

El poder de la impotencia

The Power of Impotence

*Pablo Lazo Briones**

* Doctor en Filosofía por la Universidad de Deusto, Bilbao, España. Actualmente es Profesor-investigador del Departamento de Filosofía en la Universidad Iberoamericana. Contacto: pablolazobriones@gmail.com.

Resumen

A partir de la propuesta sobre el poder de la impotencia de Giorgio Agamben, en este artículo se reflexiona sobre las posibilidades de una resistencia en los intersticios del poder de las sociedades biopolíticas. De este modo, se critica la noción de resistencia como conjunto de actividades de confrontación o lucha contra una fuerza exterior concebida como amenaza; de forma alternativa, se reflexiona sobre un modo *sui generis* de resistencia como inoperosidad, como “poder-de-no”, que al tiempo que escapa al efecto neutralizador y absorbente de los dispositivos de poder, abre nuevos usos y acciones justas, no manipuladas, en los intersticios de la estructura jurídico-político-policíaca.

Palabras Clave: Impotencia, resistencia intersticial, inoperosidad, poder.

Abstract

From the proposal on power of impotence by Giorgio Agamben, this article reflects on the possibilities of resistance in the interstices of power of biological societies. In this way, the notion of resistance is criticized as a set of activities of confrontation or struggle against an external force conceived as a threat; alternatively, it reflects on a *sui generis* mode of resistance as *inoperativity*, such as “power-of-no”, which while escaping the neutralizing and absorbing effect of power devices, opens up new uses and fair, no manipulated actions, in the interstices of the legal-political-police structure.

Keywords: Impotence, interstitial resistance, inoperativity, power.

Introducción

La paradoja contenida en la expresión *el poder de la impotencia* encierra el sentido disruptor y realmente innovador de la obra de Giorgio Agamben. El hilo conductor de sus investigaciones se tensa en la búsqueda de las ocasiones aparentemente absurdas de *no hacer* frente a la demanda cultural de llenar el tiempo con acciones de todo tipo: las propias de la avidez de hacerse con las últimas novedades tecnológicas, lo mismo que las orientadas por la compulsión de estar presente en redes sociales; la saturación de las acciones de consumo, lo mismo que las pertenecientes a una auto persecución estético-higiénico-deportiva puesta como demanda de una felicidad sospechosa; por último, la pléthora de acciones burocráticas y administrativas que cubren todo el espectro de vida hasta hacer de ella un objeto controlable por los dispositivos económicos, jurídicos, políticos y policíaco-militares que conforman lo que llamó el filósofo italiano, siguiendo a Michel Foucault en este punto, la estructura biopolítica de nuestras sociedades *hiperdinamizadas*.

Resulta sorprendente, pues, la insistencia en el *no hacer* que se equipara a la *inoperosidad* que ha puesto Agamben como centro de reflexión. Es aún más sorprendente cuando las denuncias y las luchas contra la injusticia, la segregación y la persecución del estado de excepción que supone la estructura de tales sociedades así *hiperdinamizadas*, se despliegan en otra serie de acciones que saturan el campo de oposición y resistencia, queriendo hacer frente a un sistema de exclusión y degradación de la vida con la misma estrategia y las mismas armas de combate: vencer el exceso de operatividad con otro caudal de operaciones que se le resisten. La originalidad de la propuesta agambeniana consiste en haber descubierto la paradójica *potencia de lo inoperante*, el poder de la impotencia del *no hacer*, para no caer en la trampa de querer combatir el paroxismo de la operatividad con otra operatividad que se le contrapone y que termina por ser absorbida y neutralizada como parte de la misma estructura aplastante.

Formulemos la pregunta obligada: ¿cómo es que la impotencia tiene poder? Dada su claridad y puntualidad, tomemos como fuente de reflexión inicial una conferencia que dicta Agamben en *The European*

Graduate School en 2014, cuyo tópico central es la relación entre arte y resistencia (Agamben, 2014). Como acostumbra hacer con la mayor parte de sus comunicaciones, la presente es un largo comentario sobre un texto de otro filósofo, la lección que impartió Gilles Deleuze sobre el mismo tema y que fue recogida en un corto que se ha hecho famoso como parte de la serie que compone su “Abecedario” (Deleuze, 1987). En primer lugar, Deleuze había sostenido que la resistencia puede vincularse con la potencia creativa del arte, ya que lo que se juega siempre en la obra artística es un rechazo vital a la muerte, es una insistencia en los motivos de la vida, pero sobre todo se trata de un rechazo al “paradigma prevaleciente de la información” en nuestras “sociedades de control”. Aunque Agamben comparte con Deleuze esta perspectiva disruptiva que vincula el arte con la resistencia, le parece poco claro el concepto mismo de ésta última, sobre todo porque parece ser que Deleuze la describe como aquella acción que se opone siempre a una fuerza o amenaza externa. Es aquí en donde se enhebra la cuestión del *poder de la impotencia*, pues el italiano buscará precisamente en la creación artística no un conjunto de acciones de oposición o lucha frente a una amenaza exterior, sino la *no-acción* que desde la interioridad de una estructura de poder tiene la capacidad de desactivarla y abrir otros usos no previstos por su campo de control, es decir, buscará la más intensa capacidad del *no-hacer* de la impotencia como nuevo poder que vence al poder de uso.

Si la resistencia es efectiva como desactivación de lo activado en un campo de poder, ha de describirse en su aspecto interno como *potencia de la impotencia*. Es por esto que Agamben lleva a cabo un obligado recorrido crítico por las nociones aristotélicas de potencia o *dynamis* y acto o *energeia*. Según la definición clásica de estos términos, el paso de la potencia al acto está marcada por una acción en la que se juega la entidad de cada una de las cosas que son, de la realidad en términos generales, que se análoga al proceso en que una causa genera un efecto de forma determinada y en un solo sentido unívoco. Esta definición determinante y unidireccional es la que discutirá Agamben en relación a la resistencia que puede encontrarse en el arte, y en general en relación a cualquier forma de resistencia cultural o política. Lo central de esta meditación, dice nuestro filósofo, es puntualizar que en el caso particu-

lar de la creación artística (y en lo que corresponde en general a la acción del agente humano en su carácter distintivo respecto a otros seres), el pasaje de la potencia al acto nunca está simplemente definido como una determinación biológica o causal unidireccional de una a la otra, sino que en todos los casos entra en juego la posibilidad de no ser ejecutada, es decir, la posibilidad de la privación de la acción en lugar de su cumplimiento.

