

# DE LA *NUDA VIDA* A LA '*FORMA-DE-VIDA*'

## Pensar la política con Agamben *desde y más allá* del paradigma del biopoder

Laura Quintana Porras

Allí donde crece el peligro, crece también lo que salva.

HÖLDERLIN

**E**ste ensayo examina la tesis de Agamben de acuerdo con la cual todo el pensamiento político occidental se ha basado en la lógica del biopoder, que ha tenido como resultado más extremo el totalitarismo del siglo XX y, en particular, el “campo de concentración”, que el autor define como “el paradigma biopolítico de Occidente”. Teniendo en cuenta este trasfondo crítico, se consideran después algunas sugerencias ofrecidas por Agamben para concebir la política más allá del biopoder.

Palabras clave: Giorgio Agamben, política, biopoder.

FROM THE *NUDE LIFE* TO THE “FORM OF LIFE”. TO THINK THE POLITICS WITH AGAMBEN  
FROM AND BEYOND THE PARADIGM OF THE BIOPOWER

This essay examines the thesis of Giorgio Agamben according to which all the western political thought has been based on the logic of biopower, which has had as an extreme result the totalitarianism of the 20th century and, particularly, the “concentration camp”, which the author defines as the “biopolitical paradigm of the West”. Then, keeping in mind this critical background, some of Agamben’s suggestions would be considered in order to conceive politics beyond biopower.

DÈS LA *VIE NUE* À LA “FORME DE VIE”. PENSER LA POLITIQUE AVEC AGAMBEN  
DÈS ET AU-DELÀ DU PARADIGME DU BIOPOUVOIR.

Cet essai est une réflexion sur la thèse de Giorgio Agamben, d’après laquelle toute la pensée politique d’Occident a été fondée sur la logique du biopouvoir, qui compte parmi ses conséquences les plus extrêmes le totalitarisme du XXème siècle et, en particulier, le «camp de concentration» que l’auteur a défini comme «le paradigme biopolitique d’Occident». En suite, compte tenu de ce contexte critique, cet essai considère quelques suggestions d’Agamben qui permettent de concevoir la politique au-delà du biopouvoir.

El exterminio judío cometido por los nazis es un acontecimiento que marca el horizonte de nuestro tiempo. La “sombra de esta experiencia”, en efecto, para usar palabras de Nancy (2000:8), acompaña, como un trasfondo ineludible, el pensamiento de diversos autores contemporáneos que, al reflexionar sobre el poder y sus diversas formas, han visto en esa experiencia un nudo gordiano en el que está en juego nuestro propio presente.<sup>1</sup> En esta perspectiva, las investigaciones de Agamben pueden verse como una tentativa radical. Pues desde los análisis de este autor resultará que el fenómeno totalitario no es meramente el resultado de ciertos procesos modernos, sino un peligro siempre latente en la política contemporánea, que tiene sus raíces en categorías arraigadas del pensamiento occidental y, particularmente, en una determinada concepción del poder. En esa medida, su propuesta está animada por una conclusión radical: hasta que no pensemos a fondo la lógica de poder que se esconde tras aquellas categorías, y hasta que no entendamos la necesidad de reformular o abandonar algunas de ellas, no podremos conjurar el peligro del campo de concentración y de exterminio. Así, sólo hasta que el peligro pueda ser iluminado en sus diversos aspectos, parece considerar Agamben, podremos asumir en serio la tarea de pensar nuevamente la política; sólo entonces el peligro podrá asumirse como oportunidad.

Teniendo este horizonte a la vista, el presente ensayo intentará mostrar en qué sentido, desde el punto de vista de Agamben, un examen de algunas categorías fundamentales del pensamiento político occidental pone de manifiesto que éste está incrustado en el terreno del biopoder, cuáles son los peligros de esta forma de poder, y hacia dónde habría que mirar para inventar una política diferente.

## EL BIOPODER COMO HORIZONTE DEL PENSAMIENTO POLÍTICO OCCIDENTAL<sup>2</sup>

En contraste con Foucault, Agamben piensa que la “biopolítica” no es una forma de poder que empieza a imponerse en el mundo moderno junto al paradigma de la soberanía, sino que es el horizonte desde el cual se ha comprendido desde siempre la política occidental, y como tal está presente y, de manera ejemplar, en el modelo soberano de poder. Más aún, este último permanece, a su modo de ver, como forma de poder característica de la biopolítica actual. De ahí que señale:

<sup>1</sup> Piénsese por ejemplo en pensadores tan disímiles como Foucault, Benjamin, Blanchot, Adorno, Deleuze, Lyotard, Nancy, para citar algunos.

<sup>2</sup> *Homo Sacer I*, se abrevia: HS; *Estado de excepción* (Homo Sacer II, I) se abrevia: EE; *Lo que queda de Auschwitz* (Homo Sacer III) se abrevia: LQA; *La comunidad que viene* se abrevia: LCQV; *Medios sin fin* se abrevia: MSF.

La tesis foucaultiana debe, pues, ser corregida o, cuando menos, completada, en el sentido de que lo que caracteriza a la política moderna no es la inclusión de la *zoé* en la polis, en sí misma antiquísima, ni el simple hecho de que la vida como tal se convierta en objeto inminente de los cálculos y de las previsiones del poder estatal: lo decisivo es, más bien, el hecho de que [...] el espacio de la *nuda vida* que estaba situada originariamente al margen del orden jurídico, va coincidiendo de manera progresiva con el espacio político, de forma que exclusión e inclusión, externo e interno, *bíos* y *zoé*, derecho y hecho, entran en una zona de irreductible indiferenciación [HS, I:18-19].

En estas palabras se anuncia, de manera sucinta, la tesis central que Agamben desarrollará en *Homo Sacer I*: la política occidental se basa en la idea de una “nuda vida” que es incluida por exclusión en la vida política –en esa medida, la política occidental puede considerarse desde el inicio como biopolítica–, y la política moderna puede entenderse como un desarrollo extremo de ese fundamento biopolítico originario, en el que se difuminan fronteras que antes se demarcaban tajantemente. Se trata de una tesis radical que Agamben intenta defender recogiendo algunas dicotomías que estructuran el pensamiento occidental, así como distintos ejemplos en los que se plasman tales oposiciones, y en los que sale a relucir el presupuesto de una “nuda vida”, que se incluye por exclusión en la vida política. La radicalidad de la tesis, sin embargo, sólo puede comprenderse cuando se recorren esas dicotomías y los umbrales que ocultan, cuando se examina qué significa la inclusión por exclusión de una “nuda vida” y, más aún, cuando se precisa el supuesto implícito de una “nuda vida”. Partamos, pues, de la primera dicotomía que Agamben retoma en su análisis y que, a su modo de ver, juega un papel determinante, como “pareja categorial fundamental en la política occidental” (HS, I:18): la oposición entre *zoé* y *bíos*, es decir, entre el mero hecho de vivir, común a todos los seres vivos, y una vida cualificada, propia de un individuo o de un grupo.

