, la respuesta de la filósofa norteamericana es que es el fracaso de la representación lo que comunica lo humano. Y sin embargo, tanto más importante que el fracaso es su asunción, su mostración como parte de la imagen de lo humano:

para que la representación comunique lo humano, no tan solo hace falta que la representación fracase, sino también que muestre su fracaso. Existe algo de irrepresentable que sin embargo intentamos representar, y esta paradoja debe ser preservada a través de la representación que ofrecemos (J. Butler 2006, 144).

En este sentido, la imagen-testimonio, en cualquier formato que se presente, constituye un dispositivo cuyo uso garantiza una cierta resistencia a todo esfuerzo biopolítico por decidir de una vez por todas lo humano – y, en consecuencia, a todo esfuerzo de deshumanización y de negación de lo animal. Si coincidimos con Robert García Orallo o a Manuel Ignacio Moyano en este punto, la imagen posee una función ontológica fundamental en la constitución ambigua y escindida, inapropiable, del ser humano:

La imagen actúa como testigo evitando que las relaciones entre subjetivación y desubjetivación arbitradas por los operadores ontológicos se rompan. (...) en el testimonio es imposible separar más allá de su no-coincidencia el musulmán del

⁴⁴⁴ Esta misma conciencia se reconoce en la obra de Lanzmann, si bien no en algunos de sus discursos. Así, Rivera celebra que, donde el director “roza la idolatría” hablando de suprimir la distancia entre pasado y presente, *Shoah* ofrezca una distancia radical e insalvable “con ese pasado del que no ha quedado ninguna huella material, fuera de las piedras y objetos mudos o de las palabras de los testigos” (Rivera García 2022, 406).

superviviente, el no-sujeto del sujeto, el no-humano del humano, asegurando así el vínculo entre lo mostrado y su intransmisibilidad, entre lo dicho y lo no dicho (García Orallo 2020, 262)⁴⁴⁵.

De la neutralidad del testimonio. Observaciones sobre fotografía, retórica y humanitarismo desde Ariella Aisha Azoulay y Didier Fassin.

Didier Fassin ha estudiado el problema del testimonio en su etnografía del humanitarismo. No es casualidad que las ONG reivindiquen no sólo el derecho sino la obligación de tomar la palabra para exponer públicamente los abusos, crímenes y violencias que presencian (Fassin 2016b, 293). Esta misma investigación se ha servido de numerosos informes redactados y distribuidos por organizaciones no gubernamentales. Sin embargo, esta asunción del derecho y el deber de testimoniar confronta a las organizaciones humanitarias con dos preguntas: ¿cómo distinguirse de aquellas otras instituciones o grupos políticos que afirman defender a las mismas víctimas, que operan bajo el amparo de los mismos discursos humanitarios? ¿pueden mantenerse imparciales – constituirse en sujeto ideal del testimonio – y hablar, al mismo tiempo, por las víctimas? A estas cuestiones, que de acuerdo con Fassin ponen en juego la legitimidad y el crédito de las ONG, aquellas responden recordando su ámbito de acción – el derecho humanitario y la acción médica – y su aparente toma de partido por las víctimas.

Resulta pertinente en este momento una anécdota de la teórica de la fotografía Ariella Aisha Azoulay, que toma pie en las condiciones positivas – institucionales en este caso – que hacen posible que la fotografía ocurra y sirva efectivamente de testimonio. Su planteamiento es de máxima utilidad, en la medida en que concibe la fotografía como un acontecimiento colectivo no clausurable (Azoulay 2008; 2015). Si bien hasta cierto punto supone una reacción contra el énfasis en el carácter precario de la imagen fotográfica, en su calidad de rastro o huella de lo real, creo que su ontología de la fotografía es complementaria al campo de estudios de la imagen del cual el ensayo de Antonio Rivera es exponente⁴⁴⁶.

⁴⁴⁵ En esta misma dirección, Manuel Ignacio Moyano afirma que la imagen “se muestra “sin figura”, paradójicamente *sin imagen* (...), ya que al ser una fuerza des-figurativa y de-formante necesariamente desborda cualquier figura, lugar o proceso previamente asumidos como las depositarias de esa fuerza. De este modo, se trata de mostrar cómo la imagen contiene y produce ese *contacto* entre vida, potencia y lenguaje. Cómo ella es el *nervio de ese tocar*; y, así, cómo ella es el resto que insiste en el pensamiento agambeniano” (Moyano 2019, pág. 59).

⁴⁴⁶ Si bien la teórica israelí llega incluso a afirmar que la fotografía no es representación (Azoulay 2015, 222), aquí nos interesa su esfuerzo por visibilizar los mecanismos simbólicos que sostienen su función representativa, el estudio de su carácter social más allá del énfasis en el medio técnico, así como su trabajo sobre las relaciones de poder que configuran el acto fotográfico. A este respecto, Cf. *The Civil Contract of Photography* (Azoulay 2008) y *Civil Imagination, a Political Ontology of Photography* (Azoulay 2015). Para un análisis del contexto polémico en el que se inserta la ontología de la fotografía de Azoulay y su carácter innovador, Cf. Marta Dahó (2015)

La ontología política de la fotografía de Azoulay desplaza la imagen material, visible, impresa o expuesta, que ya no ha de ser considerada en adelante el centro de gravedad del acto fotográfico, así como niega la primacía del fotógrafo⁴⁴⁷. El acto fotográfico ocurre allí donde cabe sospechar la presencia de una cámara: la fotografía no siempre alcanza a tomarse, mucho menos a materializarse en una fotografía impresa, pero la presencia de la cámara ha modificado a priori la circunstancia hermenéutica, estableciendo unos presupuestos tácitos, unas expectativas, unos patrones de comportamiento. “La presunta presencia de una cámara – afirma – basta para crear un acto fotográfico” (Azoulay 2019), y la ontología que ha de describir el carácter y los modos de los actos fotográficos es política como políticos son estos últimos: la fotografía refiere siempre a una cierta forma de estar con los demás que surge por mediación de la cámara, no de la toma fotográfica, y que presupone el reconocimiento de un derecho de participación en igualdad⁴⁴⁸.

Una ontología política de la fotografía así concebida ha de incluir aquellas fotografías que no se han llegado a tomar. También aquellas modifican la realidad, constituyen un acto fotográfico en el que las personas implicadas interactúan entre sí y con la cámara de forma distinta a si aquella no estuviese presente. Una esperanza así moviliza en ocasiones a los ciudadanos a sacar sus móviles y grabar cuando presencian un abuso: esperamos que la cámara detenga la violencia o la modere, que sirva en sí misma de amenaza de testimonio, con independencia del grado real de accesibilidad posterior de las imágenes o de si hemos conseguido, en efecto, tomar las imágenes. Las fotografías no-tomadas y las fotografías impresas delimitan de este modo el abanico de los actos fotográficos posibles, dentro del cual encontramos las fotografías *inaccesibles*.

La anécdota a la que me refiero remite a la investigación de Azoulay sobre unas fotografías tomadas en Palestina entre 1947 y 1950, custodiadas en el archivo del Comité Internacional de la Cruz Roja (CICR). La autora esperaba encontrar allí fotografías de la

⁴⁴⁷ “[E]l análisis común de una fotografía como punto de partida necesario para el análisis de la fotografía o de una fotografía como producto de un determinado fotógrafo o de una determinada política, ya es el resultado de un determinado discurso que nos lleva a considerar la foto como el centro de gravedad de la fotografía y uno de sus aspectos – conformado por el fotógrafo – como su único contenido” (Azoulay 2009, 89).

⁴⁴⁸ “La suposición ontológica de que la fotografía es un acontecimiento de encuentro se convierte en la suposición civil que permite al ciudadano-espectador negarse a reconocer los límites del campo de visión parcial producido por aquellos con el poder de denegar el acceso a las fotografías” (Azoulay 2009, 89). Este planteamiento lleva a Marta Dahó a pensar la fotografía en términos de espacio público en un sentido arendtiano, “es decir, como comunidad política enmarcada por la pluralidad que la constituye, donde cada individuo es un verdadero agente; un espacio en el que cada individuo, en un ejercicio de libertad y poder para actuar concertadamente, se presenta ante sus pares y, gracias a ello, a su palabra a su acción, le es reconocida una identidad propia” (Dahó 2015, 229). Ahora bien, considerando no sólo su potencia política democrática, sino las relaciones de poder que determinan las condiciones positivas del acto fotográfico, Azoulay recuerda que no todos participan en un acto fotográfico del mismo modo ni disfrutan de los mismos derechos de acceso a las imágenes. Considerando la fotografía humanitaria y testimonial, resulta importante señalar que la exposición a la cámara suele ser inversamente proporcional al acceso que se disfruta a las imágenes producidas.

masacre, expulsión y destrucción que vivió la población palestina durante aquellos años; justo las imágenes que no había podido encontrar en los archivos sionistas. Sin embargo, las apenas seiscientas fotografías que le mostraron habían sido tomadas en otros lugares y otros momentos, lejos de la violencia explícita. Transcribo por extenso a Azoulay:

Cuando pregunté por qué la CICR poseía tan pocas fotografías relevantes, considerando el número de lugares que la Cruz Roja había frecuentado en aquel momento, los trabajadores del archivo me dijeron que aquellas imágenes eran todas las que tenían y destacaron que la Cruz Roja es una organización “neutral”. No entendí si eso significaba que no habían adoptado una posición con respecto a las fotografías y, por lo tanto, no debía sospechar que habían ocultado material al público, o bien que esa neutralidad se refería a las fotografías mismas y aquello que había visto en ellas, y, por eso mismo, no encontraría fotografías que no fueran neutrales (Azoulay 2019).

Son las condiciones positivas del acto fotográfico – y del testimonio – las que determinan su estatuto. En el marco de las condiciones institucionales y políticas del testimonio, la “neutralidad” de las ONG supone siempre un ejercicio de interpretación: en qué consista la neutralidad, cómo determina el acto fotográfico, su accesibilidad o mostrabilidad, es una cuestión central. En este caso, las fotografías resultaron ser *accesibles*, pero *inmostrables*. “Se sabe – continúa la autora con su casuística del acto fotográfico – que algunas fotografías pueden ser accesibles, pero inmostrables, es decir, que quienes tienen acceso a las fotografías pueden verlas sin que se les permita mostrarlas a los demás en público” (Íbid.). Las fotografías del archivo de la Cruz Roja eran, en efecto, accesibles para quien tuviese permiso del CICR, bajo condición de que aquél aprobase el texto con el que se acompañaran las imágenes. Precisamente, el texto que Azoulay redactó desde una perspectiva que pretendía desactivar el discurso oficial de las “dos partes” – israelíes y palestinos – no fue aprobado por el comité:

Los centinelas del archivo – afirma Azoulay – parecen estar autorizados para denegar a los ciudadanos el derecho de leer libremente su historia, mostrarla a los demás, reinterpretarla, compartirla e imaginar un futuro distinto (Íbid.).

Este tipo de fotografías desaparecidas suponen un obstáculo a nuestra capacidad de reconstruir el relato y el testimonio de hechos de los que a veces nosotros mismos formamos parte; un obstáculo que, de acuerdo con Azoulay, constituye una exigencia: “no debe ser ni ignorado ni olvidado, sino que debe ser más estudiado y elaborado”. Es en este sentido que cabe comprender el gesto de Azoulay al renombrar las fotografías, eliminando unos títulos oficiales que, a su juicio, forman parte de la misma violencia que sus textos describían⁴⁴⁹, y al dibujar las fotografías, eludiendo la censura. Sus nuevos

⁴⁴⁹ Ariella Azoulay señala, por ejemplo, el uso del concepto de “repatriación” para referirse a la expulsión de mujeres, niños y ancianos de Fureidis (Palestina) a Transjordania, tras haber sido meses antes expulsados

títulos y los dibujos que acompañan el texto – expuestos en la trienal de París entre abril y agosto de 2012 – concedían a unas fotografías inmostrables consistencia y potencia testimonial más allá del archivo.



© Ariella Aisha Azoulay, Evacuación “voluntaria”⁴⁵⁰

*** **

Las consideraciones de los apartados anteriores encuentran su lugar en la comprensión interna del proyecto agambeano, y la aplicación de sus tesis al papel de ciertas formas artísticas como gestos éticos derivado del testimonio (que en Agamben no se reduciría al testimonio de situaciones atroces, pero que en semejantes casos extremos muestra mejor que nada su potencial). Hemos optado por este diseño puesto que, efectivamente, aquello que Agamben está pensando bajo la idea de testimonio y de inapropiable aparece esencialmente vinculado a la cuestión de la imagen. Sin embargo, hay un aspecto que Agamben, aunque jamás lo niega, tampoco está en situación de tematizarlo: que la

de Tantura (también en Palestina) a Fureidis. La retórica con la que el Estado de Israel fundamentó la violencia de aquellos – y estos – tiempos, la misma retórica que sirvió para generar e imponer una nueva realidad a la población palestina, recurriendo al binarismo étnico o al léxico militar, reaparece en los títulos que la Cruz Roja dio a sus fotografías.

⁴⁵⁰ Kfar Yona, primera línea judía. Un anciano prisionero de guerra es interrogado en presencia de un delegado del CICR. De izquierda a derecha: comandante del sector judío; anciano; capitán al mando del sector iraquí (con casco); otro capitán iraquí; Jean Courvoisier, delegado del CICR. “La figura elegante de este anciano aparece reiteradamente en fotografías tomadas por otros. Su negativa a aceptar la deportación amenazó con echar a perder el espectáculo de ‘salir por su propio, libre albedrío’. En todas las fotos donde aparece, representantes de los diversos grupos gesticulan a su alrededor, tratando de encontrar las palabras y los gestos que les permitan convencerlo de aceptar su suerte y abandonar su patria por voluntad propia, tal y como estaba establecido. ¿Qué habrán escuchado del hombre anciano los representantes de la Cruz Roja? ¿Cómo es que a partir de lo sucedido, desde el momento en que la fotografía fue tomada hasta que se presentó en el archivo, el hombre – que no había sido llevado con los hombres más jóvenes y se le permitió permanecer con las mujeres y niños – se convirtió en un prisionero de guerra? ¿El anciano rebelde habrá dicho lo que pensaba? ¿Les habrá dicho lo que pensaba de sus ideas? ¿Habrán entendido su idioma? ¿Sus argumentos? ¿El intérprete habrá traducido correctamente las palabras del hombre, o habrá preferido deshacerse de sus maldiciones y abominaciones?” (Azoulay 2019).

ausencia de un sujeto del testimonio en sentido sustancial, que será el reflejo de la imposible apropiación total de la propia existencia histórica y lingüística, no impide el darse de una subjetivación por medio del testimonio, propio o ajeno. El cómo del enfrentamiento con lo intestimoniado es relevante, así como las formas en que el testimonio es, al tiempo que impostado, moralmente valorado. Y esto – que la actividad o la pasividad, el narrar o ser narrado, el producir o ser producido y cómo se den estos procesos son factores que importan – no es tematizado nunca por Agamben.

Se nos podría acusar de exigir a Agamben un tipo de análisis que no es de su interés. Sin embargo, como venimos argumentando, no es el caso: se le exige una labor analítica capaz de hacer frente al proyecto que él mismo delineó en el primer volumen de *Homo sacer*. Allí, afirma la urgencia del problema del que quiere hacerse cargo: el nexo – o el umbral – entre técnicas del poder y tecnologías del yo; la elaboración de un estudio radical, arqueológico y atento a los dispositivos y técnicas del poder no menos que a los procesos de subjetivación y tecnologías del yo, de la biopolítica. Es este segundo aspecto de la tarea, que ha de dar el salto de la arqueología y la analítica existencial a las formas de subjetividad, el que Agamben nunca llega a alcanzar. Ni siquiera cuando lo que está en juego es la concreción de la experiencia testimonial y su posible malogrado cuando es inscrita en determinados dispositivos.

En su análisis del lugar del testimonio en la razón humanitaria, Fassin se pregunta precisamente por la influencia de una determinada retórica, la de la psiquiatría humanitaria, sobre los sujetos por los cuales se testimonia. En la última década del siglo XX, la psiquiatría se impuso en el ámbito de la gestión humanitaria. Esta rama de la medicina resultó especialmente oportuna a unas organizaciones movidas por la centralidad del testimonio: “[t]ratando las ‘heridas del alma’ que hasta entonces habían pasado desapercibidas, ellos pueden utilizarlas para hacer escuchar los ‘dolores silenciosos’ en el espacio público internacional” (Fassin 2016b, 295). El antropólogo francés observa que, al identificar los cuadros clínicos y establecer los cuadros epistemológicos que permiten observar y testimoniar una realidad previamente inaccesible, los psiquiatras que las organizaciones humanitarias ponen en el terreno elaboran nuevas matrices hermenéuticas para los conflictos. *Al decir la violencia en el lenguaje de la subjetividad, performan un estado del mundo* (*Ibid.*, 296) que no es políticamente neutro y en el cual se juegan otras violencias que, a veces producidas por el propio discurso, a veces desplazadas o invisibilizadas por aquel, el antropólogo ha de localizar:

Toda designación socialmente pertinente (y por lo tanto culturalmente construida) constituye a la vez un sujeto que es mandado a identificarse, a veces a pesar de él, en la manera en que es calificado, y una subjetividad que se conforma, al menos en parte, con este mandato: en la escena política del mundo, el traumatismo produce al traumatizado, como lo humanitario produce a la víctima. Es decir que en

Palestina la presencia de psiquiatras y psicólogos hace posible y necesaria una forma particular de subjetivación (*Ibid.*, 297).

Es un caso de *martus* frente *testis* (dos de las tres etimologías que, según Agamben, confluyen en la palabra testigo). Mártir (*shahid*, palabra que significa igualmente testigo) es el término con el que, en territorios palestinos, es designado indistintamente quien muere bajo balas enemigas y quien muere en un atentado suicida. Durante los primeros cuatro años de la Segunda Intifada, se perpetraron 112 atentados suicidas, mientras casi 3.300 palestinos fueron asesinados por los israelíes, incluyendo 173 mujeres y 139 niños menores de 12 años. De cada 30 muertes palestinas, sólo una era causada por atentados suicidas. Al usar “mártir” para referir indistintamente a quienes sacrifican su vida en un atentado y a quienes les es arrebatada por los israelíes, la retórica palestina busca ensalzar el carácter heroico de toda víctima del conflicto usando su muerte como un testimonio, voluntario o no, de su resistencia a la opresión (*Ibid.*, 307). Se trata, pues, de llevar a la víctima y al testigo a indistinción: el cuerpo expuesto a la muerte es el testimonio. Sobre esto, hace notar Didier Fassin la transmisión de la subjetividad política que supone:

[A]quí donde la relación de fuerzas es radicalmente desigual, aquí donde la negociación se vuelve imposible, aquí donde el futuro de la Nación parece bloqueado, jugarse la vida aparece como la última instancia de subjetivación en el espacio [sic] político (Fassin 2016, 308).

Ahora bien, notemos el contraste con el testimonio de la psiquiatría humanitaria. Pocos meses después del comienzo de esta segunda Intifada, cuando ya se contaban 102 muertos entre los menores de 18 años (101 de ellos palestinos), un diario francés describe así el conflicto:

En lenguaje médico, llamamos enuresis, cotidianamente, al hacerse pis en la cama. Es uno de los principales males que afectan a los jóvenes palestinos desde el comienzo de la Intifada. Esos *shebab* que tiran piedras sobre los soldados israelíes durante el día, más agresivos aún que los hombres, mojan sus ropas durante la noche, expresando de esa forma el miedo reprimido algunas horas antes. El síntoma fue descubierto por las madres, que lo confiaron a los psicólogos enviados por las organizaciones humanitarias (*Ibid.*).

El reemplazo del sujeto mártir – sujeto en extremo político – por el sujeto sufriente implica también un desplazamiento del reclamo: el primero reclama justicia, el segundo, compasión. “La psiquiatría humanitaria – afirma Fassin – es ella también un poder que, en los lugares de guerra en particular, prescribe una cierta forma de discurso legítimo” (*Ibid.*, 298), así como prefigura la respuesta afectiva y política legítima, inscribiendo de este modo a las personas a las que trata en procesos de subjetivación que no pueden resultar indiferentes. El *qué* del testimonio es, pues, casi tan importante como su *cómo*, y la investigación de Didier Fassin localiza, en el tuétano de las mutaciones que han llevado

al problema moral y político del humanitarismo al centro de la biopolítica (papel que también Agamben le reconoce, como hemos mostrado a lo largo de esta investigación), el problema del testimonio. Se espera de las organizaciones humanitarias – y ellas mismas sienten el deber – que testimonien aquello que ven, pero ¿cuál es la forma de ese testimonio? ¿cuáles son sus consecuencias para con la subjetividad de los testimoniados? El asunto, afirma Fassin, es simultáneamente teórico y ético: “se trata de comprender una realidad en su complejidad y restituir a los individuos su parte de libertad” (*Ibid.*, 298).

*** **

Al criticar algunas falsas oposiciones anquilosadas por la academia y causadas por ciertas deficiencias metodológicas (como aquella que opondría democracia espectacular y totalitarismo, que tanto molesta a Agamben), el italiano afirmó que “éste es precisamente el precio que deben pagar en toda ocasión las elaboraciones teóricas que creen poder prescindir de precauciones arqueológicas” (HS II.4, 618 / 278). El límite de su crítica es, sin duda, que la precaución arqueológica, por sí sola, cancela la pregunta por el medio técnico, deja en la indeterminación el testimonio como gesto ético, posibilita su apropiación por dispositivos que impiden, verdaderamente, el uso de sí, del testimonio y de la imagen. El humano constitutivamente tensionado en su siempre imperfecta y constante subjetivación, ha de poder hacerse cargo de aquella⁴⁵¹. En este sentido, aquella exigencia que hemos tratado de localizar y pensar de una ética de la imagen, de su uso, queda insatisfecha en el proyecto *Homo sacer*.

Para evitar estas conclusiones, para complementar la precaución arqueológica, cabe reflexionar sobre la pertinencia de una posible precaución etnográfica. No así la adopción del método de la antropología, ni tampoco el simple contrastado de datos (que, no obstante, habrá de ser tenido siempre en cuenta), sino la adopción de la premisa irrenunciable de que, se estudie el ámbito humano que se estudie, es éste un ámbito histórica, social, política y geográficamente configurado, en el que la acción humana importa y tiene repercusiones sobre quien la lleva a cabo y sobre quien la recibe, haciendo del cómo de la acción concreta, no menos que de la idea de esa acción, un foco irrenunciable de análisis (y esto implica que la indagación sobre el testimonio no puede darse por finalizada sin dicho análisis, salvo riesgo de alcanzar conclusiones erróneas no ya sobre tal o cual momento histórico o social, sino sobre el humano mismo). Asegurando la conciencia de este límite de la propuesta agambeneana, así como del potencial de su apertura interdisciplinar, esta investigación alcanza su propio límite interno. Como tal, constituye sólo un ejemplo parcial del uso posible de la filosofía de Agamben; en esto, creemos, somos fieles a su obra.

⁴⁵¹ No debemos olvidar que, para el propio Ari Folman, su documental constituía una terapia de cuatro largos años.

Conclusiones

[L]a grandeza de un pensador se mide por su fidelidad a su límite interno.

Giorgio Agamben, *Idea de la prosa*

[A] la filosofía se le pide poderes mágicos. A fuerza de repetir en abstracto las grandes palabras, se pretende que éstas se encarnen en un mundo que le vuelve las espaldas.

José Luis Villacañas, *Responsabilidad y esferas de acción*

La única marca de reconocimiento que se puede testimoniar a un pensamiento (...) es precisamente utilizarlo, deformarlo, hacerlo chirriar, llevarlo al límite.

Michel Foucault, *Entrevista sobre la prisión: el libro y su método*

La presente investigación surgió a partir de dos premisas: el reconocimiento de un desajuste entre el programa de investigación explícito del proyecto *Homo sacer* – tal y como aquel fue esbozado en el primero de sus volúmenes – y su ejecución final, y la centralidad de la noción de imagen para la correcta comprensión del método arqueológico que emplea Agamben.

Respecto a la primera premisa, aquel programa de investigación centraba su interés en la biopolítica a partir de cuatro focos de análisis en cierta medida explícitos: economía global, genoma, gestión humanitaria y la imbricación funcional de estos tres campos. En este sentido, el proyecto *Homo sacer* mostraba su radical orientación hacia la comprensión filosófica y crítica del presente. Ya en su introducción se proponía estudiar la biopolítica – y con ella, estos tres campos y su imbricación funcional – desde una perspectiva de investigación triple, que se presumía en condiciones de recuperar y superar la ontología crítica del presente de Michel Foucault: Agamben exigía allí atender a las técnicas políticas y las tecnologías del yo de la biopolítica, como ya hiciese el francés, pero también y principalmente a su matriz común o punto de convergencia. El proyecto *Homo sacer* se caracteriza precisamente por el método con el que afronta el estudio de esa matriz común cuya densidad histórica enfatiza el filósofo romano: se trata de una arqueología peculiar, que si bien debe su nombre a Foucault, remite en sus elementos constitutivos a Martin Heidegger, Aby Warburg, Furio Jesi y Walter Benjamin. La hipótesis que – no sin ambición – articula *Homo sacer* será que un estudio arqueológico

de la soberanía con vistas a sus formas actuales posibilitará el análisis de aquellos campos, y la comprensión del sentido y el modo de su imbricación funcional, así como de su despliegue de técnicas políticas y tecnologías del yo.

El desajuste al que refiero es fruto del trato desproporcionado que estos focos de análisis reciben a lo largo del proyecto, así como de la carencia explícita de una analítica de las tecnologías del yo, que apenas aparecen siquiera allí donde Agamben estudia el carácter esencialmente vicario del sacerdocio o las reglas monásticas. El lector del proyecto encontrará numerosas referencias a las técnicas políticas mediante las cuales el derecho trata de incluir e instrumentalizar la excepción; encontrará algunos análisis respecto a la forma en que la vida es conceptualizada como un límite esencialmente móvil sujeto a un poder externo que está a la base tanto de la tanatopolítica nacionalsocialista como de la cirugía contemporánea, también ciertas intuiciones respecto a la raigambre teológica de la economía global y por supuesto elementos para una crítica de las técnicas políticas del humanitarismo. En ningún caso hallará allí elementos explícitos para un análisis de las tecnologías del yo propias de la biopolítica neoliberal, ni de aquella asociación compleja entre humanitarismo y neoliberalismo que podemos observar en nuestras fronteras.

Nuestra investigación interroga los límites y la potencia crítica del proyecto *Homo sacer* precisamente para extraer allí donde sea posible herramientas para una comprensión holística del presente neoliberal. En este sentido, hemos reivindicado para el proyecto *Homo sacer* y para nuestra propia investigación el título de ontología crítica del presente, una ontología arqueológica en su método y genealógica en su finalidad, consciente de la necesidad de una historización radical de sus objetos de estudio, así como sujeta a un principio normativo doble y hasta cierto punto paradójico: exhaustividad y situacionalidad. La ontología crítica del presente ha de exigir un conocimiento tan completo como pueda, tan multidisciplinar en sus estrategias y tan heterogéneo en sus objetos como sea posible, sin perder por ello la conciencia de su carácter situado, limitado por las condiciones históricas, hermenéuticas y por supuesto metodológicas de quien la desarrolla. En esa medida, no hemos tratado de mostrar la inadecuación del método arqueológico agambeneano al estudio crítico del presente, sino solo sus límites. Nuestros intentos a lo largo de esta tesis de hacer aparecer precauciones etnográficas en el análisis de *Homo sacer* o nuestros esfuerzos por llevar el proyecto un poco más allá de sus resultados expresos están al servicio de esta motivación. Como veremos a continuación, el principal rendimiento de nuestra investigación ha sido precisamente poder interrogar desde categorías y planteamientos explícitamente agambeneanos no sólo la imbricación funcional entre neoliberalismo y humanitarismo, sino la matriz común que, en ambos, da sentido a sus técnicas políticas y sus tecnologías del yo.

Si una apropiación crítica de la filosofía agambeneana como la que aquí planteamos ha sido posible, fue gracias a una interrogación radical del método arqueológico. Esta es la segunda premisa que ha orientado la investigación: una comprensión suficiente del

método arqueológico habría de observar la función de las nociones de imagen y de máquina en la filosofía de Agamben. Aquellas articulan una comprensión del tiempo histórico cuyas raíces remiten a una constelación peculiar formada, como comenté un poco más arriba, por Martin Heidegger, Aby Warburg, Furio Jesi y Walter Benjamin. La imagen se nos apareció en una etapa temprana de la investigación como el órgano trascendental de la filosofía de Giorgio Agamben; siguiendo el hilo sutil y fragmentario de su problematización hemos podido dar cuenta del método arqueológico, rastrear aspectos aún por explorar y explotar, y reconocer la función esencial que posee en el proyecto *Homo sacer* la idea de *ficción*.

