

Deconstructing Agamben

Alfonso Galindo Hervás*

1. DOS HIPÓTESIS SOBRE LA FILOSOFÍA DE GIORGIO AGAMBEN

De entre los filósofos que más deben al pensamiento de Carl Schmitt, ninguno como Giorgio Agamben ha obtenido tanto rendimiento y eco. Su protagonismo y su influencia en la filosofía contemporánea, especialmente política, es muy alto. Continuamente llegan al mercado artículos y monografías que, si bien en muchos casos se reducen a una paráfrasis de sus fórmulas más exitosas, constituyen un índice y un factor de que estamos ante una obra que da que pensar, que suscita reflexión, que amplía el campo de las explicaciones y de lo comprensible –y, por ende, de lo posible, de lo factible. Nada mejor se puede decir de la obra de un filósofo.

En cierto sentido, la escritura y el pensamiento de Agamben pueden considerarse paradigma del genuino proceder filosófico, cuanto menos del que en gran medida se ha consagrado como tal en la Europa continental desde la segunda mitad del siglo XX. A saber: un tipo de escritura en ocasiones no claramente diferenciable de la literatura, constituido por categorías abstractas y de carácter metafórico –y, por tanto, de amplia extensión y difusa intensión– en su mayoría remisibles a Heidegger pero que, por esa misma abstracción, capaz igualmente de recurrir a fórmulas y conceptos teológicos, y que evidencia una clara voluntad de crítica radical del estilo de vida occidental a todos los niveles (político, jurídico, económico, moral, estético) de tal modo que ello le permite presentar su fobia como prueba de progresismo e izquierdismo¹.

Si se concede que esta sintética y simplificadora caracterización de cierta filosofía continental contemporánea es persuasiva, entonces la obra de Agamben puede considerarse uno de los índices más sólidos y una de las contribuciones fundamentales e indispensables de la misma.

* Universidad de Murcia
galindoh@um.es

1 De heideggerianos “de izquierdas” califica Marchart –él sabrá por qué– a algunos pensadores políticos que tendrían cabida en nuestra caracterización. O. Marchart, *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, FCE, Buenos Aires, 2009, pp. 29s.

Reconociendo tanto la erudición del autor, como su logro de haber configurado un argumentario, una jerga y un estilo reconocibles, ensayaré (la vinculación de) dos hipótesis críticas sobre algunos rasgos de su pensamiento que no son accesorios sino definidores del mismo.

La primera consiste propiamente en identificar dichos rasgos, entre ellos relacionados y responsables tanto de algunas de las principales virtudes de la filosofía de Agamben, como de algunos de sus límites. Se trata de la abstracción, de la impoliticidad y del pesimismo.

La segunda hipótesis trata de referir la presencia de dichos rasgos en la filosofía del autor de *Homo sacer* a su dependencia de algunas tesis centrales de Carl Schmitt.

2. ABSTRACCIÓN

De manera afín a Carl Schmitt, cuya comprensión de la tradición jurídico-política occidental dependía del uso de brillantes imágenes y metáforas teológicas (*katechon*, milagro, Anticristo...)², Agamben lleva al extremo el estilo consistente en comprender el presente tratando de identificar (y/o descubrir) categorías ontológicas y fórmulas y conceptos teológicos con los que describirlo, elevándolos al rango de paradigmas a través de los que la realidad se diría a sí misma (o nos diría cómo desea ser descrita para serlo adecuadamente).

Los paradigmas son definidos como imágenes singulares que funcionan por analogía, careciendo de reglas para su deducción o inducción y aplicación; es su sola exhibición lo que los legitima. Agamben sostiene que no están en la mente del investigador, sino que pertenecen al ámbito del ser. Dichos paradigmas son el instrumento de una empresa arqueológica que, orientada a aprehender unitariamente tiempos y ámbitos distantes, tiene como objetivo acceder no al pasado sino al presente, no a los acontecimientos históricos sino a fuerzas ilocalizables cronológicamente pero que atraviesan la historia desde la antropogénesis hasta la actualidad³. Ello constituye una declaración de intenciones lo suficientemente explícita en orden a evaluar el nivel de abstracción y, en esta medida, el escaso protagonismo de la historia social en la filosofía del filósofo italiano, algo que en cierto modo lo aleja del citado Schmitt, cuyas generalizaciones remiten a acontecimientos concretos. No en vano, el catálogo de paradigmas que propone es tal que le permite identificar