#### LA OPOSICIÓN “BÍOS – ZOÉ”

Esta dicotomía está presente en la idea que prevalece en el mundo griego, según la cual la mera vida natural (la *zoé*) debe ser excluida del ámbito público y relegada al espacio invisible de lo privado, al terreno del *oikos*. Pues con ello se supone, justamente, que hay una mera vida natural separable y distinta de la vida cualificada, de la existencia política. Se trata de la oposición entre “el simple hecho de vivir (*to zên*)” y la “vida políticamente cualificada” (*tò eû zên*), que se recoge en la definición aristotélica del fin de la “comunidad perfecta”: «generada con vistas al vivir, existente esencialmente con vistas al vivir bien» (*Política*, 1252b, 30). Una fórmula singular que, según Agamben, plantea la “exclusión inclusiva”, la *exceptio* de la *zoé* en la

polis, y desde la cual la política se concibe como el lugar en el que “el vivir debe transformarse en vivir bien” (HS, I:16-17).

Ahora bien, es justamente a través de esta concepción de la política como lugar en que “el vivir debe transformarse en vivir bien”, que puede entenderse en qué sentido la *zoé*, la idea de una mera vida natural, se incluye por exclusión en la vida de la polis.

Lo político no se concibe como exclusión absoluta del mero vivir, sino como el lugar en el que el mero vivir debe convertirse en bien vivir...

Pues con ello se da entender que lo político no se concibe como exclusión absoluta del mero vivir, sino como el lugar en el que el mero vivir debe convertirse en bien vivir, como el lugar en el que el hombre, definido como “animal viviente y, además, capaz de existencia política”, debe suprimir aquello que lo caracteriza como mero viviente para realizar aquello que lo distingue como hombre. La relación de inclusión por exclusión, o excepción, indica

entonces que hay algo que se presupone (en este sentido se incluye) como aquello que hay que suprimir, superar (en este sentido se excluye), para pertenecer a la vida política.

Se trata de una relación de exclusión inclusiva que también se actualiza al definir al hombre como “el viviente que posee el lenguaje”, y al concebir el lugar de la vida política, el lugar de la polis, como el paso que se da de la voz, a través de la cual el viviente manifiesta su relación con el placer y el dolor, al lenguaje, propio del hombre, a través del cual puede expresar lo conveniente y lo inconveniente, lo justo y lo injusto. Pues de esta forma la vida política se concibe como el lugar en el que hombre podría conseguir la articulación entre el viviente y el *logos*, al apartar, al separarse de aquello que lo caracterizaría como *mero* viviente. También aquí se muestra entonces que la vida política se basa en la exclusión inclusiva de aquello del hombre que, se supone, no puede considerarse como propiamente humano y aquello que definiría su identidad, su esencia humana. En este sentido Agamben señala “la «politización» de la nuda vida es la tarea metafísica por excelencia en la cual se decide acerca de la humanidad del ser vivo hombre” (HS, I:17). Y con ello la pertenencia y la no pertenencia, el afuera y el adentro de la comunidad humana.

Así, a la luz de esta tarea, la política se asocia con una “idea humanidad” que, al definir la pertenencia a la comunidad, presupone la exclusión de aquello que no puede ser representado bajo tal idea y se concibe en términos de nuda vida. Esto es, una vida que se encuentra en el umbral entre lo humano y lo no humano, incluida sólo por exclusión, es decir, exceptuada de la existencia política. La nuda vida es, pues, aquello que, al no poder ser incluido de ninguna manera, “se incluye en la forma de la excepción” (HS, I:38); es, como lo destaca Andreas Kalyvas (2005:108), la *zoé* politizada, incluida a través de su exclusión en la vida de la comunidad política.

Pues bien, según las investigaciones de Agamben, un recorrido por otros conceptos claves del pensamiento político de occidente puede mostrar que tal tarea metafísica está incrustada en dicho pensamiento, de modo que desde la perspectiva de este autor, “la pareja categorial fundamental de la política occidental no es la de amigo - enemigo [como lo era para Schmitt], sino la de nuda vida - existencia política, *zoé*- *bíos*, exclusión - inclusión” (HS, I:18).

#### LA EXCEPCIÓN COMO ESTRUCTURA DE LA SOBERANÍA: EL PODER SOBERANO Y LA NUDA VIDA

Desde el punto de vista de Agamben, como ya se mencionó, la política occidental no sólo se ha basado en el principio de la soberanía, sino que este principio ha tenido desde siempre, a su modo de ver, un carácter eminentemente biopolítico. Esta es una tesis que el autor intenta defender, exponiendo, en primer lugar, lo que sería la lógica constitutiva del principio de la soberanía y mostrando, luego, a través de diversas formas y figuras ejemplares del pensamiento político occidental, cómo se ha aplicado constantemente dicha lógica.

Como es sabido, Agamben se sirve del concepto de soberanía propuesto por Schmitt, de acuerdo con el cual, soberano es aquel que puede decidir sobre el estado de excepción, para plantear que la excepción es, justamente, la estructura que caracteriza a la noción de soberanía. En efecto, que el soberano sea aquel que puede decidir sobre el estado de excepción, significa que aquel que representa la máxima expresión de la ley es, a la vez, aquel que puede suspenderla. Así, en la medida en que la suspensión de la ley por parte del soberano está autorizada por la ley misma, puede decirse que el soberano se encuentra dentro de la jurisdicción de la ley, pero en la medida en que puede suspenderla, se sitúa por fuera de ella. Así el soberano se ubicaría en una zona de indistinción entre un afuera y un adentro de la ley.