La verdadera genialidad de Aristóteles, insiste Agamben en contra de la interpretación megárica y tomista posterior, radica en que abre el campo de comprensión de la potencia y de la impotencia de un acto simultáneamente, y ve ambas como esenciales para la generación de las técnicas y las artes y del ámbito del cumplimiento de la esencia humana en general, de la antropogénesis. Un pianista o un poeta, por ejemplo, son lo que son independientemente de que su potencia creativa se transfiera al acto efectivo de la obra ejecutada; también en la impotencia, en el *no-hacer* de su talento creador, en la “potencialidad de no”, está la esencia del mismo, de otro modo no podría decidir crear o no crear, sería esclavo de un impulso destinal que generaría las obras de arte como efectos de una causa ajena a él e inescapable como fuerza externa (y agregamos, este es el caso de la mala interpretación de la inspiración y la genialidad artística como un simple dejarse llevar por la fuerza de un destino). Por esto también le parece una mala interpretación, o al menos una interpretación parcial, la explicación del talento de un artista como mera capacidad de generar acciones y obras, pues también hay poder en la no acción y en no generar obra. La estética del acto poético está marcado por estas tensiones entre la capacidad de hacer y la capacidad de no hacer. El dominio de una técnica artística no define al artista por entero, pues también la marca la impotencia de no ejercerla.

Así pues, si toda potencialidad es constitutivamente impotencia, también la cuestión central que formula Agamben en referencia con la resistencia es la siguiente: ¿cómo puede realizarse la *potencialidad-de-no-hacer*? En este punto nos recuerda que la palabra resistencia proviene de la etimología latina *sisto*, que significa “contener”, “frenar”, “contraponerse”, pero también “permanecer”, “aquietarse”. *Re-sistir* indica en este último sentido permanecer impidiendo el paso de la potencia al acto, el poder de no actuar, la impotencia como capacidad,

como fuerza. La consecuencia teórica se deja ver en estas palabras de Agamben: “De forma similar a lo que llama Walter Benjamin lo inexpressivo, que impide e interrumpe en la obra la pretensión de apariencia de totalidad, en el mismo modo la resistencia actúa como poder crítico que retiene e impide el impulso ciego de la potencia hacia el acto, y de este modo impide que la potencia se consuma a sí misma en la obra” (Agamben, 2014).

Esta complicada dialéctica entre potencia e impotencia será transferida al problema de la resistencia y su efectividad en un medio que parece absorber toda posibilidad de acción de choque, de antagonismo, de lucha frontal contra una fuerza exterior. La apuesta apunta a una descripción asimismo compleja de la resistencia: ésta se define ahora como la capacidad paradójica, el peculiar poder paradójico de transferir la *potencialidad-de-no-hacer* al acto. Agamben pone un par de ejemplos del ámbito de la literatura y la pintura antes de derivar las consecuencias para la crítica cultural y política. Kafka es el maestro, nos dice, de la “poética de la inoperatividad”, en sus narraciones encontramos la posibilidad de creación en la impotencia de la acción, por ejemplo en el cuento “El gran nadador” o en las novelas *El castillo* o *El proceso*, los personajes cobran vida precisamente en el desconocimiento y la inoperancia de sus acciones: uno no sabe nadar y no obstante gana una competencia de nado, los otros buscan la justicia en el desconocimiento de los procesos legales y administrativos que la hacen aplicable. En el caso de la pintura, es Rembrandt quien pone en sus pinturas la inoperancia de la representación de la pintura misma y de su sujeto creador. Es desactivando la función de maestro pintor que se hace pintura, es decir, poniendo en juego la *potencia-de-no*.

Es por lo anterior que Agamben invita a recuperar reflexivamente el carácter y la función de la teoría, de la contemplación y la inactividad, en el discurso tradicional de la filosofía occidental. Según la interpretación que acaba de dar sobre el poder de la impotencia, del *no-actuar* o inoperosidad antes que el actuar o ser operativo, la praxis humana libre del control y anticipación de las sociedades marcadas por la estructura del biopoder, se define tanto más por la impotencia que por la potencia de actuar, es decir, por la capacidad de hacer *inoperativos* los dispositivos al uso, y en un *desuso* peculiar abrir nuevas posibilidades

de uso más digno, más justo, menos alienado y manipulado. Por lo anterior insiste en que la valoración del poder de la impotencia en el arte poético no significa en ningún caso un “no hacer nada” mediocre o derrotista, al contrario, significa cobrar conciencia de la verdadera fuerza de las acciones en cuanto se resiste a no actuar como se espera que se actúe, resistirse como dejar de cooperar en un sentido próximo a la no cooperación de las que nos hablan las posturas de Gandhi, de Martin Luther King, o de la desobediencia civil como nos lo explicara Henry David Thoreau: “Y lo que la poesía consigue para la potencia del habla, la política y la filosofía debe conseguirlo para la potencia de actuar: al hacer inoperativos todas las quehaceres económicos, religiosos y sociales, muestran lo que el cuerpo humano puede lograr y lo abren a un nuevo posible uso” (Agamben, 2014: 9).

Desde esta perspectiva que vincula arte y resistencia al medio cultural, económico y político —al campo biopolítico en términos amplios— podemos preguntar de nuevo: ¿queda algo por hacer en un mundo saturado por los dispositivos de la biopolítica?, ¿cabe aún en él alguna reacción de resistencia que no sea anticipada y desactivada de inmediato? Para quien hace un estudio superficial de la apuesta de Giorgio Agamben, la respuesta a estas preguntas parece ser negativa: en los parajes asfixiantes que describen sus obras no habría un solo resquicio de respiración, una sola nota de esperanza. Según esta opinión, vivimos la nuda realidad de un gigantesco campo de concentración, que en la sofisticación de su estructura jurídico-política sólo puede asegurar la excepcionalidad en la permanencia de la vida y la promesa del riesgo de la muerte.

Crítica de la biopolítica

A contrapelo de estas conclusiones apresuradas, aquí sostendré que el filósofo italiano, en la más reciente elaboración de su propuesta, hinca el ariete que rompe su propio pesimismo, abre el cielo de la cueva en la que, según su propia visión, sólo reinaban las sombras. Sostendré que la resistencia es posible, a condición de que opere en los *intersticios* que se abren en las capas cavernosas del biopoder, a base de contra-

golpes reiterados desde su interioridad aplastante *de facto* y no en un exterior inexistente.

Lo que encontramos prioritariamente en la primera apuesta de Agamben —que contempla obras como *El hombre sin contenido*, *Homo Sacer 1* o *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*— es una crítica generalizada al esquema biopolítico de Occidente en su extensión más temible, es decir, la que se hace presente en la totalidad de las prácticas culturales y políticas que nos componen como sociedad “civilizada”. Si se lee por ejemplo el artículo “¿Qué es un dispositivo?”, que condensa las ideas de la primera época de Agamben aunque su aparición es posterior (Agamben, 2006), puede encontrarse una descripción de la amplitud del espectro del mundo biopolítico, descripción que proviene de Foucault pero que Agamben refina y redirecciona para buscar su extensibilidad mayor: el dispositivo es todo aquello que hacemos en la cultura, es decir, no sólo los aparatos tecnológicos y las acciones a ellos vinculadas (Agamben habla por ejemplo del teléfono celular y las acciones mecanizadas que son propias en su actual utilización casi obsesiva, o del mando de televisión y la compulsión al *zapping*), sino algo más extendido, es la estructura tecnológica misma desplegada en la sociedad como entramado generalizado, es la red que une a los aparatos y a nosotros mismos con los aparatos, es una red extendida a todas las prácticas que caracterizamos como modernas y a las que corresponde una validación social, una especie de aceptación, inclusión y reconocimiento en la sociedad civilizatoria.