2 Basta pensar, por ejemplo, en su famosa caracterización del Estado como *katechon*, el que frena el advenimiento de la parusía y sus consecuencias anómicas, en C. Schmitt, *El nomos de la tierra*, Comares, Granada, 2002, pp. 22-26, 54.

3 G. Agamben, *Signatura rerum. Sobre el método*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2008, pp. 29, 43, 128ss., 146ss.

(o reunir en) una única matriz la práctica totalidad de los fenómenos catalogables (sirviéndonos igualmente de una gran abstracción) como políticos, a saber: los relativos al gobierno de la vida y de las conductas, englobando en ello esferas como la economía y el derecho, pero también la estética o saberes como la ontología. Y ello tanto en un sentido diacrónico como sincrónico.

En su dimensión diacrónica, los paradigmas permiten a Agamben identificar el, a su juicio, criterio de la tradición política occidental, unificándola y declarándola desenlace de un destino que se confunde con la producción misma del *homo*. A diferencia de Foucault, para él no es posible distinguir entre una comprensión del poder en términos de soberanía y otra en términos de biopolítica, esto es, entre un paradigma político-estatal pre-moderno y otro económico-gubernamental moderno; en Occidente, todo poder soberano es igualmente biopolítico; y toda biopolítica, expresión de violencia soberana. Y es el paradigma del “estado de excepción” tal como lo teorizó Carl Schmitt, además de la referencia a la teología de la gloria, lo que usa como clave articuladora de ambos paradigmas⁴.

Una consecuencia de esta comprensión esencialista e indiferenciada de plurales fenómenos jurídico-políticos y económico-gubernamentales es que la Modernidad pierde toda singularidad. Anular las diferencias entre los ámbitos prácticos premodernos y modernos es una prueba de que los diagnósticos de Agamben no se dejan informar por las experiencias históricas y la *praxis* de las palabras, siempre cargadas de singularidad, sino que se sostienen en el recurso a la estática etimología y, sobre todo, en el uso de mediaciones categoriales que le permiten representar la totalidad de la tradición política occidental como consumación de una deriva nihilista interpretable como traición de la experiencia comunitaria mesiánica.

Como para Schmitt, aunque su juicio sobre ello sea inverso, también para Agamben la tradición política occidental está presidida por el poder, elevado a destino. Y también de un modo vinculable a Schmitt sostiene que dicho poder debe ser comprendido como pura performatividad sin fundamento, como fantasmagoría eficaz, como ilusión o espejismo teológicos⁵.

4 G. Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, Valencia, 1998, pp. 15s.; *Estado de excepción. Homo sacer II, 1*, Pre-Textos, Valencia, 2004, p. 10. La funcionalidad de la figura del estado de excepción en Schmitt es evidente en su conocida definición de la soberanía. Cf. C. Schmitt, *Teología política*, en *Estudios Políticos*, Cultura Española, Madrid, 1941, cit., pp. 35, 44s. Por lo demás, se cuestiona el vínculo que establece Agamben entre biopolítica y totalitarismo en R. Esposito, “Totalitarismo o biopolítica”, *Daimon*, 39, 2006, pp. 125-132; E. Laclau, “Bare Life or social Indeterminacy?”, en M. Calarco y S. DeCaroli, *Giorgio Agamben. Sovereignty and Life*, Stanford U. P., Stanford, 2007, p. 18.

5 En el caso de Schmitt, ello es especialmente visible en su crítica al normativismo formalista de Kelsen. Cf. *Teología política*, cit., pp. 53ss.