Esta definición de la soberanía supone que, a través del estado de excepción, el soberano “«crea y garantiza la situación» de la que el derecho tiene necesidad para su propia vigencia” (HS, I:29). Y supone también que la vigencia del orden legal implica que pueda establecerse una demarcación entre un adentro y un afuera de la ley, es decir, entre lo que encierra el orden legal (*nomos*), y lo que queda por fuera del orden jurídico (*physis*). Pues la ley se justifica, precisamente, por ese afuera, por ese estado natural, no-social, pre-político, violento, que pretende reprimir, eliminar, excluir. De modo que toda ley implica un afuera que está incluido por exclusión en ésta, así como sólo puede hablarse de un afuera de la ley por referencia a la misma.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Para una discusión más detenida de la relación que Agamben establece entre “poder soberano” y “derecho” véanse los artículos “Bare Sovereignty” de Peter Fitzpatrick y “Law and Life” de Rainer

En este sentido, según Agamben, “el particular «vigor» de la ley consiste en esta capacidad de mantenerse en relación con una exterioridad. Llamamos relación de excepción a esta forma extrema de relación que sólo incluye algo a través de su exclusión” (HS, I:31). Pero esto significa que el derecho tiene necesidad para su propia vigencia de incluir, mediante su exclusión, lo que no puede ser incluido en ningún caso; es decir, que el derecho depende de ese umbral de indiferencia que se da con la relación de excepción. Y por ende, que su vigencia supone una zona de indistinción entre lo que está adentro y fuera de su ámbito, entre la naturaleza y la norma, entre el hecho y el derecho; o, en otros términos, que la aplicación de la ley supone su desaplicación.

Ahora bien, para que el derecho pueda prescribir y ordenar tiene que “crear el ámbito de la propia referencia a la vida real”, tiene que “normalizarla”. Pero si el vigor de la ley depende de la relación de excepción, si la aplicación del derecho depende de su desaplicación, la vida que es implicada en su esfera sólo puede serlo mediante la presuposición de una relación de exclusión inclusiva. Esto significa que la vida sólo se incluye por exclusión en el derecho, es decir, a luz de lo dicho en el apartado anterior, que sólo se incluye como “nuda vida”, como un umbral que se encuentra, a la vez, por dentro y por fuera del ordenamiento jurídico (cf., HS, I:41-42).

Esta conclusión se aclara mejor al considerar por qué, desde el punto de vista de Agamben, la relación de excepción es una relación de *bando* (cf., 43-44). Con ello, en efecto, se pretende indicar que aquel que forma parte del cuerpo político y forma parte de un ordenamiento legal, el ciudadano, es aquel que ya no se encuentra en un estado natural ni puede considerarse, por tanto, como mero viviente. Así, el ordenamiento legal supone que su mera vida está *bandita*, en el sentido de incluida por “exclusión” en el ordenamiento jurídico. Pero, a la vez, con ello se sugiere que, al quedar en esta relación de exclusión-inclusiva, como nuda vida, la mera *zoé* del ciudadano queda a disposición de la decisión soberana, es decir, está *in bando*, a la merced del soberano (cf., HS, I:44). De ahí que, según el autor, la nuda vida pueda considerarse como el lugar en el que el soberano puede ejercer su poder de decisión y, en tanto tal (cf., 42), como un presupuesto fundamental del principio de la soberanía. Se trata de una conclusión que el autor intenta defender recogiendo conceptos y figuras paradigmáticas a lo largo del pensamiento occidental, que pueden servir como ejemplo para mostrar que tal pensamiento está dominado por la relación de excepción característica de la lógica de la soberanía y por la consiguiente presuposición de una “nuda vida”.

---

Maria Kiesow, ambos en *Politics, Metaphysics, and Death – Essays on Giorgio Agamben's Homo Sacer*, Duke University Press, Londres, 2005, pp. 49-73; 248-261.

Un paradigma central en relación con esto se encuentra en la idea de *homo sacer*, una noción que, para Agamben, no sólo se refiere a “una oscura figura del derecho romano arcaico”, sino que también puede tomarse como “la cifra secreta para comprender la biopolítica contemporánea” (cf., EE, 13). El contexto en que tal noción se emplea, sin embargo, resulta bastante significativo y puede empezar a explicar por qué con ella el autor alude, en general, a esa nuda vida que, a su modo de ver, estaría en el fundamento de la política occidental.

Como se indica en la fórmula *vitae necisque potestas*, con la que el derecho romano se refería inicialmente a la potestad del padre sobre la vida de los hijos varones y, a partir de esto, a la potestad del magistrado sobre la vida de sus súbditos, en Roma “el fundamento primero del poder político” es una vida de la que puede disponer sin cometer homicidio, es decir, sin infringir el ordenamiento jurídico, y sin sacrificarle, es decir, sin considerarla desde un contexto ritual. Una vida tal, expuesta a la muerte y no sacrificable, era considerada en el mundo romano como *sacer*. Esto es, una vida separada de todo contexto, una vida considerada como mera vida y no como forma de vida, una vida que sólo se incluye en el ordenamiento jurídico para ser excluida. Con el adjetivo *sacer* se calificaba, entonces, a esa una nuda vida que servía de fundamento al poder político en el derecho romano. De modo que la figura del *homo sacer* puede mostrar cómo en tal sistema jurídico se hace presente la relación de exclusión o bando que, de acuerdo con la propuesta de Agamben, sería propia de la lógica de la soberanía.

Pero la idea de una nuda vida, de una vida separada de todo contexto, de una *zoé* eliminable pero no sacrificable, también serviría de presupuesto, como elemento político originario, en la teoría hobbesiana de la soberanía. Pues “el estado de naturaleza hobbesiano no es una condición prejurídica completamente indiferente al derecho de la ciudad, sino la excepción y el umbral que constituyen ese derecho y habitan en él; no es tanto una guerra de todos contra todos, cuanto más exactamente, una condición en que cada cual es para el otro nuda vida y *homo sacer* [...] Sólo este umbral, que no es la simple vida natural, ni la vida social, sino la nuda vida o la vida sagrada, es el presupuesto siempre presente y operante de la soberanía” (HS, I:138). En efecto, desde la teoría política hobbesiana, que impregna de manera notable los contractualismos modernos y contemporáneos, la nuda vida es el presupuesto que justifica el poder soberano, y esa misma vida es la que se encuentra bajo el amparo del poder soberano, es decir, al interior del estado político, si bien ya no a la merced de todos sino únicamente a merced del soberano.