Pero al dispositivo también le corresponde la estructura jurídico-política en operación en esta sociedad y el imaginario mismo que la hace posible, es decir, el soporte (en muchas ocasiones invisible) de lo que hacemos dentro de la conformación panóptica y su normatividad implícita a nuestras formas de “capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivos” (Agamben, 2011: 257). Para Agamben, el dispositivo, entendido como red que todo lo teje y lo desteje en la cultura capitalista del biopoder, ha cobrado vida hasta en los más mínimos recursos de la vida diaria, extendiéndose a una vastedad de prácticas e instituciones aún mayor que la prevista por Foucault en sus primeras aproximaciones:

No solamente las prisiones, sino además los asilos, el *panoptikon*, las escuelas, la confesión, las fábricas, las disciplinas y las medidas jurídicas, en las cuales la articulación con el poder tiene un sentido evidente; pero también el bolígrafo, la escritura, la literatura, la filosofía, la agricultura, el cigarro, la navegación, las computadoras, los teléfonos portátiles y, por qué no, el lenguaje mismo, que muy bien pudiera ser el dispositivo más antiguo, el cual, hace ya muchos miles de años, un primate, probablemente incapaz de darse cuenta de las consecuencias que acarrearía, tuvo la inconciencia de adoptar (Agamben, 2011: 257-258).

Al estilo de Foucault pero llevando sus tesis al extremo, Agamben realiza una fina y atenta genealogía de los acontecimientos históricos que tuvieron que ver con la formación de estos dispositivos, y con ello de la emergencia de los discursos y de la consolidación de la estructura jurídico-política que hace posible un poder soberano, todo ello en función de defender una tesis central: el estado de excepción —cuya operación llegó al extremo en el campo de concentración nazi— es la estructura última de la biopolítica, y funciona aislando, artificialmente, por supuesto, lo que él llama *nuda vida*, la simple vida, la vida que simplemente se puede tomar, la que se puede matar a capricho del soberano, pero que no es *sacrificable* (sobre esto volveré más adelante).

Para fundamentar esta lectura genealógica, el autor del *homo sacer* toma dos rutas conceptuales y una estrategia lingüística. La primera ruta consiste en una meditación filosófica sobre los conceptos de vida y política, y del peligro que corre la primera de ser absorbida por la segunda hasta tornarla dispensable y desechable. Entonces hablamos de biopolítica sin contención. La segunda ruta, paralela a la primera, consiste en una lectura histórico-crítica de los usos y abusos del *nomos* en la tradición jurídica occidental —con tres momentos clave: el derecho romano, el derecho medieval y el derecho moderno secularizado y no obstante heredero del sentido *sacro* de los dos primeros—. El resultado de esta segunda ruta es la revelación de que el soberano puede suspender la ley a su capricho y en tal estado de excepción queda impune de cualquier crimen cometido. La estrategia lingüística, por último, se centra en la recuperación del lenguaje teológico

(del paleocristianismo, de la patrística y del judaísmo principalmente) para reutilizarlo con fines de crítica política, es decir, y a pesar de las apariencias, no con fines de proselitismo ni de misticismo, sino en el sentido de una *profanación* secularizada del mundo biopolítico del capitalismo (Agamben, 2017). Es en esta reutilización lingüística, veremos, en donde la resistencia política intersticial se hace posible.

La crítica del soberano que a su capricho puede suspender la ley y las garantías de la vida, parte precisamente de la consideración de la vida en su concepción más abstracta, esto es, la más manipulable como vida simple, como vida sin cualidad humana o *nuda vida*. ¿Cómo ha ocurrido esto?, ¿cómo es que la vida humana puede abstraerse hasta considerarse simple vida? Agamben se remite al contraste, explorado ya por Aristóteles, entre el mero “hecho de vivir” de la *zoé*, y la forma-de-vida cargada de todas las cualidades individuales y de grupo cultural de la *bíos*, esto es, de la vida que se pone como ideal de lo humano en la *polis*, en el ámbito de la racionalidad y la justicia, de la vida políticamente cualificada en donde la *entelequia* (*en telos quid*, aquello que tiene su finalidad en sí mismo) humana tiene cabal cumplimiento. ¿Qué ha pasado en la historia de las cosas humanas que este alto y sublime fin no se ha encontrado en la cultura occidental?, ¿qué ha pasado, de hecho, para que justamente lo contrario sea el caso más frecuente, el incumplimiento del ámbito de la racionalidad y la justicia, y la puesta en entredicho de la comunidad política como cumplimiento de la esencia humana?

La primera respuesta de Agamben, que retoma de nuevo la crítica de Foucault a la sociedad disciplinaria, radica en decir que el proceso de racionalización en la historia de Occidente, y en particular de la modernidad, ha tenido el efecto de que la “vida natural” haya sido tragada por los “mecanismos y cálculos del poder estatal y la política se transforma en bio-política” (Agamben, 2006: 11), es decir, la “vida” en la “modernidad biológica” se ajusta a las estrategias de la política y su tecnificación sin límites, tanto en la forma de dispositivos técnicos (en la medicina, en la psiquiatría, pero también en el despliegue de la *techné* militar y policiaca) como en la técnica de las políticas públicas de vigilancia y control sobre todos los ámbitos de la cultura: la moral pública y privada, el arte, la vida erótica, la salud y la enfermedad, la educación, la religión, la economía, y todo aquello que el capitalismo biopolítico

requirió para imponerse como sistema de sometimiento de los “cuerpos dóciles”: “En particular, el desarrollo y el triunfo del capitalismo no habrían sido posibles, en esta perspectiva, sin el control disciplinario llevado a cabo por el nuevo bio-poder que ha creado, por así decirlo, a través de una serie de tecnologías adecuadas, los ‘cuerpos dóciles’ que le eran necesarios” (Agamben, 2006: 12).

De este modo, la tesis política de la posibilidad permanente del estado de excepción —no sólo en circunstancias que ameritan la suspensión de la ley y las garantías, sino en *todo momento*, es decir, en cualquier momento de manipulación del soberano— encuentra su antecedente directo en una tesis más bien ontológica: la *zoé* sólo se integra en la *polis* como excepción, como si la “mera vida” debiera ser aquello que ha de ser politizado bajo las reglas del biopoder, y por esto, insiste Agamben, sólo es integrada en una “exclusión inclusiva”. Esta integración por “exclusión inclusiva” es la marca y la condición de una civilización como la que hemos conocido hasta hoy: “La nuda vida tiene, en la política occidental, el singular privilegio de ser aquello sobre cuya exclusión se funda la ciudad de los hombres” (Agamben, 2006: 17).