Ambas circunstancias permiten sostener que estamos ante una teología de la historia. De ahí que no sea casual su dependencia del teorema de la secularización, de cuya capacidad unificadora de tiempos distantes nadie extrajo tanto rendimiento teórico como el mismo Schmitt⁶. Trascendiendo pequeños matices con los que parece querer diferenciar su posición de la del jurista alemán⁷, lo que resulta evidente es que sin el presupuesto de la secularización (ya se la considere hegeliana *Verweltlichung*, weberiana *Entzauberung*, o incluso blumenberguiana *Umbesetzung*) de los conceptos teológicos, es imposible remitir los conceptos fundamentales de la economía y la reproducción social a un origen teológico, o sostener que la Modernidad biopolítica cumple el proyecto de la *oikonomia* providencial. Explícitamente afirma que el dispositivo de la *oikonomia* trinitaria elaborada en los primeros siglos del cristianismo constituye un laboratorio privilegiado para observar el funcionamiento y la doble estructura (soberanía y gobierno, *auctoritas* y *potestas*) de la máquina gubernamental⁸.

Pero la virtud comprensiva y unificadora de los paradigmas no sólo se declina diacrónicamente, sino también sincrónicamente. Ello le permite equiparar todas las formas del terror, de los campos de concentración nazi a la vida en las megalópolis contemporáneas, bajo la rúbrica de un estado de excepción generalizado –en un gesto retórico que remite a Benjamin y, por esta vía, al propio Schmitt⁹. Tal abstracción igualadora que remite todos los fenómenos a un mismo esquema explicativo ha motivado que Jacques Rancière considere la obra de Agamben un ejemplo del viraje ético de la política y la estética, cuya causa sería la antropologización de la política que subyace en el gesto de elevar el paradigma biopolítico a significativo maestro capaz de recubrirlo todo, del derecho de familia a las políticas de sanidad, pasando por los campos de exterminio¹⁰. Como veremos, esa antropologización de la política es remisible a la vinculación establecida por Schmitt entre idea política y concepción del ser humano¹¹.

6 Es de obligada referencia su conocido *dictum* sobre el origen teológico secularizado de los grandes conceptos políticos. *Ibidem*, pp. 72s.

7 G. Agamben, *Signatura rerum*, cit., pp. 53-58, 105s.

8 G. Agamben, *El Reino y la Gloria. Para una genealogía teológica de la economía y del gobierno*, Pre-Textos, Valencia, 2008, pp. 13ss., 33ss., 138, 250, 265, 301ss.

9 La referencia es W. BENJAMIN, *Discursos interrumpidos*, Taurus, Madrid, 1989, pp. 177ss.

10 J. Rancière, *El viraje ético de la estética y la política*, Palinodia, Santiago de Chile, 2005, pp. 22, 34; *El tiempo de la igualdad*, Herder, Barcelona, 2011, p. 136.

11 C. Schmitt, *Teología política*, cit., p. 95.

3. IMPOLITICIDAD

Es posible remitir el viraje ético que Rancière atribuye a la filosofía de Agamben a dos rasgos de la misma que son índice y factor de lo que prefiero denominar “impoliticidad”. Se trata de su universalismo ontológico (de consecuencias prácticas, ético-políticas) y de su paralela y subsecuente pasividad o crítica de la acción.

Respecto de lo primero, y aunque sería injusto ubicar a Agamben entre los caracterizables como teóricos del consenso, una de cuyas cabezas visibles podría ser Habermas, su filosofía no sólo borra las diferencias entre tipos de mal en la indistinción de una situación generalizada de excepcionalidad radical, según hemos visto, sino también por cuanto remite la alternativa política a una contrafáctica experiencia comunitaria que, aun difusamente descrita mediante categorías ontológicas y teológicas, de ella queda claro su rasgo universalista. Ello es evidente en la medida en que se trata de una comunidad a la que es imposible no pertenecer, lo cual evacua de ella todo disenso estructural, esto es, no el remisible al mero pluralismo, sino el que hace que toda comunidad política sea irreductible e inequivalente a la suma de su población, de sus partes y roles. Muy al contrario, la comunidad que viene a la que apela Agamben acaba con la litigiosidad inherente a tal simbolización suplementaria respecto de toda cuenta, identificando el hecho con la justicia. La comunidad política deviene entonces comunidad ética, una comunidad donde todo el mundo cuenta¹². Hasta en ello influye Schmitt –por contraste– en Agamben, pues fue él quien remitió la disolución de lo político en beneficio de los lazos éticos al universalismo que acompaña a la fobia al Estado¹³. Que Agamben no sea capaz de ver otra cosa que teología política tras cualquier configuración de gobierno, lo condena a no poder resistir políticamente el terror totalitario, pues cualquier política lo reproduciría. De ahí que cuando tenga que pensar en alternativas su sugerencia adopte perfiles éticos, a saber: una comunidad irrepresentable, pasiva, contemplativa.