Sin embargo, la radicalidad de la tesis de Agamben sobre la persistencia de la nuda vida como fundamento de la política occidental, a través de las transformaciones que se van dando en la forma de pensarla, se hace más patente cuando el autor incursiona en un terreno que nos parece más cercano. Esto sucede, por ejemplo, cuando se refiere al

*writ* del *habeas corpus* como principio clave en la fundación de la democracia moderna. La centralidad que entonces adquiere esta fórmula mostraría, en efecto, según Agamben, que en el centro de la lucha de la naciente democracia europea contra la política absolutista, se ponía al cuerpo individual, una vida no cualificada, “la nuda vida en su anonimato” (cf., HS, I:157-158). De modo que, desde esta perspectiva, la democracia no suprime el presupuesto de una vida sagrada, sino que deja de concebirla como *sujeta* al poder soberano para concebirla como *sujeto*, como portadora de la soberanía. Esto, sin embargo, para el autor, no puede entrañar sino una contradicción: pues a la vez que se pretende liberar al individuo de la sujeción al poder soberano, reconociendo sus libertades individuales, se lo somete nuevamente a la lógica de la soberanía, al repetir la relación de excepción, aislando en él una nuda vida (cf., HS, I:158-159).

Pero quizá uno de los ejemplos más fuertes que Agamben plantea, y que pueden llegar a escandalizar a un lector desprevenido, se encuentra en la “Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano”. Según Agamben, hay que tomar en serio la tesis, que Arendt apenas esbozó,<sup>4</sup> sobre el nexo entre Estado-nación y derechos humanos, pues, a su modo de ver, éstos representan ni más ni menos que “la inscripción de la vida natural en el orden jurídico-político del Estado-nación”. A la luz de tal declaración, en efecto, el nacimiento, el mero hecho de nacer y, por ende, la vida natural, la mera vida, se concibe como el portador de estos derechos y, junto a esto, como portador, y ya no como súbdito del poder soberano que está en la base del Estado-nación (cf., HS, I:163). En esa medida, “Estado-nación” significa, justamente, Estado que hace del nacimiento el fundamento de la propia soberanía (cf., MSF, 25). Pero Agamben destaca acertadamente que al asumir esto, se suponía la ficción de que el mero hecho de nacer traía consigo la soberanía: que el sujeto se hacía ciudadano en tanto hombre, que el nacimiento devenía inmediatamente nación.

Se trata de una ficción que pone en evidencia la figura del refugiado, aquél que, al no poderse adscribir a ninguna nacionalidad y al no poderse identificar, consiguientemente, como ciudadano, pierde con ello todos sus derechos y queda expuesto a la muerte, como nuda vida, como vida excluida de toda forma contextual, es decir, como un auténtico *homo sacer*. Así, al poner de manifiesto esta ficción y al poner en entredicho, consiguientemente, la identidad entre hombre y ciudadano, el refugiado aparece como una figura límite que revela la crisis de la noción de ‘Estado-nación’ y, con esto, la inadecuación de la noción misma de soberanía.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Particularmente en el capítulo 9 de *Los orígenes del totalitarismo*, que se titula precisamente, “La decadencia de la Nación-Estado y el final de los derechos del hombre”.

<sup>5</sup> Estas son ideas que Agamben recoge en el ensayo “We refugees” (en *Symposium*, vol. 49, issue 2, 1995, pp. 114-120), que hace eco de un texto de Arendt publicado bajo el mismo título.



Sin embargo, el carácter sagrado que adquiere el refugiado es sólo la antesala de un “producto” más extremo: el habitante del campo de concentración que ha perdido toda capacidad de reflexión y restitución, esto es, en la jerga del campo, el “musulmán”, un *homo sacer* “realizado”. Aquí se encuentra, en efecto, el punto crucial en la argumentación de Agamben. Pues según el autor esta figura sólo puede entenderse como un desarrollo radical de la lógica del poder soberano y, por ende, como un peligro que, aunque implica condiciones características de la época moderna, estaba latente en el pensamiento político occidental. La consideración de esta figura, como un límite que marca una ruptura, a la vez que pone de manifiesto una continuidad, resulta entonces fundamental para entender la radicalidad del proyecto de Agamben.

#### UN LÍMITE INELUDIBLE: EL MUSULMÁN COMO *NUDA VIDA REALIZADA*<sup>6</sup>

Desde el punto de vista de Agamben, la nuda vida es sólo una ficción que ha servido como presupuesto en el pensamiento político de Occidente, pues el hombre no es nunca mera vida, un cuerpo, un viviente desarraigado de un mundo, sino siempre forma-de-vida, una vida que es inseparable de su contexto lingüístico y cultural.<sup>7</sup> Pero esta misma consideración puede sugerir también, como puede entreverse, por qué el musulmán puede considerarse como un producto extremo del principio de la soberanía.

En efecto, con el musulmán se lleva a la realidad esa nuda vida, esa vida eliminable pero no sacrificable, que sirve de supuesto a la lógica del poder soberano. Pues con el musulmán se intenta crear, justamente, un mero viviente privado de mundo, de contexto, y de toda posibilidad de comunicación, y con ello, la separación de la vida orgánica de la animal, una *zoé* sin *bíos*, una mera supervivencia. De ahí que, según este autor, entre las fórmulas “hacer morir y dejar vivir” y “hacer vivir y dejar morir”, con las que Foucault caracterizaba el paso de la soberanía territorial al biopoder moderno, haya que introducir una tercera que, a su modo de ver, define de manera más específica la

<sup>6</sup> Para una aproximación crítica sobre la figura del musulmán propuesta por Agamben véase el ensayo de Robert Eagleton “On Giorgio Agamben’s Holocaust”, en *Paragraph*, vol. 25, issue 2, julio, 2002, pp. 52-67.

