



Lo que todos miran y nadie quiere ver: la imagen de la vida desnuda

Mercedes Ruvituso¹

Recibido: 04/02/2016 / Aceptado: 17/02/2017

Resumen. Este trabajo analiza el tercer volumen de la serie “Homo sacer” de Giorgio Agamben, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone* (1998), para mostrar que sus controvertidas tesis sobre la paradoja del testimonio de Auschwitz y la idea de que éste es “inimaginable” implican un concepto técnico de la imagen propio de su pensamiento. Para ello, muestra cómo la paradójica dialéctica de visibilidad e invisibilidad de la vida desnuda del musulmán que describe este libro, se basa en una crítica y reelaboración del concepto de imagen contenido en la categoría griega de *prósopon*, la iconografía de la Gorgona y la idea romana *dignitas*. El trabajo busca por último resituar estas tesis en el contexto más general del problema de la imagen en otras investigaciones de Agamben.

Palabras clave: Agamben; Auschwitz; *dignitas*; imagen; *prósopon*.

[en] What everyone looks and no one wants to see: the image of bare life

Abstract. This paper examines the third volume of the “Homo sacer” series of Giorgio Agamben, *Remnants of Auschwitz. The Witness and the Archive* (1998). It shows that his controversial thesis on the paradox of the testimony of Auschwitz and the idea of an “unimaginable” involve a technical concept of image, specific of Agamben’s thought. It asserts that the paradoxical dialectic of visibility and invisibility of bare life’s Muslim described in this book is based on a critical reception of the greek *prósopon*, the iconography of the Gorgon and roman idea of *dignitas*. This paper, finally, shows the relevance of this critical reception in the border context of Agamben’s theory of image.

Keywords: Agamben; Auschwitz; *dignitas*; image; *prósopon*.

Sumario. 1. Introducción: ¿en qué consiste la “invisibilidad” de Auschwitz? 1.2. La paradoja de visibilidad/invisibilidad del musulmán. 2. La ausencia de rostro. 3. La Gorgona. 4. La *dignitas*. 4.1. La imagen biológica del hombre. 4.2. La vida digna/indigna, la muerte digna/indigna. Conclusiones.

Cómo citar: Mercedes Ruvituso (2017): “Lo que todos miran y nadie quiere ver: la imagen de la vida desnuda”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 34 (2), 495-512.

1. Introducción: ¿en qué consiste la “invisibilidad” de Auschwitz?

Las investigaciones de Giorgio Agamben sobre la biopolítica —en particular, en los tres primeros volúmenes en publicarse de la serie “Homo sacer”— han hecho notar que el problema de la representación del hombre abandonado a su suerte por todas las estructu-

¹ Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Universidad Nacional de San Martín. mercedesruvituso@gmail.com

ras jurídico políticas es inescindible de su condición de “vida desnuda”. Es decir de una vida “abandonada” y no meramente “excluida” del orden jurídico; donde la diferencia reside en que la vida se encierra en un espacio paradójico que al mismo tiempo la excluye del orden jurídico y la expone a una total violencia soberana, allí donde ya no hay ley que la proteja ni defina como tal. Estas reflexiones se centran en lo que el autor considera el paradigma del más absoluto espacio biopolítico moderno, los campos de exterminio nazi. En *Homo sacer I* (1995) como en *Stato di eccezione* (2003) se analiza el aspecto jurídico-político del campo y en *Quel che resta di Auschwitz* (1998), el problema ético de su testimonio. En este último libro en particular, la cuestión es cómo testimoniar por los que han sufrido de manera más extrema las consecuencias del campo, los llamados “musulmanes”: ¿cómo dar testimonio por aquellos a los que les es imposible dar testimonio, los invisibles, los olvidados, los que no tienen historia, palabra, pensamiento, ni rostro, y cómo siquiera pensar la posibilidad de su imagen? Para Agamben la capacidad “humana” de comprender lo sucedido en Auschwitz no sólo implica interrogar en detalle las circunstancias históricas (materiales, técnicas, burocráticas, jurídicas) que hicieron posible el exterminio de miles de hombres, sino sobre todo los principios éticos de nuestro tiempo que ya no son suficientes para explicarlo.

De manera análoga a la controvertida y problemática cuestión del “después de Auschwitz” que comenzaría Adorno en 1949 con su famoso *dictum* sobre la poesía, estas reflexiones de Agamben han generado un debate sobre la representación y el testimonio de las víctimas que podríamos resumir en torno a un interrogante²: ¿porqué Auschwitz es “inimaginable” a pesar de los testimonios e imágenes que se conservan y en qué sentido su “imagen” es imposible?