Una experiencia comunitaria como ésta carece de índice, es heterogénea a toda representación, desborda toda forma instituida, confundiendo propiamente con la idea de humanidad. Pareciera que Agamben presupone la existencia de una genuina experiencia política (comunitaria) heterogénea a los ámbitos jurídicos, económicos o sociales en general. Una experiencia traicionada, perdida definitivamente con la Modernidad. Una experiencia política a la que sólo la comunidad y la vida mesiánicas harían justicia, y que se constituiría como esfera pura reconocible e identificable en su distinción del

12 G. Agamben, *La comunidad que viene*, Pre-Textos, Valencia, 1996, pp. 42, 54.

13 C. Schmitt, *El concepto de la política*, en *Estudios políticos*, cit., p. 163.

resto de los ámbitos humanos, que tan sólo la enturbiarían con su pretensión colonizadora, que la prostituirían y la banalizarían reduciéndola a mera sociedad del espectáculo.

Mas no sólo carece de sujeto que la encarne, sino también que la programe y produzca. La comunidad se confunde con la verdad ontológica del hombre o, mejor, del singular cualsea (o cualquiera), pura potencia excedente de toda forma-de-vida. En consecuencia, a exponer dicha verdad, su mero ser-así, se reduce todo su deber. No cabe aquí, pues, obligación ética o política en su sentido tradicional. No hay sujeto al que dirigirse ni del que esperar nada. Si la política occidental es comprendida como la tarea metafísica de politizar la vida, esto es, de actualizar la potencialidad de la *zoé*, la política alternativa debe en consecuencia renunciar a dicha tarea de negación, limitándose a contemplar, y así hacer justicia, dicha ilimitada posibilidad; sin negarla, sin alumbrar instituciones, sin fundar derecho¹⁴. El reto pasa por trascender los conceptos de deber y voluntad que, a su juicio, infectan la política, la economía y la ética desde el cristianismo, del que la Modernidad hereda una ontología que asimila el ser a la acción y al deber. Ello explica que en su último ensayo, en el que el oficio litúrgico es presentado como paradigma de la (eficacia de la) acción (política, ética, económica), reduzca la historia a historia del derecho, único ámbito donde el mandato se presenta absolutizado. De este modo extrae, una vez más, del juridicismo schmittiano las herramientas para conformar su diagnóstico y su reconstrucción de la tradición occidental –naturalmente, alcanzando en última instancia posiciones contrarias a Schmitt, siempre defensor de la necesidad de traducir en forma jurídica el exceso de la fuerza fundadora¹⁵.

La impoliticidad de la filosofía de Agamben debe remitirse a esta crítica radical de las mediaciones conceptuales modernas (sobre todo, las de sujeto y acción; también las solidarias a ellos: Estado, institución, derecho, voluntad, imputación, deber...) y de las *praxis* políticas a ellas vinculadas. Frente a los conceptos políticos modernos, que son factores de cambio pues incorporan la creencia en la factibilidad de la historia, los que maneja el autor de *Homo sacer* (comunidad, uso, potencia...) no pretenden tanto perfeccionar nuestras instituciones, cuanto cuestionarlas. Su arqueología muestra las aporías y los estratos semánticos que incorporan nuestras categorías políticas, que son

14 G. Agamben, *Ibidem*, pp. 10, 15, 26, 31, 66, 71-74; *Homo sacer*, cit., pp. 56-67, 158; *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Pre-Textos, Valencia, 2000, pp. 16ss., 54ss., 95ss., 116ss.; *El Reino y la Gloria*, cit., pp. 15, 270s.; *Estado de excepción*, cit., p. 109.