<sup>7</sup> Así lo expresa el autor en las siguientes palabras: “Aquello que llamo *nuda vida* es una producción específica del poder y no un dato natural. En cuanto nos movamos en el espacio y retrocedamos en el tiempo, no encontraremos jamás –ni siquiera en las condiciones más primitivas– un hombre sin lenguaje y sin cultura. Ni siquiera el niño es *nuda vida*: al contrario, vive en una especie de corte bizantina en la cual cada acto está ya revestido de sus formas ceremoniales. Podemos, en cambio, producir artificialmente condiciones en las cuales algo así como una nuda vida se separa de su contexto: el “musulmán” en Auschwitz, el comatoso, etcétera” (EE, 18).

biopolítica contemporánea: “hacer sobrevivir” (cf., LQA, 162-163). Una mera supervivencia, siempre móvil, como la que hoy podemos constatar en la figura del ultracomatoso o del *neomort*.

Pero si “la ambición suprema del bipoder moderno” es producir en un hombre la separación absoluta del viviente y del hablante, una *zoé* sin *bíos*, es porque, según Agamben, en la modernidad la lógica de la excepción, característica del poder soberano, llega al extremo de convertirse en regla (cf., LQA, 163). La excepción no funciona entonces como un umbral que sirve de trasfondo a la aplicación de la ley, ni como aquello que está siempre en potencia en la decisión soberana, sino que incursiona completamente en el terreno de la política y ésta se convierte entonces, *integralmente*, en biopolítica (cf., HS, I, 152). Es decir, se convierte en un terreno en el que no es posible distinguir entre lo natural y lo político, entre la vida y la norma, entre el hecho y el derecho y, por ende, en un terreno donde se produce una simbiosis total entre *zoé* y *bíos*, entre vida biológica y vida política.

Desde esta biopolítica integral, entonces, toda vida puede convertirse en nuda vida, en una vida controlable, desarrollable, disponible y, a la vez, eliminable. De suerte que, lo que antes no era más que un fundamento oculto de la soberanía, puede volverse “una forma de vida dominante” (MSF, 16). Pero, por otra parte, el soberano deja de ser aquél que tiene la potestad de decidir “cuál es la vida a la que puede dar muerte sin cometer homicidio”, para convertirse en “aquel que decide sobre el valor o disvalor de la vida en tanto que tal” (HS, I:180). De ahí que, según Agamben, en la actualidad no resulte sorprendente que “el soberano entre 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:155-156).

Así, que el exterminio judío se haya concebido literalmente como un exterminio, como una eliminación de unas vidas privadas de todo contexto legal o ritual que pudiera calificar su muerte de homicidio o sacrificio; que ciertos países democráticos puedan tratar a otros pueblos como nudas vidas, eliminables en nombre de la vida de su propia población; que en varios países europeos se vea como algo aceptable construir centros de reclusión que funcionan como espacios vacíos en los que el orden jurídico normal queda suspendido de hecho, y en los que los reclusos aparecen como vidas expuestas a la consideración más o menos benévola que pueda mostrar la autoridad policial; que las organizaciones humanitarias se representen como nudas vidas, como meros vivientes, como hombres desnudos, a aquellos para los que reclaman ayuda humanitaria, mas no política; todos estos fenómenos muestran la movilidad de la sacralidad y la ampliación de la lógica de la excepción en nuestro tiempo, pero también los riesgos siempre latentes de un política que se ha concebido, desde un comienzo, como biopolítica.

## EL BIOPODER COMO PARADIGMA DE LA IDENTIDAD

Según Agamben, “un ser que fuese radicalmente privado de toda identidad representable sería para el Estado absolutamente irrelevante. Esto es cuanto tiene que esconder, en nuestra cultura, el dogma hipócrita de la vida nuda y las vacuas declaraciones sobre los derechos del hombre” (LCQV, 55).

Pues bien, en estas palabras encuentro uno de los planteamientos más radicales e interesantes que pueden encontrarse en la propuesta de este autor: si la política siempre se ha fundado sobre el supuesto de una *nuda vida*, ello tendría que ver con el hecho de que, a lo largo del pensamiento occidental, la vida-en-común de los hombres siempre se habría pensado en términos de identidad, es decir, en términos de inclusión, de pertenencia a una vida, a un *bíos* en el que los hombres tendrían que poder realizarse como tales. Pero esta realización del hombre en tanto hombre, esta idea de humanidad que definiría la pertenencia a la comunidad política, supone que el hombre tiene que superarse en tanto viviente, en tanto ser sensible, no racional, para devenir su propia esencia como ser político, hablante, racional. Supone, pues, que la pertenencia a la comunidad humana trae consigo la excepción, la inclusión por exclusión de lo que no puede considerarse propiamente humano. Y por ende, la pertenencia trae consigo siempre un umbral de indiferencia en el que se encuentra aquello que no puede ser representado por la comunidad política, ni por el ordenamiento jurídico que la cobija, y que sólo puede ser incluido por exclusión.

No sólo el derecho necesita para su propia vigencia de la excepción, sino que toda comunidad política que se defina en términos de pertenencia supone la relación de excepción y, por ende, la consideración de otras vidas como nudas vidas.

Así, desde los planteamientos de Agamben, no sólo el derecho necesita para su propia vigencia de la excepción, sino que toda comunidad política que se defina en términos de pertenencia supone la relación de excepción y, por ende, supone la consideración de otras vidas como nudas vidas. Esto, nuda vida, vida que puede ser eliminada sin cometer homicidio y sin ser sacrificable, era para la época clásica del *ius publicum Europaeum* aquel que no podía reconocerse como “hombre”, el indio americano; vida nudas, son aquellos inmigrantes que entran en una zona de vacío jurídico al no poder reconocerse como “europeos”; vidas nudas eran los judíos que no podían reconocerse desde la identidad aria, ni en general, y esto era lo que los dejaba más expuestos, en ninguna identidad estatal.

Tan arraigado está el presupuesto de la identidad que lo acaecido con lo judíos, durante la segunda guerra, en ningún momento se reconoció como una “oportunidad” para poner en tela de juicio tal presupuesto, sino que se intentó reparar aquella falta de identidad que los había convertido en *homini sacri*, otorgándoles una identidad estatal. Esto lleva a Agamben a proponer una tesis aún más radical: “el Estado puede reconocer cualquier reivindicación de identidad [...] pero que los hombres se co-pertenezcan sin una condición representable de pertenencia (ni siquiera en la forma de un simple presupuesto), eso es lo que el Estado no puede tolerar en ningún caso. Pues el Estado, como lo ha demostrado Badiou, no se funda sobre el ligamen social, del que sería expresión, sino sobre su disolución, que prohíbe” (LCQV, 55).