En el régimen de la biopolítica, también el soberano, como la vida que somete y aniquila a capricho, se encuentra en la rara paradoja de estar al mismo tiempo “fuera y dentro del ordenamiento jurídico” (Agamben, 2006: 27), es decir, fuera y dentro, en una zona de indefinición, entre el acatamiento de las normas que rigen a todos y su propia suspensión cuando él lo considera necesario. Por esto, para Agamben el modelo del soberano es el Führer y la estructura de nuestra vida económica y política es el campo de concentración. Cuando esto ocurre, dice, el estudio del biopoder sale de la perspectiva foucaultiana, pues el campo de concentración no se trata de un espacio de reclusión y nada más (como la prisión o el hospital psiquiátrico), sino que se trata de un “espacio absoluto de excepción”, es decir, la ley marcial convertida en regla, la posibilidad de la contradictoria “excepción permanente”, y el consiguiente peligro de poder dar la muerte sin justificación normativa y sin un sentido tradicional o institucional de sacrificio. Simplemente se da la muerte en un marco de prohibición o *bando*, sin tener que dar cuenta de ello, sin castigo por ello. Y el *banido* en este caso es aquél que está vivo, cualquiera que pueda ser eliminado como *homo sacer*,

como “hombre sagrado” (Agamben, 2006: 93).¹ Así, el *homo sacer*, el carácter “sagrado” de la vida del hombre, es puesto en juego como soporte simbólico —no como creencia religiosa— del poder soberano de los Estados totalitarios en su extensión biopolítica sin límites, es decir, como recurso ideológico del capricho de la imposición generalizada del estado de excepción. La fórmula viene del viejo uso sacrificial entre los romanos, en el que el destinado a morir se consideraba intocable y “sagrado” en ese sentido, pero la práctica conserva sólo un vestigio de su referencia trascendente al secularizarse en las prácticas modernas despojadas de un sentido religioso real en la era biopolítica, por eso el “hombre sagrado” no es sacrificable, sólo *desechable*.

Resumiendo, son tres las tesis que le interesa sostener a Agamben sobre la inquietante configuración de la biopolítica de nuestros días: uno, la relación política originaria no es la idea filial de unidad entre hermanos o de algún contrato social que sea la fundación del Estado, sino, siguiendo a Carl Schmitt, el *bando*, bajo el que se integra la vida por “exclusión inclusiva”, el estado de excepción como “zona de indistinción entre exterior e interior, exclusión e inclusión” (Agamben, 2006: 230).

Dos, en el caso de la vida humana, el poder soberano genera la artificialidad de la “nuda vida” aislándola de su verdadera dimensión cultural. Es muy interesante que Agamben compare en este punto el proceso de conceptualización metafísica y de la práctica biopolítica: así como la metafísica piensa al ser en sí mismo, en calidad de “ser puro”, aislándolo de sus distintos sentidos y elaborando su hipostasis metafísicamente

¹ Agamben explica el uso arcaico en el derecho romano, derivado de un uso mítico aún más antiguo, en el que se considera que lo *sacer* está ya destinado a su muerte, y no en el sentido de que sea sacrificado a los dioses, sino de que ya pertenece a ellos aún antes del sacrificio y por lo tanto es impuro para el ámbito humano, y por esto es lícito darle muerte con impunidad pero sin sacrificarlo. Sacrificarlo supondría hacerlo legal e institucional, ateniendo esa muerte a los códigos de admisibilidad de la vida y la muerte al uso en la sociedad, y por lo tanto el responsable de esa muerte sería objeto de enjuiciamiento. La contradicción de que lo que es sagrado, el *homo sacer*, pueda ser eliminado en un sentido no religioso ni institucionalmente relevante, está viva hoy en el modelo del campo de concentración.

en un concepto vacío, también la política, como movimiento paralelo, aísla e hipostasía la vida concreta para mejor manipularla y aniquilarla como *nuda vida* (Agamben, 2006: 231). Ya que la vida humana no existe sino como “forma-de-vida”, como vida ya cualificada por notas y valores culturales, el biopoder la priva de ellos y la presenta como hipostasis de “mera vida” para poder eliminarla, así en el caso, afirma Agamben, del pueblo judío en su exterminio (en el movimiento paralelo de la hipóstasis del “pueblo alemán” como superior racialmente) o de la actual hipóstasis de los pueblos y clases pobres del Tercer mundo como “eliminables” mediante el “proyecto democrático-capitalista” (Agamben, 2006: 229).

Tres, no es la ciudad el paradigma de nuestra biopolítica, la ciudad como unidad democrática o humanista de cooperación social, o pensada en el viejo sentido griego de la *polis* justa, sino el campo de concentración, la estructuración característica de los más temibles Estados totalitarios, aunque ahora vestida con el ropaje de los derechos humanos, la democracia y el parlamentarismo.

Reacciones contra el argumento de Agamben

Ahora bien, volviendo al argumento inicial, frente a esta crítica generalizada y demoleadora que hace Agamben del esquema biopolítico de nuestra sociedad, se han hecho algunas lecturas que me parecen apresuradas, que quieren ya derribar el intento incluso antes de que termine de proponerse. La “política menor”, la única opción respecto a la “biopolítica mayor” que impera, es un proyecto que todavía sigue fraguándose en la mente de Agamben, un proyecto que todavía se sigue ajustando en tanto atiende a las nuevas condiciones de la biopolítica. Estas voces críticas reclaman esto en concreto: si bien este examen de la biopolítica es demoleador tanto de su extensión en su aplicación como dispositivo como respecto a la estructura de fondo que la sostiene, no aporta una propuesta de resistencia, es decir, se detiene en una genealogía, todo lo minuciosa que se quiera, de la estructura que sostiene las prácticas culturales del capitalismo avanzado, de la estructura jurídico-política que

lo conforma, y de los antecedentes histórico-teológicos y normativos que operan de forma activa pero implícita.

El examen genealógico que hace Agamben de la biopolítica es muy acuciante y revelador, dicen estas voces, pero deja inexploradas las formas concretas de disidencia para detenerse en un momento teológico-metafísico y de la correspondiente historiografía de la ciencia jurídica, que deriva a la postre en un momento místico ininteligible. Incapaz de pasar a la acción, Agamben se detiene en esta descripción historiográfica jurídica de filigrana y en los juegos abstractos de erudición teológica y metafísica por los que se dejan impresionar muchos. El que quizá ha sido más incisivo en esta crítica es Slavoj Žižek, quien apunta, en la descripción del italiano, a la supuesta incapacidad de organización democrática de los ciudadanos para salir de su encerramiento como individuos sometidos por el espacio público del biopoder: “[...] no hay en Agamben un lugar para el proyecto ‘democrático’ de ‘renegociar’ el límite que separa a los ciudadanos plenos del *Homo sacer*, permitiendo progresivamente que sus voces sean escuchadas; su argumento es, antes bien, que en la ‘pospolítica’ actual el propio espacio democrático es una máscara que oculta el hecho de que, en último término, todos somos *Homo sacer*” (Žižek, 2013, 80-81).