Nuestro trabajo intentará mostrar que la posición de Agamben se basa en una reflexión técnica sobre el vocabulario de la imagen implicado en los conceptos ético-jurídicos de la persona y la dignidad, en particular, el concepto de *prósopon*, la iconografía de la Gorgona y la *dignitas*. Desde esta perspectiva, esperamos resituar sus controvertidas tesis sobre la paradoja de la visibilidad/invisibilidad del musulmán, en el contexto más general de sus investigaciones sobre la imagen tanto en la serie “Homo sacer” como en obras tempranas como *Stanze* (1977) e *Infanzia e storia* (1978).

1.2. La paradoja de visibilidad/invisibilidad del musulmán

Agamben comienza *Quel che resta di Auschwitz* definiendo la llamada “aporía de Auschwitz”: a pesar de que se conozcan al mínimo detalle las circunstancias históricas (materiales, técnicas, burocráticas, jurídicas) del exterminio, no sucede lo mismo con su situación ética y política. Y todavía no es posible una “comprensión humana” del sentido, las razones, palabras, pero tampoco de las imágenes que evocan tanto los perpetradores como las víctimas. En este sentido Auschwitz se vuel-

² Al respecto, cf.: Adorno, T. *Prismen: Kulturkritik und Gessellschaft*. Berlin: Suhrkamp, 1955. En cuanto a la posición de Agamben en este debate, algunos trabajos se limitan a reseñar, aunque no de modo crítico, su posición: cf. Zamora, J. A. “Negatividad y representación después de Auschwitz”. *Isegoría*, núm. 23, 2000, 183-196; Kaplan, B. A. “‘The Bitter Residue of Death’: Jorge Semprún and the Aesthetics of the Holocaust Memory”. *Comparative Literature*, vol. 55, núm. 4, 2003, 320-337; Hell, J. “Eyes Wide Shut: German Post-Holocaust Authorship”. *New German Critique*, núm. 88, 2003, 9-36. Mitchell, W. J. T. “The Unspeakable and the Unimaginable: Word and Image in a Time of Terror”, *ELH. Essays in Honor of Ronald Paulson*, vol. 72, núm. 2, 2005, 291-308. Nuestro trabajo no se centrará en este debate sino de manera más específica en algunas de las reseñas críticas que han recibido las tesis de Agamben.

ve “inimaginable”: los hechos y la verdad no coinciden, la comprobación excede toda comprensión³. La idea de que es imposible comprender “humanamente”, en particular, las imágenes de Auschwitz aparece con toda evidencia en la serie de testimonios que el libro recopila. El de Primo Levi describe el trabajo extremo de los *Sonderkommando* (la escuadra de deportados que gestionaba las cámaras de gas y los crematorios): “todavía hoy es difícil construirse una *imagen* de lo ‘qué quería decir’ estar obligados por meses a hacer esta tarea”⁴. Aldo Carpi testimonia acerca de la imposibilidad de mirar al musulmán: “ninguno quiere ver al *Muselmann*”⁵. También es lo que muestran los films que los ingleses hacen durante la liberación de los campos como prueba de la atrocidad nazi, donde no se ahorran detalles al registrar los miles de cadáveres, pero el operador de la cámara parece no soportar la visión de los musulmanes que se enfocan por breves segundos: “quizás la única *imagen* que de ellos se ha conservado”⁶.

Ahora bien, ¿en qué sentido Auschwitz es “inimaginable” y contiene una “imagen” imposible? La primera cuestión que es necesario tener en cuenta es que Agamben no niega fácticamente que no existan de hecho testimonios o imágenes de estos sucesos, al contrario, todo el libro gira en torno a imágenes y testimonios, incluso de aquellos que reconocen haber sido musulmanes y de los miembros del *Sonderkommando*⁷. Tampoco se trata de una especie de imposibilidad lógica de testimoniar (como referían Lyotard o Felman y Laub)⁸. La aporía de la imposibilidad de la palabra y la imagen consiste en que ellas son posibles pero sólo en la opacidad, contienen una “zona gris” porque ninguno de los principios éticos de nuestro tiempo son suficientes para explicarlas, nunca coinciden con los hechos que se muestran⁹. La imposibilidad del testimonio, de las palabras y las imágenes, entonces, lejos de ser una falla en la argumentación o una negativa de entender lo sucedido, es el punto de partida y la única vía practicable, según Agamben, para indagar lo sucedido en Auschwitz¹⁰. Hay un punto en que Auschwitz sigue siendo el lugar de “un experimento todavía impensado” que ningún “ojo humano soporta”: éste no sólo consiste en entender la vida y la muerte en el campo sino cómo fue posible que al internado se lo transformara en musulmán, que al hombre se lo considerara no-hombre¹¹.