Nuestra investigación comenzó por interrogar la tematización heideggeriana de la historicidad del *Dasein* y de los entes intramundanos. Se trataba de destacar con el análisis de algunos párrafos centrales de *Ser y tiempo* aquellos aspectos de su comprensión del tiempo histórico y de la situación hermenéutica que permitían a Agamben compatibilizar filosofías en cierto sentido tan distantes como las de Heidegger y Benjamin. Si bien la analítica de la facticidad es central en la antropología filosófica que subyace a la obra de Agamben, en el primer capítulo la atención habría de bascular hacia las condiciones positivas en las que se halla inserto el ser humano, al modo en que todo cuanto lo rodea mantiene operantes tiempos otros, complejos, que a veces sufrimos y con los que a veces trabajamos; temporalidades para las que la acción humana nunca es indiferente. En este marco la filosofía temprana de Heidegger se muestra fuerte frente a las acusaciones de suprahistoricidad, ofreciendo – también a Agamben – un suelo teórico firme sobre el que afirmar la historicidad y la situacionalidad de todo producto humano, incluido su conocimiento.

Emulando un gesto teórico típico en la filosofía de Agamben, tratamos de mostrar la posible contigüidad entre estos filósofos mediante su yuxtaposición en el mismo capítulo. Así, tras el estudio de la analítica de la historicidad heideggeriana introdujimos la figura de Aby Warburg. Se trataba con él de mostrar que tampoco la imagen habría de aparecer como una noción metafísica, sino como una ventana a la compleja historicidad y performatividad de toda forma de positividad. Las imágenes aparecen así desmistificadas, pero revaluadas a partir de su desmistificación: si cabe concebir las imágenes como un objeto y una herramienta de conocimiento privilegiadas es en la medida en que en ellas se tensan y condensan todas las complejidades que caracterizan cualquier realidad histórica. Avanzando de la mano de Georges Didi-Huberman, Reyes Mate y Paloma Martínez abandonamos parcialmente el léxico heideggeriano sin separarnos de su comprensión del tiempo, para interrogar, desde Benjamin, el fenómeno de la memoria entendida como memoria colectiva e histórica, no siempre consciente pero siempre positiva. Nos encargamos allí de la noción de *imagen dialéctica* – que volverá a aparecer al hilo de la tematización agambeneana del *arché* – y del paradigma ético del trapero. La primera prepara, junto con Warburg y Heidegger, el sistema de prenociones e intuiciones

que permitirá en el segundo capítulo un análisis satisfactorio del método arqueológico tal y como Agamben lo expuso en *Signatura rerum*. Sin embargo, la finalidad de la figura del trapero es de otra índole. Aquella muestra una exigencia interna, una posibilidad política, que si bien arroja cierta luz sobre el proyecto *Homo sacer* podemos también afirmar que no quedó nunca satisfecha.

Como expusimos en *Un trapero de la historia. Situación hermenéutica y materialismo histórico*, la figura del trapero implica una voluntad de inversión axiológica: valorar aquello que el sistema desecha, desechar aquello que el sistema valora (Mate, 2006, 34). En este sentido, si la atención a los trapos de la historia partía de un fundamento ontológico – que pudimos enfatizar con Heidegger y Warburg – en la medida en que los desechos portan mundos de sentido operantes pese a su exclusión, mostramos que también había que considerar un fundamento político: tales mundos de sentido podrían nutrir la imaginación utópica y dinamizar la voluntad política. Si Agamben puede creer que repite este gesto, lo cierto es que lo hace desde una posición conservadora. Donde Benjamin pudo abrir la alta cultura humanista a aquellos desechos que nunca disfrutaron valor alguno, los materiales del mosaico histórico de Agamben provienen en general de la historia de los más altos esfuerzos del pensamiento especulativo, filosófico o teológico, y solo a veces de otros desechos históricos – como la experiencia judía durante el nacionalsocialismo – previamente valorizados por la academia. Cabe considerar que la renuncia al componente marxista del pensamiento benjaminiano obstruye parte del potencial crítico del proyecto *Homo sacer*, aunque podemos reconocer una tentativa semejante en su exploración de las reglas monásticas, la comprensión clásica de la esclavitud o la experiencia de los musulmanes de los campos de concentración nacionalsocialistas.

El segundo capítulo se propuso tres objetivos: 1) estudiar la influencia de Aby Warburg y su noción de *fórmula patética* (*Pathosformel*) en la comprensión agambeneana del tiempo histórico y en su arqueología en concreto; 2) en consecuencia, mostrar la centralidad de la cuestión de la imagen en la noción agambeneana de *paradigma* y su relevancia para la comprensión del carácter crítico de la arqueología; finalmente, 3) analizar los puntos de contacto entre las nociones de signatura y de positividad, así como señalar el uso limitado que hace Agamben de la noción de signatura y de la arqueología, considerando el suelo teórico benjaminiano y heideggeriano analizado en el capítulo anterior. Estos tres objetivos parten de una idea guía, que viene afirmada desde el comienzo del capítulo: que la tematización del método y del vínculo entre imagen e historia en libros como *Signatura rerum* o *Ninfas, in media res* del proyecto *Homo sacer*, posee una cierta normatividad con respecto a la cual cabe evaluar el propio despliegue del proyecto y desde la cual es posible su apropiación crítica.

Nuestra investigación se apoya aquí en la tesis doctoral de Mercedes Ruvituso (2013b) para mostrar cómo la noción agambeneana de paradigma refiere a la lógica del ejemplo,

antagónica a la lógica de la excepción cuyo análisis y crítica ocupará al proyecto *Homo sacer*. La elaboración de paradigmas busca la exposición pura de una singularidad, refiere a una “visibilidad que es ‘histórica’, una singularidad que se muestra a sí misma” (Íbid., 219). Un trabajo con singularidades de este tipo – que encuentra un marco teórico ideal en la noción de memoria histórica como memoria positiva que trabajamos en el capítulo anterior – lo halla Agamben en el *Atlas Mnemosyne* de Aby Warburg. Sin repetir aquí la exposición de su método de confección, podemos recordar algunas de sus características centrales: 1) el *Atlas* exhibe mapas de la supervivencia de ciertas lógicas prácticas, fórmulas iterables pero maleables; 2) ninguna de las singularidades que el Atlas expone constituye una posición de fundamento y tampoco cabe buscar una posición semejante más allá de las singularidades: cada una de ellas es “un indiscernible de originariedad y repetición” con el que Agamben pretende mostrar qué sea aquello que llamamos “tiempo” (Agamben 2010c, 19); en este sentido, 3) el *Atlas* ofrece una noción inmanente y positiva del tiempo histórico, que sirve de paradigma para la arqueología. El análisis de la influencia de Aby Warburg sobre la arqueología agambeneana nos permitió extraer así dos conclusiones: por un lado, de acuerdo con Agamben la legitimidad del método arqueológico provendría de la propia lógica del ejemplo, en la medida en que procede elaborando temáticamente aquello que estaba ya operando como latencia en el propio presente, esto es, en la medida en que emula reflexivamente un movimiento ínsito a la propia historia. Por otro, sin embargo, es crucial recordar que esa mimesis no supone un gesto ajeno a la historia, sino un modo positivo más en el que se da la propia dinámica histórica. Si aquellas singularidades guardan latencias, formas espectrales de operatividad y de sentido, la arqueología interfiere en sus procesos de transmisión y modificación introduciendo el trabajo reflexivo y éticamente comprometido del investigador. La confección material de la arqueología – como la del *Atlas* – ejecuta aquellas temporalidades que “representa”, las modifica y ofrece para un uso posible⁴⁵².

Atendiendo a la teoría agambeneana de las firmas hemos podido mostrar que un gesto como el de la arqueología no puede suceder sin resto. Tras localizar la referencia implícita de la teoría de las firmas al problema heideggeriano del círculo hermenéutico y de la situación hermenéutica, mostramos cómo las firmas constituyen el resto de nuestra relación ontológica primaria con el mundo, una relación que es en sí misma histórica. En este punto, la confluencia entre Heidegger y Benjamin en la arqueología agambeneana es máximamente visible:

⁴⁵² Es importante notar que esto constituye una forma de profanación: de acuerdo con el modelo del *Atlas Mnemosyne*, la arqueología no trata de desvelar un misterio oculto en la historia que ofrezca un fundamento firme, una fuente original de sentido en la que absorbernos; antes bien ofrece el secreto de una temporalidad siempre diferida, siempre anacrónica e impura, en la que la posición de fundamento queda cancelada.

El objeto histórico, entonces, nunca está dado de modo neutral, sino que siempre está acompañado por un índice o una signatura que lo constituye como imagen y determina y condiciona temporalmente su legibilidad (Agamben 2010d, 97).

De este modo, toda forma positiva de conocimiento implica también una modificación del objeto de conocimiento y un resto. Ese resto, marcas o índices históricos reconocibles, es aquello que guía al arqueólogo en su búsqueda y también aquello que el arqueólogo deja tras de sí⁴⁵³.

Nuestro análisis de las signaturas muestra además cómo aquellas desbordan el marco limitado del lenguaje. La teoría de las signaturas enfatiza la potencia performativa y la temporalidad compleja propia de toda forma de positividad, incluido el lenguaje en cuanto uso. Esto permite a Agamben estudiar distintas configuraciones discursivas – como pueda ser el discurso ontológico, pero también textos jurídicos y por supuesto su propia arqueología – en base a sus efectos pragmático-políticos, a su capacidad para dar forma a la experiencia humana. De este modo la teoría de las signaturas refiere a una noción ampliada de dispositivo, si bien es este un paso que Agamben no da – y que queda bloqueado con su nefasta caracterización del dispositivo en aquella célebre conferencia (Agamben 2014b), como hemos mostrado en el cuarto capítulo. En su lugar, el filósofo de Roma acaba por centrar la arqueología en el ámbito del lenguaje, desplegándola como una analítica de discursos altamente especializados. Si la asunción de la teoría de las signaturas nos permite considerar la inscripción de estos discursos en un entramado de intereses y relaciones de poder en el que participan también otros dispositivos no discursivos con los que por supuesto interactúan, colaboran o entran en conflicto, lo cierto es que estas cuestiones caen en los márgenes de la arqueología de Agamben. Las conclusiones del italiano privilegian el énfasis en la diacronía y en su indistinción con una cierta sincronía; su análisis tiende a volcarse al interior de los textos sugiriendo sólo a veces ese campo más amplio de relaciones de poder y de dispositivos afines. La potencia teórica de la arqueología se nos muestra de este modo mermada por un sobredimensionamiento del papel de los discursos especializados de la teología y la filosofía especulativa.

Considerando los avances del segundo capítulo, el tercero se hace cargo de la cuestión de la memoria en la arqueología agambeneana y muestra así la influencia explícita de Walter Benjamin sobre aquella. Nos centramos en dos momentos: su tematización de la noción de *arché* en *Signatura rerum* y su exposición de la máquina rito-juego en *Infancia e historia*. Si el capítulo anterior había mostrado que la ontología de las signaturas constituye una ontología de la historización radical e implicaba de este modo una teoría de la memoria como memoria positiva, la *arché* da expresión a la dialéctica de aquella memoria. Nuestra investigación nos ha permitido distinguirla de un concepto con el que

⁴⁵³ La tematización del método arqueológico muestra una comprensión del carácter situado de todo conocimiento (Haraway 1988) que subyace al proyecto *Homo sacer*, si bien no destaca en él.

a menudo aparece confundida, el concepto de *ultrahistoria*. La *arché* a la que la arqueología trata de dar imagen apunta a la dinámica temporal compleja que se establece entre *ultrahistoria* y presente. Pero este gesto de dar imagen a la *arché* no resulta indiferente a la propia dialéctica de la memoria. A este respecto nos interesó el texto *El país de los juguetes* por dos motivos. En primer lugar, en él encontramos la introducción de la noción de máquina para caracterizar aquella dialéctica de la memoria y el papel crítico de la arqueología respecto a aquella. En segundo lugar, encontramos en este despliegue un ejemplo de la tendencia agambeneana a la abstracción antropológico-filosófica o analítico-existencial, según sea el caso. Así, la máquina rito-juego define una antropología filosófica mínima apuntando al cruce entre diacronía y sincronía: es la imagen intuitiva de un *a priori*, de la que Agamben trata de extraer una ética. Nuestro trato con la historia habrá de evitar tanto la cancelación del tiempo histórico en una sincronía absoluta, como el abandono a una diacronía semejante; sin dejar de lado el rito – y con él la institución y el mito – la arqueología mantiene vivo el espíritu del juego y de la profanación y, con ellos, una cierta conciencia de la contingencia y de la violencia.

En conjunto, la caracterización que obtenemos de la arqueología en los capítulos segundo y tercero nos permite mostrar la voluntad genealógica que mueve a Agamben. La arqueología aparece como un trabajo con la residualidad de la historia que, sin renunciar a la capacidad de ilusionar de la historia y de sus imágenes, sí renuncia a cualquier ficción de absoluto: busca las contingencias y las resistencias, señala los mitologemas y su carácter ficticio pero operante, localiza las aporías y las líneas de fuga. Sin embargo, se hace evidente también la fuerza centrípeta que arrastra el despliegue concreto de la investigación de Agamben hasta postulados analítico-existenciales relativos a la historicidad y la potencia pura del ser humano.

Furio Jesi es el autor que nos ha permitido calibrar con mayor precisión tanto el alcance del método arqueológico como el lastre que supone el constante mano a mano de Agamben con su límite interno, la analítica existencial heideggeriana. En el capítulo cuarto hemos estudiado cómo la lectura de Furio Jesi constituye un arcano fundamental de la arqueología agambeneana a menudo obviada por los exégetas del italiano. Tratamos allí de comprender primero los presupuestos epistemológicos de la noción de máquina mitológica en la obra de Jesi – atendiendo a su contexto de emergencia y las preocupaciones del autor – para posteriormente integrar en aquella noción el carácter polar de la *psicología histórica* de Warburg que caracterizaba su comprensión de las imágenes. Con estas dos referencias, el concepto de máquina al que Agamben refiere a lo largo del proyecto *Homo sacer* se muestra sin ambages. La máquina, como aquello que la arqueología estudia pero también como aquello que la arqueología produce y exhibe, es una imagen-montaje que desmiente falsas dicotomías (aquella que separa nuda vida y soberanía, *auctoritas* y *potestas*, etc.) y muestra su articulación y su funcionalidad en un contexto polémico.

La adecuada comprensión de la noción de máquina lleva a término nuestra indagación en la imagen como *órganon* de la arqueología de Giorgio Agamben. Con Aby Warburg y Walter Benjamin, la imagen apareció como ejemplo de una forma compleja de presencia (contra una noción disminuida de representación), performativa e iterable; apareció igualmente como ejemplo de una temporalidad compleja y de un método, de un proceder reflexivo para con la historia, ejemplo de aquel tipo de presencia con la que la arqueología trabaja y que la arqueología produce y reivindica: incompleta, dialéctica, anacrónica. Las máquinas que Agamben compone, reconoce y exhibe concentran las ganancias epistemológicas que el italiano ha extraído a su profundo conocimiento de las obras de Heidegger, Benjamin, Warburg y Jesi, introduciendo el particular “positivismo” del mitólogo turinés. Para Furio Jesi el mito, centro supuesto de la máquina mitológica, es incognoscible, de modo que la investigación ha de centrarse en las lógicas prácticas de producción, reproducción y uso que gobiernan los materiales mitológicos, especialmente en la medida en que aquellas acusan la necesidad de la ficción del centro misterioso. Agamben va un paso más allá: negando toda posible sustancia en el centro de la máquina y manteniéndose así en un plano de completa inmanencia, la arqueología busca exponer la pragmática del misterio detrás de diversas instituciones y discursos. Por otro lado, al introducir dos focos en el modelo circular del que se servía Jesi, Agamben muestra el carácter polar de los campos discursivos en que se disputa la verdad del centro inaccesible de la máquina. Y de aquí aquello que hemos llamado la paradoja de la arqueología: que justo en el montaje artificial de las imágenes-paradigma aquellas revelen su previa pertenencia a una maquinaria, esto es, a una lógica práctica polar con un cierto grado de institucionalización o de automatismo. Sin embargo, la propia máquina como herramienta de la arqueología es una imagen, y eso quiere decir que ella misma es anacrónica e incompleta. Las máquinas a las que Agamben recurre a lo largo del proyecto *Homo sacer* son imágenes-montaje que se apropian de su propia capacidad ficcional para mostrar el vacío central en torno al que giran los dispositivos del derecho, de la política, de la teología o de la metafísica, su producción de ficciones operantes como parte de un intento eminentemente político y violento de fundamentación.

La genealogía del concepto de máquina nos permitió comprender su instrumentalización en la arqueología. Sin embargo, aquella no aparece en *Signatura rerum*, el ensayo que Agamben dedica al método arqueológico, y la única aproximación temática de Agamben a la obra de Furio Jesi la encontramos en un pequeño ensayo, *El talismán de Furio Jesi*, en el que la máquina mitológica aparece referida al problema ontológico-fundamental en un sentido heideggeriano del trato con el propio ser lingüístico e histórico del humano. Se trata de un análisis que avala nuestra aproximación, pero que también nos permite calibrar aquella tendencia de Agamben a orbitar en torno a su límite interno. En esto es especialmente representativo: el filósofo italiano se acerca por momentos a una reflexión en torno a las exigencias éticas y epistemológicas derivadas de una producción de conocimiento que se sabe situada, afectada por los mismos marcos hermenéuticos y

políticos que ha de estudiar y eventualmente transgredir; sin embargo, justo en el punto álgido de esta reflexión y nada más apelar al “cuidado de sí” foucaulteano, Agamben se abisma en una consideración sobre el ser hablante del humano y sobre la indistinción asintótica entre ciencia y poesía.

Finalmente, la primera parte de la investigación cierra con una serie de precisiones terminológicas que distinguen el uso agambeniano del concepto de dispositivo del nuestro propio. Con estas precisiones esperamos ofrecer una definición más clara y completa de la relación entre máquinas y dispositivos. Siguiendo un concepto más foucaulteano de dispositivo, estos se caracterizan por: 1) tener una consistencia positiva y heterogénea, 2) estar motivados por una razón estratégica, 3) estar sobredeterminados funcionalmente, 4) producir espacios, tiempos o saberes, pero también sujetos. Las máquinas no son dispositivos, sino que refieren a la lógica práctica que cabe reconocer tras su implementación en un espacio y en un tiempo concretos, de modo que permite sistematizar nuestro conocimiento de su rango de efectos y de su articulación o sentido de conjunto, a menudo oculta. Tampoco son, en cierta medida, nada distinto de aquellos: *las máquinas expresan el efecto de iterabilidad y performatividad de los dispositivos sobre la realidad en que comparecen, considerada como campo de posibilidad y probabilidad.*

La arqueología de Agamben – ya lo hicimos notar – privilegia ciertos dispositivos, a menudo discursos, y extrae conclusiones que habríamos de poder proyectar al marco más general de nuestra época – conclusiones que a menudo contradicen nuestra percepción inmediata de la novedad de nuestro tiempo. En esto, el estudio de las máquinas como marcadores de sincronía, de ficciones de irreversibilidad y de articulación funcional de dispositivos en apariencia opuestos es de gran relevancia para la ontología crítica del presente. Sin embargo, del mismo modo la validez de sus conclusiones ha de ser puesta a prueba y su estatuto de herramienta epistémica ha de ser reconocido y distinguido de una noción fuerte de historia motivada por la lógica de la causa-efecto. La arqueología, para ser funcional, ha de reconocerse incompleta e imperfecta, asumir con plena conciencia su labor de producción de efectos de reconocimiento y prestar sus conclusiones a investigaciones ulteriores, motivadas por precauciones etnográficas, históricas o sociológicas.

Nuestro análisis del proyecto *Homo sacer* se ha propuesto una labor semejante. La segunda parte de la investigación recorre los principales argumentos del proyecto *Homo sacer* sirviéndose de la previa tematización de la arqueología para comprender en profundidad los gestos teóricos del italiano. De esta manera esperamos blindar el proyecto frente a algunos lugares comunes de la crítica, abriéndolo a apropiaciones fructíferas desde otros campos de estudio y otros proyectos. Uno de los esfuerzos principales de esta investigación ha consistido en adaptar nuestra retórica a la especificidad de la arqueología, depurando de este modo algunas licencias retóricas del propio Agamben,

que han enquistado y sido repetidas hasta la saciedad, facilitando de este modo la crítica destructiva y entorpeciendo el diálogo. Quizá parte del carisma del italiano, que se condensa en esa retórica ya señalada por Derrida presta a asignar primeras voces⁴⁵⁴ o a confundir niveles de análisis con fórmulas como “producción de nuda vida”, ese carisma que probablemente ha tenido algo que ver con su éxito editorial, ha sido también culpable del modo en que se ha entorpecido el diálogo inter e intradisciplinar y el aprovechamiento de su filosofía. Sin embargo, ese diálogo ha existido, y el estudio del humanitarismo neoliberal desde los *Critical Border Studies* es prueba de ello. Su recepción de la *Italian Theory* y del proyecto *Homo sacer* es amplia y fructífera y nuestra investigación se hace eco de aquella.

La apertura de la arqueología de Agamben al análisis del humanitarismo se va anticipando y fraguando desde los primeros capítulos, mostrando cómo los distintos fenómenos y problemas trabajados por el italiano interpelan el marco de estudio de nuestras políticas de frontera. Con este fin – y siguiendo una cierta inspiración warburgiana – se introducen escenas, comentarios y breves apuntes a modo de incordio: en el primer capítulo se encuentran referencias a la *zoopolítica de frontera* (Vaughan-Williams 2015b; 2015a) a partir de varios informes sobre las condiciones de diversos CIE a lo largo de Europa, así como al síndrome de resignación (*uppgivenhetsyndrom*), un síndrome disociativo que sufren niños y adolescentes solicitantes de asilo y que les lleva progresivamente a un estado catatónico, asociado al enquistamiento o el rechazo de sus solicitudes; en el segundo, todo un mosaico de imágenes – algunas de ellas provenientes de la obra de Agamben – anticipan estéticamente aquello que posteriormente será tematizado desde la teoría. Aparecerán allí los casos de Celia y Sandra, dos orangutanas liberadas por recurso al *habeas corpus*, una descripción de las condiciones de encarcelamiento de Salah Abdeslam, acusado de participar en los atentados de 2015 en París, dos perspectivas sobre la institución policial y la constitución política y estética de la ciudad, en el siglo XVIII y el presente, una exposición del carácter “humanitario” de la eugenesia nacionalsocialista, un comentario de las reflexiones de Agamben sobre la pandemia y, finalmente, unos apuntes sobre su aproximación al problema del refugio.

La segunda parte abre y cierra con las reflexiones antropológico-filosóficas de Agamben – que, como hemos mostrado a lo largo de esta tesis, condensan a su vez el aspecto prospectivo del proyecto *Homo sacer*. Estas reflexiones, que se concentran en los volúmenes III y IV con el análisis del testimonio, el uso y la forma-de-vida, encuentran un paralelismo en *Lo abierto*, al hilo de la pregunta por la animalidad del ser humano. El

⁴⁵⁴ Es conocida la sorna con que Jacques Derrida comenta el primer volumen de *Homo sacer* en su seminario sobre la bestia y el soberano (2010). De acuerdo con el francés, Agamben quiere ser el primero en señalar quién fue el primero en todo momento; Hegel, “primero en comprender hasta el final...”, “Píndaro, el primer gran pensador de la soberanía...”, “Karl Löwith, quien definió el primero el carácter fundamental de la política como politización de la vida...”, su retórica estaría llena de fórmulas que enfatizan acontecimientos intelectuales e históricos.

análisis de la máquina antropológica que Agamben despliega allí nos resulta crucial para comprender el rendimiento de la arqueología en la pregunta por lo humano. Sólo una vez que la comprensión biológica del ser humano se muestra como ficción instrumental, sólo cuando se pone en perspectiva la historia de nuestra producción de imágenes de lo humano, cabe depurar completamente el proyecto *Homo sacer* de todo esencialismo y comprender en consecuencia el vínculo contingente de producción y mutua dependencia entre derecho y vida natural. Allí nos servimos de Yan Thomas para explicitar en primer lugar la ficción como el instrumento fundamental del derecho, en la estela de las reflexiones de Giorgio Agamben en *El sacramento del lenguaje* (HS II.3). En segundo lugar, Yan Thomas nos facilita enfocar la producción específica de la ficción de lo natural, de la naturaleza, como un afuera del derecho construido e instrumentalizado en el interior del propio derecho, hasta el punto en que “[e]s posible descubrir (...) que para los juristas no existe otra naturaleza que aquella que ellos mismos han creado” (Thomas 2020, 45).

Tenemos – afirma Agamben en un pasaje crucial – que aprender a pensar, muy de otro modo, al humano como lo que resulta de la desconexión de esos dos elementos [cuerpo, vida natural o animal por un lado, alma, vida política, lenguaje, inteligencia, identidad y biografía por otro], e investigar no el misterio metafísico de la conjunción, sino el misterio práctico y político de la separación (Agamben 2005, 28).

En el estudio de esta pragmática del misterio, la distinción entre niveles de análisis – la máquina antropológica y los diversos dispositivos de los que Agamben extrae sus paradigmas – resultó de especial utilidad. Así, el binomio *bíos* y *zoé* aparece como parte del dispositivo aristotélico que incluye a esta última en la *polis* por medio de su exclusión, y como máquina en su función como matriz para la comprensión de la permanencia de esta lógica práctica de división y rearticulación presupositiva en otros ámbitos de discurso y en otras épocas históricas. Como hemos señalado en esta investigación, al elaborarlo como máquina se acepta de antemano el carácter ficticio de los polos y de la escisión, pese a su operatividad en los diversos dispositivos cuyo sentido y función iluminan. Aquello que Agamben intenta captar en el estudio de la máquina antropológica aristotélica y que posteriormente comprenderá como *nuda vida* es una ficción de apoliticidad y de naturaleza recurrente en la forma como hemos instituido el derecho, la soberanía y la imagen de lo humano.

Desde nuestra perspectiva, lo que Agamben evidencia es que no se trata de abandonar la producción de imágenes de lo humano en dirección a una postura realista, que esconde siempre una ficción de neutralidad y de universalidad. La antropología filosófica mínima que Agamben esboza en *Lo abierto* muestra tanto la necesidad de imágenes de nosotros mismos, de instancias de reconocimiento, como la imposibilidad de un reconocimiento perfecto y definitivo; la cuestión ontológica fundamental del ser humano muestra así su carácter técnico y no metafísico. El ser humano no puede esquivar la mirada del animal

ni el desafío de reconocerse o no en ella. Tampoco Martin Heidegger, y eso hace de *Lo abierto* un momento esencial de la recepción y la reflexión agambeniana de su filosofía, que sólo será recuperado brevemente en *El uso de los cuerpos* (HS IV.2). *Lo abierto* ensaya una apropiación crítica de la analítica existencial heideggeriana para la producción de una imagen de lo humano por fuera de la máquina antropológica – y fracasa. Es, no obstante, un fracaso fecundo, pues permite indicar el límite de la interrogación heideggeriana en torno a la vida humana, para cuya superación Agamben recurre a Benjamin. Se trata de una opción que enmarca, sin embargo, la superación teórica de la máquina antropológica dentro de la deconstrucción de la tradición teológica, esquivando la vía biológica, que se presupone atrapada completamente en aquella máquina. Cerramos en consecuencia el capítulo con algunos apuntes en torno a una noción biológica de dispositivo y de cuerpo humano, apelando a Georges Canguilhem (1976), Kurt Goldstein (1995) o Richard Dawkins (1980), pero también a Jean-Luc Nancy (2003) y siguiendo las indicaciones de José Luis Villacañas (2016a), pues es desde una noción tal del cuerpo humano desde donde cabe estudiar las tecnologías del yo del neoliberalismo – aquel capítulo ausente en el proyecto *Homo sacer*. De este modo apuntamos a la posibilidad de una superación de la máquina antropológica que no suprima el diálogo interdisciplinar con la biología.