Para Žižek, la apuesta de Agamben se reduce a un proyecto que se detiene en el momento de extensión del *homo sacer* a todos nosotros, que nos advierte del peligro de que todos pudiéramos estar en una situación de estado de excepción radical, y no pasa a la propuesta crítica, es decir, según él se limita a decir que todos hemos sido atrapados por la estructura de excepcionalidad del *homo sacer*, y tal encerramiento de los individuos en una “sujetividad sujeta”, la subjetividad moderna, anula toda posibilidad de libertad y autonomía. Lo que haría Agamben para el esloveno, pues, es poner al individuo en una posición de pasividad total al ser atrapado por un proceso de subjetividad que realmente es su propia anulación. Y esto, agrega Žižek, a pesar del llamado mesiánico de Agamben a la revolución en sus cavilaciones sobre San Pablo. Si bien Agamben no cree que haya una salida democrática de la extensión biopolítica, pues la democracia misma sería la cara visible de su “fondo fantasmático” ideológico, en su interpretación de San Pablo frente a la ley prevé una radicalización de la política en la que se

desestabiliza el mundo biopolítico administrado y totalizado. Pero esta “desestabilización” —por la que distintos agentes sociales excluidos (minorías sexuales y étnicas, por ejemplo) adquirirían una voz relevante y no obstante fugaz— se convierte simplemente en un “proceso infinito” de “provocación sin fin” que no llega a “socavar de un modo efectivo” el sistema biopolítico, sino que le hace el juego de forma inconsciente, pues a la postre se reafirman y se refinan sus procesos de integración y absorción de aquello que lo amenaza, con el plus de hacer creer a aquellos que se sublevan que están comprometidos en verdaderos procesos de libertad y autonomía, cuando en realidad sólo obtienen un pasajero *jouissance* del que se alimenta la *matrix* biopolítica (Žižek, 2013: 78).

Otra de las críticas, complementaria de la anterior, argumenta que la apuesta de Agamben se caracteriza por una perspectiva centrada únicamente en el Estado y en sus aparatos disciplinarios. Según esta crítica, Agamben no da lugar a esos espacios de “no-estado”, o bien a esos espacios intermedios entre el Estado y los ciudadanos, ni a una propuesta anárquica de “no-Estado”. Así, Agamben no examinaría la franja o frontera de interacción entre el campo de concentración, como fundamento último o estructura última de la biopolítica, y aquellos grupos e individuos que no han podido ser absorbidos completamente por su dinámica envolvente y dominante.

¿Cuáles son las figuras actuales del campo de concentración, incluso previstas por Agamben? Para dar algunos ejemplos, son las zonas de detención en los aeropuertos, en donde efectivamente aquel que es sospechoso es retirado de la vista pública a un privado para ser interrogado, y en esa zona de indeterminación se suspenden las leyes para él, no puede hablar en nombre de su ciudadanía, que en ese momento no tiene realmente importancia, puede ser sospechoso de todo, pues se encuentra en ese espacio, que le interesa pensar a Agamben, de excepcionalidad de la ley. Son los centros de refugiados emigrantes en donde se vive la misma situación de indeterminación, a los que llegan flujos de personas, a veces masivos, y se quedan atrapados en zonas donde no hay derechos a los que puedan acudir, no hay visados que puedan valer ahí, y parece que están en la posición del *homo sacer* donde pueden ser aniquilados, sin ninguna legitimidad, sin ser sacrificados propiamente, y sin que el

asesino pueda ser perseguido. También son los espacios de los “sin-techo” o los “sin-papeles”, en cuyos casos no hace falta siquiera señalar un espacio concreto de detención como el de los aeropuertos o el de los campos de los refugiados, sino que en cualquiera de los tránsitos rutinarios de una ciudad, en la parada de autobús o debajo de un puente, podemos constatar estos espacios de los que no tienen techo, de los que no tienen papeles, de los que no tienen identidad, y que sufren de la misma vulnerabilidad del *homo sacer*. En ese caso podemos repetir las palabras de Agamben: cualquiera de nosotros puede convertirse en soberano, es decir, puede marginar a otro en un verdadero proceso de darle la muerte sin justificación en un espacio sin ley, y paralelamente el estado del *homo sacer* se puede extender tanto que cualquiera puede ser *homo sacer*, cualquiera puede estar sujeto a que se le dé muerte. Son los espacios sin ley del narcotráfico, esos espacios donde todo se vale, donde no hay ley más que la de un soberano, aquél que decide a su capricho sobre los espacios de las comunidades campesinas o urbanas bajo la pura ley del poder del dinero y la muerte.

Pues bien, aunque Agamben advierte estas figuras actuales del campo de concentración, la acusación radica en decir que no examina la franja o frontera de interacción entre ellas y los ámbitos de “no-campo” en la sociedad. Las militancias, los grupos de resistencia activos, que están muchas veces actuando en el margen o frontera de lo que designamos como campos de concentración, o los actualizados campos de detención y marginalidad, y todo aquello que queda por fuera o en el margen, es justo lo que Agamben no analiza en su potencia de resistir.

Resistencia en los intersticios de las “zonas indeterminadas”

Reitero la intención central puesta en juego en este texto: enfatizar que Agamben, en contra de la percepción apresurada de sus críticos, da orientaciones fundamentales para movimientos de una resistencia *intersticial*, que fluye *en* y *contra* la interioridad del mundo biopolítico y sus dispositivos de producción de poder, por más asfixiantes que éstos se tornen.

La posibilidad de resistencia en este sentido, comienza con la advertencia de que la “nuda vida” es el dispositivo de producción de poder específico de la biopolítica, es decir, es una reducción fetichizada de la verdadera vida humana a sus términos de “mera vida” controlable y desechable, y por lo tanto puede practicarse una genealogía desarticuladora de los usos y abusos de su operatividad como tal reificación. Del carácter artificialmente construido que la caracteriza, dice Agamben:

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 (Agamben, 2004: 18).

¿Cómo empieza a operar la genealogía desarticuladora de la reificación de la “nuda vida”? En primer lugar, señalando el fenómeno preciso en que esta reificación se hace posible, es decir, el momento en que la nuda vida es separada de su contexto de vida cultural, y esto ocurre en el momento en que, como había postulado Foucault, las “técnicas de individuación subjetivas” se determinan mediante los “procedimientos de totalización objetivos” del biopoder, o en otras palabras, cuando los discursos y las prácticas de los individuos se dejan determinar por los procedimientos biopolíticos, y la formación de su “subjetividad” se ve comprometida a ajustarse a un rasero totalitario, disciplinario, panoptizante. Pero es justo esta postulación de la intersección de lo subjetivo y lo objetivo, según Agamben, lo que no es explicado con suficiente claridad en la apuesta de Foucault, que tiene aquí su “punto ciego”, y por esto pregunta: “¿dónde está entonces, en el cuerpo del poder, la zona de indiferencia (o, por lo menos, el punto de intersección) en que se tocan las técnicas de individuación y los procedimientos totalizantes?” (Agamben, 2006: 15), o en los términos que recuerdan la

“servidumbre voluntaria” criticada por Etienne de la Boëtie: “¿cuál es el punto en que la servidumbre voluntaria de los individuos comunica con el poder objetivo?” (Agamben, 2006: 15).