La aporía que encierra el testimonio de Auschwitz se define a través de una paradoja cuya tesis, extraída de las palabras de Levi, se resume: “el musulmán es el testigo integral”¹². Esto significa que el único que verdaderamente puede testimoniar por Auschwitz es el que no puede hablar. El testimonio queda entonces encerrado en una “dialéctica imposible” entre el superviviente y el musulmán¹³: si sólo el testigo superviviente es el que puede hablar, éste sólo habla por y de una imposibilidad de

³ cf. Agamben, G. *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*. Torino: Bollati Boringhieri, 1998, 7-8.

⁴ Agamben, G. *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*. Op. cit., 23, la cursiva es nuestra. Todas las traducciones al español de los textos de Agamben y de los comentaristas que figuran en este trabajo son nuestras; en todos los casos indicamos las referencias bibliográficas en su lengua original.

⁵ *Ídem*, 45.

⁶ *Ídem*, 46, la cursiva es nuestra.

⁷ Cf. *Ídem*, 23, 155-160.

⁸ Cf. *Ídem*, 32-33.

⁹ *Ídem*, 19.

¹⁰ Cf. *Ídem*, 9.

¹¹ Cf. *Ídem*, 47.

¹² *Ídem*, 76.

¹³ Cf. Agamben, G. *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*. Op. cit., 11.

hablar, es decir, por los musulmanes que vivieron hasta las últimas consecuencias el espacio del campo y no sobrevivieron para testimoniar. Pero si el testigo superviviente habla por delegación, por el “testigo integral” que es el musulmán, su testimonio vale esencialmente por lo que falta, es un “pseudo-testimonio” que contiene en su centro una “laguna”, lo intestimoniabile. Como decíamos, no se trata simplemente de una imposibilidad fáctica de testimoniar, los musulmanes no sólo no sobrevivieron para testimoniar, tampoco su condición les hubiese permitido hacerlo: el musulmán “no tiene ‘historia’ [...], ni ‘rostro’ y mucho menos ‘pensamiento’”. Por ello el testimonio sólo puede ser el encuentro entre dos imposibilidades de testimoniar, la del superviviente que no puede hacerlo integralmente y la del musulmán que “no tiene lengua” para darlo¹⁴. Lo intestimoniado remite entonces a un espacio vacío o “resto” entre el viviente y el lenguaje, entre el no-hombre y el hombre, finalmente entre el musulmán y el testigo.

Una serie de trabajos críticos ha cuestionado el hecho de que Agamben deliberadamente deja de lado el problema del análisis histórico y fáctico, la pregunta por la descripción de los hechos, para centrarse en el sentido ético y político de Auschwitz. Por ello, algunos se preguntan: ¿porqué se elige sólo al musulmán como paradigma de la biopolítica moderna? y ¿la “imposibilidad de su testimonio” no implica volver a deshumanizar el genocidio?¹⁵ A su vez, en relación con la imagen del musulmán en particular, nos encontramos con dos trabajos críticos muy controvertidos. En primer lugar, Jay M. Bernstein sostiene que Agamben finalmente convierte el testimonio como “resto” en un “acto estético” o la producción de una “escena pornográfica, la pornografía del horror”¹⁶. El autor define negativamente la pornografía como un “límite de la cultura” donde “nuestra animalidad indigna, lo natural bajo lo cultural, es aislado, desplazado y recordado”. Y desde este concepto, entonces la tesis de Agam-

¹⁴ Cf. *Ídem*, 31-34.