El segundo capítulo de la segunda parte abrió con una caracterización de la máquina jurídico-política de la soberanía que nos permitió precisar los distintos niveles a los que cabía referirla. La dupla soberano y nuda vida se mostró operativa a tres niveles: jurídico-político, ontológico-político y epistemológico. A nivel jurídico-político, nuda vida y soberano constituyen conceptos límite del derecho: se trata de dos ficciones construidas como exterioridad en el interior del propio derecho, que abren las tijeras entre cuyas hojas se despliega y sostiene el derecho. A nivel ontológico-político, nuda vida y soberano se reconocen como dos tensiones encarnadas en los dispositivos jurídicos y políticos. No cabe en ese sentido buscar nudas vidas deambulando por ahí, ni cabe hablar de producción de nudas vidas en el sentido de que habría dispositivos cuyo efecto sería la constitución de vidas completamente despojadas de poder político e instancias de protección frente al abuso, pero sí de *procesos de nudificación*, de dispositivos que contribuyen a la merma en los derechos, en la capacidad política y en las instancias de protección frente al abuso de los sujetos que se ven afectados por ellos. Finalmente, desde una perspectiva epistemológica, la máquina jurídico-política contribuye a la comprensión de los dispositivos lógico-discursivos e institucionales por medio de los cuales se genera la ficción de la nuda vida como exterioridad y fundamento del derecho. De manera semejante, la máquina sirve de índice hermenéutico: índice de técnicas políticas en las que la vida se comprende desde el poder como vida matable y de los procesos de subjetivación que promueven, pero también de aquellas tecnologías del yo que – como en el caso del humanitarismo neoliberal – promueven sujetos con conciencia de su propia prescindibilidad y de su exposición a la violencia.

Si Agamben puede moverse con soltura entre estos niveles sin especificarlos es porque ha recogido de Carl Schmitt una cierta noción del derecho como institución positiva, que ha de operar en una situación de vacío de fundamento. En esta medida, los volúmenes I, II.1 y II.2 del proyecto *Homo sacer* parten de la teoría del derecho de Carl Schmitt para alcanzar su límite. Este límite está, como veremos, en que tras la voluntad descriptiva del carácter positivo y eminentemente político de la institución jurídica, Schmitt mantiene siempre una dimensión normativa difícilmente compatible: el estado de excepción – y la consecuente suspensión del derecho –, sobre cuya posible decisión se sostiene la noción de soberanía, ha de ponerse al servicio del establecimiento de un orden jurídico. El horizonte último de la decisión soberana es la Constitución. Agamben, que valida con su arqueología la descripción del carácter positivo del derecho, de su componente político, completa el esquema con Benjamin para probar que un derecho así instituido admite siempre la posibilidad de un gobierno por o mediante la anomia, una política cotidiana de la excepción⁴⁵⁵.

Esta idea se completa, más allá del recorrido de los dos primeros volúmenes de *Homo sacer*, con una serie de apuntes en torno al *horrorismo*. Nuestra intención fue mostrar un extremo del abanico de posibilidades de la máquina jurídico-política que Agamben, si bien incluye – su análisis de la política nacionalsocialista es un ejemplo de este tipo –, no desarrolla. Nos servimos allí de las obras de Adriana Cavarero, Sayak Valencia y Achille Mbembe, así como del ejemplo de la masacre de El Salado en febrero de 2000 en Colombia, para ilustrar la confluencia de políticas del espectáculo y políticas de la muerte. Se trata de técnicas políticas que han de ser conceptualizadas como tales, esto es, no como estallidos de anomia, no como muestras de salvajismo, sino como estrategias políticas que se sirven de la suspensión del derecho y de la crueldad desmedida y máximamente visible como instrumentos. Con estos apuntes, la tesis prepara además el terreno para 1) la introducción de una perspectiva decolonial en la investigación, que aunque no se halla

⁴⁵⁵ Como hemos tratado de mostrar, la policía encarna para Benjamin esta *anarquía del poder* que el derecho no puede controlar. En la policía se da una indistinción entre la violencia que funda el derecho y la violencia que lo mantiene; su capacidad para la disposición de medios y medidas más allá del actual ordenamiento legal muestra la conservación, en el interior del derecho, de un componente anómico que el derecho no cancela, sino que le sirve de instrumento. En los días en que redacto estas conclusiones, algunas voces piden en un país europeo como Francia inmunidad para los policías que hayan cometido agresión o asesinato. A raíz de la sentencia de prisión preventiva por el asesinato de un sospechoso a manos de un agente de la Brigada Anti Criminalidad francesa (BAC) y ante la posibilidad de medidas semejantes contra un agente del mismo cuerpo que, durante la represión de las protestas, agredió brutalmente a un joven de veintidós años tras ser impactado en la cabeza por un proyectil, el sindicato *Unité SGP Police FO* ha llamado a los policías franceses a la huelga para exigir una mayor impunidad, un “estatuto específico para los policías implicados o investigados”, así como “el anonimato total de los procedimientos al principio de su carrera, y magistrados especializados en el uso de armas para las fuerzas del orden” (Málo 2023). En esta línea, el Director General de la Policía Nacional, Frédéric Veaux, declaró que saber que el agresor estaba en la cárcel le quita el sueño, añadiendo que “ante un posible juicio, un policía no tiene sitio en la cárcel”; por su parte, el exdiputado macronista Jean-Michel Fauvergue exigió un trato desigual a favor de los policías que, como bien sabe Benjamin, ha sido siempre en realidad la regla.

del todo desarrollada aquí, es reivindicada de pleno derecho, y 2) el estudio de las políticas gore en el seno del capitalismo.

Hay, por último, en este capítulo dos momentos en que la lectura de Agamben aborda el problema de las líneas de fuga de la máquina jurídico-política de la soberanía. El primero lo encontramos en *Stasis*, donde la discusión con Schmitt confronta la primacía del juego respecto de la guerra y la necesidad de actualizar sus potencias. Frente a una política constituida sobre un sentido de la enemistad existencial y la guerra como su operador, Agamben llama a restituir al juego como paradigma de la política. El segundo, de la mano de Judith Butler y Walter Benjamin, nos sitúa ante la cuestión del mandamiento. “No matarás” es la fórmula que permite a Agamben comenzar a pensar un derecho más allá de la violencia o una violencia no cruenta. El mandamiento comparece sin fuerza policial ni judicial, estableciendo un diálogo personal con quien lo asume: la respuesta negativa – inmutable, inamovible – exige de la persona que prescinde de él que asuma la responsabilidad en un sentido no jurídico. “Uno – afirma Butler – no tiene la libertad de ignorar el mandamiento. Uno debe, por así decirlo, luchar consigo mismo respecto de él” (Butler 2014, 86).

En el tercer capítulo nos propusimos examinar los volúmenes II.4 y II.5, correspondientes a *El Reino y la Gloria* y a *Opus Dei*, esperando encontrar herramientas significativas para ampliar el análisis más allá de la muy limitada aproximación de Agamben a la economía contemporánea y los fenómenos de gubernamentalidad. Nuestra interrogación comenzó por explicitar qué entiende Agamben por secularización al remitirla al ámbito de las signaturas, partiendo de los presupuestos epistemológicos y ontológicos de la arqueología. Hemos llamado *secularización menor* al fenómeno al que Agamben parece referir: la supervivencia de ciertas lógicas prácticas que actúan dentro de los discursos y en su relación con otros dispositivos. En palabras de Watkin, aquel desplazamiento del término *oikonomía* que Agamben traza, desde la administración del hogar en la Grecia clásica hasta la teología económica y posteriormente a la economía política “describe simplemente cómo ciertas cosas pudieron ser dichas en términos teológicos y políticos, más que cómo una procede de la otra” (Watkin 2014, 22). Más allá, describe cómo el tipo de relaciones estratégicas que se establecieron entre teología económica y teología política configuran una máquina cuya secularización se trata de comprobar y comprender. Es la lógica práctica que une estos dos focos de discurso y estas dos lógicas políticas, tan aporéticas como mutuamente dependientes: por un lado, la lógica económica de la administración de lo múltiple, de la gestión *ad hoc* y el gobierno; por el otro, la lógica ontológica del fundamento, del reino, de la conservación de la unidad.

En nuestra investigación recorreremos la arqueología de Agamben mostrando la constitución lenta y estratégicamente motivada de la máquina gubernamental. También para aquella es esencial una noción de ficción operante. La lógica económica incorpora

la lógica ontológica del fundamento como un recurso ya en la misma comprensión de la Trinidad, gesto que Agamben reconoce en la prevalencia de relaciones de vicariedad entre las formas divinas y entre Dios y los sacerdotes:

La vicariedad implica pues una ontología – o, mejor dicho, la sustitución de la ontología clásica por un paradigma “económico” – dentro del cual ninguna figura del ser está, como tal, en posición de *arché*; originaria empero es la relación trinitaria misma, en que cada una de las figuras *gerit vices*, hace las veces de la otra. El misterio del ser y de la divinidad coincide sin fisuras con su misterio “económico”. No hay una sustancia del poder, sino sólo una “economía”, sólo “gobierno” (HS II.4, 509 / 154-155).

Esta es la ficción que constituye la máquina: su legitimidad y su operatividad es resultado de un juego de espejos en el que lo verdaderamente esencial es su funcionamiento, sus condiciones de posibilidad positivas. Hemos reconocido en consecuencia tres factores característicos de la máquina gubernamental, de acuerdo con el análisis de Agamben de la doctrina de la providencia: 1) la máquina se concreta en la forma de una actividad, más que en una realidad sustancial; 2) se trata de una dinámica vicaria que desplaza y esconde la posición de *arché*, pero le da consistencia y operatividad como ficción (como la imagen de lo ausente en *Estancias* (Agamben 2006b); 3) ese gobierno pretendidamente vicario se comprende como la labor de previsión, gestión y, si cabe, instrumentalización de los efectos colaterales. El sacerdote es, por cierto, la figura paradigmática de la vicariedad que está aquí en juego. De acuerdo con Agamben, el sacerdocio ha de ser comprendido como una signatura que manifiesta este excedente constitutivo de la efectualidad sobre el ser. En él se tensa al máximo la paradoja entre un actor completamente irresponsable respecto a sus acciones y una figura de la autoafirmación absoluta – Dios – que resulta sin embargo inoperante en la práctica. Por otro lado, una hipótesis crucial del filósofo romano es que la gloria – y con ella, la aclamación y el espectáculo – es crucial para el funcionamiento de ese juego de espejos, para que una máquina que como tal gira siempre en torno a un vacío se mantenga operante. Aquella es, en este sentido, no una cualidad atribuible a Dios o emanada desde una posición de fundamento, sino siempre glorificación, una acción performativa incluida dentro de determinados dispositivos.

En *El Reino y la Gloria* Agamben manifestó que la meta de su arqueología era sentar las bases de una genealogía teológica del gobierno y la economía contemporáneas. Es una meta que, más allá de algunos comentarios sobre la secularización de la gloria en los medios de comunicación de masas y sobre el liberalismo clásico, no se alcanza. Nuestra investigación avanza en esta dirección interrogando 1) la posibilidad de caracterizar el neoliberalismo en términos de teología política, y 2) la posibilidad de hacer uso de las máquinas agambenianas para comprender no solo las técnicas políticas del neoliberalismo, sino sus tecnologías del yo. La sección final de este tercer capítulo se sirvió de José Luis Villacañas (2020a) y de Elettra Stimilli (2020; 2022) con este fin.

Tras recuperar uno de los pocos textos en los que Agamben examina el capitalismo tardío y el trasfondo teológico de la economía financiera, describimos sumariamente las características esenciales del neoliberalismo tal y como fueron tematizadas por Michel Foucault. Se trata de una descripción que ha de ser revisada en relación con sus mutaciones más recientes, pero que sitúa los distintos ejes a partir de los cuales cabe reconocer la novedad irrenunciable del neoliberalismo, por ejemplo su ambigua relación con el Estado, que aspira a su retracción pero que se sirve de aquel como instrumento ideológico y represivo, su colonización del discurso en torno a la libertad o su promoción de una matriz de reinterpretación del conjunto de lo real en términos de mercado. Si Agamben había mostrado que el dispositivo teológico-político no podía aceptar la escisión entre ser y praxis en Dios – y con él, todo atentado contra la unidad divina –, Villacañas completa la descripción destacando el carácter imperial de toda teología política: aquella es siempre un dispositivo orientado a la unificación de la división de poderes, a la supresión de la dualidad entre lo profano y lo sagrado. Para el filósofo español, el neoliberalismo constituye un proyecto de este tipo, si bien no renuncia a las fuerzas centrífugas de una economía desnacionalizada y una individualidad enardecida. Se trata precisamente de la combinación de una *deificatio* parcial de los singulares, atrapados en la posibilidad de gozar un poco más, de poseer un poco más de poder, con una *deificatio* total del propio capitalismo, en condiciones de instrumentalizar los Estados en la forma más conveniente y de erigirse como naturaleza última, inapelable e inmisericorde de todas las cosas. Esto se traduce en la estabilización y naturalización de la condición apocalíptica, en la que la precariedad constituye la norma y no un síntoma de inadaptación: las vidas precarias son vidas perfectamente adaptadas a las condiciones ideales del neoliberalismo. En este sentido, los sujetos deificados como empresarios de sí, soberanos de su destino – dueños de un capital humano que es su deber optimizar – encarnan al rey inútil, que reina pero no gobierna, cuya genealogía teológica Agamben ha estudiado.

Si el neoliberalismo naturaliza la condición apocalíptica es porque encuentra rendimiento económico en la producción y la gestión de la inseguridad. En este sentido, el neoliberalismo no aspira a en ningún caso a eliminarla: aspira a mantener el máximo de desigualdad e inseguridad tolerable y el mínimo conflicto social posible en condiciones de perturbar los beneficios. Es, en todo caso, un cálculo económico. Desde esta perspectiva cabe pensar modelos de gubernamentalidad neoliberal alternativos, en los que el Estado y sus instituciones son sorteados o descentralizados; los análisis de Achille Mbembe sobre los gobiernos privados indirectos en África muestran ejemplos de este tipo. El Estado democrático no es consustancial al neoliberalismo: su relevancia y permanencia aparece subordinada a su capacidad para mantener el equilibrio entre una inseguridad y una desigualdad elevadas y una conflictividad social reducida.

Es este el contexto en el que aparecen formas de subjetividad que Sayak Valencia ha calificado de endriagas. Se trata de sujetos perfectamente adaptados al neoliberalismo que optimizan su capital humano desde el empleo de la crueldad y el asesinato. Con la ayuda de Valencia hemos podido localizar así una forma límite de subjetividad simétricamente opuesta a aquella con la que trabaja el humanitarismo, siendo ambas no obstante comprensibles desde la arqueología agambeneana una vez que se resitúa sobre las mutaciones contemporáneas de la máquina gubernamental.

En consecuencia, el capítulo cuarto tiene dos objetivos principales: por una parte, mostrar la confluencia de humanitarismo, neoliberalismo y políticas de la muerte, así como la versatilidad y la utilidad de la arqueología de Agamben para su estudio. En este punto, el análisis se centra eminentemente en las técnicas políticas del humanitarismo neoliberal. Hemos estudiado allí, con Didier Fassin, la proliferación de la ideología humanitaria que Agamben acusa en sus textos. También hemos atendido a cómo la figura del migrante irregular concentra las ambigüedades de la nuda vida, paradigma de la amenaza y de la vida a proteger, con la ayuda de Nick Vaughan-Williams. Hugo César Moreno ofrece un examen de diversos dispositivos de descuidadización, ejemplo de aquello que con Agamben llamamos políticas de la excepción, mediante las cuales se gobiernan las poblaciones migrantes. Se trata, con ellas, de sortear aquellas ambigüedades conservando los ideales del humanitarismo en un estado de pureza, un ideal inalcanzable que hay que preservar de los indeseables, “migrantes económicos”, terroristas y narcotraficantes con los que se trata de identificar a los solicitantes de asilo. El conjunto de las indagaciones muestra la confluencia entre los intereses económicos y el aparato penal de los Estados, como hemos podido estudiar con Hugo César Moreno, pero también con Wendy Brown, Ignacio Sánchez o Lóic Wacquant. Es este el caldo de cultivo perfecto para la emergencia de una industria del control migratorio que cifra la confluencia entre neoliberalismo, humanitarismo y militarismo. Ha sido Nick Vaughan-Williams quien ha señalado con mayor contundencia cómo este marco contribuye al carácter tanatopolítico de la frontera. La gestión excepcional de nuestras fronteras, los procesos de externalización y la subcontratación de los servicios contribuyen a la cotidianeidad de la violencia impune, a la mofa, las agresiones físicas y al abandono consciente de migrantes en entornos hostiles y situaciones de riesgo de muerte.

En segundo lugar, el capítulo ensaya la descripción de una máquina más amplia, la máquina biopoder/biolegitimidad, que – desde coordenadas agambeneanas – permita interpelar y ofrecer un marco más general a los fenómenos biopolíticos en condiciones neoliberales. Se trata con este concepto de recurrir a la arqueología de Agamben para iluminar la lógica tras unos dispositivos que obligan a los sujetos a decidir entre mostrarse abiertamente soberanos de sí, dueños de su psique, de su sufrimiento, de sus cuerpos, o mostrarse absolutamente desprovistos de agencia, cediendo activamente esa supuesta soberanía. Por supuesto, de acuerdo con los análisis precedentes, en ambos casos se trata

de una ficción operante: la soberanía de quien se cree en posesión de su capital humano viene desmentida a cada paso por su radical exposición a ese dios sin elegidos que es el capitalismo, y los ruegos patéticos a los que obligamos a quienes apelan a su biolegitimidad no encuentran a menudo otro destinatario que los propios emisores. Aquí lo crucial, señala Didier Fassin, parece ser la subjetivación activa en la figura paradigmática de la nuda vida, mediante la performance patética que exigen los diversos dispositivos de solicitud de ayuda económica, residencia o asilo. Con este planteamiento, avanzamos en la dirección que nos planteamos al inicio de esta investigación: técnicas políticas y tecnologías del yo encuentran un punto de contacto y permiten la interrogación conjunta de la economía global y el humanitarismo.

Finalmente, el capítulo recupera y combate algunas de las críticas más comunes al recurso al proyecto *Homo sacer* por parte de los *Critical Border Studies*. Se trata de la presunción de que una filosofía como la de Agamben obliga a considerar a los migrantes como sujetos despojados, “reducidos a nuda vida”. Nuestro análisis de la soberanía y la nuda vida en términos de ficción, y nuestra distinción entre máquinas y dispositivos nos permiten así desmentir esta crítica y sortear uno de los grandes escollos a la recepción fructífera de la arqueología de Agamben. Sin embargo, hallamos también allí una crítica relativa a la retórica que nos parece pertinente: de acuerdo con Anne McNevin (2013, 189), un término tan pregnante como nuda vida – y, en general, la retórica del italiano – puede tener como efecto perverso el refuerzo de las herramientas discursivas que sirven para justificar la encarcelación y la degradación de los migrantes irregulares. Al depurar la retórica de Agamben, con especial cuidado en lo que refiere a la “producción de la nuda vida”, nuestra investigación lidia con este problema sin resolverlo. Lo mismo ocurre con la crítica absolutamente pertinente de Miguel Mellino (2021, 160), de acuerdo con la cual Agamben, con su omisión del colonialismo en su arqueología, reproduce a nivel epistémico el mecanismo de dominación que acusa en el poder soberano: su inclusión a través de la exclusión.

Pese a estas críticas finales, la arqueología que Agamben desplegó en los primeros dos volúmenes de *Homo sacer* se ha mostrado capaz de interpelar nuestro presente y ha ofrecido a la antropología de las migraciones una matriz hermenéutica en condiciones de interpretar el devenir autoritario de las democracias liberales del norte global y de situar y dar palabras a un abanico amplio de violencias cuya conexión con el marco general del neoliberalismo se ha tratado de probar. Hemos sido, sin embargo, más críticos con la *pars construens* del proyecto, que le ocupa en los volúmenes III y IV. En el tercero, Agamben se embarca en una fenomenología histórica del problema del testimonio a partir de Auschwitz. Se trata de un ejercicio teórico altamente complejo, en el que a partir del análisis de la dialéctica entre el testigo y el musulmán, Agamben elabora una analítica existencial en la que confluyen la interrogación en torno al lenguaje y la experiencia histórica – una analítica que se encuentra completamente desplegada en *El tiempo que*

resta (Agamben 2006a). Como tal, el ensayo sirve de bisagra que conecta la arqueología de la excepción con la arqueología de las formas-de-vida. Esta última, desarrollada en *Altísima pobreza* (HS IV.1) y *El uso de los cuerpos* (HS IV.2), explicita el potencial genealógico de la arqueología: Agamben busca aquí explícitamente líneas de fuga de las máquinas que viene tematizando, experiencias y experimentos históricos por fuera de aquellas lógicas prácticas, prácticas de resistencia que le permitan configurar, si bien desde su fracaso, la imagen de una ética posible y de una política verdadera.

Hallamos dos problemas en la ejecución de este gesto final del proyecto. El primero, como observó Alfonso Galindo, refiere a una posible falacia naturalista en su planteamiento, al hacer coincidir la descripción del carácter potencial e inesencial del ser humano y la propuesta ética como testimonio de dicho carácter. Parece por momentos que la *pars construens* no tiene otro contenido que el reconocimiento de aquello que la *pars destruens* pone en evidencia. Como tal, no hay nada que construir. El segundo problema refiere al lenguaje altamente abstracto y ontológico al que Agamben recurre en estos volúmenes, que no se muestra tampoco en condiciones de canalizar completamente la reflexión desde la esfera del individuo – cuya estructura ontológica tematiza – hasta la cuestión política de la comunidad. Los diversos esbozos de herramientas que habrían de permitir obrar este trasvase de la ontología del individuo a la ontología de la multitud o de la comunidad – alusiones breves a Spinoza, al averroísmo, al pasaje de *De monarchia* de Dante o a la ontología modal – no alcanzan a constituir la imagen de la ética que Agamben promete. Sin embargo, una imagen tal constituye una exigencia para el lector de *Homo sacer*. Nuestra investigación ha explorado en el quinto y último capítulo de la segunda parte los principales argumentos de Agamben en estos tres ensayos, atendiendo a la recepción de su arqueología de la potencia en la obra de José Esteban Muñoz. Si bien Muñoz no vivió lo suficiente para incorporar estas últimas obras a sus investigaciones en torno a lo queer y lo marrón, sus ensayos constituyen un ejemplo perfecto de la potencia crítica de la ontología agambeneana para el estudio de formas de comunidad alternativas, más allá del principio de identidad, y para un pensamiento de la utopía a la altura de nuestro presente.

Por último, nos propusimos invertir sin cancelar el proyecto de una imagen de la ética. Bajo el título *Para una ética de la imagen* nos hemos interrogado por las condiciones hermenéuticas de la violencia y por la posibilidad estética y ética de su testimonio. Estudiamos allí la teoría del duelo y las reflexiones sobre fotografía periodística de Judith Butler; analizamos el testimonio como exigencia en el cine documental de Eléonore Weber, Rithy Panh y Ari Folman, así como los requisitos estéticos (y técnicos) del testimonio que estos filmes ponían de manifiesto y examinamos las propuestas estéticas de Antonio Rivera y Ariella Azoulay. Si bien la aporía del testimonio es redescubierta a cada paso en este pequeño mosaico, también lo es su exigencia. Esta aporía – que contiene quizá la más importante enseñanza ética del proyecto *Homo sacer* – señala el punto en el

que alcanza su límite la precaución arqueológica que Agamben, y nosotros con él, reivindica. De ahí en adelante, responder a la aporía del testimonio es poner a su servicio tantas otras disciplinas, técnicas y métodos como sea necesario, en una labor incesante en la que ha de consistir la vida académica.

Si uno creyese que ya ha dicho todo cuando, acabada la arqueología, ha desvelado una imbricación entre las configuraciones históricas de los discursos de la metafísica, la antropología y la política, si uno creyese que ya ha dicho todo lo que se tiene que decir al reconocer la estructura del bando a distintos niveles, o al hacer notar la relevancia y funcionalidad de un concepto de vida cada vez más separado de sí mismo en todos estos discursos, entonces yerra de pleno. Sin quitarle peso a la revelación – arqueología mediante – de la contingencia de lógicas prácticas estabilizadas; sin quitarle peso a la función de una filosofía política que se pruebe conscientemente *política de la filosofía*; sin negar ni por un momento la centralidad de una precaución arqueológica para la ontología crítica del presente, este paso es únicamente el primero y, como aquella escalera de Wittgenstein, hay que saber tirarla para avanzar. Todo lo que la filosofía crítica puede aprovechar de la matriz hermenéutica que Agamben ha elaborado puede igualmente perderlo si su obra se convierte en el terreno de una discusión escolástica infinita. Tanto más se es inconsecuente si se responde a una filosofía que concibe el pensamiento como uso singular de una potencia común desde la veneración o la crítica personalista. No hay lugar aquí para el autor. Si una imagen de mundo – como toda imagen – es tal por cuanto refiere a aquello que le falta – el mundo, pero también otras imágenes –, la imagen del mundo contemporáneo que Agamben ha elaborado está ahí para salir de sí y ser usada, para que la desquiciemos y la interpelemos desde el mundo y desde otras imágenes, antes que desde sí misma.

Conclusions

The present investigation arose from two premises: First, the recognition of a discrepancy between the proposed research program of the *Homo sacer* project, as it was outlined in the first of its volumes, and its final execution. And, second, the importance of the notion of image in correctly understanding the archaeological method used by Agamben.

Regarding the first premise, the aforementioned research program focused its interest on biopolitics based on four, somewhat explicit, focal points of analysis. Namely, global economy, genome, humanitarian management and the functional overlap of these three fields. In this sense, the *Homo sacer* project showed its radical orientation towards the philosophical and critical understanding of the present. From the very beginning, in its introduction the project suggested studying biopolitics – and with it, the three fields mentioned above and their functional overlap – from a threefold perspective. This perspective was presumed to be able to both recover and overcome Michel Foucault's critical ontology of the present. There, Agamben suggested taking notice of, on the one hand, both the technologies of the self and the political techniques of biopolitics, as the French did, but also, on the other hand, and more importantly, their common matrix or point of convergence. The *Homo sacer* project is characterized precisely by the method with which it approaches the study of said common matrix. The historical density of this method is emphasized by the Roman philosopher: it is a peculiar archeology which, although it owes its name to Foucault, refers in its constitutive elements to Martin Heidegger, Aby Warburg, Furio Jesi and Walter Benjamin. The hypothesis that articulates *Homo Sacer* – not without ambition – is that which states that an archaeological study of sovereignty that pays attention to its current forms will enable the analysis of of the four focal points mentioned above, and the understanding of the meaning and mode of the functional imbrication and deployment of political techniques and technologies of the self.

The discrepancy to which I referred at the beginning of this section is the result of the disproportionate treatment that the different focal points of analysis receive throughout the project, as well as of the explicit lack of an analysis of the technologies of the self, which barely appear throughout the project, even where Agamben studies the essentially vicariousness of the priesthood or monastic rules. The reader of the project will find numerous references to the political techniques through which the law tries to incorporate and instrumentalize the exception. One will find some analyzes regarding the way in which life is conceptualized as an essentially mobile limit subject to an external power that is at the basis of both National Socialist thanatopolitics and contemporary practices of surgery. Moreover, one shall find certain intuitions regarding the theological roots of global economics and, of course, also elements for a critique of the political techniques of humanitarianism. However, in no case will one find in this project explicit elements

for an analysis of the technologies of the self typical of neoliberal biopolitics, nor of the complex association between humanitarianism and neoliberalism that can be observed on our borders.

Our research interrogates the limits and critical potential of the *Homo sacer* project precisely to extract from it, wherever possible, tools for a holistic understanding of the neoliberal present. Hence, I have claimed, both for the *Homo sacer* project and for my own research, the title of critical ontology of the present. That is, an archaeological ontology in its method and genealogical in its purpose, aware of the need for a radical historicization of its objects of study, as well as subject to a double, and to a certain extent paradoxical, normative principle: exhaustiveness and situationality. The critical ontology of the present must demand knowledge that is as complete as it can be, as multidisciplinary in its strategies and as heterogeneous in its objects as possible, without losing awareness of its situated character, limited by the historical, hermeneutical and, of course, methodological conditions of the investigation. Consequently, I have not tried to show the inadequacy of the Agambenean archaeological method to the critical study of the present, rather only its limits. Our attempts throughout this thesis to point out ethnographic precautions in the analysis of *Homo sacer* or to take the project a little further than its overt results are at the service of this task. As I shall show in what follows, the main achievement of this thesis has been precisely to be able to interrogate, from explicitly Agambenean categories and approaches, not only the functional interweaving between neoliberalism and humanitarianism, but also the common matrix that, in both, gives meaning both to their political techniques and to their technologies of the self.