Me parece que la respuesta a estas preguntas, como anticipa Agamben, no está en los engañosos procesos de una mal llamada “formación de una subjetividad” en la sociedad de consumo o del espectáculo, o en el otro extremo, en la *desubjetivación* total en los términos que critica el marxismo clásico, es decir, en los procesos de alienación en los que los individuos se pierden como tales en un estatus cultural aceptado y validado, en el que cualquier formación subjetiva está impedida de antemano por definición. Tampoco se encuentra una respuesta en la caprichosa idea de una liberación total de cualquier proceso, institución o herencia de la modernidad política, o de la política de la modernidad, creyendo que desde una exterioridad absoluta se puede ofrecer una resistencia absoluta que le corresponda. Agamben ha indicado el camino intermedio de la respuesta: una acción como despliegue de *potencia*, ejercida en la frontera entre un interior y un exterior a la estructura de poder, entre el modelo biopolítico que cancela la formación de subjetividad y la dinámica de esta formación *dentro* de tal modelo, o si se quiere, entre *bíos* y *zoé*, entre poder soberano y nuda vida. No es difícil extender la idea de esta acción como *potencia* ejercida en la frontera, a la apuesta por una resistencia intersticial, que se ejerce por entre las fisuras o intersticios del poder.

Así como del *homo sacer*, puede hacerse una crítica de la extensión del campo de concentración. Sobre la designación del campo de concentración considerado como estructura y paradigma de la biopolítica, Agamben tras su apabullante descripción en sus primeras obras, da salida para su interpretación menos generalizada y aplastante. No es lo mismo el campo de concentración en el entorno nazi, que los campos de refugiados para migrantes, o el espacio de detención en los aeropuertos de los que habla. Aunque estos espacios comparten la misma estructura de “indeterminación entre hecho y derecho” que caracteriza el estado de excepción, las acciones de resistencia que pueden echarse a andar en uno y en otros es completamente distinta. En el primer entorno, el campo de concentración nazi, y en la figura del “musulmán”, sólo queda la “pasividad activa”, el *pathos indecible* que puede ser ese disparador de la acción de resistencia (y que el italiano estudia a propósito del temple de

Bartleby de Melville). Pero en los otros entornos, se abren intersticios que dan ocasión a muchas más acciones tácticas de resistencia.

Si adoptamos la perspectiva de Simon Critchley (2010), quien construye sobre la meditación de la resistencia de Gramsci, Badiou y Laclau, y distinguimos la *táctica* que ésta puede adoptar, podemos hablar de dos tipos de resistencia: por un lado, una resistencia confrontativa, que en su negación del estado de cosas se apertrecha sobre su bastión y desde él reitera en su posición de “no dar un paso atrás”, de defender su lugar, conservado como *exterioridad* al estado de cosas que combate y por lo que simbólica y físicamente se concibe como *no contaminado* por éste. Queriendo extender la reflexión de Critchley, a este tipo de resistencia lo he llamado *cíclico* porque muestra un ostensible movimiento circular: cualquiera que sea su motivo de insatisfacción —sea la defensa de derechos de minorías étnicas, sexuales o indígenas, o la resistencia más general al neoliberalismo economista o a las políticas del Estado totalitario— vuelve reiteradamente sobre lo que considera su baluarte defendido, su incontaminado lugar a defender. En esta circularidad ostensible y reiterada, esta resistencia cíclica se expone a ser *panoptizada* y así a ser absorbida por las “astucias” del capital y de la política que combate; como “anti” o “contra” el sistema de cosas, le juega el juego a la postre y es tragada en una dialéctica perversa (que toma las formas incluso del multiculturalismo y el respeto a la diferencia de género, étnica o de cualquier otra minoría, o de los derechos humanos universales) (Lazo, 2010: 157-182).

Por otro lado, más cercanos a Gramsci y Laclau, en el registro de la “metapolítica anárquica intersticial” de Critchley, podemos hablar de la *resistencia intersticial* como un conjunto *múltiple* y *móvil* de acciones de *dislocamiento* del estado de cosas, que se mueve no cíclicamente defendiendo un lugar, sino por entre los intersticios de poder, es decir, una resistencia que actúa no enfrentándose al poder y reiterando una y otra vez su propiedad del lugar defendido. No enfrentándose, digamos ya en los términos de Agamben, al esquema biopolítico desde una exterioridad fantasmagórica, desde una exterioridad que realmente no podríamos señalar dentro de este gran sistema de lo biopolítico que se ha extendido sin medida, sino que quisiera actuar en su misma interioridad, dentro de él y en contra de él. Este movimiento fluyente y activo opera-

do en los intersticios, evita ser capturado en la forma del *panotikón*, y por ello es más efectivo en cuanto a táctica de lucha.

Puede sostenerse, pues, que aunque Agamben no hable de estos intersticios del biopoder explícitamente, sí pueden irse rastreando en su obra, y es lo que voy a intentar aquí para cerrar, haciendo referencia a su crítica de la soberanía absoluta del capitalismo y al Estado soberano, o lo que es lo mismo, reflexionando sobre la alternativa de una “biopolítica menor” al esquema fundamental del campo de concentración de la biopolítica mayor. Pero claro, como decíamos, Agamben no da estas orientaciones fundamentales para movimientos de resistencia de forma frontal al esquema biopolítico, al esquema de poder soberano, o de forma exterior a éste. Dado que la estructura biopolítica del soberano está en todas partes en el mundo globalizado, en el que vivimos bajo el imperio de la “religión del capitalismo”; dado que esta estructura está tan extendida que no podríamos designar un “afuera”, entonces no propone una resistencia frontal ni exterior al sistema de la biopolítica, sino en sus intersticios, de manera que, sin binarismos imposibles de sostener entre un “adentro” y un “afuera”, propone una acción *oblicua* para el *homo sacer* en la interioridad de su propio estado de *banido*: “[El *homo sacer*] se encuentra en perenne contacto con el poder que ha publicado un bando contra él. Es pura *zoé*, pero su *zoé* queda incluida como tal en el bando soberano al que tiene que tener en cuenta en todo momento y *encontrar el modo de eludirlo o burlarlo*. En este sentido, como saben bien los exiliados y los *banidos*, ninguna vida es más ‘política’ que la suya” (Agamben, 2006: 233).