¹⁵ Hartman critica la idea de retomar sólo la figura del musulmán como paradigma de los campos dejando de lado otros hechos y figuras históricas. A este autor le interesa el problema de la verificabilidad histórica de los testimonios de los sobrevivientes pero desde la perspectiva del trauma (cf. Hartman, G. “Testimony and Authenticity”. En: *Scars of the Spirit*. New York: Palgrave Macmillan, 2002, 85-99). La postura de Eaglestone critica también el hecho de que el musulmán guíe de manera central esta investigación, proponiendo otros paradigmas de la biopolítica moderna como las colonias (cf. Eaglestone, R. “On Giorgio Agamben’s Holocaust”. *Paragraph: Journal of Modern Critical Theory*, nº 25, vol. 2, 2002, 52-67). Levi y Rothberg, por su parte, se preguntan por la “verificación empírica” de Auschwitz (Levi, N. Rothberg, M. “Auschwitz and the Remains of Theory: Toward an Ethics of the Borderland”. *Symplokē*, vol. 11, nº 1-2, 2003, 35), criticando el supuesto pasaje de Agamben de lo que realmente ocurrió en los campos a la figura del musulmán como “paradigma” y finalmente a una “ética después de Auschwitz”. En relación con el modo en que Agamben se apropiaría de los sobrevivientes y sus testimonios, una de las acusaciones más severas es la de Marion. Para esta autora, el señalar la imposibilidad del testimonio produce una “laguna del horror” de Auschwitz y su realidad empírica, deshumanizando nuevamente el genocidio (cf. Marion, E. “The Nazi Genocide and the Writing of the Holocaust Aporia: Ethics and Remnants of Auschwitz”. *MLN*, vol. 121, nº 4, 2006, 1018-1022). La Capra y Mills llaman la atención sobre la pretensión de Agamben de pensar una nueva ética que supere la “prueba de Auschwitz”. En relación con la tesis de desligar los conceptos éticos de los jurídicos, La Capra interpreta que ésta llevaría a una concepción ética desligada de conceptos indispensables como los de responsabilidad y culpa (cf. La Capra, D. “Approaching Limit Events”. En: Calarco, M.; DeCaroli, S. *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*. California: Stanford University Press, 2009, 126-162) y Mills discute la concepción de la subjetividad ética como “no-relacional y altamente desmaterializada” (cf. Mills, C. *The Philosophy of Agamben*. Montreal: McGill-Queen’s University Press, 2008). Como ya ha sido señalado, la mayoría de estas críticas cuestiona el método paradigmático de Agamben y el particular uso que hace de la información historiográfica en sus análisis (cf. De la Durantaye, L. *Giorgio Agamben: a critical introduction*. Stanford: Stanford University Press, 2009, 249, 270-271).

¹⁶ Bernstein, J. M. “Bare Life, Bearing Witness: Auschwitz and the Pornography of Horror”, *Parallax*, vol. 10, núm. 1, 2004, 3.

ben de la vida desnuda a la que eran reducidos los musulmanes mira el cuerpo sin dignidad del musulmán tal como se mira la pornografía, desde una “ceguera ética”¹⁷. A nuestro juicio, Bernstein confunde la operación propia de los nazis en los campos de exterminio, sobre todo el despojo de toda ética de la dignidad, con la estrategia crítica de Agamben de señalar dicha operación: en efecto, el espacio de excepción es aquél donde se despoja a sus habitantes de todo derecho y donde el buen trato queda librado sólo a las “buenas intenciones”. El artículo termina entonces reprochándole a Agamben lo que en realidad fue la estrategia de las SS: pensar la inmanencia de la vida desnuda a la que es reducido el musulmán en “términos abstractos estéticos”, sin ofrecer una salida esperanzadora¹⁸.

En segundo lugar, Robert Buch sostiene que en *Quel che resta di Auschwitz* hay una tensión irresuelta entre la ceguera y la revelación del musulmán, porque Agamben saca de la oscuridad al musulmán para luego volver a hacerlo desaparecer¹⁹. Y esta tensión sería una “falla argumentativa” que se basa en una descripción “metafórica” y ambigua del musulmán, sobre una línea mitológico-iconográfica de la ceguera que retoma la figura de la Medusa y la “verdadera imagen” (*vera icon*)²⁰. Para Buch estas imágenes del musulmán se vuelven paradójicas y en último término responden a una tensión irresuelta en el propio constructo de la vida desnuda.

Como intentaremos mostrar, esta paradójica dialéctica de visibilidad e invisibilidad de la vida desnuda del musulmán no sería una mera falla en la argumentación, por el contrario ella implica un concepto técnico de la imagen que es propio de la teoría del poder de Agamben y que intenta evitar cualquier tipo de “estetización” de Auschwitz. Para ello, analizaremos cómo Agamben utiliza repetidas veces el concepto de imagen y conceptos asociados a la imagen para describir al musulmán: por un lado, el musulmán se define como “aquél que ha visto a la Gorgona”²¹, siendo la Gorgona una “imagen absoluta”²², una “presencia sin rostro”²³ y la “verdadera imagen del hombre”²⁴. Por otro lado, el problema de la dignidad del musulmán, tanto de su vida como de su muerte, plantea la dicotomía entre una imagen “digna” y una “imagen biológica” de lo humano²⁵.

2. La ausencia de rostro

El primer concepto técnico sobre la imagen que es necesario analizar en la argumentación de Agamben es el referido al “rostro”. Este aparece en uno de los testimonios de Primo Levi sobre el musulmán: “Ellos ocupan mi memoria con su presencia sin rostro y, si pudiera encerrar en una imagen todo el mal de nuestro tiempo, elegiría esta imagen que me es familiar: un hombre consumido, con la frente gacha y la es-

¹⁷ Cf. *Ídem*, 8-9.