Se trata de una conclusión a la que Agamben ha llegado, justamente, en *Homo sacer I*, el texto en el que se dedica a mostrar esa relación indisoluble entre poder soberano y nuda vida, que he tratado de deshilvanar en el apartado anterior. En efecto allí señala:

Se ha hecho notar muy agudamente que el Estado no se funda sobre un lazo social, del que sería expresión, sino sobre su desligadura (*déliasion*), que prohíbe [...] Podemos ahora dar un nuevo sentido a esta tesis. La *déliasion* no debe ser entendida como la desligadura de un vínculo preexistente (que podría tener la forma de un pacto o de un contrato): más bien el vínculo tiene de por sí originariamente la forma de una desligadura o de una excepción, en que lo comprendido en él es, al mismo tiempo, excluido [...] Más originario que el vínculo de la norma positiva o del pacto social es el vínculo soberano que, en verdad, no es, empero, otra cosa que una desligadura; y lo que esta desligadura implica y produce –la nuda vida, que habita la tierra de nadie entre la casa y la ciudad– es, desde el punto de vista de la soberanía, el elemento político originario [HS, I:117-118].

En estas palabras se confirma que la identidad, el poder establecer una condición de pertenencia es un presupuesto constitutivo del Estado o, en otras palabras, que no puede hablarse de Estado sin establecer una condición de identidad o pertenencia. Pero si esto es así, propone Agamben, es porque la noción de Estado implica la lógica de la soberanía y, por ende, la relación de excepción, por lo cual, la inclusión, o la pertenencia a la comunidad política supone, a la vez, el abandono a un poder de muerte. Por ende, al rehusarse a quedar incluidos, a relacionarse a través de una condición de pertenencia o de identidad, los hombres se rehusarían a quedar abandonados a un poder de muerte y, por ende, a quedar sometidos a la lógica de la soberanía. De ahí que, según Agamben, el Estado no pueda permitir que los hombres se co-pertenezcan sin reclamar para sí alguna condición de pertenencia o identidad. Y de ahí también que una política más allá de la relación de bando exija pensar a los hombres más allá de toda condición de identidad o pertenencia, no ya como nudas vidas, sino como formas-de-vida.

## HACIA UNA POLÍTICA NO IDENTITARIA: DE LA *NUDA VIDA* A LA FORMA-DE-VIDA

Según lo aclara Agamben en una entrevista relativamente reciente, publicada en la introducción a *Estado de excepción: Homo sacer II, I*, el objetivo de desarrollar algunos conceptos claves para concebir una política más allá del paradigma del biopoder, sólo será llevado a cabo en un cuarto volumen de la obra iniciada con *Homo sacer I*, que estaría aún en proceso de elaboración (cf., EE, 10). Sin embargo, en los volúmenes del proyecto ya escritos, así como en otros donde se recogen diversas anotaciones, pueden encontrarse algunos esbozos sobre la dirección que podría tomar esta nueva política.

A la luz de estos textos parecería claro que repensar la política, más allá del horizonte del biopoder, supondría dejar de concebir la vida en términos de mera vida, de una vida separable de su contexto lingüístico y cultural, para asumirla como “forma-de-vida”. Con esta noción, en efecto, se alude a todo lo contrario de una *zoé*, de una mera vida separable de su *bíos*, de sus múltiples formas de vida, para indicar un *bíos* que es sólo su *zoé*, “una vida que, en su modo de vivir, se juega el vivir mismo y a la que, en su vivir, le va sobre todo su modo de vivir” (MSF, 13). Esto sería una vida en la que, para seguir usando palabras de Agamben,

[...] los modos, actos, y procesos singulares del vivir no son nunca simplemente *hechas*, sino siempre y sobre todo *posibilidad* de vivir, siempre y sobre todo potencia. Los comportamientos y las formas del vivir humano no son prescritos en ningún caso por una vocación biológica específica ni impuestos por una u otra necesidad; sino que, aunque sean habituales, repetidos y socialmente obligatorios, conservan en todo momento el carácter de una posibilidad, es decir, ponen siempre en juego el vivir mismo. Por esta razón –es decir en cuanto es un ser de potencia, que puede hacer y no hacer, triunfar o fracasar, perderse o encontrarse– el hombre es el único ser en cuya vida está en juego la felicidad, cuya vida está irremediable y dolorosamente asignada a la felicidad. Y esto constituye inmediatamente a la forma-de-vida como vida política [MSF, 14].

En estas densas palabras sobre cómo habría que pensar una vida que fuera sólo su forma, Agamben da algunas pistas sobre el terreno en el que se movería una política no biopolítica: en primer lugar, sugiere que habría que pensar la vida humana como “potencia”, como “posibilidad de ser y de no ser” y no como dato dado, o como una esencia que haya que actualizar. Y, en segundo lugar, sugiere que la política debería orientarse según la idea de felicidad, como “problema” al que se enfrenta un ser de posibilidades, que se juega su vivir en su modo de vivir, en su forma de tener mundo y al que en el vivir le concierne en todo momento su modo de vivir, su comprensión del mundo. Estas pistas, sin embargo, no traen consigo afirmaciones contundentes sino diversas preguntas, con las que, según Agamben, tendría que confrontarse todo tentativo de “inventar” una nueva política: “¿es posible hoy, se da hoy algo como una forma de

vida a la que, en su vivir, le va el vivir mismo, *una vida de la potencia?*" (MSF, 18); ¿es posible una comunidad *política* que se oriente exclusivamente al goce pleno de la vida de este mundo, hacia una vida feliz?; ¿cómo habría que pensar esa vida feliz?, es decir, ¿cómo pensar una vida de posibilidades sobre la cual no tenga control la lógica de la soberanía? (MSF, 97).

Si bien el autor advierte que las preguntas sobre la posibilidad de una vida orientada por la idea de felicidad tendrán que ser aún objeto de reflexión "del pensamiento que viene" (MSF, 97), en todo caso aporta algunos elementos adicionales, que pueden resultar significativos para pensar en la posibilidad de una "vida de potencia". Concretamente, propone lo que interpreto como una "invitación" a concebir una forma-de-vida desde la experiencia misma del pensar, entendida no como el acto de ser afectado por algún objeto, sino "como potencia de pensar" que se siente a sí misma en todas sus posibilidades, y que sólo puede pensar en comunidad con otros, como "potencia común": como potencia a la que le es inherente una multitud de puntos de vista. Esta es una idea bastante sugestiva que el autor retoma a través de estas palabras de Dante:

Puesto que la potencia del pensamiento humano no puede ser íntegra y simultáneamente actualizada por un solo hombre o por una sola comunidad particular, es necesario que haya en el género humano una multitud a través de la cual pueda actualizarse toda la potencia [MSF, 19].