¿Por qué esta acción no puede llevarse a cabo de manera frontal?, ¿por qué se ha de *eludir o burlar* el bando? Porque, de nuevo, la astucia de la racionalidad del capitalismo, del biopoder, se traga su diferencia, se traga su *negatividad*, y toda peligrosidad o subversión lo hace más fuerte a partir de ese efecto de absorción, asignándole una función concreta y un nombre, digamos, de partido de izquierda, o movimiento de disidencia domesticado (que se puede controlar y anticipar). Agamben nos da ciertos lineamientos, ciertas orientaciones críticas, para deconstruir genealógicamente esta identidad fuerte de la biopolítica del capitalismo y escapar a su regulación absorbente, pero en el espacio mismo de indeterminación que marca la *nuda vida*, entre interior y exterior,

entre hecho y derecho, entre *zoé* y *bios*, que caracteriza el estado de excepción. Es en este espacio de indeterminación, ha dicho Agamben, en el que hecho y derecho no se distinguen, en el que la vida simplemente es tomada, y en el que la nuda vida y la vida culturalmente marcada no se distinguen, y esto es lo que hace tan vulnerable al *homo sacer*. Pues bien, es en este mismo espacio de indeterminación que se pueden generar los movimientos de resistencia intersticial.

En este espacio de indeterminación opera una “biopolítica menor”, correspondiente a la resistencia táctica que pueden ejercer los individuos más vulnerables que han quedado atrapados en el interior de la “biopolítica mayor”; se despliega en sus intersticios, en la zona indeterminada entre los procesos de control del dispositivo como red generalizada en la política y la cultura, y su capacidad de resistirse mediante procesos de formación de su subjetividad. Una indicación inicial de una resistencia intersticial en este sentido, puede hacerse evidente en la insistencia de Agamben de adoptar una postura estratégica en el uso de los dispositivos. Tras reconocer que el mundo del capitalismo actual es una “gigantesca acumulación y proliferación de dispositivos” que contaminan, modelan y controlan la vida de los individuos, se pregunta: “¿Entonces, de qué manera nos podemos oponer a esta situación, qué estrategia debemos adoptar en nuestro cuerpo a cuerpo cotidiano frente a estos dispositivos? No se trata simplemente de destruirlos ni, como sugieren algunos ingenuos, de utilizarlos con justeza” (Agamben, 2011: 258).

No pudiendo destruirlos o desaparecerlos, o bien “utilizarlos con justeza”, se trata, pues, de encontrar la zona intermedia para un uso de los dispositivos que redirecciona su sentido, que invierte o pervierte su efecto de control extensivo en la formación de subjetividad, o bien, como veremos, que hace la *profanación* de su actual “consagración” en el mundo tecnologizado del biopoder. En esta zona intermedia, en las fracturas del sistema del capital y su producción de tecnologías de poder dominante, la acción de resistencia es doble: “Se trata verdaderamente de identificar esta zona, este *no man’s land* que estaría entre un proceso de subjetivación y un proceso contrario de desubjetivación, entre identidad y no identidad” (Agamben, 2000: 10).

Ya en *La comunidad que viene*, que es unos años anterior al *Homo Sacer*, hay una propuesta para combatir el Estado totalitario que preten-

de extenderse absolutamente, anulando todo sentido de acción personal y todo sentido de una “singularidad pura”, tal propuesta consiste justamente en defender la condición (no el *lugar*, como lo hace una resistencia cíclica) inalienable que tiene un *cualsea* respecto a la identidad de todos, pero también respecto a la identidad dada a los grupos con una carga política o social ya determinada por el Estado, es decir, fuera de la “propiedad de pertenencia” dada como un género predeterminado, manipulable y controlable como tal comunidad con una identidad ya asignada: “[En la singularidad *cualsea*] el ser-*cual* está recobrado fuera de su tener esta o aquella propiedad, que identifica su pertenencia a este o aquel conjunto (los rojos, los franceses o los musulmanes); el ser-*cual* está retomado no respecto de otra clase o respecto de la simple ausencia de toda pertenencia, sino respecto de su ser-*tal*, respecto de la pertenencia misma” (Agamben, 1996: 9-10).

Como estrategia frente al proceso de subjetivación como sujetación a una identidad comunitaria anuladora de la singularidad —que ha tomado la forma tanto del perderse en el “común dominante” de lo vulgarmente imperante en la sociedad, como del comunismo totalitario en el socialismo real—, Agamben aboga por la re-sistencia como un in-sistir en un “ser-*tal*” que si bien no puede sino retomarse respecto a la “pertenencia misma”, se retoma en cuanto a su carácter singularísimo *cualsea*. Así se coloca en el espacio indeterminado entre el proceso de subjetivación totalizante que se lleva a cabo de la comunidad, y el proceso de desubjetivación singular que no puede sino potenciar quién es cada uno de nosotros en nuestra singularidad irrepitable.

En este registro de la *potencia de ser* la singularidad más irrepitable, cabe una interpretación ontológica de la resistencia que es soporte de una táctica política-histórica de la misma. Por una parte, desde una plataforma heideggeriana (y a pesar de los constantes reparos del mismo Agamben hacia la fenomenología del filósofo alemán), puede decirse que *re-sistir* remite a la forma más propia del *Dasein* —la *posibilidad* como existencia— y al momento comprensivo y activo de la *resolución* como in-sistencia en el tipo de existencia que ha asumido el compromiso como proyecto. Es la ruta que transita Jorge Roggero en su interpretación de Agamben, y puede decirse con él que es en la angustia provocada por un *pathos* o disposición afectiva existencial extrema —el

tedio provocado por el medio imperante del *Das Man*— que se puede interpretar diáfananamente la situación de los sujetos en el mundo biopolítico, incluso en su forma más extrema en el caso de la pérdida de toda esperanza del “musulmán” en el campo de concentración de la que se habla al final de *Homo sacer 1*. Frente a estas condiciones socio-políticas, *re-sistere* —insistir en una forma de existencia— tiene su análogo en el *ex-sistere* que le interesa a Heidegger como *ek-stasis* temporal: la posibilidad más propia del *Dasein* es insistir en su potencia de ser siempre posibilidad, de no paralizarse en una forma dada de ser, metafísica y/o política (Cragnolini, 2014: 235).

Por supuesto, la temporalidad en la que se puede acceder a la propia resolución comprensiva, no es la del *cronos* cotidiano, regulado y pre-dicho por los dispositivos de control del mundo biopolítico, sino la del *kairós* de la vida mesiánica como rompimiento de las condiciones de injusticia del tiempo lineal y sus demandas “jurídico-fácticas”: “La forma de vida mesiánica resiste la biopolítica desactivando sus dispositivos jurídico-fácticos, deviniendo activamente una zona de indistinción entre hecho y derecho” (Roggero, 2014: 250).

Se trata del *kairós* del “tiempo que resta” como un benjaminiano traer el futuro en condiciones de justicia y hacer la historia en el presente. Ahora bien, la estrategia de acción en este esquema temporal kairológico es, paradójicamente, la forma de vida en la *inoperancia*, no en la negación ni en la confrontación, sino en “como si no”. Es la *inoperancia* como actividad en la pasividad que encuentra Agamben en el caso de *Bartleby* de Melville, o en el “como no” de los franciscanos: un dislocamiento de los engranes del enorme sistema biopolítico que tiene su origen en la conducta aparentemente inocua de quien se resiste a seguir su orden pero sin negarse frontalmente, sino de forma oblicua en un “preferiría no hacerlo”, en el que se manifiesta la potencia de ser, que equivale a la posibilidad de insistir en la impotencia de ser como determina ese orden.