If a critical appropriation of Agamben's philosophy like the one I have proposed here has been possible, it was thanks to a radical interrogation of the archaeological method. This is the second premise that has guided the research: a sufficient understanding of the archaeological method would have to observe the function in Agamben's philosophy of the notion of image, on the one hand, and of the notion of machine, on the other. These notions articulate an understanding of historical time, the roots of which refer to a peculiar constellation formed, as I mentioned earlier in this section, by Martin Heidegger, Aby Warburg, Furio Jesi and Walter Benjamin. The notion of image appeared to us at an early stage of the research as the transcendental organon of Giorgio Agamben's philosophy. Following the subtle and fragmentary thread of its problematization we have been able to account for the archaeological method, trace aspects still to be explored and exploited, and recognize the essential function that the idea of *fiction* has in the *Homo sacer* project.

Our research began by interrogating Heidegger's thematization of the historicity of the *Dasein* and of intramundane entities. The aim was to highlight, with the analysis of some central paragraphs of *Being and Time*, the aspects of Agamben's understanding of historical time and the hermeneutic situation that allowed him to conjugate the philosophies of Heidegger and Benjamin, which were, in some sense, quite contrasting.

While the analysis of facticity is central to the philosophical anthropology that underlies Agamben's work, in the first chapter of this thesis the main focus would shift towards the positive conditions in which the human being is inserted. That is, to the way in which everything that surrounds human beings keeps other times alive, complex times which we sometimes suffer and with which we sometimes work; temporalities for which human action is never indifferent. In this framework, Heidegger's early philosophy appears strong in the face of accusations of suprahistoricity, offering – also to Agamben – a firm theoretical ground on which to affirm the historicity and situatedness of every human product, including our knowledge.

Emulating a typical theoretical gesture in Agamben's philosophy, we try to show the possible contiguity between these philosophers through their juxtaposition in the same chapter. Thus, after the study of the analysis of Heideggerian historicity we introduced the figure of Aby Warburg. The aim of this introduction was to show, with Warburg, that the image would not appear as a metaphysical notion, but rather as a window to the complex historicity and performativity of all forms of positivity. Thus, the images appear demystified, but also revalued based on their demystification: if images can be conceived as a privileged object and tool of knowledge, it is to the extent that in them all the complexities that characterize any historical reality are put in tension and condensed. Continuing forward, Heidegger's lexicon is partially abandoned, without parting from his understanding of time, to interrogate the phenomenon of memory, understood as collective and historical memory, not always conscious but always positive. This implies researching Walter Benjamin's philosophy, hand in hand with Georges Didi-Huberman, Reyes Mate and Paloma Martínez. Furthermore, we examine there the notion of dialectical image – which will reappear in the thread of Agamben's thematization of the *arché* – and the ethical paradigm of the ragpicker. The first prepares, together with Warburg and Heidegger, the system of prenotions and intuitions that will allow, in the second chapter, a satisfactory analysis of the archaeological method, as Agamben explained it in *Signatura rerum*. However, the purpose of the figure of the ragpicker is of a different nature. Said figure holds an internal demand, a political possibility, which, we can state was never satisfied, despite the fact that it does shed some light on the *Homo Sacer* project.

As we explained in *Un trapero de la historia. Situación hermenéutica y materialismo histórico*, the figure of the ragpicker implies a will for axiological reversal: valuing what the system discards and discarding what the system values (Mate, 2006, 34). Hence, if paying attention to the rags of history had an ontological foundation – which we were able to emphasize with Heidegger and Warburg – insofar as that debris, the discarded, carries worlds of meaning that are still effective despite their exclusion, I showed that it was also necessary to consider its political foundation. More specifically, such worlds of meaning could nourish the utopian imagination and energize political will. If Agamben

can believe that he repeats this gesture, the truth is that he does so from a conservative position. Where Benjamin could open humanistic high culture to the debris which had never been valued, the materials of Agamben's historical mosaic come generally from the history of the highest efforts of speculative, philosophical or theological thought and only occasionally from other historical debris – such as the Jewish experience during National Socialism – which had previously been valorized by the academy. It could be argued that renouncing the Marxist component of Benjamin's thought obstructs part of the critical potential of the *Homo sacer* project, although we can recognize a similar effort in its exploration of monastic rules, the classical understanding of slavery or the experience of Muslims in the National Socialist concentration camps.

The second chapter of this thesis had three main objectives: 1) study the influence of Aby Warburg and his notion of *Pathos formula* (*Pathosformel*) on Agamben's understanding of historical time and on his archeology specifically; 2) consequently, show the centrality of the question of the image in the Agambenean notion of *paradigm* and its relevance for the understanding of the critical nature of archeology; finally, 3) analyze the points of contact between the notions of signature and positivity, as well as point out the limited use that Agamben makes of the notions of signature and of archaeology, considering the Benjaminian and Heideggerian theoretical ground analyzed in the previous chapter. These three objectives are based on a guiding idea, which is stated from the beginning of the chapter: that the thematization of the method and the link between image and history, in books such as *Signatura rerum* or *Ninfas, in medias res* of the *Homo sacer* project, has a certain normativity with respect to which one can evaluate the unfolding of the project as a whole and from which a its critical appropriation is possible.

Our research relies here on the doctoral thesis of Mercedes Ruvituso (2013b) in order to show how the Agambenean notion of paradigm refers to the logic of the example, antagonistic to the logic of the exception, the analysis and criticism of which the *Homo Sacer* project occupies itself with. The elaboration of paradigms seeks the pure exhibition of a singularity, it refers to a “visibility that is 'historical', a singularity that shows itself” (*Ibid.*, 219). A form of work with singularities of this type – which finds an ideal theoretical framework in the notion of historical memory as positive memory that we worked on in the previous chapter – is found by Agamben in Aby Warburg's *Mnemosyne Atlas*. Without repeating here the exposition of its construction method (Cf. *supra*), we can remind ourselves of some of its central characteristics: 1) the *Atlas* exhibits maps of the survival of certain practical logics, iterable but malleable formulas; 2) none of the singularities that the *Atlas* exposes constitutes a position of foundation and nor is it possible to look for a similar position beyond these singularities: each one of them is “an indiscernible of originality and repetition” with which Agamben intends to show what that which we call “time” is (Agamben 2010c, 19); In this sense, 3) the *Atlas* offers an immanent and positive notion of historical time, which serves as a paradigm for

archaeology. The analysis of Aby Warburg's influence on Agamben's archeology, thus, allowed us to draw two conclusions: on the one hand, according to Agamben the legitimacy of the archaeological method would come from the logic of the example itself, insofar as it proceeds by thematically elaborating what which it was already operating in a latent manner in the present itself, that is, to the extent to which it reflexively emulates a movement inherent to history itself. On the other hand, however, it is crucial to remember that this mimesis does not imply a gesture that is external to history, but rather amore positive way in which the historical dynamic itself occurs. If those singularities hold latencies, spectral forms of operation and meaning, archeology interferes in their transmission and modification processes by introducing the reflective and ethically committed work of the researcher. The material confection of archeology – not unlike that of the Atlas – executes those temporalities that it “represents”, modifies them and offers them for a possible use⁴⁵⁶.

Paying attention to Agamben's theory of signatures, we have been able to show that a gesture like that of archeology cannot happen without remainder. After locating the implicit reference of the theory of signatures to the Heideggerian problem of the hermeneutic circle and the hermeneutical situation, I have shown how signatures constitute the remainder of our primary ontological relationship with the world, a relationship that is itself historical. In regard to this point, the convergence between Heidegger and Benjamin in Agambenean archeology is maximally visible:

L'oggetto storico non è, cioè, mai dato in modo neutrale, ma è sempre accompagnato da un indice o da una segnatura, che lo costituisce come immagine e ne determina e condiziona temporalmente la leggibilità (Agamben 2008d, 74).

Hence, every positive form of knowledge also implies a modification of the object of knowledge and a remainder. That remainder, recognizable historical marks or indexes, is what guides the archaeologist in their search and also what the archaeologist leaves behind⁴⁵⁷.

Our analysis of the signatures also shows how they go beyond the limited framework of language. Signature theory emphasizes the performative power and complex temporality inherent to all forms of positivity, including language as use. This allows Agamben to study different discursive configurations – such as ontological discourse, but also legal texts and, of course, his own archeology – based on their pragmatic-political effects, on their ability to shape human experience. Hence, the theory of signatures refers to an

⁴⁵⁶ It is important to note that this constitutes a form of desecration: according to the *Mnemosyne Atlas* model, archeology does not try to reveal a mystery hidden in history that can offer a firm foundation, an original source of meaning in which to absorb ourselves. Instead, it offers the secret of a temporality that is always deferred, always anachronistic and impure, which does not offer any foundation.

⁴⁵⁷ The thematization of the archaeological method shows an understanding of the situated character of all knowledge (Haraway 1988). Moreover, this understanding underlies the entirety of the *Homo sacer* project, although it does not stand out in it.

expanded notion of device, although this is a step that Agamben does not take – and which is blocked by his disastrous characterization of the dispositive in his famous conference (Agamben 2014b), as we have shown in the fourth chapter. Instead, the philosopher from Rome puts archeology focus on the field of language, deploying it as an analysis of highly specialized discourses. Assuming this theory of signatures allows us to consider the inscription of these discourses in a network of interests and power relations in which other non-discursive devices also participate with which of course they interact, collaborate or come into conflict. Albeit these questions fall beyond the margins of Agamben's archaeology. The Italian's conclusions privilege the emphasis on diachrony and its indistinction with a certain synchrony; His analysis tends to turn to the interior of the texts, only sometimes highlighting the broader field of power relations and related devices. The theoretical power of archeology is, thus, diminished by an over-exaggeration of the role of the specialized discourses of theology and speculative philosophy.

Giving consideration to the progress of the second chapter, the third takes on the question of memory in Agambenian archeology, showing the explicit influence of Walter Benjamin on it. I have focused on two moments: his thematization of the notion of *arché* in *Signatura rerum* and his depiction of the rite-game machine in *Infancia e historia*. If the previous chapter had shown that the ontology of signatures constitutes an ontology of radical historicization and thus implied a theory of memory as positive memory, the *arché* gives expression to the dialectic of said memory. The research done in this thesis has facilitated the distinction between the *arché* and a concept with which it is often confused, namely, the concept of ultrahistory. The *arché* that archeology tries to give an image to points to the complex temporal dynamics that are established between ultrahistory and the present. However, this gesture of giving an image to the *arché* is not indifferent to the dialectic of memory itself. In this regard, I have shown interest in the writing *The Land of Toys* for two reasons. Firstly, because in it one can find the introduction of the notion of machine used to characterize both the dialectic of memory and the critical role of archeology with respect to it. And, secondly, because one can find in this display an example of the Agambenian tendency towards anthropological-philosophical or toward analytical-existential abstraction, depending on what the case may be. Thus, the rite-game machine defines a minimal philosophical anthropology, pointing to the intersection between diachrony and synchrony: it is the intuitive image of an a priori, from which Agamben tries to extract a form of ethics. Our dealings with history should avoid both the cancellation of historical time in an absolute synchrony and the abandonment to a similar diachrony; Without leaving aside the ritual – and with it the institution and the myth – archeology keeps the spirit both of play and of desecration alive and, with them, a certain awareness of contingency and of violence.

Overall, the characterization that is obtained from archeology in the second and third chapters allows us to show the genealogical will that moves Agamben. Archeology

appears as a work with the residuality of history that, without renouncing the capacity of history and its images to inspire, does renounce any absolute fiction: it seeks contingencies and resistances, points out mythologemes and their character. Fictitious but operative, it locates the aporias and the vanishing points. However, also made evident here is the centripetal force that drags the concrete deployment of Agamben's research to analytical-existential postulates related to the historicity and pure potential of human beings.

Furio Jesi is the author who has allowed us to calibrate with greater precision both the scope of the archaeological method and the burden of Agamben's constant struggle with its internal limit, namely, Heideggerian existential analytics. In the fourth chapter I have studied how the reading of Furio Jesi's work constitutes a fundamental arcane of Agambenean archeology often ignored by those who study his oeuvre. We set out to first understand the epistemological assumptions of the notion of mythological machine in Jesi's work – taking into account its context of emergence and the author's concerns – to later integrate into that notion the polar character of Warburg's *historical psychology*, that which characterized his understanding of images. With these two references, the concept of the machine that Agamben refers to throughout the *Homo sacer* project can be seen clearly. The machine, as that what archeology studies but also produces and exhibits, is an image-montage that highlights the falsehood of certain dichotomies (those which separate bare life and sovereignty, *auctoritas* and *potestas*, etc.) and shows their articulation and functionality in a controversial context.

The adequate understanding of the notion of machine concludes our investigation into the image as an organon of the archeology of Giorgio Agamben. With Aby Warburg and Walter Benjamin, the image appeared as an example of a complex form of presence (against a diminished notion of representation), which is performative and iterable. Likewise, it appeared as an example of a complex temporality and of a method, of a reflective procedure towards history, an example of that type of presence with which archeology works and that archeology produces and vindicates: incomplete, dialectical, anachronistic. The machines that Agamben composes, recognizes and exhibits concentrate the epistemological gains that the Italian has extracted from his deep knowledge of the works of Heidegger, Benjamin, Warburg and Jesi, introducing the particular “positivism” of the Torinese mythologist. For Furio Jesi, the myth, the supposed center of the mythological machine, is unknowable. Hence, research must focus on the logical practices of production, reproduction and use that govern mythological materials, especially as they point to the need for the fiction of the machine's mysterious center. Agamben goes a step further: by denying all possible substance at the center of the machine and, thus, remaining on a plane of complete immanence, archeology seeks to expose the pragmatics of the mystery behind various institutions and discourses. Moreover, by introducing two foci into the circular model that Jesi used, Agamben shows

the polar nature of the discursive fields in which the truth of the inaccessible center of the machine is disputed. And, hence, what we have called the paradox of archeology: that precisely in the artificial assembly of the paradigm-images they reveal their previous belonging to a machinery, that is, to a polar practical logic with a certain degree of institutionalization or automatism. However, the machine itself, as a tool of archeology, is an image, and therefore the machine itself is anachronistic and incomplete. The machines that Agamben resorts to throughout the *Homo sacer* project are montage-images that seize their own fictional capacity to show the central void around which the devices of law, politics, theology or metaphysics orbit. That is, their production of operating fictions as part of an eminently political and violent attempt at foundation.

The genealogy of the concept of machine allowed us to understand its instrumentalization in archaeology. However, said genealogy does not appear in *Signatura rerum*, the essay that Agamben dedicates to the archaeological method. In fact, Agamben's only thematic approach to the work of Furio Jesi is found in a small essay, *The Talisman of Furio Jesi*, in which the mythological machine appears referring to the ontological-fundamental problem in a Heideggerian sense of dealing with human being's own linguistic and historical being. This is an analysis that supports our approach, but also one that allows us to calibrate Agamben's tendency to orbit around his internal limit. The aforementioned essay is an especially representative case of this tendency: the Italian philosopher approaches, at times, a reflection on the ethical and epistemological demands derived from a production of knowledge that recognized itself as being situated, affected by the same hermeneutical and political frameworks that it must study and eventually transgress. However, right at the decisive point of this reflection, just as he appeals to the Foucauldian "care of the self," Agamben plunges into a consideration of the relationship between language and human beings and the asymptotic indistinction between science and poetry.

Finally, the first part of the investigation closes with a series of terminological clarifications that distinguish Agamben's use of the concept of device from my own. With these details I hope to offer a clearer and more complete definition of the relationship between machines and devices. Following a more Foucauldian concept of device, these are characterized by: 1) having a positive and heterogeneous consistency, 2) being motivated by a strategic reason, 3) being functionally overdetermined, 4) producing spaces, times or knowledge, but also subjects. Machines are not devices, but refer to the practical logic that can be recognized after their implementation in a specific space and time, in a way that allows us to systematize our knowledge of their range of effects and their articulation, which are often hidden. Nor are they, to a certain extent, anything different from devices: *machines express the effect of iterability and performativity of the devices on the reality in which they appear, considered as a field of possibility and probability.*

Agamben's archeology – as previously noted – privileges certain devices, often discourses, and draws conclusions that should be able to be projected into the more general framework of our time. Conclusions that often contradict our immediate perception of the novelty of our time. The study of machines as markers of synchrony, fictions of irreversibility and functional articulation of apparently opposite devices is of great relevance for the critical ontology of the present. However, in this same vain, the validity of its conclusions must be tested and its status as an epistemic tool must be recognized and set apart from a strong notion of history, motivated by the logic of cause-effect. In order for archaeology to be functional it must recognize itself as incomplete and imperfect, fully consciously assume its task of producing recognition effects and lend its conclusions to further research, motivated by ethnographic, historical or sociological precautions.

Our analysis of the *Homo sacer* project has proposed a similar task. The second part of this thesis covers the main arguments of the *Homo sacer* project, using the previous thematization of archeology to understand, in depth, the theoretical gestures of the Italian philosopher. With these efforts I hope to shield the project from some commonplace criticisms, opening it to fruitful appropriations from other fields of study and other projects. One of the main efforts in this research has been to adapt our rhetoric to the specificity of archaeology, thus cleansing it of some of Agamben's own rhetorical licenses, which have become entrenched and repeated *ad nauseam* and, hence have facilitated destructive criticism and hindered dialogue.

Perhaps part of the charisma of the Italian, which is condensed in that rhetoric already pointed out by Derrida, lends itself to assigning first voices⁴⁵⁸ or to confusing levels of analysis with formulas such as “production of bare life”. Said charisma, which probably played a role in his editorial success, has also been guilty of the way in which inter- and intradisciplinary dialogue, and the use of his philosophy, has been hindered. However, this dialogue has existed, and the study of neoliberal humanitarianism by *Critical Border Studies* is proof of this. Its reception of *Italian Theory* and the *Homo sacer* project is broad and fruitful and our research echoes that.

The analysis of humanitarianism from Agamben's archaeology is anticipated and forged from the first chapters, showing how the different phenomena and problems worked on by the Italian challenge the study framework of border policies. To this end – and following a certain Warburgian inspiration – scenes, comments and brief notes are introduced as a form of nuisance: in the first chapter there are references to *border*

⁴⁵⁸ The sarcasm with which Jacques Derrida comments on the first volume of *Homo sacer* in his seminar on the beast and the sovereign (2010) is well known. According to the Frenchman, Agamben constantly wants to be the first to point out who was the first; Hegel, “the first to understand to the end...”, “Pindar, the first great thinker of sovereignty...”, “Karl Löwith, who first defined the fundamental character of politics as the politicization of life...”, his rhetoric is full of formulas that emphasize intellectual and historical events.

zoopolitics (Vaughan-Williams 2015b; 2015a) through some reports on the conditions of various holding centers for foreigners (CIE, due to its Spanish acronym) throughout Europe, as well as resignation syndrome (*uppgivenhetssyndrom*); in the second, a whole mosaic of images – some of them coming from Agamben's work – aesthetically anticipate what will later be thematized theoretically. Here one can find, the cases of Celia and Sandra, two orangutans released by recourse to habeas corpus, a description of the conditions of imprisonment of Salah Abdeslam, accused of participating in the 2015 attacks in Paris, two perspectives on the police institution and the political and aesthetic constitution of cities, in the 18th century and the present, an exposition of the “humanitarian” nature of National Socialist eugenics, a commentary on Agamben's reflections on the pandemic and, finally, some notes on his approach to the problem of refuge.

The second part both opens and closes with Agamben's anthropological-philosophical reflections – which, as we have shown throughout this thesis, in turn condense the prospective aspect of the *Homo Sacer* project. These reflections, which are concentrated in volumes III and IV with the analysis of testimony, use and form-of-life, find a parallel in *The Open*, with the question about the animality of the human being. The analysis of the anthropological machine that Agamben deploys there is crucial for us to understand the potential of archeology in regards to the question of humanity. Only once the biological understanding of humanity is shown as an instrumental fiction, only when the history of our production of images of the human is put into perspective, can the *Homo Sacer* project be completely purged of all essentialism. And, consequently, only then can the contingent link of production and mutual dependence between law and natural life be understood. There, the work of Yan Thomas is used, first, to explain fiction as the fundamental instrument of law, in the wake of Giorgio Agamben's reflections in *The Sacrament of Language*. And, second, Yan Thomas has helped to highlight the specific production of the fiction of the natural, of nature, as something external to law, a fiction which is constructed and instrumentalized within the law itself, to the point where “[i]t is possible to discover (...) that for jurists there is no other nature than that which they themselves have created” (Thomas 2020, 45).

Dobbiamo invece – Agamben states in a crucial passage – imparare a pensare l'uomo come ciò che risulta dalla sconnessione di questi due elementi e investigare non il mistero metafisico della congiunzione, ma quello pratico e politico della separazione (Agamben 2002, 24).

In the study of these pragmatics of mystery, the distinction between levels of analysis – the anthropological machine and the various devices from which Agamben draws his paradigms – was especially useful. Thus, the binomial *bíos* and *zoé* appears both as part of the Aristotelian device that includes the latter within the *polis* through its exclusion, and as a machine in its function as a matrix for understanding the permanence of this

practical logic of division and presuppositional rearticulation in other areas of discourse and in other historical periods. As I have pointed out in this investigation, by elaborating it as a machine, the fictitious nature of the poles and of the split between them is accepted in advance, despite their operability in the various devices whose meaning and function they illuminate. What Agamben tries to capture in the study of the Aristotelian anthropological machine, and which he will later understand as *bare life*, is a fiction of apoliticality and of nature that is recurring in the way we have instituted law, sovereignty and the image of humanity.

What Agamben shows is that it is not about abandoning the production of images of humanity in the direction of a realistic position, which always hides a fiction of neutrality and universality. The minimal philosophical anthropology that Agamben outlines in *Lo abierto* shows both the need for images of ourselves, for instances of recognition, and the impossibility of a perfect and definitive recognition; The fundamental ontological question of humanity thus shows its technical and not metaphysical character. Human beings can not avoid the gaze of the animal nor the challenge of recognizing themselves or not in it. Neither did Martin Heidegger, which makes *Lo abierto* an essential moment of the Agambenean reception and reflection of his philosophy, which will only be briefly recovered in *The use of bodies (HS IV.2)*. *Lo abierto* attempts to critically appropriate Heidegger's existential analytics for the production of an image of humanity outside of the anthropological machine – and it fails. It is, however, a fruitful failure, as it allows one to show the limit of Heidegger's questioning about human life. A limit which Agamben turns to Benjamin to overcome. It is an option, however, that frames the theoretical overcoming of the anthropological machine within the deconstruction of the theological tradition, avoiding the biological path, which is assumed to be completely captive within the aforementioned machine. Consequently, this chapter of my thesis closes with some notes about a biological notion of device and the human body, appealing to Georges Canguilhem, Kurt Goldstein or Richard Dawkins, but also to Jean-Luc Nancy and following the indications of José Luis Villacañas, since it is from such a notion of the human body from where it is possible to study the technologies of the self of neoliberalism – a chapter that is absent in the *Homo sacer* project.

The second chapter of the second part opened with a characterization of the legal-political machine of sovereignty that allowed us to specify the different levels to which it could be referred. Thus, the duo sovereign and bare life proved to be operative at three levels: legal-political, ontological-political, and epistemological. At the legal-political level, bare life and sovereign constitute two paradoxical exteriorities of law: these are two instances constructed as exteriority from within law itself, which open the scissors between the blades of which law unfolds and sustains itself. At the ontological-political level, bare life and the sovereign are recognized as two tensions embodied in legal and political devices. In this sense, it is not possible to look for bare lives wandering around, nor is it possible

to speak of the production of bare lives as if there are devices whose effect would be the constitution of lives completely stripped of political power and instances of protection against abuse. One can, however, look for and speak of *nudification processes*, of devices that contribute to the decline in rights, political capacity and protection instances against abuse of the subjects who are affected by them. Finally, from an epistemological perspective, the legal-political machine contributes to the understanding of the logical-discursive and institutional devices through which the fiction of bare life is generated both as an exteriority and as a foundation of law. Similarly, the machine serves as a hermeneutic index: an index both of political techniques in which life is understood, by the government, as killable life and of the processes of subjectivation that they promote, but also of those technologies of the self that - as in the case of neoliberal humanitarianism - promote subjects that are aware of their own dispensability and their exposure to violence.

If Agamben can move freely between these levels without specifying them, it is because he has picked up, from Carl Schmitt, a certain notion of law as a positive institution, which has to operate in a situation of a complete lack of foundation. To this extent, volumes I, II.1 and II.2 of the *Homo sacer* project take foot in Carl Schmitt's theory of law and reach its limit. This limit lies, as we will see, in the fact that, after the descriptive will of the positive and eminently political character of the legal institution, Schmitt always maintains a difficultly compatible normative dimension: the possibility of a making a decision regarding the state of exception - and the consequent suspension of the law -, which maintains the notion of sovereignty, must be put at the service of the establishment of a legal order. The ultimate horizon of sovereign decision is the Constitution. Agamben validates with his archeology the description of the positive character of law, of its political component. And, moreover, he completes the scheme with Benjamin in order to prove that a law, thus instituted, always admits the possibility of a government by or through anomie, an everyday policy of the exception⁴⁵⁹.

⁴⁵⁹ As we have shown, the police embody, for Benjamin, this anarchy of power that law can not control. The police embody the indistinction between the violence that establishes the law and the violence that maintains it; Their capacity for the provision of means and measures beyond the current legal system shows the conservation, within law, of an anomic component that it does not cancel, but rather that it uses as an instrument. Currently, as I write these pages, some voices, in a European country like France, were calling for greater judicial immunity for police officers who have committed aggression or murder. Following the preventive detention sentence for the murder of a suspect at the hands of an agent of the French Anti-Crime Brigade (BAC, following its acronym in Spanish) and in the face of the possibility of similar measures against an agent of the same body who, during the repression of the protests, brutally attacked a twenty-two-year-old young man after being hit in the head by a projectile, the Unité SGP Police FO union has called French police officers to strike to demand greater impunity. They demand a “specific statute for police officers involved or investigated”, as well as “total anonymity of the procedures at the beginning of their career, and magistrates specialized in the use of weapons for law enforcement” (Mälo 2023). Along these lines, the Director General of the National Police, Frédéric Veaux, declared that knowing that the aggressor was in jail keeps him awake, adding that “in the face of a possible trial, a police officer has no place in jail”. Likewise, former Macronist deputy Jean-Michel Fauvergue demanded unequal treatment in favor of police officers, which, as Benjamin well knows, has, in reality, always been the rule.

This idea is completed, beyond the journey of the first two volumes of *Homo sacer*, with a series of notes on *horrorism*. The intention was to show one extreme of the range of possibilities of the legal-political machine that Agamben includes but does not develop – his analysis of National Socialist politics is an example of this type –. To this end I used the works of Adriana Cavarero, Sayak Valencia and Achile Mbembe, as well as the example of the El Salado massacre in February 2000 in Colombia, to illustrate the confluence of politics of spectacle and politics of death. These are political techniques that must be conceptualized as such, that is, not as outbreaks of anomie, not as displays of savagery, but as political strategies that use the suspension of law and excessive and highly visible cruelty as instruments. With these notes, my thesis also prepares the ground for 1) the introduction of a decolonial perspective in the research, which, although not fully developed, is fully claimed, and 2) the study of gore politics within the capitalism.

Finally, in this chapter, there are two moments in which Agamben's reading addresses the problem of the vanishing points of the legal-political machine of sovereignty. The first can be found in *Stasis*, where the discussion with Schmitt confronts the primacy of game over war and the need to update its potential. Faced with a form of politics built on a sense of existential enmity and war as its operator, Agamben calls to restore game as the paradigm of politics. The second, hand in hand with both Judith Butler and Walter Benjamin, places one before the question of the commandment. “Thou shalt not kill” is the formula that allows Agamben to begin to think about a form of law that is beyond violence or beyond non-cruel violence. The commandment appears without police or judicial force, establishing a personal dialogue with the person who takes it on: the negative response – immutable, immovable – requires the person who dispenses with it to assume responsibility in a non-legal sense. “One – argues Butler – does not have the freedom to ignore the commandment. One must, so to speak, wrestle with oneself regarding it” (Butler 2014, 86).