La idea que Agamben intenta sugerir a través de estas palabras es que una forma-de-vida, en tanto vida de potencia, es todo lo contrario a una vida humana "realizada", "superada" consonante con una determinada identidad, o con un ideal humano que hubiera que actualizar. En efecto, mientras que una vida definida en términos de identidad supone como algo deseable la comunión, la unidad de todo lo múltiple y, por ende, concibe el ser-en-común como lugar de las coincidencias, en el que sólo tendrían que persistir algunas diferencias factuales; una vida concebida en términos de posibilidad está siempre confrontada a la imposibilidad y, junto a esto, a una multitud de caminos y puntos de vista, nunca coincidentes: la posibilidad supone siempre un encuentro con la pluralidad, "donde yo puedo, allí siempre hay muchos" (MSF, 19). Pero, justamente, es entre vidas nunca coincidentes ni idénticas que, según Agamben, puede darse verdadera comunicación y comunidad. Pues "entre seres que fueran ya siempre en acto, que fueran ya siempre esta o aquella cosa, esta o aquella identidad y en ellas hubieran agotado enteramente su potencia, no podría haber comunidad alguna, sino sólo coincidencias y divisiones factuales". En esa medida, "sólo podemos comunicar con otros a través de lo que en nosotros, como en los demás ha permanecido en potencia, y toda comunicación [...] es sobre todo comunicación no de un común sino de una comunicabilidad" (MSF, 18-19).

Con la idea de forma-de-vida apenas sugerida el autor propone, entonces, una nueva forma de entender el modo de ser del hombre, así como el “ser-en-común”, la comunidad. En efecto, en lugar de pensar el modo de ser del hombre en términos de un ideal de “humanidad cumplida y consumada”, como una “identidad realizada” en la que el vivir, la mera *zoé* se transformaría alguna vez en bien vivir, y se alcanzaría la articulación entre viviente (lo no subjetivo) y hablante (la subjetividad), Agamben propone –y para ello puede servirse de sus análisis sobre el testimonio y sobre la estructura de la enunciación, que retoma de Benveniste y Foucault– que el modo de ser del hombre se caracteriza más bien por la no-identidad: por la complementariedad de fuerzas de subjetivación y desubjetivación que nunca se identifican, sino que se exceden, que dan lugar a un resto (cf., LQA, 165).<sup>8</sup> Pero que el hombre se conciba como nunca idéntico a sí mismo, como no subsumible bajo ninguna esencia ni bajo ninguna condición de pertenencia, significa también, para Agamben, que no se da por la apropiación de todo aquello que lo excede, de lo que lo circunda siempre como exterioridad, ni por vivir en el dominio de la expropiación, sino por “tener rostro”. Es decir, por situarse en el umbral de lo propio y lo impropio, por *exponer* en lo propio la propia impropiedad.<sup>9</sup>

Se trata de una comprensión de lo humano que puede acercarse a la idea de Nancy, de acuerdo con la cual el exilio, el estar fuera de lo propio, no es algo que le sobreviene a lo propio como pura desapropiación alienante –esto sería, según Nancy, el campo de concentración–, ni la oportunidad que le permite al ser reencontrarse a sí mismo, como en la dialéctica hegeliana, sino que sería ese *ex* de la ex-sistencia desocultado por Heidegger: una apertura que le pertenece a lo propio, como dimensión, como lugar en el que puede darse. Se trataría de “ser sí mismo un exilio” (Nancy, 2001:116-118).

Pero esta nueva comprensión de lo humano también traería consigo otra forma de pensar el ser en común, “la comunidad”. Pues, en vez de definirla como el lugar en el que hombre puede realizar su propia esencia, y como el lugar en que las diferencias pueden fundirse en una identidad, Agamben la concibe como la forma-de-vida, como el modo en el que pueden comprenderse una pluralidad de vidas, una pluralidad de

<sup>8</sup> De ahí que Agamben se refiera al hombre de la comunidad que viene en términos de una “singularidad pura”, de un cualsea que “no tiene identidad, ni está determinada respecto de un concepto, pero no es simplemente indeterminada”, sino que es determinada sólo a través de su relación con la idea de “la totalidad de sus posibilidades” (LCQV, 43).

<sup>9</sup> En palabras del autor: “Mi rostro es mi afuera: un punto de indiferencia respecto a todas mis propiedades, respecto a lo que es propio y a lo que es común, a lo que es interior y a lo que es exterior. En el rostro, estoy con todas mis propiedades (el ser moreno, alto, pálido, orgulloso, emotivo...), pero sin que ninguna de ellas me identifique o me pertenezca esencialmente. Es el umbral de desapropiación y des-identificación de todos los modos y de todas las cualidades, y sólo en él éstos se hacen puramente comunicables” (MSF, 85-86).

yo es, que nunca coinciden consigo mismos, sino que viven como “rostros”, como seres ex-puestos, para los cuales lo impropio es constitutivo de lo propio.<sup>10</sup> Como lo plantea Nancy en la *Comunidad inoperante* (*La communauté désœuvrée*), la comunidad “no es el espacio de los «mí-mismos» sino aquel de los yo es, que son siempre otros o bien no son nada”; no se trata de un “proyecto fusional, ni de modo general de un proyecto productor u operatorio –ni de un proyecto a secas [...]”, sino de “la presentación de la finitud y del exceso irremediable que engendran al ser finito” (2000:26-27). Tal sería una comunidad inoperante, es decir, una comunidad que no se concibe en términos de ninguna “obra” (*opera*), de ningún fin que realizar, sino como el lugar en el que aparecen seres de potencia, nunca idénticos, siempre finitos.<sup>11</sup>

## A MODO DE CONCLUSIÓN

Habitados como estamos a pensar lo político de la mano con nociones tales como Estado, nación, soberanía, derecho, la propuesta de Agamben no sólo puede parecer radical sino utópica, inaplicable y hasta inconducente. En efecto, bien podría objetarse, como lo hace Andreas Kalyvas, que sin tales nociones no podría darse la mediación necesaria entre las diversas singularidades, sino que se impondrían las diferencias entre los individuos y con ello, la guerra de todos contra todos (cf., 2005:116-117). De modo que, para evitar esto sin admitir alguna mediación, Agamben tendría que terminar por invocar una comunidad humana, idéntica e indivisa en la que todo control legal y estatal pudiera ser prescindible (*ibid.*, 117-118); es decir, tendría que contradecir sus planteamientos sobre el carácter plural, y no identitario, del ser-en-comunidad.