15 G. Agamben, *Opus Dei. Arqueología del oficio*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2012. Negri ha cuestionado la ausencia de alternativas en un diagnóstico que presupone la continuidad de las instituciones y rechaza toda acción negativa. Cf. A. Negri, "Il sacro dilemma dell'inoperoso. A proposito di *Opus Dei* di Giorgio Agamben", en *Il manifesto*, 24/02/2012.

consideradas cristalización y causa de la empresa biopolítica occidental que ha culminado tanto en los campos de concentración como en las democracias liberales contemporáneas. En tal ejercicio de testimonio del terror biopolítico –reforzado por el hecho de que se lo eleva a duelo por una insuperable pérdida de experiencia, por una infancia irrecuperable¹⁶– se resuelve en gran medida la filosofía política de Agamben.

La remisión de la crisis a un diagnóstico del agotamiento de las categorías políticas modernas es común a una serie de pensadores italianos que, desde finales de los años 70, vienen orientando sus publicaciones a la defensa, sistemática e histórico-conceptual, de la tesis de que la crisis es estructural, no circunstancial. Que fuera Massimo Cacciari quien proporcionase el concepto en su brillante texto sobre Nietzsche, *Lo impolítico nietzscheano*, y posteriormente Roberto Esposito quien mostrara su fertilidad hermenéutica en el ensayo *Categorías de lo impolítico*, no impide, más allá de la atención debida a los contextos¹⁷, elevar el concepto de lo impolítico a representación de una manera de hacer filosofía política centrada en el objetivo de evidenciar la impotencia de las mediaciones modernas, y muy especialmente las distintas formas de representación y de acción, para neutralizar el conflicto político, tratando de evitar a su vez los extremos de la teología política y de la despolitización.

Agamben ejemplifica esta convicción de que las instituciones modernas, lastradas por una violencia inmemorial que se remonta a la empresa antropogenética, carecen por completo de potencial emancipador. Ello justifica el que algunos críticos atribuyan carácter confesional a sus apelaciones a una salvación mesiánica surgida del fondo de la desesperanza¹⁸.

Trascendiendo este debate, lo que parece claro es que el recurso a categorías teológicas, sobre todo paulinas y franciscanas, suple la ausencia de un lenguaje afirmativo alternativo apto para el reto de nombrar una política distinta a la biopolítica soberana. También en ello prolonga y amplía el sentido del gesto retórico de Schmitt, enriquecido en su caso con las aportaciones de Benjamin y Taubes, igualmente deudores del jurista alemán. Sobresale la apelación a una vida mesiánica, que remite a una concreta experiencia del tiempo (el instante del acontecimiento, afín al *Jetzt-zeit* benjaminiano, que desbarata los órdenes jurídico-políticos asentados en el tiempo homogéneo y lineal) y, sobre todo, a una vida presidida por la desactivación de toda vocación, condición social y propiedad; una paulina vida “como si no” que refiere en

16 Es la tesis central de *Infancia e historia*, publicado en 1977.

17 Puede verse T. Menegazzi, “De lo impolítico a la biopolítica”, en M. Cereceda y G. Velasco (eds.), *Incomunidad. El pensamiento político de la comunidad a partir de Roberto Esposito*, Arena Libros, Madrid, 2011, pp. 257-271.

18 J. Rancière, *El viraje ético de la estética y la política*, cit., pp. 32ss.

numerosas ocasiones al *usus pauper* franciscano, prueba de una comunalidad irreductible al derecho –en este sentido, muy poco schmittiana¹⁹.