In the third chapter, volumes II.4 and II.5, corresponding to *The Kingdom and Glory* and *Opus Dei*, were examined in hopes of finding significant tools to expand the analysis beyond Agamben's very limited approach to contemporary economics and the phenomena of governmentality. This examination began with an explanation of what Agamben understands by secularization when referring it to the field of signatures, starting from the epistemological and ontological assumptions of archaeology. I have called the phenomenon to which Agamben seems to refer *minor secularization*: the survival of certain practical logics that act within discourses and in their relationship with other devices. In Watkin's words, the shift in the term *oikonomia* that Agamben traces, from household administration in classical Greece to economic theology and later to political economy “simply describes how certain things could be said in theological and political terms, rather than how one proceeds from the other” (Watkin 2014, 22). Going further, he describes how the type of strategic relationships that were established between economic

theology and political theology configure a machine, the secularization of which is attempting to be tested and understood. It is practical logic that unites these two foci of discourse and these two political logics, that are as aporetic as mutually dependent: on the one hand, the economic logic of the administration of the multiple, of *ad hoc* management and government; on the other, the ontological logic of foundation, of the kingdom, of the conservation of unity.

This thesis explores Agamben's archeology showing the slow and strategically motivated constitution of the governmental machine. A notion of operating fiction is also essential for said governmental machine. Economic logic incorporates the ontological logic of foundation as a resource already in the very understanding of the Trinity, a gesture that Agamben recognizes in the prevalence of relations of vicariousness between the divine forms and between God and the priests:

La vicarietà implica, cioè, un'ontologia – o, meglio, la sostituzione all'ontologia classica di un paradigma “economico”, in cui nessuna figura dell'essere è, come tale, in posizione di *arché*, ma originaria è la stessa relazione trinitaria, dove ciascuna delle figure *gerit vices*, fa le veci dell'altra. Il mistero dell'essere e della divinità coincide senza residui col suo mistero “economico”. Non vi è una sostanza del potere, ma solo un'”economia”, soltanto “governo” (HS II.4, 509).

This is the fiction that constitutes the machine: its legitimacy and its operability is the result of a game of mirrors in which what is truly essential is its functioning, its positive conditions of possibility. Consequently, three factors of the governmental machine have been recognized, in accordance with Agamben's analysis of the doctrine of providence: 1) the machine is concretized in the form of an activity, rather than in a substantial reality; 2) it is a vicarious dynamic that displaces and hides the position of *arché*, but gives it consistency and operability as fiction (like the image of the absent in *Estancias* (Agamben 2006b); 3) this supposedly vicarious government is understood as the work of prediction, management and, if possible, instrumentalization of collateral effects. The priest is, by the way, the paradigmatic figure of the vicarity that is at stake here. According to Agamben, the priesthood must be understood as a signature that manifests this constitutive surplus of effectiveness over being. In it, the paradox between an actor who is completely irresponsible for his actions and a figure of absolute self-affirmation – God – who is nevertheless inoperative in practice is tensed to the maximum. On the other hand, a crucial hypothesis of the Roman philosopher is that glory – and with it, acclaim and spectacle – is crucial for the functioning of this game of mirrors, so that a machine that, as such, always revolves around a void may remain operational. Glory is, in this sense, not a quality attributable to God or that emanates from a position of foundation, but always glorification, a performative action included within certain devices.

In *The Kingdom and the Glory*, Agamben stated that the goal of his archeology was to lay the foundations for a theological genealogy of contemporary government and economics. It is a goal that, beyond some comments on the secularization of glory in the mass media and on classical liberalism, is not reached. My research advances in this direction by interrogating 1) the possibility of characterizing neoliberalism in terms of political theology, and 2) the possibility of making use of Agambenean machines to understand not only the political techniques of neoliberalism, but also its technologies of the self. The final section of this third chapter used José Luis Villacañas and Elettra Stimilli for this purpose.

After recovering one of the few texts in which Agamben examines late capitalism and the theological background of the financial economy, the essential characteristics of neoliberalism are briefly described, as they were thematized by Michel Foucault. It is a description that has to be revised in relation to its most recent mutations, but which locates the different axes from which it is possible to recognize the inalienable novelty of neoliberalism. For example, its ambiguous relationship with the State, which aspires to its retraction but that makes use of it as an ideological and repressive instrument, its colonization of the discourse around freedom or its promotion of a matrix of reinterpretation whereby all of reality is understood in market terms. If Agamben had shown that the theological-political device could not accept the split between being and praxis in God - and with it, any attempt against divine unity -, Villacañas completes the description highlighting the imperial character of all political theology: it is always a device oriented to the unification of the division of powers, to the suppression of the duality between the profane and the sacred. For the Spanish philosopher, neoliberalism constitutes a project of this type, although it does not renounce the centrifugal forces of a denationalized economy and an exacerbated individuality. It is precisely the combination of a partial *deificatio* of the singulars, trapped in the possibility of enjoying a little more, of possessing a little more power, with a total *deificatio* of capitalism itself, able to instrumentalize the States to its convenience and to establish itself as the ultimate nature, unappealable and merciless to all things. This translates into the stabilization and naturalization of the apocalyptic condition in which precariousness constitutes the norm and not a symptom of maladjustment: precarious lives are lives perfectly adapted to the ideal conditions of neoliberalism. In this sense, subjects deified as entrepreneurs of the self, sovereigns of their destiny – owners of a human capital that it is their duty to optimize – embody the useless king, who reigns but does not govern, whose theological genealogy Agamben has studied.

If neoliberalism naturalizes the apocalyptic condition, it is because it finds economic returns in the production and management of insecurity. In this sense, neoliberalism does not in any way aspire to eliminate it: it aspires to maintain the maximum of inequality and insecurity tolerable and the minimum possible amount of social conflict able to

disturb benefits. It is, in any case, an economic calculation. From this perspective, it is possible to think of alternative neoliberal models of governmentality, in which the State and its institutions are bypassed or decentralized; Achille Mbembe's analyzes of private indirect governments in Africa show such examples. The democratic State is not inherent to neoliberalism: its relevance and permanence appear subordinated to its ability to maintain the balance between high levels of insecurity and inequality and reduced social conflict.

This is the context in which forms of subjectivity appear that Sayak Valencia has described as *gore*. These are subjects perfectly adapted to neoliberalism who optimize their human capital through the use of cruelty and murder. With the help of Valencia we have thus been able to locate a limit form of subjectivity symmetrically opposed to that with which humanitarianism works, both of which, nevertheless, can be comprehended from Agambenean archeology, once it is relocated to the contemporary mutations of the governmental machine.

Consequently, the fourth chapter has two main objectives. On the one hand, to show the convergence between humanitarianism, neoliberalism and politics of death, as well as the versatility and usefulness of Agamben's archeology for their study. At this point, the analysis focused eminently on the political techniques of neoliberal humanitarianism. In this section, hand in hand with Didier Fassin, one can find a study of the proliferation of the humanitarian ideology that Agamben accuses in his texts. Moreover, this section looks at how the figure of the irregular migrant concentrates the ambiguities of bare life, a paradigm of threat and of the life to be protected, with the help of Nick Vaughan-Williams. Hugo César Moreno offers an examination of various decitizenizing devices, an example of what, with Agamben, we call policies of exception, through which migrant populations are governed. The aim is, with them, to dodge the aforementioned ambiguities while preserving the ideals of humanitarianism in a state of purity, an unattainable ideal that must be preserved from the undesirables, "economic migrants", terrorists and drug traffickers with whom they try to identify asylum seekers. Altogether the inquiries of this section show the confluence between economic interests and the penal apparatus of the States, as has been shown here with Hugo César Moreno, but also with Wendy Brown, Ignacio Sánchez or Lóic Wacquant. This is the perfect breeding ground for the emergence of an immigration control industry that epitomizes the confluence between neoliberalism, humanitarianism and militarism. Nick Vaughan-Williams has pointed out, most forcefully, how this framework contributes to the thanatopolitical character of borders. The exceptional management of our borders, the processes of outsourcing and the subcontracting of services contribute to the daily occurrence of unpunished violence, ridicule, physical attacks and the conscious abandonment of migrants in hostile environments and life-threatening situations.

Secondly, the chapter attempts to give a description of a broader machine, the biopower/biolegitimacy machine, which – from Agambenean coordinates – allows one to question and offer a more general framework to biopolitical phenomena in neoliberal conditions. This concept involves resorting to Agamben's archeology to illuminate the logic behind devices that force subjects to decide between either showing themselves openly sovereigns of themselves, owners of their psyche, their suffering and their bodies, or showing themselves absolutely devoid of agency, actively relinquishing that supposed sovereignty. Of course, in line with the preceding analyses, in both cases it is an operating fiction: the sovereignty of those who believe they are in possession of their own human capital is belied at every step by their radical exposure to that god without chosen ones, i.e capitalism, and the pathetic pleas forced onto those who appeal to their biolegitimacy often find no other recipient than the issuers themselves. Here the crucial thing, Didier Fassin points out, seems to be the active subjectivation in the paradigmatic figure of bare life, through the pathetic performance required by the various devices for requesting financial aid, residence or asylum. With this approach, one advances in the direction that was proposed at the beginning of this research: political techniques and technologies of the self find a point of contact and allow the joint interrogation of the global economy and humanitarianism.

Finally, the chapter recovers and combats some of the most common criticisms of the use of the *Homo sacer* project by *Critical Border Studies*. I am referring to the presumption that a philosophy like Agamben's forces one to consider migrants as dispossessed subjects, “reduced to bare life.” The analysis given in this thesis of sovereignty and bare life in terms of fiction, and the distinction made between machines and devices, thus allow one to refute this criticism and overcome one of the great obstacles to the fruitful reception of Agamben's archaeology. There is also, however, a criticism regarding rhetoric that I believe is pertinent: according to Anne McNevin (2013, 189), a term as gravid as bare life – and, in general, the Italian author's rhetoric – can have the perverse effect of reinforcing the discursive tools that serve to justify the incarceration and degradation of irregular migrants. By purifying Agamben's rhetoric, with special care regarding the “production of bare life,” this research grapples with this problem, without resolving it. The same occurs with the absolutely pertinent criticism of Miguel Mellino (2021, 160), according to which Agamben, with his omission of colonialism in his archeology, reproduces at the epistemic level the mechanism of domination that he accuses in sovereign power: its inclusion through exclusion.

Despite these final criticisms, the archeology that Agamben put forth in the first two volumes of *Homo Sacer* has proven capable of questioning the present and has offered anthropology of migrations a hermeneutical matrix able to interpret the authoritarian inclination of liberal democracies of the global north and to situate and name a wide range of forms of violence that, as I have attempted to prove, are connected to the general

framework of neoliberalism. I have been, however, more critical of the *pars construens* of the project, found in volumes III and IV. In the third, Agamben embarks on a historical phenomenology of the problem of testimony by studying Auschwitz. This is a highly complex theoretical exercise, in which, based on the analysis of the dialectic between the witness and the Muslim, Agamben elaborates an existential analysis in which the questioning of language and of historical experience come together – an analysis that is fully displayed in *The Time That Remains*. As such, this book serves as a hinge that connects the archeology of exception with the archeology of forms-of-life. The latter, developed in *High Poverty (HS IV.1)* and *The Use of Bodies (HS IV.2)*, makes explicit the genealogical potential of archeology: Here Agamben explicitly seeks vanishing points of the machines he has been thematizing, experiences and historical experiments outside those practical logics, practices of resistance that allow him to configure, albeit from their failure, the image of a possible ethics and a true politics.

Two problems were found in the execution of this final gesture of the project. The first, as Alfonso Galindo observed, refers to a possible naturalistic fallacy in his approach, by making the description of the potential and inessential character of the human being coincide with his ethical proposal as a testimony of said character. It seems, at times, that the *pars construens* has no other content than the recognition of what the *pars destruens* had already made evident. As such, there is nothing to build. The second problem refers to the highly abstract and ontological language that Agamben resorts to in these volumes. Such language is shown to be unable to completely channel the reflection from the sphere of the individual – whose ontological structure he thematizes – to the political question of the community. The various outlines of tools that would allow this transfer from the ontology of the individual to the ontology of the multitude or the community – brief allusions to Spinoza, to Averroism, to the passage from Dante's *De monarchia* or to modal ontology – are not enough to constitute the image of the ethics that Agamben promises. However, such an image constitutes a requirement for the reader of *Homo Sacer*. In this thesis I have explored, in the fifth and final chapter of the second part, Agamben's main arguments in these three essays, taking into account the reception of his archeology of potential in the work of José Esteban Muñoz. Although Muñoz did not live long enough to incorporate these last works into his research on queerness and brownness, his essays constitute a perfect example of the critical power of Agambenean ontology for the study of alternative forms of community, beyond the principle of identity, and for thoughts on utopias that meet the demands of our present.

Finally, I set out to invert the project of an image of ethics, without canceling it. Under the title *Para una ética de la imagen*, I questioned the hermeneutical conditions of violence and the aesthetic and ethical possibility of its testimony. One can find, there, a study of the theory of mourning and Judith Butler's reflections on journalistic photography; an analysis of testimony as a requirement in the documentary cinema of

Eléonore Weber, Rithy Panh and Ari Folman, as well as the aesthetic (and technical) requirements of the testimony that these films revealed and an examination the aesthetic proposals of Antonio Rivera and Ariella Azoulay. Although the aporia of testimony is rediscovered at every step in this small mosaic, so is its demand. This aporia – which contains perhaps the most important ethical teaching of the *Homo sacer* project – marks the point at which the archaeological caution that Agamben demands, reaches its limit. From then on, responding to the aporia of testimony implies putting at its service as many other disciplines, techniques and methods as necessary, in an incessant work that academic life must consist of.

If one were to believe that one had already said everything when, having finished the archaeology, one had revealed an interweaving between the historical configurations of the discourses of metaphysics, anthropology and politics, if one were to believe that one had already said everything that had to be said by recognizing the structure of the ban at different levels, or by noting the relevance and functionality of a concept of life that is increasingly separated from itself in all these discourses, then one is completely mistaken. Without taking away from the weight of the revelation – through archeology – of the contingency of stabilized practical logics; without detracting from the function of a political philosophy that consciously proves itself to be *politics of philosophy*; Without denying for a moment the centrality of archaeological precaution for the critical ontology of the present, this step but the first. And, just like the ladder Wittgenstein spoke of, one must know how to do away with it in order to move forward. Everything that critical philosophy can take from the hermeneutic matrix that Agamben has developed can equally be lost if his work becomes the terrain of an infinite scholastic discussion. One is all the more inconsistent if one responds to a philosophy that conceives thought as a singular use of a common power from a place of veneration or of criticism about him as a person. There is no place here for the author. If an image of the world – like every image – is such in that it refers to what it lacks – the world, but also other images –, the image of the contemporary world that Agamben has created is there to come out of itself and be used, for us to unsettle it and question it from the world and from other images, rather than from itself.

Referencias bibliográficas

- Abbott, Mathew. 2014. *The Figure of This World: Agamben and the Question of Political Ontology*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Acosta, Lorena. 2022. «Capital, sujeto y mala infinitud: los procesos de subjetivación en el tránsito del capitalismo fordista al posfordista desde herramientas de la teoría crítica». Tesis doctoral, Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Agamben, Giorgio. 1996. *La comunidad que viene*. Valencia: Pre-textos.
- . 1998. *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.
- . 2000a. *Homo sacer III. Lo que queda de Auschwitz: el archivo y el testigo*. Traducido por Antonio Gimeno Cuspinera. Pre-Textos Ensayo 430. Valencia: Pre-Textos.
- . 2000b. *Medios sin fin: notas sobre la política*. Traducido por Rodrigo Molina-Zavalía. Valencia: Pre-textos.
- . 2002. *L'aperto: l'uomo e l'animale*. 1. ed. Temi 118. Torino: Bollati Boringhieri.
- . 2004. *Homo sacer II, 1. Estado de excepción*. Valencia: Pre-Textos.
- . 2005a. *Lo abierto: el hombre y el animal*. Traducido por Antonio Gimeno Cuspinera. 1. ed. Pre-Textos Ensayo 747. Valencia: Pre-Textos.
- . 2005b. *Profanaciones*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- . 2006a. *El tiempo que resta: Comentario a la carta a los Romanos*. Traducido por Antonio Piñeiro. Madrid: Trotta.
- . 2006b. *Estancias: la palabra y el fantasma en la cultura occidental*. Pre-textos Ensayo. Valencia: Pre-Textos.
- . 2008a. *El hombre sin contenido*. Barcelona: Áltera.
- . 2008b. *Homo sacer II, 4. El reino y la gloria: para una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Traducido por Antonio Gimeno Cuspinera. 1a. ed. Valencia: Pre-Textos.
- . 2008c. *La potencia del pensamiento: ensayos y conferencias*. Traducido por Flavia Costa y Edgardo Castro. 1a. ed. Barcelona: Anagrama.
- . 2008d. *Signatura rerum: sul metodo*. Bollati Boringhieri.
- . 2010a. *Categorie italiane. Studi di poetica e di letteratura*. Roma: GLF editori Laterza.
- . 2010b. *Infancia e historia destrucción de la experiencia y origen de la historia*. 1a. ed. en España. Madrid: Adriana Hidalgo.
- . 2010c. *Ninfas*. Valencia: Pre-Textos.
- . 2010d. *Signatura rerum: sobre el método*. Traducido por Flavia Costa y Mercedes Ruvituso. 1ª ed. Barcelona: Anagrama.
- . 2011a. *Desnudez*. Traducido por Mercedes Ruvituso y Teresa D'Meza. 1. ed. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- . 2011b. *Homo sacer II, 3. El sacramento del lenguaje: arqueología del juramento*. Traducido por Antonio Gimeno Cuspinera. 1. ed. Valencia: Pre-Textos.
- . 2013. *Homo sacer II, 5. Opus Dei: arqueología del oficio*. 1ª ed. Valencia: Pre-Textos.
- . 2014a. *Homo sacer IV, 1. Altísima pobreza: reglas monásticas y formas de vida*. Traducido por Flavia Costa y María Teresa D' Meza. 1ª ed. Valencia: Pre-Textos.
- . 2014b. *¿Qué es un dispositivo? Seguido de El amigo y La Iglesia y el Reino*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- . 2016a. *El fuego y el relato*. México D.F.: Sexto Piso.
- . 2016b. *El lenguaje y la muerte: un seminario sobre el lugar de la negatividad*. Traducido por Tomás Segovia. Segunda reimpresión: enero de 2016. Valencia: Pre-textos.
- . 2017a. *Homo sacer II, 2. Stasis: la guerra civil como paradigma político*. Traducido por Rodrigo Molina-Zavalía, Flavia Costa, y Antonio Tursi. 1a edición en Argentina. Ciudad autónoma de Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- . 2017b. «Perché non ho firmato l'appello sullo ius soli». *Una voce* (blog). 2017. <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-perch-on-ho-firmato-l-appello-sullo-ius-soli>.

- . 2017c. *¿Qué es la filosofía?* Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- . 2018a. *Homo sacer: edizione integrale: 1995-2015*. Macerata: Quodlibet.
- . 2018b. *Homo Sacer IV, 2. El uso de los cuerpos*. Traducido por César Palma. Valencia: Pre-Textos.
- . 2019. *Creación y anarquía la obra en la época de la religión capitalista*. Traducido por Rodrigo Molina-Zavalía y María Teresa D'Meza. Primera edición. Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo Editora.
- . 2020a. «Chiarimenti». *Una voce* (blog). 2020. <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-chiarimenti>.
- . 2020b. *¿En qué punto estamos? La epidemia como política*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- . 2020c. Polemos epidemios Entrevistado por Dimitria Pouliopoulou. *Revista Babylonia*. <https://artilleriainmanente.noblogs.org/?p=1840>.
- . 2022. *La locura de Hölderlin: crónica de una vida habitante, 1806-1843*. Traducido por María Teresa d'Meza y Rodrigo Molina-Zavalía. Primera edición en España, 2022. Buenos Aires: A. Hache.
- Agamben, Giorgio, Gilles Deleuze, José Luis Pardo, y Herman Melville. 2005. *Preferiría no hacerlo. Bartleby el escribiente de Herman Melville, seguido de tres ensayos sobre Bartleby de Gilles Deleuze, Giorgio Agamben y José Luis Pardo*. Valencia: Pre-Textos.
- Agier, Michel. 2011. *Managing the undesirables. Refugee camps and humanitarian government*. Cambridge: Polity Press.
- . 2012. «El biopoder a prueba de sus formas sensibles». *Política social* 49 (3): 487-95.
- . 2015. *Zonas de frontera. La antropología frente a la trampa identitaria*. Rosario: Editorial de la Universidad Nacional de Rosario.
- Alarcón, Norma. 1996. «Conjugating Subjects in the Age of Multiculturalism». En *Mapping Multiculturalism*, editado por Avery F. Gordon y Christopher Newfield, 127-48. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Alekos, Jaime, dir. 2017. *Welcome to Refugee Purgatory on the Hungary Border*. https://www.youtube.com/watch?v=ZZa9OP3_QRo.
- Alonso, Luis Enrique, y Carlos Fernández Rodríguez. 2012. «Poder financiero y crisis del empleo». *Cuadernos de Relaciones Laborales* 30 (2): 291-304.
- Alsina Calvés, José. 2018. «La biología en Los conceptos fundamentales de la metafísica de Martin Heidegger: influencias de Hans Driesch y de Jakob von Uexküll». *Filosofía e Historia da Biologia* 13 (1): 61-70.
- Alviz Fernández, Marco, y David A. Hernández de la Fuente, eds. 2017. *De [hóros] a limes: el concepto de frontera en el mundo antiguo y su recepción*. 1a edición. Madrid: Escolar y Mayo Editores.
- Anzaldúa, Gloria. 2007. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. 1st ed. San Francisco: Aunt Lute.
- Aparicio, Frances R., y Susana Chávez-Silverman, eds. 1997. *Tropicalizations: Transcultural Representations of Latinidad*. Hanover: University Press of New England.
- Arendt, Hannah. 2006. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Augè, Marc. 2000. *Los «no lugares», espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa.
- Ávila, Débora, y Sergio García. 2015. *Enclaves de riesgo. Gobierno neoliberal, desigualdad y control social*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Ayuntamiento de Badajoz. 2013. *ORDENANZA para preservar la utilización del espacio público de BADAJOZ y POBLADOS, del ofrecimiento y demanda de servicios sexuales*.
- Ayuntamiento de Bizkaia. 2010. *Ordenanza del espacio público*.
- Azoulay, Ariella. 2008. *The civil contract of photography*. 1st pbk. ed. New York : Cambridge, Mass: Zone Books.
- . 2009. «Al·legacions d'emergència: tres arguments sobre l'ontologia de la fotografia». En *Instantànies de la fotografia*, editado por P. Vicente, 87-97. Tarragona: Arola Editors.
- . 2015. *Civil Imagination: A Political Ontology of Photography*. London.

- . 2019. «Fotografías de lo inmostrable». *Fundación Antoni Tàpies*, 2019. <https://fundaciotapies.org/exposicio/ariella-aisha-azoulay-errata/>.
- Badiou, Alain. 1988. *L'êtr e et l'événement*. París: Editions Seuil.
- Baecker, D., ed. 2003. *Kapitalismus als Religion*. Berlín: Kulturverlag.
- Balibar, Étienne. 1998. «The Borders of Europe». En *Cosmopolitics: Thinking and Feeling Beyond the Nation*, editado por Pheng Cheah y Bruce Robbins, University of Minnesota Press, 216-33. Minneapolis.
- Barrero, Gloria Patricia Díaz. 2005. «Stripers, bailarinas exóticas, eróticas: identidad e inmigración en la construcción del Estado canadiense». *Cadernos Pagu*, n.º 25: 129-52. <https://doi.org/10.1590/S0104-83332005000200006>.
- Barrial Berbén, Cristina. 2023. *La trinchera doméstica. Historias del trabajo en el hogar*. España: Levanta fuego.
- Barth, Karl. 2002. *Carta a los romanos*. Madrid: BAC.
- Bartra, Roger. 2014. *Antropología del cerebro: conciencia, cultura y libre albedrío*. Versión ampliada, Primera edición. Pre-textos/Ensayo 1273. Valencia [Spain]: Pre-Textos.
- Basevich, Elvira. 2012. «Foucauldian Resonances: Agamben on Race, Citizenship, and the Modern State». *Sophia Philosophical Review* 6 (2): 23-37.
- Bazzicalupo, Laura. 2016. *Biopolítica. Un mapa conceptual*. Madrid: Melusina.
- Becker, Gary S. 1964. *Human Capital. A Theoretical and Empirical Analysis with Special Reference to Education*. Chicago: The University of Chicago Press.
- . 1995a. «Crime and Punishment: an Economic Approach (1968)». En *The Essence of Becker*, editado por Pedro Schwartz, 463-517. Stanford: Hoover Institution Press.
- . 1995b. «Nobel Lecture: The Economic Way of Looking at Behavior (1993)». En *The Essence of Becker*, editado por Pedro Schwartz, 633-58. Stanford: Hoover Institution Press.
- Beelmann, Axel. 1994. *Heideggers hermeneutischer Lebensbegriff. Eine Analyse seiner Vorlesung «Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit»*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Belpoliti, Marco, y Enrico Manera. 2010. «Furio Jesi». *Riga* 31.
- Belting, Hans. 2011. *An Anthropology of Images: Picture, Medium, Body*. Princeton: Princeton University Press.
- Benjamin, Walter. 1974. «“Ursprung des deutschen Trauerspiel”». En *Gesammelte Schriften, I/1*, editado por R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser. Frankfurt: Suhrkamp.
- . 1980. «Theologisch-politisches Fragment». En *Gesammelte Schriften II/1*, editado por R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser. Frankfurt: Suhrkamp.
- . 1985. «Kapitalismus als Religion». En *Gesammelte Schriften VI*, editado por R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser, 100-104. Frankfurt: Suhrkamp.
- . 1991. «Das Passagen-Werk». En *Gesammelte Schriften, V/1-2*, editado por R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser. Frankfurt: Suhrkamp.
- . 2010. *Obras. I/1: El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán: Las afinidades electivas de Goethe; El origen del Trauerspiel alemán / Walter Benjamin. Edición de Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser. Traducción [de] Alfredo Brotons Muñoz*. Traducido por Alfredo Brotons Muñoz. 3. Aufl. Madrid: Abada Editores.
- . 2013. *Obras. V,1: Obra de los pasajes*. Editado por Rolf Tiedemann. Traducido por Juan Barja. Madrid: Abada.
- . 2018. *Iluminaciones*. Madrid: Taurus.
- . 2020. *Crítica de la violencia*. Primera en esta colección. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Benveniste, Emile. 1969. *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes. Volume 1: Économie, parenté, société, Volume 2: Pouvoir, droit, religion*. París: Editions de Minuit.
- Bernstein, Jay. 2004. «Bare life, Bearing Witness: Auschwitz and the Pornography of horror». *Parallax* 10 (1): 2-16.
- Bigo, Didier, ed. 2006a. «Globalized (in)Security. the Field and the Ban-opticon.» En *Illiberal practices of liberal regimes. The (in)security games.*, 5-49. París: L'Harmattan.