<sup>10</sup> En ese sentido Agamben afirma: “[...] si los hombres, en lugar de buscar todavía una identidad propia en la forma ahora impropia e insensata de la individualidad, llegasen a adherirse a esta impropiedad como tal, a hacer del propio ser-así no una identidad y una propiedad individual, sino una singularidad sin identidad, una singularidad común y absolutamente manifiesta –si los hombres pudiesen no ser así, en esta o aquella identidad biográfica particular, sino ser sólo el así, su exterioridad singular y su rostro, entonces la humanidad accedería por primera vez a una comunidad sin presupuestos y sin sujetos, a una comunicación que no conocería más lo incomunicable” (LCQV, 42).

<sup>11</sup> El propio Agamben sugiere que el pensamiento que viene tendrá que confrontarse con esta idea de *désœuvrement*, de inoperancia, entendida “como un modo de existencia genérica de la potencia, que no se agota [...] en un *transitus* de *potentia ad actum*” (HS, I, 83). Y no resulta casual que en el prefacio a la edición al español, Nancy señale que la tarea emprendida en *La comunidad inoperante* ha sido continuada por otros autores como Blanchot, Agamben, de Ferrari, Rancière, Esposito, para citar –advierte Nancy– “nada más que a ellos” (2003:8).



Esta posible objeción, sin embargo, podría mostrar que la lógica de la excepción está profundamente arraigada en nuestro modo de pensar. En efecto, con ella se propone la siguiente disyuntiva: o se supone la mediación estatal o se asume la guerra de todos contra todos. Pero de esta forma no hace sino repetirse el gesto hobbesiano que conduce a justificar la mediación estatal a través del supuesto de una guerra de todos contra todos. La objeción supone entonces que una condición de violencia funciona como presupuesto indispensable del orden estatal y, por ende, como aquello que se incluye, por exclusión, en dicho orden. Sin embargo, creo que los análisis de Agamben han mostrado suficientemente que el supuesto de un estado violento, de guerra de todos contra todos, sólo tiene sentido si se asume, a la vez, que los individuos pueden considerarse como vidas atómicas, aisladas de todo contexto lingüístico y cultural y, por ende, como meras vidas. De modo que Agamben podría responder a la objeción mencionada, mostrando que lleva implícita la ficción cuestionable de una *nuda vida*, cuyas consecuencias nefastas se han visto en la modernidad.

Con la idea de forma-de-vida Agamben propone una nueva forma de entender el modo de ser del hombre, así como la comunidad.

Si bien es cierto que un posible contendiente podría rehusarse a aceptar esta noción de *nuda vida*, creo que, en todo caso, se vería en dificultades al momento de confrontarse con figuras tan extremas como el “musulmán” o el refugiado (o con problemas tan actuales como la situación de los nuevos apátridas que empiezan a “invadir” a Europa, o el conflicto entre judíos y palestinos), si intentara medirse con estos fenómenos a través de conceptos legales, relacionados con el ordenamiento estatal y con la noción de poder soberano. Pues estoy de acuerdo con Agamben en que tales conceptos traen consigo necesariamente condiciones de identidad, y esos fenómenos límites lo son, justamente, porque se rehúsan a ser cobijados o comprendidos desde toda condición de pertenencia.

Pero, es justamente desde esos fenómenos extremos que el proyecto radical de Agamben puede aparecer actualizable: porque nos pone frente a límites con los que no nos hemos confrontado verdaderamente, porque nos hace ver que se trata de límites que no podemos evadir por más tiempo, a menos que queramos dejar latente la posibilidad de Auschwitz.

## BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio. *Homo sacer: El poder soberano y la nuda vida*, trad. de A. Gimeno Cuspinera, Pre-Textos, Valencia, 1998.
- . *La comunidad que viene*, trad. de José Luís Villacañas y Claudio La Rocca, Pre-textos, Valencia, 1996.
- . *Lo que queda de Auschwitz- El Archivo y el Testigo. Homo Sacer III*, trad. de Antonio Gimeno Cuspinera. Pre-Textos, Valencia, 2000.
- . *Medios sin fin: notas sobre la política*, trad. de Antonio Gimeno Cuspinera, Pre-Textos, Valencia, 2001.
- . *Estado de excepción - Homo sacer, II, I*, traducción, introducción y entrevista por Flavia Costa, Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2004.
- . "Política del exilio", en *Revista de Estudios sociales*, Universidad de los Andes, Bogotá, enero de 2001, pp. 119-124.
- . "We refugees", *Symposium*, vol. 49, issue 2, 1995, pp. 114-120.
- Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism* [1951], Meridian Books, Cleveland/Nueva York, 1958.
- Eaglestone, Robert. "On Giorgio Agamben's Holocaust", *Paragraph*, vol. 25, issue 2, julio de 2002, pp. 52-67.
- Fitzpatrick, Peter. "Bare Sovereignty", *Politics, Metaphysics, and Death - Essays on Giorgio Agamben's Homo Sacer*, Duke University Press, Londres, 2005, pp. 49-73.
- Kalyvas, Andreas. "The Sovereign Weaver", *Politics, Metaphysics, and Death: Essays on Giorgio Agamben's Homo Sacer*, Duke University Press, Londres, 2005, pp. 107-134.
- Kiesow, Rainer Maria. "Law and Life", *Politics, Metaphysics, and Death - Essays on Giorgio Agamben's Homo Sacer*, Duke University Press, Londres, 2005, pp. 248-261.
- Nancy, Jean-Luc. *La comunidad inoperante*, traducción de Juan Manuel Garrido Wainer, Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, Santiago de Chile, 2000.
- . "La existencia exiliada", *Revista de Estudios Sociales*, Universidad de los Andes, Bogotá, enero de 2001, pp.116-118.