4. PESIMISMO

Aunque los rasgos hasta ahora destacados justificarían el ubicar la obra de Agamben entre las que conforman un pensamiento político de la mera abstención, de la espera o la pasividad, su arqueología aplicada a los conceptos políticos con el fin de evidenciar sus lastres y aporías constituye de suyo acción política. Si los conceptos no sólo son índices de experiencias pasadas, sino también factores capaces de determinar cambios, de orientar conductas, de auspiciar movimientos o de cristalizar en instituciones, entonces el trabajo sobre ellos, la lucha por su uso o por condicionar su significado, es en sí misma acción política. A ello se añade que, como señala el mismo Rancière, “nunca hay una consecuencia práctica directa de la teoría, en términos de liberación y de emancipación; hay desplazamientos que modifican el mapa de lo que es pensable, de lo que es nombrable, perceptible y, por tanto, también de lo que es posible. Si se producen avances, deben ser pensados en términos de englobar topografías y no en términos de aplicación de un saber”²⁰.

Por ello, más que abstención o pasividad, la filosofía de Agamben trasluce pesimismo. Si bien este concepto incorpora ecos antropomórficos, incluso afectivos, resulta persuasivo para caracterizar una *Stimmung* reconocible en la escritura de un filósofo cuyas obras adoptan una perspectiva hiper-abstracta para, desde un pretendido alejamiento de la empiria, decretar un estado de pobreza experiencial y de sometimiento general que padeceríamos inconscientemente; más aún, que celebraríamos como prueba de progreso.

En efecto, los diagnósticos de Agamben sobre el presente no sólo subrayan sus aspectos terroríficos, sino que evidencian desesperación. Una desesperación proporcional a la plenitud y a la reconciliación –a la unidad de la experiencia– a la que parece aspirar. Se cumpliría en tal caso la paradoja de que por esperararlo todo, se acaba esperando nada. Es lo que tiene deslegitimar por completo la capacidad emancipadora de las mediaciones y las acciones de los hombres: sólo te queda depositar la liberación en la experiencia de un tiempo mesiánico, remisible a la suspensión del tiempo lineal que se da en el

19 G. Agamben, *El tiempo que resta*, Trotta, Madrid, 2006, pp. 13, 17, 32s., 39ss., 58ss., 68, 72, 107ss.; *Homo sacer*, o. c., pp. 76ss.; “El Mesías y el soberano”, en *La potencia del pensamiento*, Anagrama, Barcelona, 2008, p. 265. A la vida monacal dedica por entero *Altísima pobreza. Reglas monásticas y forma de vida*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2012.

20 J. Rancière, *El tiempo de la igualdad*, cit., p. 261.

poema, en la danza, en la contemplación²¹. Es el precio que debe pagar quien no se conforma con lo probable y aspira a lo posible. Pareciera que Agamben hubiese radicalizado hasta tal punto el pesimismo antropológico que se tornase impensable toda creencia en el potencial liberador de la acción. De este modo, un mismo dato antropológico motivaría bien la perspectiva del jurista que, pese a todo, defiende la traducción jurídica de la fuerza²², bien la del apocalíptico, que rechaza todo derecho y aspira a desactivarlo.

Bellamente lo ha expresado Didi-Huberman al remitir la desesperación de Agamben, según él continuadora de la expresada por Pasolini en los artículos de 1975 sobre la situación política italiana, a un juicio del presente hecho por contraste con la plenitud del tiempo apocalíptico y, en esta medida, subestimador de las pequeñas luces aportadas por las luciérnagas supervivientes, portadoras de resplandores de verdad provisionales, frágiles, pero suficientes para enseñarnos que la destrucción nunca es absoluta y que, en consecuencia, es superfluo creer en una salvación final, total. Para él, la condición trascendental de un juicio tal sobre el presente radica en otorgar a las imágenes teológicas valor de horizonte y no meramente epistemológico²³. Ciertamente, con tal gesto trasciende la retórica de Benjamin y de Warburg, la de Schmitt incluso, alcanzando la de Heidegger.

21 Sirva como ejemplo su tesis sobre la rima como transcodificación métrico-lingüística del tiempo mesiánico. G. Agamben, *El tiempo que resta*, cit., p. 88.

22 C. Schmitt, *Teología política*, cit., pp. 66s.

23 G. Didi-Huberman, *Supervivencia de las luciérnagas*, Abada Editores, Madrid, 2012, pp. 60-69.