- , ed. 2006b. *Illiberal practices of liberal regimes. The (in)security games*. París: L'Harmattan.
- Bigo, Didier, y Anastassia Tsoukala, eds. 2008. *Terror, insecurity and liberty. Illiberal practices of liberal regimes after 9/11*. Londres: Routledge.
- Blanco, B., y S. Ugena. 2014. «PÚBLICO-PRIVADO-PUNIBLE: DINÁMICAS PERFORMATIVAS DEL ESPACIO Y LA IDENTIDAD A TRAVÉS DEL CRUISING.» *PERIFERIAS, FRONTERAS Y DIÁLOGOS: Actas del XIII Congreso de Antropología de la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español*, 2014.
- Blossfeldt, Karl. 1928. *Urformen der Kunst*. Berlín: Wasmuth.
- Blumenberg, Hans. 1971. «Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos». En *Terror und Spiel (Poetik und Hermeneutik, 4)*, editado por Manfred Fuhrmann, 11-66. Munich: Fink.
- . 1979. *Arbeit am Mythos*. Fráncfort: Suhrkamp.
- . 2004. *El mito y el concepto de realidad*. Traducido por Carlota Rubies. Barcelona: Herder.
- . 2007. *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*. Valencia: Pre-Textos.
- . 2008. *La legitimación de la edad moderna*. Valencia: Pre-textos.
- Böhmer, M., R. Moguillansky, y R. Rimoldi, eds. 2010. *Por qué el mal*. Buenos Aires: Teseo.
- Boltanski, Luc, y Eve Chiapello. 2010. *El nuevo espíritu del capitalismo*. 1o. reimp. Madrid: Akal.
- Bonfigli, Fiammetta. 2014. «Lavapiés: Seguridad urbana, activismo político e inmigración en el corazón de Madrid». *Sortuz. Oñati Journal of Emergent Socio-legal Studies* 6 (2): 61-77.
- Borderline Europe. 2013. «‘At the Limen: The Implementation of the Return Directive in Italy, Cyprus and Spain’.» http://www.borderline-europe.de/sites/default/files/features/2014_Final_brochure_at-the-limen.pdf.
- Bourdieu, Pierre. 1986. «L'illusion biographique». *Actes de la recherche en sciences sociales* 62-63: 69-72.
- , ed. 1990. *Photography: a middle-brow art*. Arlington: Polity Press.
- , ed. 1999. *La Miseria del mundo*. 1a ed. en español (abreviada). Madrid: Akal.
- Bowles, Samuel, y Herbert Gintis. 1975. «The Problem with Human Capital Theory — A Marxian Critique». *The American Economic Review* 65 (2): 74-82.
- Bravo, Daniel Inojosa. 2017. «El enfoque epistémico de las perspectivas biopolíticas de Foucault y Agamben» 9.
- Bredenkamp, Horst. 2010. *Theorie des Bildakts*. Berlín: Suhrkamp.
- Brelich, Angelo. 1961. *Guerre, agoni e culti nella Grecia arcaica*. Bohn: R. Halbelt.
- Brown, Wendy. 2015. *Estados amurallados, soberanía en declive*. Barcelona: Herder.
- . 2016. *El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo*. Ciudad de México: Malpaso Ediciones.
- Buch, Robert. 2007. «Seeing the Impossibility of Seeing or the Visibility of the Undead: Giorgio Agamben's Gorgon». *The Germanic Review* 82 (2): 179-96.
- Buchanan, Brett. 2008. *Onto-ethologies. The animal environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty, and Deleuze*. Bristol: University Presses Marketing.
- Buck-Morss, Susan. 1995. *Dialéctica de la mirada: Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*. 1. Aufl. La balsa de la medusa 79. Madrid: Visor.
- . 2009. «Estudios visuales e imaginación global». *Antípoda* 9: 19-46.
- Buendía, J. 2003. «Riesgos psicosociales en la universidad. El síndrome de “burnout” y el “mobbing”». *La Mutua. Fraternidad-Muprespa* 9: 5-9.
- Buongiorno, Federica, y Antonio Lucci, eds. 2014. *La differenza italiana. Filosofi(e) nell'italia di oggi*. Vol. 15. Lo Sguardo.
- Burgos Mazas, José Miguel. 2015. «Memoria, Cine y Biopolítica: Fragmentos para una Genealogía de la Memoria». Tesis doctoral, Murcia: Universidad de Murcia.
- Burr, David. 1989. *Olivi and Franciscan Poverty. The Origins of the Usus Pauper Controversy*. University of Pennsylvania Press.

- Butler, Daniel G. 2020. «A Child Is Being Caged: Resignation Syndrome and the Psychopolitics of Petrification». *Journal of the American Psychoanalytic Association* 68 (3): 333-57. <https://doi.org/10.1177/0003065120935594>.
- Butler, Judith. 2006. *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- . 2014. *¿A quién le pertenece Kafka? y otros ensayos*. Santiago de Chile: Palinodia.
- . 2015. *Marcos de guerra: las vidas lloradas*. Traducido por Bernardo Moreno Carrillo. 1ª ed., 2ª impr. Barcelona [etc.]: Paidós.
- . 2017. *Cuerpos aliados y lucha política: Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Colombia: Paidós.
- . 2020. *Sin miedo: formas de resistencia a la violencia de hoy*. Traducido por Inga Pellisa. Primera edición. Barcelona: Taurus.
- . 2021. *La fuerza de la no violencia: la ética en lo político*. 1a edición, Enero de 2021. Barcelona: Paidós.
- Calarco, Mathew, y Steven DeCaroli, eds. 2007. *Giorgio Agamben. Sovereignty and life*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Calloni, Marina, ed. 2006. *Violenza senza legge: genocidi e crimini di guerra nell'età globale*. 1. ed. Torino: UTET università.
- Campesi, Giuseppe. 2012. «Migraciones, seguridad y confines en la teoría social contemporánea». *Revista Crítica Penal y Poder* 3: 166-86.
- . 2015. *Polizia della frontiera. Frontex e la produzione dello spazio europeo*. Roma: DeriveApprodi.
- . 2022. *Policing Mobility Regimes: Frontex and the Production of the European Borderscape*. Routledge Studies in Criminal Justice, Borders and Citizenship. London New York: Routledge Taylor & Francis Group.
- Canguilhem, Georges. 1976. *El conocimiento de la vida*. Barcelona: Anagrama.
- . 2009. *Estudios de historia y de filosofía de las ciencias*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Carrera, Sergio. 2007. *The EU Border Management Strategy: FRONTEX and the Challenges of Irregular Immigration in the Canary Islands*. Bruselas: Centre for European Studies.
- Carreto, L. 2012. «Arizona: el conservadurismo gubernamental y social ante el fenómeno migratorio». *Universópolis. Revista Estudiantil de Relaciones Internacionales* 0 (1): 11-26.
- Castro, Edgardo. 2008. *Giorgio Agamben: una arqueología de la potencia*. Buenos Aires: Baudino.
- . 2012. «Cuestiones de método: la problemática del ejemplo en Foucault y Agamben». *Res Publica*.
- . 2016. «¿Qué es y qué no es un dispositivo? Profanación y veridicción». *Dispositiva* 5 (2): 1-14. <https://doi.org/10.5752/P.2237-9967.2016v5n2p1-14>.
- Castro Orellana, Rodrigo. 2020. «El retorno de la perplejidad». En *Pandemia: ideas en la encrucijada*, editado por Luciana Cadahia y José Luis Villacañas Berlanga, 97-124. Minerva. Monografías. Barcelona: Biblioteca Nueva.
- . 2023. *Dispositivos neoliberales y resistencias*. Barcelona: Herder.
- Castro Orellana, Rodrigo, y Emmanuel Chamorro, eds. 2021. *Para una crítica del neoliberalismo: Foucault y el Nacimiento de la biopolítica*. Madrid: Lengua de trapo.
- Cavalletti, Andrea. 1999. «Note sul' modello macchina mitologica». *Cultura tedesca* 12: 21-42.
- . 2010a. «El filósofo inoperoso». *Deus Mortalis*, n.º 9: 51-71.
- . 2010b. *Mitología de la seguridad: la ciudad biopolítica*. Traducido por María Teresa D'Meza. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Cavarero, Adriana. 2009. *Horrorismo: nombrando la violencia contemporánea*. Traducido por Saleta de Salvador Agra. 1. ed. Rubí, Barcelona, México, D.F.: Anthropos, Editorial ; Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, División de Ciencias Sociales y Humanidades.
- CENSIS. 2017. «51° Rapporto sulla situazione sociale del Paese». <https://www.censis.it/rapporto-annuale/51%C2%B0-rapporto-sulla-situazione-sociale-del-paese2017>.

- Chandler, Alfred. 1977. *The Visible Hand of Managers. The Managerial Revolution in American Business*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Chandler, David. 2009. «The ideological (mis)use of human rights». En *Human Rights: Politics and Practice*, editado por Michael Goodhart, 109-25. Oxford: Oxford University Press.
- Chignola, Sandro. 2007. «Temporalizar la historia. Sobre la *Historik* de Reinhart Koselleck». *Isegoría* 0 (37): 11-33. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2007.i37.107>.
- . 2016. «Sobre el dispositivo. Foucault, Agamben, Deleuze». En *La actualidad de Michel Foucault*, editado por Adán. Salinas Araya y Rodrigo Castro Orellana, 169-84. Madrid: Escolar y Mayo.
- . 2018a. *Da dentro. Biopolítica, bioeconomía, Italian Theory*. Roma: DeriveApprodi.
- . 2018b. *Foucault más allá de Foucault: una política de la filosofía*. Buenos Aires: Editorial Cactus.
- Chow, Rey. 2006. «Sacrifice, Mimesis, and the Theorizing of Victimhood». *Representations* 94 (1): 131-49.
- Cimatti, Felice. 2017. «Vita e linguaggio nel pensiero italiano». En *Effetto Italian Thought*, editado por E. Lisciani-Petrini y G. Strummiello, 87-107. Macerata: Quodlibet.
- Claraval, Bernardo de. 2000. «Le Précepte et la dispense». *Sources Chrétiennes*, 2000.
- Colony, Tracy. 2007. «Before the Abyss: Agamben on Heidegger and the Living». *Continental Philosophy Review* 40 (1): 1-16. <https://doi.org/10.1007/s11007-007-9047-4>.
- Cooper, Melinda. 2017. *Family Values. Between Neoliberalism and the New Social Conservatism*. New York: Zone Books.
- Coronel, Alberto. 2021. «La crisis de la biopolítica en el siglo XXI. El biopoder en la génesis y el desarrollo de los metabolismos sociales capitalistas». Tesis doctoral, Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Costa, Flavia. 2011. «El dispositivo museo y el fin de la era estética». En *Políticas de la interrupción. Ensayos sobre Giorgio Agamben (Rodrigo Karmy Bolston, ed.)*. Santiago de Chile: Ediciones Escaparate.
- Costa Traba, Tania. 2021. «Devoluciones en caliente en la frontera sur de Europa: el caso de Melilla». *AULA. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales* 67 (2): 39-47.
- Costantini, Dino. 2007. «L'eccezione coloniale». *DEP Deportate, esule, profughe. Rivista telematica di studi sulla memoria femminile*, 260-68.
- Cragolini, Mónica. 2008. «El oído de Heidegger en la cuestión de lo viviente animal». *Nombres* 22.
- Crespo, Eduardo, Amparo Serrano, y J.C. Revilla. 2009. «Del gobierno del trabajo al gobierno de las voluntades: el caso de la activación». *Psicoperspectivas. Individuo y Sociedad* 8 (2): 82-11.
- Cuniberto, Flavio Piero. 2020. «Cuatro caras de la pandemia». En *Pandemia: ideas en la encrucijada*, editado por Luciana Cadahia y José Luis Villacañas Berlanga, 83-96. Minerva. Monografías. Barcelona: Biblioteca Nueva.
- Curbet, Jaume. 2007. *Conflictos globales, violencias locales*. Quito: FLACSO.
- Dahó, Marta. 2015. «Fotografías en cuanto espacio público». *Revista de Estudios Globales y Arte Contemporáneo* 3 (1): 220-46.
- Dal Lago, Alessandro. 2012. *Non-persone: l'esclusione dei migranti in una società globale*. Milano: Feltrinelli Editore.
- D'Ales, Adhémer. 1919. «Le mot "oikonomia" dans la langue théologique de saint Irénéé». *Revue des études grecques*, n.º 3.
- Daney, Serge. 2012. *La Maison cinéma et le monde. 3. Les Années Libé 1986-1991*. París: P.O.L.
- Das, Veena. 2006. *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary*. Berkley: University of California Press.
- Das, Veena, y Deborah Poole, eds. 2004. *Anthropology in the Margins of the State*. Santa Fe: School of American Research Press.
- Dawkins, Richard. 1980. *The Extended Phenotype*. Harlow: Longman.

- De Boer, Ype. 2023. «The Profane Land of the Happy: On the Messianic Promise in the Work of Giorgio Agamben». *Religions* 14 (6): 808. <https://doi.org/10.3390/rel14060808>.
- De Boever, Arne. 2008. «Politics and Poetics of Divine Violence: On figure in Giorgio Agamben and Walter Benjamin». En *The Work of Giorgio Agamben*, editado por Justin Clemens, Nicholas Heron, y Alex Murray, 82-96. Edinburgh: Edinburgh university press.
- De Giorgi, A. 2005. *Tolerancia cero. Estrategias y prácticas de la sociedad de control*. Barcelona: Virus Editorial.
- De la Durantaye, Leland. 2009. *Giorgio Agamben: A Critical Introduction*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Dean, Michael. 2013. *The Signature of Power: Sovereignty, Governmentality and Biopolitics*. London: Sage Publications.
- Dear, M., y H.M. Lucero. 2005. «Postborder Cities, postborder World: the Rise of Baja California». *Environment and Planning D: Society and Space* 23: 317-21.
- Debord, Guy. 2005. *La sociedad del espectáculo*. Valencia: Pre-Textos.
- Debray, Régis. 1994. *Vida y muerte de la imagen. Historia de la mirada en Occidente*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- . 2001. *Introducción a la mediología*. Barcelona: Paidós.
- Debrix, François, y Alexander Barder. 2012. *Beyond biopolitics. Theory, violence and horror in world politics*. Londres: Routledge.
<http://gbv.ebib.com/patron/FullRecord.aspx?p=957366>.
- DeCaroli, Steven. 2001. «Visibility and History: Giorgio Agamben and The exemplary». *Pilosophy Today*, n.º 45: 9-17.
- . 2017. «What Is a Form-of-Life? Giorgio Agamben and the Practice of Poverty». En *Agamben and Radical Politics*, editado por Daniel McLoughlin, 207-33. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Dejours, Christophe. 2009. *Trabajo y sufrimiento. Cuando la injusticia se hace banal*. Madrid: Modus laborandi.
- . 2012. *Psicopatología del trabajo*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- . 2020. *El sufrimiento en el trabajo*. Segunda edición ampliada. Buenos Aires: Editorial Topía.
- Deleuze, Gilles. 1990. «¿Qué es un dispositivo?» En *Michel Foucault, filósofo*, editado por Gilles Deleuze. Barcelona: Gedisa.
- Delgado, Manuel. 2015. *El espacio público como ideología*. Madrid: Catarata.
- Dennett, Daniel. 2013. «El yo como centro de gravedad narrativa». *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 46: 11-25.
- Derrida, Jacques. 1989. *Del espíritu: Heidegger y la pregunta*. Valencia: Pre-textos.
- . 2010. *Seminario La bestia y el soberano*. Buenos Aires: Manantial.
- . 2018. *Fuerza de ley: el «fundamento místico de la autoridad»*. Traducido por Adolfo Barberá y Patricio Peñalver. 3ª ed. Madrid: Tecnos.
- Di Meo, Silvia. 2018. «BOZA: voci e ritratti di migranti dalla Frontiera sur d'Europa. Una prospettiva antropologica.» Tesi di Antropologia culturale, Roma: Università di Roma.
- Didi-Huberman, Georges. 2004. *Imágenes pese a todo: memoria visual del Holocausto*. Biblioteca del presente 27. Barcelona, Buenos Aires, Mexico: Paidós.
- . 2009. *La imagen superviviente: historia del arte y tiempo de los fantasmas según Aby Warburg*. Madrid: Abada Editores.
- . 2012. *Supervivencia de las luciérnagas*. Madrid: Abada.
- . 2015. *Ante el tiempo: historia del arte y anacronismo de las imágenes*. 4a edición aumentada. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Diken, Bülent. 2004. «From Refugee Camps to Gated Communities: Biopolitics and the End of the City1». *Citizenship Studies* 8 (1): 83-106.
<https://doi.org/10.1080/1362102042000178373>.
- Dilthey, Wilhelm. 1944. *El mundo histórico*. México: Fondo de Cultura Económica.
- . 1951. *Psicología y teoría del conocimiento*. Traducido por Eugenio Imaz. México: Fondo de Cultura Económica.

- Doty, Roxanne Lynn. 2009. *The law into their own hands. Immigration and the politics of exceptionalism*. Tucson: University of Arizona Press.
- Doussan, Jenny. 2013. *Time, Language and Visibility in Agamben's Philosophy*. New York: Ed. Palgrave.
- Downey, Anthony. 2009. «Zones of Indistinction. Giorgio Agamben's "Bare Life" and the Politics of Aesthetics». *Third Text* 23 (2): 109-25.
- Du Bois, W. E. B. 2020. *Las almas del pueblo negro*. Madrid: Capitán Swing.
- Duque, Félix, y Pedro Cerezo, eds. 1991. *Heidegger: la voz de tiempos sombríos*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Durán, J. 2011. «Arizona: entre la ley (anti-in)migración y la (in) seguridad. Reflexiones sobre algunas bases ideológicas y culturales de la Ley SB 1070». *Aztlan: A Journal of Chicago Studies* 1 (36): 9-36.
- Edkins, Jennifer. 2000. «Sovereign power, zones of indistinctions, and the camp.» *Alternatives* 25 (1): 3-23.
- Ehrenreich, Barbara. 2011. *Sonríe o muere. Las trampas del pensamiento positivo*. Madrid: Turner Publicaciones.
- Eisenman, Stephen F. 2014. *El efecto Abu Ghraib*. Barcelona: Sans Soleil.
- El neoliberalismo autoritario y sus nuevas caras*. *Revista Viento sur* 180 (30). 2022. <https://vientosur.info/category/revista/vientosur-no-180/>.
- El País, dir. 2022. *Documental: La tragedia de Melilla: ¿Qué papel jugaron España y Marruecos en las muertes?* https://www.youtube.com/watch?v=Q_J502iAcTc&t=869s.
- El problema de la historia conceptual*. 1998. Res Publica. *Revista de Historia de las Ideas Políticas*, (1). <https://revistas.ucm.es/index.php/RPUB/issue/view/2571>.
- Elkins, James. 1999. *The domain of images*. Ithaca: Cornell University Press.
- . 2003. *Visual studies: a skeptical introduction*. New York: Routledge.
- Esposito, Roberto. 2009. *Immunitas: protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- . 2010. *Pensiero vivente: origine e attualità della filosofia italiana*. Piccola biblioteca Einaudi ; Filosofia, nuova ser., 504. Torino: G. Einaudi.
- . 2013. *Due: la macchina della teologia politica e il posto del pensiero*. Torino: Einaudi.
- . 2016. *Las personas y las cosas*. Buenos Aires: Katz.
- . 2021. *Istituzione*. Parole controtempo. Bologna: Il mulino.
- . 2023. *Vitam instituere: genealogia dell'istituzione*. Piccola biblioteca Einaudi. ; Filosofia 804. Torino: Einaudi.
- Fanon, Frantz. 2007. *Los condenados de la tierra*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Farías, Víctor. 1989. *Heidegger et le nazisme*. Nouv. éd. rev. et corrigée. Paris: Verdier.
- Farocki, Harun. 2013. *Desconfiar de las imágenes*. 1. Aufl. Buenos Aires: Caja Negra.
- Fassin, Didier. 2005. «Gobernar por los cuerpos. Políticas de reconocimiento hacia los pobres y los inmigrantes.» *Revista Educação* 56 (2): 201-26.
- . 2015. «La economía moral del asilo. Reflexiones críticas sobre la "crisis de los refugiados" de 2015 en Europa». *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* 70 (2): 277-90. <https://doi.org/10.3989/rntp.2015.02.001.02>.
- . 2016a. *La fuerza del orden: una etnografía del accionar policial en las periferias urbanas*. Traducido por Andrea Sosa Varrotti. 1a ed. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- . 2016b. *La razón humanitaria. Una historia moral del tiempo presente*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- . 2018. *Life. A critical user's manual*. Cambridge: Polity.
- Feher, Michel. 2009. «Self-Appreciation; or, the Aspirations of Human Capital». *Public Culture* 21 (1): 21-41.
- Ferguson, Sue, y David MacNally. 2015. «Precarious migrants. Gender, race, and the social reproduction of a global working class». *Socialist Register*, 1-23.
- Fernández Rodríguez, Carlos, y Luis Enrique Alonso. 2006. «El imaginario managerial. El discurso de la fluidez en la sociedad económica». *Política y sociedad* 43 (2): 127-51.

- . 2013. «Los discursos del management. Una perspectiva crítica». *Lan Harremanak. Revista de relaciones laborales* 28 (1): 42-69.
- Fernández-Jardón, Francisco. 2022. «Constitución de orden e inmanencia de la vida. El significado (bio)político de la frontera moderna». *Daimon*, n.º 87 (septiembre): 119-35. <https://doi.org/10.6018/daimon.526231>.
- . 2023. «Pertenencia. Una aproximación sistemática al problema político del sujeto en la época moderna». Tesis doctoral. Dirigida por: Juan Carlos Velasco y Ángeles Jiménez Perona, Universidad Complutense de Madrid; IFS-CSIC.
- Ferreira, Jonatas. 2011. «Heidegger, Agamben e o animal». *Tempo social, revista de sociologia da USP* 23 (1): 199-221.
- Ferreira Zacarías, Gabriel. 2010. «Blanco y negro: la glosa de Agamben cerca del cine de Debord.» En *Estética y política en el pensamiento de Giorgio Agamben* (Marcelo Raffin, ed.). Buenos Aires: Proyecto Editorial.
- Fisher, Irving. 1896. «What is capital?» *The Economic Journal* 6 (24): 509-34.
- . 1897a. «Senses of “Capital”». *The Economic Journal* 7 (26): 199-213.
- . 1897b. «The Role of Capital in Economic Theory». *The Economic Journal* 7 (28): 511-37.
- . 1906. *The Nature of Capital and Income*. New York: The MacMillan Company.
- Fleisner, Paula. 2009. «Hominización y animalización. Una genealogía de la diferenciación entre hombre y animal en el pensamiento agambeniano». *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía* 15 (diciembre). <https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v15i0.1343>.
- . 2011. «Vida y forma de vida: las relaciones entre estética y filosofía política en el pensamiento de Giorgio Agamben.» Tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires.
- Flores, Carlos Y. 2007. «La antropología visual: ¿distancia o cercanía del sujeto antropológico?» *Nueva Antropología XX* (67): 65-87.
- Folman, Ari, dir. 2008. *Valsh con Bashir*.
- Foucault, Michel. 1968. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México D.F.: Siglo XXI.
- . 1978. «El juego de Michel Foucault». *Revista Diwan*, 1978.
- . 1996. *¿Qué es la Ilustración?* Córdoba: Alción Editora.
- . 2000. *Defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Primera edición en español 2000, Sexta reimpresión. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- . 2008. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France, 1977-1978*. Madrid: Akal Ediciones.
- . 2009. *Nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France (1978-1979)*. Madrid: Akal.
- . 2014. *Del gobierno de los vivos curso en el Collège de France (1979-1980)*. Primera edición. Buenos Aires (Argentina): Fondo de Cultura Económica.
- . 2017. *La arqueología del saber*. Traducido por Aurelio Garzón del Camino. Segunda edición, Revisada. México, D.F.: Siglo Veintiuno.
- . 2018. *La hermenéutica del sujeto: curso del Collège de France (1982)*. Editado por François Ewald, Alessandro Fontana, y Frédéric Gross. Traducido por Horacio Pons. 3ª reimp. Tres Cantos (Madrid): Akal.
- Frontex. s. f. «¿Qué es Frontex?» <https://frontex.europa.eu/es/sobre-nosotros/-que-es-frontex-/>.
- Fuggle, Sophie. 2009. «Excavating Government: Giorgio Agamben’s Archaeological Dig». *Foucault Studies*, n.º 7 (septiembre): 81. <https://doi.org/10.22439/fs.v0i7.2638>.
- Furri, Filippo, y Carolina Kobelinsky. 2021. «La morte alle frontiere: dispositivo umanitario, gestione dei corpi e pratiche di accoglienza nella città di Catania». *Scienza & Politica. Per una storia delle dottrine*, 69-90 Paginazione. <https://doi.org/10.6092/ISSN.1825-9618/13781>.
- Gabilondo, Joseba. 2020. «Apocalipsis, biopolítica y Estado destituyente». En *Pandemia: ideas en la encrucijada*, editado por Luciana Cadahia y José Luis Villacañas Berlanga, 143-66. Minerva. Monografías. Barcelona: Biblioteca Nueva.

- Gadamer, Hans-Georg. 2012. *Verdad y método*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gago, Verónica. 2015. *La razón neoliberal: economías barrocas y pragmática popular*. Primera edición. Mapas 42. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Galindo Hervás, Alfonso. 2005. *Política y mesianismo: Giorgio Agamben*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- . 2010. «La gloria y el concepto de lo político en Giorgio Agamben». *Revista de Estudios Sociales*, n.º 35: 66-77.
- . 2012. «Deconstructing Agamben». *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, n.º 28: 267-75.
- . 2015. *Pensamiento impolítico contemporáneo: Ontología (y) política en Agamben, Badiou, Esposito y Nancy*. Madrid: Sequitur.
- Galli, Carlo. 2011. *La mirada de Jano: ensayos sobre Carl Schmitt*. Traducido por María Julia de Ruschi Crespo. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- García López, Daniel J. 2016. *Rara avis: una teoría queer impolítica*. Primera edición. UHF. Santa Cruz de Tenerife: Editorial Melusina.
- . 2018. «Has de tener un cuerpo que mostrar: el grado cero de los Derechos Humanos». *Isegoría*, n.º 59 (noviembre): 663. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2018.059.16>.
- . 2020. *La máquina Teo-Antropo-Legal: la persona en la teoría jurídica franquista*. Historia del derecho 79. Madrid: Dykinson.
- . 2023. *Ínsulas extrañas. Una ontología jurídica de la vida a través de la Italian Theory (Agamben, Esposito, Rodotà y Resta)*. Valencia: Tirant lo blanch.
- García, Luis Ignacio. 2015. «Una política de las imágenes: Walter Benjamin, organizador del pesimismo». *Escritura e Imagen* 11 (0): 111-33. https://doi.org/10.5209/rev_ESIM.2015.v11.50968.
- García Orallo, Robert. 2020. «Imágenes para la experiencia. Pensar la imagen fotográfica desde la obra de Giorgio Agamben». Tesis doctoral, Girona: Universitat de Girona.
- García, Sergio. 2012. «Dispositivo securitario en un espacio barrial: la práctica policial de los controles de identidad.» *ARBOR. Ciencia, pensamiento y cultura* 188 (755): 573-90.
- García, Sergio, y Débora Ávila. 2013. «Entre el riesgo y la emergencia: insinuaciones policiales en la intervención social». *Revista de Antropología Social* 22: 59-82. https://doi.org/10.5209/rev_RASO.2013.v22.43184.
- . 2016. «La prevención securitaria como modo de gobierno: el caso de Madrid». *Athenea digital* 16 (1): 43-82.
- Garelli, Glenda, y Martina Tazzioli. 2013. «‘Arab Springs Making Space: Territoriality and Moral Geographies for Asylum Seekers in Italy’.» *Environment and Planning D: Society and Space* 31: 1004-21.
- Genova, Nicholas de, y Nathalie Peutz. 2010. *The Deportation Regime*. Durham: Duke University Press.
- Gentili, Dario. 2012. *Italian theory: dall'operaismo alla biopolitica*. Studi / Istituto italiano di scienze umane. Bologna: Il mulino.
- Gentili, Dario, y Elettra Stimilli, eds. 2015. *Differenze italiane: politica e filosofia: mappe e sconfinamenti*. I edizione. Labirinti. Roma: DeriveApprodi.
- Gethmann, Carl Friedrich. 1987. «Philosophie als Vollzug und als Begriff. Heideggers Identitätsphilosophie des Lebens in der Vorlesung vom Wintersemester 1921/22 und ihr Verhältnis zu “Sein und Zeit”». *Dilthey Jahrbuch* 4: 27-53.
- Gil, Alexandra. 2019. «Cuatro yihadistas en prisiones francesas». *Revista 5W*, 2019.
- Gintis, Herbert. 1976. «The Nature of Labor Exchange and the Theory of Capitalist Production». *Review of Radical Political Economics* 8 (2): 36-54.
- Glenny, Misha. 2008. *McMafia: el crimen sin fronteras*. Barcelona: Destino.
- Glockner, Valentina. 2012. «Niños migrantes y trabajadores. Una reflexión sobre los márgenes del Estado y las nuevas modalidades de gobierno.» En *La migración y sus efectos en la cultura. Cultura ciudadana y derechos humanos en México*, editado por Yerko Castro, 83-109. México D.F.: CONACULTA.
- Goldstein, Kurt. 1995. *The Organism: a holistic approach to biology derived from pathological data in man*. Nueva York: Zone books.