Potencia e impotencia se mantienen como posibilidades esenciales de un ser singular: esta es la fórmula de la resistencia. El tiempo kairológico como irrupción de resistencia también lo encuentra Agamben en el “como-no” de los franciscanos y la renuncia a la propiedad y el esquema jurídico-político que la sostiene, como forma de desacti-

vación de una existencia fincada en una exterioridad impuesta (que también había encontrado en su interpretación de la vida de San Pablo y su posibilidad de evadir, por razones de justicia, la ley de los romanos). Como dice Roggero: “La forma de vida mesiánico-franciscana es modelo de re-sistencia biopolítica a partir de una ex-sistencia que desarticula toda forma impuesta exteriormente por una ley porque asume la densidad revolucionaria del *kairós*, comprende la in-sistencia del instante de la resolución” (Roggero, 2014: 252).

En la frontera entre religión y política —o más bien utilizando la carga simbólica de los términos religiosos para fines de crítica política— Agamben propone entonces la práctica de una resistencia como insistencia en la potencia más propiamente humana, que incluye la paradoja de una *impotencia estratégica*, es decir, la capacidad de *no acatar* una posibilidad de autonegación (Agamben, 2014), justo la posibilidad siempre abierta por el mundo biopolítico del “capitalismo como religión” (aquí, como es sabido, Agamben sigue la lógica de uno de los más famosos textos de Walter Benjamin, que lleva por título justo este enunciado). En este mismo sentido habla de *profanación* como el proceso de “restituir al libre uso de los hombres” (Agamben, 2005: 97) lo alienado por una falsa religión que todos adoran. Si el proceso de “consagración” de la religión es sustraer lo esencial del mundo de las cosas humanas para “transferirlo a una esfera separada” mediante el sacrificio, el proceso de la *profanación* es tanto una destitución como una inversión de esta sustracción, al mismo tiempo que una restauración justa. Y este proceso de “destitución” y posterior “restitución” puede jugarse precisamente en todos los intersticios de la secularización de nuestro mundo cultural y político, pues la secularización misma es un “fenómeno esencialmente religioso”, pero que ha perdido su sentido de creencia original, conservando parasitariamente su sentido de culto, ahora vacío, y la culpa sin redención (Agamben, 2005: 105).

Esto es lo que habrá que profanar —resistir— en los intersticios: el consumo como hábito vacío, “los juegos televisivos de masas” como parte de esta nueva “liturgia” que “seculariza una intención inconscientemente religiosa” (Agamben, 2005: 101), buscando la inoperancia de viejos usos, buscando reusar la tecnología, el dispositivo como red social, como “medio sin fin” (sin el fin determinado por la biopolítica),

y buscar intersticialmente no abolir ni eliminar las separaciones generadas por ese régimen, “sino aprender a hacer de ellas un nuevo uso, a jugar con ellas” (Agamben, 2005: 113) para salir de su reificación, para recuperar la “forma-de-vida” en el que la *potencia* es la orientación de una vida digna de vivirse políticamente:

[...] los modos, actos y procesos singulares del vivir no son nunca simplemente *hechos*, 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 irremediabilmente asignada a la felicidad. Y esto constituye inmediatamente a la forma-de-vida como vida política (Agamben, 2001: 14).

Conclusiones

A modo de cierre de la argumentación hasta aquí hecha, podemos decir que el proyecto crítico de Agamben consiste en llevar a sus últimas consecuencias la relación entre crítica de la vida desnuda, la estructura de biopoder que la sostiene y la resistencia que puede “dispararse” desde una imaginación subversiva en el ámbito de la zona indeterminada que se genera en dicha relación. Cuando decimos que la imaginación se “dispara” de este modo estamos planteando su despliegue de *posibilidad subversiva* frente a un marco social que pesa como *necesidad pura*, esto es, la necesidad de administración de los cuerpos, la necesidad de cálculo y rentabilidad de las funciones, la necesidad de despliegue de dispositivos de control en la totalidad de los procesos

sociales y sobre todo la *necesidad pura* (artificialmente construida) de hacer del viviente una excepción que sólo entra en la estructura del campo de concentración en la forma de “inclusión exclusiva”.

De esta manera, cuando hemos preguntado por el sentido de lo que venimos llamando el “poder de la impotencia”, se está inquiriendo al mismo tiempo por la potencia destituyente que implica una resistencia en los intersticios en la que los juegos de la imaginación son el gozne que permite su despliegue. Es por esto que Agamben da indicaciones centrales para la edificación de una teoría de tal potencia destituyente al final de *El uso de los cuerpos*, obra con la que quiere concluir el proyecto crítico del *Homo sacer*. El énfasis que le interesa hacer radica en la puntualización del objetivo primordial de este proyecto crítico en su conjunto: no consistió, dice, en hacer la corrección de un concepto u otro o de una institución u otra en la política de Occidente, sino de hacer evidente, para después desactivarlo, el “*arcanum imperii*” que la determinó y que aún la determina, es decir, de evidenciar el fundamento oculto pero pertinazmente activo de la *ex-ceptio* como estructura que regula la totalidad de las acciones de la política occidental.

Bibliografía

- Agamben, G. (1996). *La comunidad por venir*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2000). Une biopolitique mineure. *Vacarme*, (10), recuperado de: <http://www.vacarme.org/article255.html>.
- Agamben, G. (2001). *Medios sin fin. Notas sobre política*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2004). *Estado de excepción*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2005). Elogio de la profanación. En G. Agamben. *Profanaciones* (pp. 95-119). Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2006). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida, I*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2011). ¿Qué es un dispositivo? *Sociológica*, 26 (73), 249-264.

- Agamben, G. (2014). Resistance in Art. *Lecture at Division of Philosophy, Art & Critical Thought. The European Graduate School*. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=one7mE-8y9c&t=2110s>.
- Agamben, G. (2017). Walter Benjamin y el capitalismo como religión. Recuperado de: <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=168119>, visitado el 03/05/2017.
- Cragolini, M. (2014), (coord.). *Extraños modos de vida. Presencia nietzscheana en el debate en torno a la biopolítica*. Buenos Aires: La Cebra.
- Critchley, S. (2010). *La demanda infinita. La ética del compromiso y la política de la resistencia*. Barcelona: Marbot.
- Deleuze, G. (1987). El arte como acto de resistencia. Recuperado de: https://www.youtube.com/watch?v=Cq_zP4LSyik&t=18s
- Roggero, M. (2014). El Pathos apático de la re-sistencia. La impronta heideggeriana en la biopolítica menor de Giorgio Agamben. En M. Cragolini (coord.). *Extraños modos de vida. Presencia nietzscheana en el debate en torno a la biopolítica* (pp. 233-257). Buenos Aires: La Cebra.
- Žižek, S. (2013). *Bienvenidos al desierto de lo real*, Madrid: Akal.

Recibido: 3 de agosto de 2019
Aceptado: 2 de octubre de 2019