- González Sánchez, Ignacio. 2021. *Neoliberalismo y castigo*. Manresa: Bellaterra Edicions.
- Groys, Boris. 2008. *Bajo sospecha. Una fenomenología de los medios*. Valencia: Pre-Textos.
- Grupo Memoria Histórica. 2014. «Informe Basta Ya». Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica.
- Gumbrecht, Hans Ulrich. 2005. *Producción de presencia. Lo que el significado no puede transmitir*. México D.F.: Universidad Iberoamericana.
- Gündogdu, Ayten. 2012. «Potentialities of human rights: Agamben and the narrative of fated necessity». *Contemporary Political Theory* 11 (1): 2-22.
- Gustafsson, Henrik, y Asbjørn Grønstad, eds. 2014. *Cinema and Agamben. Ethics, biopolitics and the moving image*. Nueva York: Bloomsbury Academic.
- Gustafsson, Simone. 2014. «The Animal is like a Quiet Force: Emergence and Negativity in Agamben and Merleau-Ponty». *Chiasmi International* 15: 251-67.
- Habermas, Jürgen. 2007. *Identidades nacionales y postnacionales*. Madrid: Tecnos.
- Hachero Hernández, Bruno. 2015a. «Deformar a la Gorgona: la imagen animada como estrategia para documentar el horror». *Con A de animación* 5: 114-25. <https://doi.org/10.4995/caa.2015.3542>.
- . 2015b. «Un agujero en el cine. De la estética de lo ausente al horror contemporáneo». *Fedro. Revista de Estética y Teoría de las Artes* 15.
- Hall, Stuart, ed. 1978. *Policing the Crisis. Mugging, the State and Law and Order*. Londres: Routledge.
- Ham, Julie. 2017. *Sex work, immigration and social difference*. 1 Edition. Routledge studies in criminal justice, borders and citizenship 8. London ; New York: Routledge, Taylor & Francis Group.
- Haraway, Donna. 1988. «Situated knowledges: the science question in feminism and the privilege of partial perspective». *Feminist Studies* 14 (3): 575-99.
- Harbord, Janet. 2016. *Ex-centric cinema. Giorgio Agamben and Film*. New York: Bloomsbury Academic.
- Hardt, Michael, y Paolo Virno, eds. 2010. *Radical thought in Italy. A potential politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Heffes, Dario. 2013. «Biopolítica: entre el homo œconomicus neoliberal y la “sociedad del espectáculo”». *El Banquete de los Dioses. Revista de Filosofía y Teoría Política Contemporáneas* 1 (1): 66-88.
- Heidegger, Martin. 2007. *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad; [curso de Friburgo, semestre de invierno 1929 - 1930]*. Traducido por Alberto Ciria. Madrid: Alianza.
- . 2008. *Ontología: hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza.
- . 2016. *Ser y tiempo*. Traducido por Jorge Eduardo Rivera. 2a. ed. Colección Estructuras y procesos. Serie Filosofía. Madrid: Trotta.
- Heins, Volker. 2005. «Giorgio Agamben and the Current State of Affairs in Humanitarian Law and Human Rights Policy». *German Law Journal* 6 (5): 845-60. <https://doi.org/10.1017/S2071832200013985>.
- Hilgers, Mathieu. 2012. «The Historicity of the Neoliberal State». *Social Anthropology/Anthropologie Sociale* 20 (1): 80-94.
- Hillani, Allan M. 2021. «Os usos de Agamben en tempos de pandemia». *Sociologia & Antropologia* 11 (spe): 247-57. <https://doi.org/10.1590/2238-38752021v11esp18>.
- Historia de las Ideas - Historia de los conceptos*. 2003. Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas, (11-12). <https://revistas.ucm.es/index.php/RPUB/issue/view/2570>.
- Hobbes, Thomas. 2017. *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Traducido por Manuel Sánchez Sarto. México: Fondo de Cultura Económica.
- Holmes, Seth. 2016. *Fruta Fresca, Cuerpos Marchitos: Trabajadores Agrícolas Migrantes En Estados Unidos*. Editorial Abya-Yala.
- Homero. 2005. *Odisea*. Traducido por José M. Pabón S. de Urbina. Madrid: Gredos.
- hooks, bell. 2020. *¿Acaso no soy yo una mujer? mujeres negras y feminismo*. Primera edición en español. Bilbao: Consonni.

- Huizinga, Johan. 2002. *Homo Ludens. A Study of the Play-element in Culture*. Londres: Routledge.
- Human Rights Watch. 2009. «Pushed Back, Pushed Around: Italy's Forced Return of Boat Migrants and Asylum Seekers, Libya's Mistreatment of Migrants and Asylum Seekers». http://www.hrw.org/sites/default/files/reports/italy0909web_0.pdf.
- . 2011. «The EU's Dirty Hands: Frontex Involvement in Ill-Treatment of migrant Detainees in Greece.» <https://reliefweb.int/report/greece/eu%E2%80%99s-dirty-hands-frontex-involvement-ill-treatment-migrant-detainees-greece>.
- Husserl, Edmund. 2005. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Ibarlucía, Ricardo. 2020. *Belleza sin aura: surrealismo y teoría del arte en Walter Benjamin*. Historia del arte argentino y latinoamericano. Buenos Aires, Argentina: Miño y Dávila editores.
- Jauregui, Iker. 2022. «Las Teorías del Capital Humano. Una lectura filosófica». Tesis doctoral, Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Jesi, Furio. 1972. *Literatura y mito*. Barcelona: Barral Editores.
- . 1976. *Mito*. Barcelona: Labor.
- . 1977. *La festa: antropología, etnología, folklore*. Rosenberg & Sellier.
- . 1979. *Materiali mitologici*. Torino: Giulio Einaudi Editore.
- . 1989. *Cultura de derechas*. Barcelona: Muchnik Editores.
- . 2002a. *Esoterismo e linguaggio mitologico. Studi su R.M. Rilke*. Macerata: Quodlibet.
- . 2002b. *Letteratura e mito*. Torino: Einaudi.
- . 2014. *Spartakus. Simbología de la revuelta*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Jesi, Furio, y Károly Kerényi. 1999. *Demone e mito. Carteggio 1964-1968*. Macerata: Quodlibet.
- Johnson, Corey, Reece Jones, Anssi Paasi, Louise Amoore, Alison Mountz, Mark Salter, y Chris Rumford. 2011. «Interventions on Rethinking 'the Border' in Border Studies». *Political Geography* 30 (2): 61-69. <https://doi.org/10.1016/j.polgeo.2011.01.002>.
- Johnson, Heather. 2013. «'The Other Side of the Fence: Reconceptualizing the "Camp" and Migration Zones at the Borders of Spain'.» *International Political sociology* 7: 75-91.
- Jonas, Hans. 2000. *El principio Vida: hacia una biología filosófica*. Madrid: Trotta.
- Kaldor, Mary. 2007. *Human Security*. Cambridge: Polity Press.
- Kerényi, Károly. 1979. *Miti e misteri*. Torino: Boringhieri.
- . 1993. *Scritti italiani (1955-1971)*. Nápoles: Guida.
- Kerényi, Károly, y Carl Gustav Jung. 2004. *Introducción a la esencia de la mitología. El mito del niño divino y los misterios eleusinos*. Madrid: Ediciones Siruela.
- Kervégan, Jean-François. 2007. *Hegel, Carl Schmitt: lo político, entre especulación y positividad*. Madrid: Escolar y Mayo.
- Kessel, Thomas. 2014. *Phänomenologie des Lebendigen. Heideggers Kritik an den Leitbegriffen der neuzeitlichen Biologie*. Freiburg im Breisgau. Verlag Karl Alber. <http://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:bsz:31-epflicht-1269541>.
- Khosravi, Shahram. 2011. «Illegal» traveller. *An auto-ethnography of borders*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Kobelinsky, Carolina. 2003. «Ciudadanía liminal. La objetividad quimérica del refugiado. Las trayectorias de refugiados malienses y senegaleses en Buenos Aires.» Tesis de Licenciatura, Universidad de Buenos Aires. <https://studylib.es/doc/8225840/carolina-kobelinsky--2003---ciudadan%C3%ADa-liminal.-refugiados>.
- Koselleck, Reinhart. 1979. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.
- . 1997. *Histórica y hermenéutica*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- . 2003. *Aceleración, prognosis y secularización*. Valencia: Pre-Textos.
- L. Gil, Silvia. 2014. «Debates en la teoría feminista contemporánea: sujeto, ética y vida común». *Quaderns de Psicologia* 16 (1): 45-53.

- La Mare, Nicolas de. 1705. *Traité de la police, où l'on trouvera l'histoire de son établissement, les fonctions et les prérogatives de ses magistrats, toutes les loix et tous les règlements qui la concernent*. 3 vols. París.
- Lakoff, Andrew, y Stephen Collier. 2010. «Political Matter: Technoscience, Democracy and Public Life». En *Political matter: technoscience, democracy, and public life*, editado por Bruce Braun y Sarah Whatmore. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Langarita, José Antonio. 2015. *En tu árbol o en el mío. Una aproximación etnográfica a la práctica del sexo anónimo entre hombres*. Barcelona: Ediciones Península.
- Latif, Nadia. 2008. «Making Refugees». *New Centennial Review* 8 (2): 253-72.
- Laval, Christian, y Pierre Dardot. 2013. *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona: Gedisa.
- Laval, Christian, Luca Paltrinieri, y Ferhat Taylan, eds. 2015. *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*. París: La Découverte.
- Lazzarato, Maurizio. 2008. *Le gouvernement des inégalités. Critique de l'insécurité néolibérale*. París: Éditions Amsterdam.
- Lechte, John, y Saul Newman. 2013. *Agamben and the Politics of Human Rights: Statelessness, Images, Violence*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Lefebvre, Henri. 1976. *Espacio y política*. Barcelona: Ediciones Península.
- . 2013. *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing.
- Lentin, Alana. 2017. «Thinking Blackly Beyond Biopolitics and Bare Life». disponible en www.alanalentin.net/2017/03/22/thinking-blackly-beyond-bio-politics-and-bare-life/.
- Levi, Primo. 2014. *Se questo è un uomo*. Torino: Einaudi.
- Lévi-Strauss, Claude. 2010. *Le pensée sauvage*. París: Presses Pocket.
- Levitt, Deborah. 2008. «Notes on Media and Biopolitics: “Notes on Gesture”». En *The Work of Giorgio Agamben*, editado por Justin Clemens, Nicholas Heron, y Alex Murray. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Lewis, Tyson Edward. 2012. «The Architecture of Potentiality: Weak Utopianism and Educational Space in the Work of Giorgio Agamben». *Utopian Studies* 23 (2): 355-73. <https://doi.org/10.5325/utopianstudies.23.2.0355>.
- Lipovetsky, Gilles. 2007. *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad hiperconsumista*. Barcelona: Anagrama.
- López Álvarez, Pablo. 2010. «Biopolítica, liberalismo y neoliberalismo: acción política y gestión de la vida en el último Foucault.» En *Hacer vivir, dejar morir. Biopolítica y capitalismo*, editado por Javier Ugarte, Sonia Arribas, y Germán Cano, 39-61. Madrid: La Catarata.
- . 2016. «Sigue cierta algarabía. Michel Foucault, el neoliberalismo y nosotros». En *La actualidad de Michel Foucault*, editado por Adán. Salinas Araya y Rodrigo Castro Orellana, 231-54. Madrid: Escolar y Mayo.
- . 2018. «El gobierno de la inseguridad: sujeto, autonomía y nueva norma.» *V Congreso internacional «La actualidad de Michel Foucault»*, 2018. https://www.academia.edu/37140583/_El_gobierno_de_la_inseguridad_sujeto_autonom%C3%ADa_y_nueva_norma_V_Congreso_Internacional_La_actualidad_de_Michel_Foucault_2018_.
- Lorey, Isabell. 2010. *Estado de inseguridad. Gobernar la precariedad*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Lübbe, Hermann. 1965. *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*. Friburgo: Alber.
- Ludueña Romandini, Fabián. 2014. «El derecho y la economía en las reglas monásticas medievales: un diálogo con Giorgio Agamben». *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, n.º 108: 63-92.
- Luglio, Davide, y Silvia Contarini. 2015. *L'Italian theory existe-t-elle ? Altera*, n. 1. París: Éditions Mimésis.
- Lundemo, Trond. 2014. «Montage and the Dark Margin of the Archive». En *Cinema and Agamben. Ethics, biopolitics and the moving image*, editado por Henrik Gustafsson y Asbjørn Grønstad, 191-205. Nueva York: Bloomsbury Academic.

- MacDougall, David. 1997. «The visual in anthropology». En *Rethinking Visual Anthropology*, editado por Markus Banks y Howard Morphy. New Haven: Yale University Press.
- MacFarlane, Neil. 1999. «Humanitarian Action and Conflict». *International Journal* 54 (4): 537-67.
- Madero, Marta. 2014. «Una lectura de Yan Thomas». *Glosae. European Journal of Legal History* 11: 5-41.
- Madrid Pérez, Antonio. 2018. «Vulneración y vulnerabilidad: dos términos para pensar hoy la gestión socio-política del sufrimiento». En *Políticas del sufrimiento y la vulnerabilidad*, editado por Jordi Solé Blanch y Asun Pié Balaguer, 55-72. Barcelona: Icaria.
- Mainwaring, Cetta. 2012. «'Centring on the Margins: Migration Control in Malta, Cyprus, and the European Union'». Tesis doctoral no publicada, University of Oxford.
- Maiso, Jordi. 2022. *Desde la vida dañada: la teoría crítica de Theodor W. Adorno*. Filosofía y pensamiento. Tres Cantos, Madrid: Siglo XXI España.
- Malabou, Catherine. 2015. «One life only: biological resistance, political resistance». *Critical Inquiry*. https://criticalinquiry.uchicago.edu/one_life_only/.
- Málaga Televisión. 2011. «Vecinos dicen No a la prostitucion en Guadalmar (Málaga)», 14 de febrero de 2011. <https://www.youtube.com/watch?v=OKjpcYRZzlo>.
- Mälo, Joel. 2023. «La Policía exige impunidad para reprimir ante un posible giro autoritario de Macron». *La Izquierda Diario*, 25 de julio de 2023. <https://www.laizquierdadiario.com/La-Policia-exige-impunidad-para-reprimir-ante-un-posible-giro-autoritario-de-Macron>.
- Manera, Enrico. 2018. *Furio Jesi. Mito, violencia, memoria*. Roma: Carocci Editore.
- Mansilla, José A. 2020. *La pandemia de la desigualdad: una antropología desde el confinamiento*. Biblioteca ciudadana. Manresa: Bellaterra Edicions.
- Marramao, Giacomo. 1998. *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*. Barcelona: Paidós.
- Martin, Diana, Claudio Minca, y Irit Katz. 2020. «Rethinking the Camp: On Spatial Technologies of Power and Resistance». *Progress in Human Geography* 44 (4): 743-68. <https://doi.org/10.1177/0309132519856702>.
- Martínez Escamilla, Margarita. 2021. «Las “devoluciones en caliente” en el asunto N.D. y N.T. contra España (sentencia de la gran sala TEDH de 13 de febrero de 2020)». *Revista Española de Derecho Europeo*, n.º 78-79 (noviembre): 309-38. https://doi.org/10.37417/REDE/num78-79_2021_641.
- Martínez Escamilla, Margarita, José Miguel Sánchez Tomás, José Luis Díez Ripollés, y Elisa García España. 2015. «“Rechazos en frontera”: ¿frontera sin derechos?» Informe Jurídico. Proyecto I+D+i IUSMIGRANTE (DER 2011-26449). <https://docta.ucm.es/entities/publication/5a0af712-07cd-446d-9e10-cd3ebac0b8bc>.
- Martínez Matías, Paloma. 2005. «La dinámica de la facticidad». *Revista de Filosofía* 30: 89-118.
- . 2016. «Del neoliberalismo como ideología». *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 49: 161-87. https://doi.org/10.5209/rev_ASEM.2016.v49.53177.
- . 2021a. «Fantasmagoría y despertar. Una aproximación al Libro de los pasajes de Walter Benjamin». *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 54 (1): 107-29. <https://doi.org/10.5209/asem.74709>.
- . 2021b. «Historia y ruina en la obra de Walter Benjamin. De El origen del Trauerspiel alemán a las “Tesis de filosofía de la historia”». *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de las Ideas* 15: 23-33. <https://doi.org/10.5209/inge.77381>.
- Marx, Karl. 1972. «Das Kapital. Kritik der politischen ökonomie. Buch I: Der Produktionsprozeß des Kapitals». En *Karl Marx - Friedrich Engels. Werke*, editado por Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Vol. 23. Berlin: Dietz.
- Massó Castilla, Jordi. 2015. «Figuras de “lo común” en el pensamiento estético de Jean-Luc Nancy». Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid.
- Mate, Reyes. 2006. *Medianoche en la historia: comentarios a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»*. Colección Estructuras y procesos. Madrid: Editorial Trotta.

- Maura Zorita, Eduardo. 2011. «Crítica inmanente, alegoría y mito: la teoría crítica del joven Walter Benjamin (1916-1929)». Tesis doctoral, Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- . 2020. «Introducción». En *Crítica de la violencia*, de Walter Benjamin, Primera en esta colección. Madrid: Biblioteca Nueva.
- . 2022. «La crítica de la violencia en el pensamiento de Walter Benjamin y Judit Butler (1921-2021)». En *Walter Benjamin. Hacia la crítica de la violencia*, editado por Gustavo Leyva, 579-604. Ciudad de México: Gedisa.
- Mbembe, Achille. 2011. *Necropolítica ; Seguido de sobre el gobierno privado indirecto*. Traducido por Elisabeth Falomir Archambault. Barcelona: Editorial Melusina, S.L.
- . 2016. *Crítica de la razón negra: ensayo sobre el racismo contemporáneo*. Traducido por Juan Obarrio. Huellas y señales. Barcelona: Futuro Anterior.
- McLoughlin, Daniel, ed. 2017. *Agamben and Radical Politics*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- McNevin, Anne. 2006. «Political Belonging in a Neoliberal Era: The Struggle of the Sans-Papiers». *Citizenship Studies* 10 (2): 135-51.
<https://doi.org/10.1080/13621020600633051>.
- . 2009. «Contesting Citizenship: Irregular Migrants and Strategic Possibilities for Political Belonging». *New Political Science* 31 (2): 163-81.
<https://doi.org/10.1080/07393140902872278>.
- . 2013. «Ambivalence and Citizenship: Theorising the Political Claims of Irregular Migrants». *Millennium: Journal of International Studies* 41 (2): 182-200.
<https://doi.org/10.1177/0305829812463473>.
- McQuillan, Colin. 2010. «PHILOSOPHICAL ARCHAEOLOGY IN KANT, FOUCAULT, AND AGAMBEN». *Parrhesia*, n.º 10: 39-49.
- Médicos Sin Fronteras. 2013. «‘Violence, Vulnerability and Migration: Trapped at the Gates of Europe’.» <http://www.msf.ie/document/violencevulnerability-and-migration-trapped-gates-europe>.
- Medina, A. 2018. «Vecinos que vigilan al yihadista: el modelo contra la radicalización de Dinamarca.» *El Confidencial*, 4 de enero de 2018.
https://www.elconfidencial.com/mundo/2018-01-04/dinamarca-yihadistas-vigilancia-terrorismo-siria_1501231/.
- Mele, S. 1983. «La scienza di una fame. Mito, mitologia e macchina mitologica in Furio Jesi». *Nuova corrente* 30: 223-34.
- Mèlich, Joan-Carles. 2014. *Lógica de la crueldad*. Barcelona: Herder.
- Mellino, Miguel. 2021. *Gobernar la crisis de los refugiados: soberanismo, neoliberalismo, racismo y acogida en Europa*. Traducido por Emilio Sader. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Mendieta, Eduardo. 2012. «El bestiario de Heidegger: el animal sin lenguaje ni historia». *Filosofía UIS* 11 (1): 17-43.
- Mezzadra, Sandro, y Manuela Bojadžijev. 2015. «“Refugee crisis” or crisis of European migration policies?» *Focaal blog* (blog). 2015.
<https://www.focaalblog.com/2015/11/12/manuela-bojadzijeve-and-sandro-mezzadra-refugee-crisis-or-crisis-of-european-migration-policies/#more-1637>.
- Mezzadra, Sandro, y Brett Neilson. 2017. *La frontera como método o La multiplicación del trabajo*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Michaud, Philippe-Alain. 2017. *Aby Warburg y la imagen en movimiento: Prefacio de Georges Didi-Huberman*. Buenos Aires: Libros Una.
- Migrants at Sea. 2014. «Interview With Frontex Director Laitinen».
<http://migrantsatsea.org/2014/03/24/interview-with-frontex-director-laitinen/>.
- Mills, Catherine. 2008. *The Philosophy of Agamben*. Continental European Philosophy. Stocksfield: Acumen.
- . 2018. *Biopolitics*. Londres: Routledge.
- Minca, Claudio. 2006. «Giorgio Agamben and the new biopolitical nomos.» *Geografiska Annaler: Series B, Human Geography* 88 (4): 387-403.

- . 2007. «Agamben's geographies of modernity». *Political Geography* 26: 78-97.
- Minca, Claudio, y Nick Vaughan-Williams. 2012. «Carl Schmitt and the Concept of the Border». *Geopolitics* 17: 756-72.
- Mirowski, Philip. 2013. *Never Let a Serious Crisis Go to Waste: How Neoliberalism Survived the Financial Meltdown*. Londres/Nueva York: Verso.
- Mitchell, W. J. T. 2020. *¿Qué quieren las imágenes?: una crítica de la cultura visual*. Traducido por Isabel Mellén. Vitoria-Gasteiz: Sans Soleil Ediciones.
- Moliterni, F. 2013. «Un'arma da gioco. Furio Jesi mitologo». *H-ermes* 1: 59-70.
- Moraga, Cherríe, y Gloria Anzaldúa, eds. 2015. *This bridge called my back: writings by radical women of color*. Fourth edition. Albany: State University of New York (SUNY) Press.
- Moreiras, Alberto. 2016. «Sobre Teología política imperial y comunidad de salvación cristiana, de José Luis Villacañas». *Infrapolitical Deconstruction (and Other Issues Related and Unrelated.)* (blog). 2016. <https://infrapolitica.com/2016/07/13/sobre-teologia-politica-imperial-y-comunidad-de-salvacion-cristiana-de-jose-luis-villacanas-por-alberto-moreiras/>.
- Moreno, Hugo César. 2014. «Desciudadanización y estado de excepción». *Andamios* 11 (24): 125-48.
- Morgan, Benjamin. 2007. «Undoing Legal Violence: Walter Benjamin's and Giorgio Agamben's Aesthetics of Pure Means». *Journal of Law and Society* 34 (1): 46-64.
- Mosès, Stéphane. 1997. *El ángel de la historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*. Valencia: Cátedra.
- Moxey, Keith P. F. 2013. *Visual time. The image in history*. Durham: Duke University Press.
- Moyano, Manuel Ignacio. 2019. *Giorgio Agamben. El uso de las imágenes*. Adrogué: Ediciones La Cebra.
- Muñoz, José Esteban. 2020. *Utopía queer: el entonces y allí de la futuridad antinormativa*. Buenos Aires: Caja Negra Editora.
- . 2023. *El sentido de lo marrón. Performance y experiencia racializada del mundo*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Muñoz Pérez, Enrique. 2013. «Ser humano, animal y animalidad. Novedad y alcance de los Conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, Finitud, soledad 1929/30 de Martin Heidegger». *VERITAS* 29: 77-96.
- . 2015. «El aporte de Jakob von Uexküll a Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad (1929-1930) de Martin Heidegger». *Dianoia* LX (75): 85-103.
- Murray, Alex. 2008. «Beyond Spectacle and The Image: the Poetics of Guy Debord and Agamben». En *The Work of Giorgio Agamben (Justin Clemens, Nicholas Heron y Alex Murray, eds.)*, 164-80. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Murray, Alex, y Jessica Whyte, eds. 2011. *The Agamben Dictionary*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Nancy, Jean-Luc. 2003. *Corpus*. Madrid: Arena Libros.
- Nassif Pires, Luiza, Laura Barbosa De Carvalho, y Eduardo Lederman Rawet. 2020. «MULTI-DIMENSIONAL INEQUALITY AND COVID-19 IN BRAZIL». *Investigación Económica* 80 (315): 33. <https://doi.org/10.22201/fe.01851667p.2021.315.77390>.
- Navarrete Alonso, Roberto. 2013. «Alcance jurídico-político de la concepción mesiánica del tiempo histórico. Franz Rosenzweig crítico de Carl Schmitt». Tesis doctoral, Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- Navarro, Clara. 2019. «Mientras caemos. Fundamentos para una crítica interseccional del capitalismo a partir de sus límites como sistema civilizado». Tesis doctoral, Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Navarro Ruiz, Clara. 2022. *El capitalismo de hoy, la incertidumbre de mañana: alma y declive de una forma de vida*. Primera edición. Pepitas Ensayo, 310,105. Logroño: Pepitas de Calabaza.
- Negri, Antonio. 2015. *El poder constituyente: ensayo sobre las alternativas de la modernidad*. Madrid: Traficantes de Sueños.

- Nicastro Honesko, Vinicius. 2013. «Para una ética sin culpa: Agamben lector de Pasolini». *Revista Pléyade* 12: 135-61.
- Nicoli, Massimiliano, y Luca Paltrinieri. 2015. «Qu'est-ce qu'une critique transformatrice? Contrat psychologique et normativité d'entreprise». En *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*, editado por Christian Laval, Luca Paltrinieri, y Ferhat Taylan, 323-38. París: La Découverte.
- Nigro, Carmelo. 2023. «Los umbrales del derecho. La fictio iuris entre norma y vida». *Theory Now. Journal of Literature, Critique and Thought* 6 (2): 171-87.
- Norris, Andrew. 2005. «The Exemplary Exception: Philosophical and Political Decisions in Giorgio Agamben's Homo Sacer». En *Politics, Metaphysics and Death. Essays on Giorgio Agamben's Homo Sacer*, editado por Andrew Norris, 262-83. Durham: Duke University Press.
- Noys, Benjamin. 2004. «Gestural Cinema?, On Two Texts by Giorgio Agamben, 'Notes on Gesture' (1992) and 'Difference and Repetition: On Guy Debord's Films' (1995)». *Film-Philosophy* 8 (2). <https://doi.org/10.3366/film.2004.0012>.
- . 2009. «Separation and Reversibility: Agamben on the Image». *Filozofski Vestnik* 30 (1).
- Nyers, Peter. 2013. «'Liberating Irregularity: No Borders, Temporality, Citizenship'». En *Citizenship and Security: The Constitution of Political Being*, editado por Xavier Guillaume y Jef Huysmans. London; New York: Routledge.
- Ochoa, A., y A. Romero. 2011. «Chicana/o Students Respond to Arizona's Anti-Ethnic Studies Bill, SB 1108: Civic Engagement, Ethnic Identity, and Well-Being». *Aztlan: A Journal of Chicago Studies* 36 (1): 9-36.
- Oliver, Kelly. 2007. «Stopping the Anthropological Machine: Agamben with Heidegger and Merleau-Ponty». *PhaenEx* 2 (2): 1-23. <https://doi.org/10.22329/p.v2i2.236>.
- Ong, Aihwa. 2006. *Neoliberalism as Exception. Mutations in Citizenship and Sovereignty*. Durham: Duke University Press.
- Orléan, André. 2011. *L'empire de la valeur. Refonder l'économie*. París: Seuil.
- Orléan, André, Thomas Coutrot, Philippe Askenazy, y Henri Sterdyniak. 2011. *Manifeste d'économistes atterrés*. <https://www.atterres.org/el-manifesto-en-spanish/>.
- Ortega, E. 2012. «Los Derechos Humanos de los trabajadores migrantes irregulares en el derecho internacional y la práctica europea y americana». Tesis doctoral, Madrid: Universidad Carlos III.
- Ortiz, Irene. 2019. «La máquina antropológica. Límites de una singularidad impersonal». Tesis doctoral. Dirigida por: Gabriel Aranzueque Sahuquillo, Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- . 2023. «Giorgio Agamben: el campo y la excepción». En *Gobernar los cuerpos: la biopolítica como caja de herramientas*, editado por Daniel J. García López, 55-68. Valencia: Tirant Humanidades.
- Oto, Alejandro de, y María Marta Quintana. 2010. «Biopolítica y colonialidad. una lectura crítica de Homo sacer». *Tabula Rasa*, n.º 12: 47-72.
- Overbeck, Franz. 1873. *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie: Streit- und Friedensschrift*. Leipzig: Fritsch.
- Owens, Patricia. 2009. «Reclaiming "Bare Life"? Against Agamben on Refugees». *International Relations* 23 (4): 567-82.
- OXFAM. 2022. «Las desigualdades matan». <https://policy-practice.oxfam.org/resources/inequality-kills-the-unparalleled-action-needed-to-combat-unprecedented-inequal-621341/>.
- Pallister-Wilkins, Polly. 2015. «The Humanitarian Politics of European Border Policing: Frontex and Border Police in Evros». *International Political Sociology* 9 (1): 53-69. <https://doi.org/10.1111/ips.12076>.
- . 2020. «Hotspots and the Geographies of Humanitarianism». *Environment and Planning D: Society and Space* 38 (6): 991-1008. <https://doi.org/10.1177/0263775818754884>.
- Paltrinieri, Luca, y Massimiliano Nicoli. 2017. «Du management de soi à l'investissement sur soi. Remarques sur la subjectivité post-néo-libérale». *Therrains/Théories*, n.º 6: 1-23.

- Panh, Rithy, dir. 2003. *S-21: la máquina de matar de los jemereros rojos*.
 ———, dir. 2013. *L'image manquante*.
- Panh, Rithy, y Christophe Bataille. 2013. *La eliminación*. Barcelona: Anagrama.
- Papadopoulos, Dimitris, Niamh Stephenson, y Vasilis Tsianos. 2008. *Escape Routes: Control and Subversion in the 21st Century*. London: Pluto Press.
- Passavant, Paul A. 2007. «The Contradictory State of Giorgio Agamben». *Political Theory* 35 (2): 147-74. <https://doi.org/10.1177/0090591706297691>.
- Pérez Orozco, Amaia. 2006. *Perspectivas feministas en torno a la economía: el caso de los cuidados*. Madrid: Consejo Económico y Social.
- Pérez Orozco, Amaia, y Silvia L. Gil. 2011. «Desigualdades a flor de piel: cadenas globales de cuidados. Concreciones en el empleo de hogar y articulaciones políticas.» ONU Mujeres.
- Periáñez Llorente, Luis. 2018. «Si esto es un cuerpo: de la ontología política a una ética posible». *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 35 (2): 507-30. <https://doi.org/10.5209/ASHF.59666>.
- . 2019a. «Del componente crítico de la ontología hermenéutica. Reflexiones en torno a la analítica del acontecer del Dasein». *LOGOS. Anales del seminario de metafísica*, n.º 52: 117-39.
- . 2019b. «Vida histórica, vida interpretativa: variaciones hermenéuticas desde la epistemología de Canguilhem». *Análisis. Revista de investigación filosófica* 6 (1): 65-88.
- . 2020a. «Bartleby, o el organismo enfermo: Notas críticas sobre la ontología y la prospectiva del sujeto ético de Giorgio Agamben». *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas* 23 (1): 75-84. <https://doi.org/10.5209/rpub.63068>.
- . 2020b. «Testimonio, ética y arte en la filosofía de Giorgio Agamben: en torno al concepto de “lo inapropiable»». *Escritura e Imagen* 16: 89-108. <https://doi.org/10.5209/esim.73027>.
- . 2020c. «Vidas desnuda(da): la necesidad de una “precaución etnográfica” como complemento a la “precaución arqueológica” de Giorgio Agamben». *Eidos* 33: 263-93.
- . 2020d. «Convivencia y vigilancia: cruising y producción del espacio público». *RECERCA. Revista de Pensament i Anàlisi*, febrero. <https://doi.org/10.6035/Recerca.2020.25.2.5>.
- . 2023a. «La ficción de la nuda vida: polémicas en la recepción del aparato categorial agambeniano en el estudio del humanitarismo neoliberal». *Theory Now. Journal of Literature, Critique and Thought* 6 (2): 126-46.
- . 2023b. «Máquina mitológica y cultura de derechas en la propuesta epistemológica de Furio Jesi». *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas* 26 (2): 157-65. <https://doi.org/10.5209/rpub.85830>.
- Perkowski, Nina. 2021. *Humanitarianism, human rights, and security: the case of Frontex. Interventions*. London ; New York, NY: Routledge, Taylor & Francis Group.
- Peters, Michael A. 2001. *Poststructuralism, Marxism and Neoliberalism. Between Theory and Politics*. Oxford: Rowman Littlefield.
- Peterson, Erik. 1951. «Theologische Traktate». En *Was ist Theologie? (1925)*, 9-43. München: Koesel.
- . 1994. *Ausgewählte Schriften, vol. 1, Theologische Traktate*. Echter: Würzburg.
- . 1999. *El monoteísmo como problema político*. Traducido por Agustín Andreu. Madrid: Editorial Trotta.
- PICUM. 2010. «Main Concerns About the Fundamental Rights of Undocumented Migrants in Europe». <http://picum.org/picum.org/uploads/publication/Annual%20Concerns%202010%20EN.pdf>.
- Pink, Sarah. 2013. *Doing visual ethnography*. London: Sage Publications.
- Pink, Sarah, László Kürti, y Ana Isabel Alfonso, eds. 2004. *Working images. Visual research and representation in ethnography*. London: Routledge.
- Pinney, Chris. 1997. *Camera indica: The social life of indian photographs*. Chicago: University of Chicago.

- Plessner, Helmuth. 1960. *La risa y el llanto*. Madrid: Revista de Occidente.
- PorCausa. 2019. «Melilla y la excepcionalidad fronteriza». <https://porcausa.org/articulo/informe-melilla-y-la-excepcionalidad-fronteriza-2019/>.
- . 2020. «La industria del control migratorio». <https://porcausa.org/industriacontrolmigratorio/>.
- . 2021. «Frontex: el guardián descontrolado». <https://porcausa.org/articulo/frontex-el-guardian-desconocido-informe-2021/>.
- Portinaro, Pier Paolo. 2018. *Le mani su Machiavelli: una critica dell' "Italian Theory"*. Saggine 309. Roma: Donzelli editore.
- Precarias a la deriva, Por los circuitos de la precariedad femenina*. 2004. Madrid: Traficantes de sueños.
- Preciado, Paul B. 2008. *Testo Yonqui*. Madrid: Espasa.
- Primera, Germán Eduardo. 2019. *The Political Ontology of Giorgio Agamben: Signatures of Life and Power*. Bloomsbury Studies in Continental Philosophy. London ; New York: Bloomsbury Academic.
- Pro Asyl. 2012. «Walls of Shame. Accounts From the Inside Detention Centers of Evros.» <https://www.proasyl.de/en/material/walls-of-shame-accounts-from-the-inside-the-detention-centres-of-evros/>.
- . 2013. «Pushed Back: Systematic Human Rights Violations Against Refugees in the Aegean Sea and at the Greek–Turkish Land Border». http://www.proasyl.de/fileadmin/fm-dam/1_EU_Fluechtlingspolitik/proasyl_pushed_back_24.01.14_a4.pdf.
- Prósperi, Germán Osvaldo. 2015. «La máquina elíptica de Giorgio Agamben». *Profanações* 2 (2): 62-83.
- . 2019a. «Aby Warburg como historiador de la psyche: La noción de Nachleben y la dimensión política del proyecto warburguiano». *Instantes y azares*, n.º 23: 165-80.
- . 2019b. *La máquina óptica: antropología del fantasma y (extra)ontología de la imaginación*. Madrid: Miño y Dávila.
- . 2019c. «Preferiría no firmar... Sobre algunos problemas políticos en la filosofía de Giorgio Agamben». *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía* 24 (1). <https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v24i1.6709>.
- Puggioni, Raffaella. 2014. «‘Against Camps’ Violence: Some Voices on Italian Holding Centres’». *Political Studies* 62 (4): 945-60.
- Pugh, Michael. 1998. «Military Intervention and Humanitarian Action. trends and Issues.» *Disasters* 22 (4): 339-51.
- Quevedo, Helka. 2015. «Textos corporales de la crueldad.» Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica.
- Radioislam. 2012. «Aumenta el número de musulmanes presos en Inglaterra», 2012. <http://spanish.irib.ir/radioislam/noticias/item/80871-aumenta-eln%C3%BAmerode-musulmanes-encarcelados-en-ingles>.
- Ramos dos Reis, Robson. 2019. «Fenomenologia zoocêntrica e normatividade». *Revista Natureza Humana* 21 (1): 13-33.
- Rancière, Jacques. 2010. *El espectador emancipado*. Editado por Javier Bassas. Traducido por Ariel Dillon. Primera edición. Castellón: Ellago Ediciones.
- Rankin, Jennifer. 2019. «EU to Stop Mediterranean Migrant Rescue Boat Patrols». *The Guardian*, 27 de marzo de 2019, sec. World news. <https://www.theguardian.com/world/2019/mar/27/eu-to-stop-mediterranean-migrant-rescue-boat-patrols>.
- Reis, Róbson Ramos dos. 2020. «Existência viva: a emergência de fenômenos não existenciais na experiência do sono sem sonho.» *O que nos faz pensar* 29 (46): 205. <https://doi.org/10.32334/oqnp.2020n46a703>.
- Resa Nestares, Carlos. 2003a. «El crimen organizado en el mundo: mito y realidad», 2003. http://www.uam.es/personal_pdi/economicas/cresa/nexos.pdf.
- . 2003b. «La macroeconomía de las drogas». *PEYOTE INC*, 2003. http://www.geocities.com/carlos_resa/press18.html.

- Reumann, John. 1966. «Oikonomía-terms in Paul in comparison with Lucan Heilgeschichte». *New Testament Studies* 13 (1): 147-67.
- Ricoeur, Paul. 1990. *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI.
- . 2002. *Del texto a la acción*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rivera García, Antonio. 2022. *La crueldad de las imágenes: estética y política del cine*. 1a edición. Madrid: Guillermo Escolar Editor.
- Rodríguez, Juan Carlos. 1974. *Teoría e historia de la producción ideológica*. España: Akal.
- Rodríguez, Ramón. 1997. *La transformación hermenéutica de la fenomenología: una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Madrid: Tecnos.
- Romano, Santi. 1983. *Frammenti di un dizionario giuridico*. Milán: Giuffrè.
- . 1990. *Scritti minori, vol.1*. Milán: Giuffrè.
- Rose, Nikolas, y Peter Miller. 1991. «Political power beyond the state. Problematics of government». *British Journal of Sociology*, 1991.
- Rovatti, Pierre Aldo. 2017. «La locura del propio cuerpo». En *Cartografías del cuerpo. La dimensión global en el arte contemporáneo*, editado por P. A. Curz Sánchez y M. A. Hernández-Navarro. Murcia: CENDEAC.
- Ruby, Jay. 2000. *Picturing Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 2007. «Los últimos 20 años de Antropología visual - una revisión crítica». *Revista chilena de antropología visual* 9: 13-36.
- Ruiz Olabuénaga, J. Ignacio, Eduardo Javier Ruiz Vieyetz, y Trinidad Lourdes Vicente Torrado. 1999. *Los inmigrantes irregulares en España: la vida por un sueño*. Serie Derechos humanos, v. 4. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Rumford, Chris, ed. 2009. *Citizens and Borderwork in Contemporary Europe*. London; New York: Routledge.
- Ruvituso, Mercedes. 2013a. «La dimensión estética del poder soberano en Giorgio Agamben». *Dianoia* LVIII (71): 105-25.
- . 2013b. «La teoría de la imagen en la obra de Giorgio Agamben. Entre estética y política.» Tesis doctoral, Universidad Nacional de General San Martín; Università del Salento.
- . 2014. «La máquina mitológica de Furio Jesi y la cita a Walter Benjamin». *Boletim de Pesquisa Nelic* 14 (22): 104-14.
- . 2017. «Lo que todos miran y nadie quiere ver: la imagen de la vida desnuda». *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 34 (2): 495-512. <https://doi.org/10.5209/ASHF.56113>.
- Said, Edward Wadie. 2009. *Orientalismo*. Traducido por María Luisa Fuentes. 1 ed. México: Debolsillo.
- Saidel, Matías Leandro. 2021. «El neoliberalismo autoritario y el auge de las nuevas derechas». *História Unisinos* 25 (2): 263-75. <https://doi.org/10.4013/hist.2021.252.06>.
- Saint Martin, D. 2001. «De l'Etat-providence à l'Etat d'investissement social: Un nouveau paradigme pour l'économie du savoir?» En *How Ottawa Spends.*, editado por L. Pal. Ottawa: Carleton University Press.
- Salinas Araya, Adán. 2015. «Biopoder y teología económica. Revisión crítica de las propuestas de Giorgio Agamben». *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 31 (2): 507-42. https://doi.org/10.5209/rev_ASHF.2014.v31.n2.47580.
- San Miguel de Pablos, José. 2006. «¿Qué es la vida? La pregunta de Schödinger». *Pensamiento* 62 (234): 505-20.
- Sánchez, Gonzalo. 2009. «La masacre de El Salado: esa guerra no era nuestra». Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica.
- Sánchez Madrid, Nuria. 2021. *Hannah Arendt: la filosofía frente al mal*. El libro de bolsillo. Filosofía F72. Madrid: Alianza Editorial.
- Sánchez Mayor, Paula. 2023. «A flor de piel: cuerpo e imagen en el pensamiento estético de Jean-Luc Nancy». Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid.
- Santamaría, Jaime. 2020. «La masacre de El Salado como paradigma de violencia soberana paramilitar.» *Eidos*, n.º 34: 161-91.

- Santos Ortega, Antonio, David Muñoz-Rodríguez, y M. Poveda Rosa. 2015. «“En cuerpo y alma”. Intensificación y precariedad en las condiciones de trabajo del profesorado universitario.» *Arxius* 32: 13-44.
- Scheel, Stephan. 2014. «‘Rethinking the Autonomy of Migration: On the Appropriation of Mobility Within Biometric Border Regimes’.» Tesis doctoral no publicada, Open University.
- Schindel, Estela. 2017. «Migrantes y refugiados en las fronteras de Europa. Cualificación por el sufrimiento, nuda vida y agencias paradójicas». *Revista de Estudios Sociales*, n.º 59 (enero): 16-29. <https://doi.org/10.7440/res59.2017.02>.
- Schmitt, Carl. 1958. *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954*. Berlín: Duncker & Humblot.
- . 1991. *El concepto de lo político: texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios*. Madrid: Alianza Edit.
- . 1996. *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*. Traducido por Montserrat Herrero. Colección Clásicos del Pensamiento 118. Madrid: Tecnos.
- . 2002. *El nomos de la Tierra*. Comares.
- . 2003. *Teoría de la constitución*. Madrid: Alianza.
- . 2006. *Hamlet or Hecuba. The Irruption of Time into Play*. Corvallis: Plutarch Press.
- . 2009a. *Teología política*. Traducido por Francisco Javier Conde y Jorge Navarro-Pérez. Estructuras y procesos Derecho. Madrid: Trotta.
- . 2009b. «Teología política II. La leyenda de la liquidación de toda teología política». En *Teología política*, traducido por Francisco Javier Conde y Jorge Navarro-Pérez, 59-133. Estructuras y procesos Derecho. Madrid: Trotta.
- . 2011. «Ética del Estado y Estado pluralista». *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 44 (0): 21-34. https://doi.org/10.5209/rev_ASEM.2011.v44.36849.
- . 2013. *Ensayos sobre la dictadura, 1916-1932*. Clásicos del pensamiento 127. Madrid: Tecnos.
- Schrödinger, Erwin. 2013. *What is Life? The physical aspect of the living cell : with Mind and matter : & Autobiographical sketches*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Segato, Rita. 2018. *Contra-pedagogías de la crueldad*. Buenos Aires: Prometeo.
- Seligman, M.E. 2002. *Authentic Happiness, Using the New Positive Psychology to Realize Your Potential for Lasting Fulfillment*. Nueva York: The Free Press.
- Serrano, Amparo, y Eduardo Crespo. 2011. «Regulación del trabajo y el gobierno de la subjetividad. La psicologización política del trabajo». En *Psicología social crítica*, editado por Anastasio Ovejero Bernal y Júpiter Ramos, 246-63. Biblioteca nueva universidad. Madrid: Biblioteca nueva.
- . 2012. «La psicologización del trabajo: la desregulación del trabajo y el gobierno de las voluntades». *Teoría y crítica de la psicología* 2: 33-48.
- Shigemi, Shinya. 2010. «Sur la “positivité” chez Foucault.», 2010. www.gcoe.lit.nagoya-u.ac.jp/eng/result/pdf/05_Shigemi.pdf.
- Sidaway, James. 2006. «On the Nature of the Beast: Re-Charting Political Geographies of the European Union». *Geografiska Annaler* 88 (B): 1-14.
- Silva Scaldaferrro, Maikon Chaider. 2021. «A biopolítica da pandemia: Agamben e Bolsonaro entram em um bar». *Revista de Filosofia*, 2021.
- Simmel, Georg. 1976. *Filosofía del dinero*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Sontag, Susan. 2017. *Sobre la fotografía*. 2ª ed., 3ª reimp. Barcelona: DeBolsillo.
- . 2018. *Ante el dolor de los demás*. 3ª ed., 4ª reimp. Barcelona: DeBolsillo.
- Spanò, Michele. 2020. «“Perché non rendi poi quel che prometti allora?” Tecniche e ideologie della giuridificazione della natura.» En *L’istituzione della natura. En colaboración con Yan Thomas und Jacques Chiffolleau.*, editado por Michele Spanò, 103-24. Macerata: Quodlibet.
- . 2021. «Le parole e le cose (del diritto)». En *Il valore delle cose. A cura di Michele Spanò. Con un saggio di Giorgio Agamben.*, de Yan Thomas, 85-98. Macerata: Quodlibet.

- Squire, Vicki. 2011. «The Contested Politics of Mobility: Politicizing Mobility, Mobilizing Politics». En *The Contested Politics of Mobility: Borderzones and Irregularity*, editado por Vicki Squire. Basingstoke; New York: Palgrave Macmillan.
- . 2014. «Desert “Trash”: Posthumanism, Border Struggles, and Humanitarian Politics.» *Political Geography* 38: 11-21.
- Stimilli, Elettra. 2020. *Deuda y culpa*. Barcelona: Herder Editorial.
- . 2022. *La deuda del viviente: ascesis y capitalismo*. Traducido por José Miguel Burgos Mazas. Primera edición. Ensayo 1731. Valencia: Pre-Textos.
- Strauss, Leo. 2008. «Comentario sobre El concepto de lo político, de Carl Schmitt». En *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político*, de Heinrich Meier. Buenos Aires: Katz.
- Suárez, Francisco. 1869. *De voto*. París: Vives.
- Svirsky, Marcelo, y Simone Bignall, eds. 2012. *Agamben and Colonialism*. Critical Connections. Edinburgh: Edinburgh university press.
- Taccetta, Natalia. 2012. «SUPERVIVENCIA E IMAGEN: AGAMBEN-WARBURG-BENJAMIN Y LA HISTORIA.» *Revista Lindes*, n.º 5.
- Taccetta, Natalia Roberta. 2015. «Giorgio Agamben y el cine. De la historia cinematográfica de Warburg al cine que viene». *Profanações*, n.º 1: 15-41.
- Taubes, Jacob. 2007. *La teología política de Pablo*. Traducido por Miguel García-Baró. Madrid: Trotta.
- Tazzioli, Martina. 2020. *The Making of Migration: The Biopolitics of Mobility at Europe's Borders*. Society and Space Series. London: Sage publications.
- Tenuta, C. 2010. «“Non smetto mai di scriverlo”: Furio Jesi tra saggistica e narrativa”». *Intersezioni* 30 (3): 3-38.
- Thomas, Yan. 1991. «Imago naturae. Note sur l’institutionnalité de la nature à Rome». En *Théologie et droit dans la science politique de l'État moderne. Actes de la table ronde de Rome.*, 201-27. Roma-París: École française de Rome.
- . 2020. «Imago naturae. Nota sull’istituzionalità della natura a Roma». En *L’istituzione della natura. En colaboración con Yan Thomas und Jacques Chiffolleau.*, editado por Michele Spanò, 13-46. Macerata: Quodlibet.
- . 2021. *Il valore delle cose. A cura di Michele Spanò. Con un saggio di Giorgio Agamben*. Macerata: Quodlibet.
- Ticktin, Miriam. 2006. «Where Ethics and Politics Meet: The Violence of Humanitarianism in France». *American Ethnologist* 33 (1): 33-49.
- . 2011. *Casualties of Care. Immigration and the Politics of Humanitarianism in France*. Berkeley: University of California Press.
- Tilly, Charles. 2007. *Violencia colectiva*. Barcelona: Hacer Editorial.
- Tondo, Lorenzo, y Jennifer Rankin. 2019. «Rescued Migrants Hijack Merchant Ship off Libya». *The Guardian*, 27 de marzo de 2019, sec. World news. <https://www.theguardian.com/world/2019/mar/27/rescued-migrants-hijack-merchant-ship-off-libya>.
- Torregroza, Enver Joel. 2020. «Higienopolítica y emociones colectivas». En *Pandemia: ideas en la encrucijada*, editado por Luciana Cadahia y José Luis Villacañas Berlanga, 125-42. Minerva. Monografías. Barcelona: Biblioteca Nueva.
- Truc, G r me. 2011. «Narrative Identity against Biographical Illusion: The Shift in Sociology from Bourdieu to Ric eur». * tudes Ricoeuriennes / Ricoeur Studies* 2 (1): 150-67. <https://doi.org/10.5195/ERRS.2011.51>.
- Tylor, Edward B. 1871. *Primitive culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*. Londres: Murray.
- Uexküll, Jakob von, y Georg Kriszat. 1956. *Streifz ge durch Umwelten von Tieren und Menschen. Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten*. Hamburgo: Rowohlt.
- Ugarte, Javier, y Francisco Vázquez, eds. 2005. «Empresarios de nosotros mismos. Biopolítica, mercado y soberanía en la gubernamentalidad neoliberal.» En *La administración de la vida. Estudios biopolíticos*. Barcelona: Anthropos.

- Valdecantos, Antonio. 2014. *La excepción permanente: o La construcción totalitaria del tiempo*. Madrid: Díaz & Pons.
- Valencia, Sayak. 2010. *Capitalismo gore*. 1. ed. Barcelona: Melusina.
- Varela, Francisco J., Evan Thompson, y Eleanor Rosch. 2011. *De cuerpo presente: las ciencias cognitivas y la experiencia humana*. Traducido por Carlos Gardini. 4ª reed. Barcelona: Gedisa.
- Vaughan-Williams, Nick. 2009. *Border politics. The limits of sovereign power*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- . 2015a. *Europe's border crisis. Biopolitical security and beyond*. Oxford: Oxford University Press. <https://www.loc.gov/catdir/enhancements/fy1614/2015934885-b.html>.
- . 2015b. «“We Are Not Animals!” Humanitarian Border Security and Zoopolitical Spaces in EUrope1». *Political Geography* 45 (marzo): 1-10. <https://doi.org/10.1016/j.polgeo.2014.09.009>.
- Vega Jiménez, Sergio. 2019. «Acumulación y subjetivación en el neoliberalismo: Estado, workfare y discurso gerencial». *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas* 22 (2): 533-50. <https://doi.org/10.5209/rpub.63611>.
- . 2022. «Actualizaciones de la razón neoliberal: teología política, precariedad y retorno de la disciplina». *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 39 (1): 245-48. <https://doi.org/10.5209/ashf.79854>.
- Velasco, Juan Carlos. 2020. «Fronteras, muros y migraciones: una perspectiva histórico-normativa». En *Pasajes del pensar. Ensayos sobre Filosofía, Literatura y Sociología en homenaje a José M. González García*. Bilbao: Deusto.
- Vignale, Silvana. 2017. «Neoliberalismo, presente y subjetivación: hacia nuevas formas de lo crítico». *El Arco y la Lira* 5: 17-28.
- Villacañas Berlanga, José Luis. 2008. *Poder y conflicto: ensayos sobre Carl Schmitt*. Biblioteca Saavedra Fajardo de pensamiento político 9. Madrid: Biblioteca Nueva.
- . 2010. «Foucault, 1648». *Res Publica. Revista de filosofía política* 24: 11-38.
- . 2016a. «Dispositivo. La necesidad teórica de una antropología». En *La actualidad de Michel Foucault*, editado por Adán. Salinas Araya y Rodrigo Castro Orellana. Madrid: Escolar y Mayo.
- . 2016b. *Teología política imperial y comunidad de salvación cristiana: una genealogía de la división de poderes*. Colección Estructuras y procesos. Serie Ciencias sociales. Madrid: Editorial Trotta.
- . 2017. *Imperio, reforma y modernidad. Vol.1. La revolución intelectual de Lutero*. 1a. edición. Análisis y crítica. Madrid: Guillermo Escolar Editor.
- . 2020a. *Neoliberalismo como teología política. Habermas, Foucault, Dardot, Laval y la historia del capitalismo contemporáneo*. Ulzama: NED.
- . 2020b. «Pandemia: por un cambio en la agenda política». En *Pandemia: ideas en la encrucijada*, editado por Luciana Cadahia y José Luis Villacañas Berlanga, 7-40. Minerva. Monografías. Barcelona: Biblioteca Nueva.
- Villacañas Berlanga, José Luis, Alberto Moreiras, y Jorge Alemán. 2021. «La Italian Theory». En *Foro Euroamericano de Pensamiento Contemporáneo, 17*. Instituto Crítico. https://www.facebook.com/watch/live/?ref=watch_permalink&v=247223307363109.
- Vishmidt, Marina. 2019. *Speculation as a Mode of Production. Forms of Value Subjectivity in Art and Capital*. Chicago: Haymarket Books.
- Vlieghe, Joris. 2014. «On the other side of meaning. Merleau-Ponty and Agamben on the body and education». *Teor. educ.* 26 (1): 21-39.
- Von Knorring, Anne-Liis, y Elisabeth Hultcrantz. 2020. «Asylum-Seeking Children with Resignation Syndrome: Catatonia or Traumatic Withdrawal Syndrome?» *European Child & Adolescent Psychiatry* 29 (8): 1103-9. <https://doi.org/10.1007/s00787-019-01427-0>.
- Wacquant, Lóic. 2010. *Castigar a los pobres. El gobierno neoliberal de la inseguridad social*. Barcelona: Gedisa.
- . 2012. «Three steps to a historical anthropology of actually existing neoliberalism». *Social Anthropology/Anthropologie Sociale* 20 (1): 66-79.

- Warburg, Aby. 1932. *Gesammelte Schriften, Band II. Die Erneuerung der heidnischen Antike, kulturwissenschaftliche Beiträge zur Geschichte der europäischen Renaissance*. Leipzig-Berlin: B. G. Teubner.
- . 2005. *El renacimiento del paganismo: aportaciones a la historia cultural del renacimiento europeo*. Madrid: Alianza.
- Watkin, William. 2014. *Agamben and Indifference: A Critical Overview*. London: Rowman Littlefield.
- Weber, Eléonore, dir. 2020. *Il n'y aura plus de nuit*.
- Weheliye, Alexander G. 2014. *Habeas Viscus. Racializing Assemblages, Biopolitics, and Black Feminist Theories of the Human*. Durham: Duke University Press.
- Whitley, Leila. 2017. «The Disappearance of Race: A critique of the Use of Agamben in Border and Migration Scholarship». *Borderlands* 16 (1): 1-23.
- Willumeit, Lars. 2015. *Beyond Evidence: An Incomplete Narratology of Photographic Truth*. Derby: Quad/Format.
- Woodward, Susan. 2001. «Humanitarian War. A New Consensus?» *Disasters* 25 (4): 331-44.
- Woollard, Catherine. 2021. «Fronting up to Frontex. edit. por ECRE. European Council on Refugees and Exiles.» 2021. <https://ecre.org/editorial-fronting-up-to-frontex/>.
- Wynter, Sylvia, y Katherine McKittrick. 2015. «Unparalleled Catastrophe for Our Species? Or, to Give Humanness a Different Future: Conversations Denise». En *Sylvia Wynter: On Being Human as Praxis*, editado por Katherine McKittrick. Durham: Duke University Press.
- Youssef, Maisaa. 2008. «Suffering Men of Empire: Human Security and the War on Iraq». *Cultural Dynamics* 20 (2): 149-66. <https://doi.org/10.1177/0921374008094286>.
- Zafra, Remedios. 2017. *El entusiasmo: precariedad y trabajo creativo en la era digital*. Primera edición. Colección Argumentos 514. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Zartaloudis, Thanos. 2010. *Giorgio Agamben: Power, Law and the Uses of Criticism*. London: Routledge.
- Ziarek, E.P. 2008. «Bare Life on Strike: Notes on the Biopolitics of Race and Gender». En *The Agamben Effect*, editado por Alison Ross. The South Atlantic Quarterly, vol. 107, nr. 1. Durham, NC: Duke Univ. Press.
- Žižek, Slavoj. 2020. «Coronavirus es un golpe al capitalismo al estilo de “Kill Bill” y podría conducir a la reinención del comunismo». En *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempo de pandemias*, 21-28. Aspo.