¹⁸ Cf. *Ídem*, 13.

¹⁹ Buch, R. “Seeing the Impossibility of Seeing or the Visibility of the Undead: Giorgio Agamben’s Gorgon”. *The Germanic Review*, vol. 82, nº 2, 2007, 179-196.

²⁰ Cf. *Ídem*, 184-186.

²¹ Cf. Agamben, G. *Quel che resta di Auschwitz. L’archivio e il testimone*. Op. cit., 31.

²² *Ídem*, 48.

²³ *Ídem*, 39.

²⁴ *Ídem*, 47.

²⁵ *Ídem*, 50.

palda encorvada, en cuyo rostro y ojos no se pueda leer trazo de pensamiento”²⁶. Si bien otros testimonios, como el de Ryn y Klodzinski, describen también la expresión particular de los musulmanes (“La mirada se volvía opaca y el rostro asumía una expresión indiferente, mecánica y triste”)²⁷, la idea de Levi de una “presencia sin rostro” tiene para Agamben un sentido no meramente descriptivo o metafórico. Ella no tiene que ver tanto con la descripción fisiológica y médica del deterioro sufrido por el musulmán que estaría expresado en su rostro, lo que sería su “imagen biológica”²⁸, ni con su estado psicológico y ético, lo que sería el grado de dignidad o indignidad con el que llevaba su vida, sino más bien con el paradójico espacio que ocupa el musulmán como el último eslabón del campo. Este espacio encierra la paradoja de la visibilidad de Auschwitz, porque la condición del musulmán como “el umbral fatal que todos los deportados están sin remedio a punto de atravesar” es algo que “nadie quiere ver”, pero también la imagen en la que todos se reconocen. En palabras de Agamben:

El espacio del campo [...] puede ser eficazmente representado como una serie de círculos concéntricos que, como olas, bañan continuamente un no-lugar central, donde habita el musulmán. [...] Toda la población del campo no es más que un inmenso remolino que gira obsesivamente en torno a un centro sin rostro. Pero aquella vorágine anónima, como la rosa mística del paraíso dantesco, estaba ‘pintada a partir de nuestra efigie’, llevaba impresa la imagen verdadera del hombre. Según la ley por la cual lo que el hombre rechaza es también lo que teme reconocer como similar, en el campo todos evitan al musulmán porque todos se reconocen en su rostro abolido²⁹.

A propósito de este pasaje, Buch interpreta que aunque Agamben insiste en la invisibilidad del musulmán, éste se vuelve en un sentido ambiguo una imagen “pintada de nuestra efigie” que es la “imagen verdadera del hombre”. Y con ello se aludiría a la tradición iconográfica de la *vera icon*, la impresión del rostro de Cristo que personificaría el sufrimiento extremo. Pero aunque la referencia a la *vera icon* podría justificarse por la cita de Agamben al famoso verso de *Paradiso 33* (“la imagen verdadera del hombre”) donde Dante describe la visión del segundo círculo de la Trinidad, precisamente el que corresponde al Hijo y al misterio de la encarnación, desde el contexto de la argumentación de Agamben la comparación parece tener otro sentido. Nuestra hipótesis es que la comparación del espacio del campo con la rosa mística de Dante y el misterio de la visión de la humanidad del Hijo debe entenderse en realidad como una analogía ontológico-político que remite a la idea de excepción. Y además, teniendo en cuenta que Agamben rechaza explícitamente toda lectura “religiosa” (en este sentido rechaza el término “holocausto”)³⁰ y “sacrificial” de la Shoa³¹, no se trata de aludir al sufrimiento del musulmán en analogía con el

²⁶ Levi, P. *Se questo è un uomo. La tregua*. Torino: Einaudi, 1995, 82; Agamben, G. *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*. Op. cit., 32, 39.

²⁷ *Idem*, 38.

²⁸ Agamben, G. *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*. Op. cit., 50.

²⁹ *Idem*, 46-47.

³⁰ Cf. *Idem*, 26-29.

³¹ Cf. *Idem*, 89-92.

de Cristo, sino de su paradójica definición como hombre. A ello apunta la noción de “rostro” que, revisando referencias anteriores de su obra, podemos considerar como un concepto ontológico propio del autor.

En *Idea della prosa* (1985) el rostro se refiere a la experiencia del lenguaje que va más allá de un determinado discurso e “imagen”, para abrirse en su propio potencialidad y en su mismo aparecer³². Y en un sentido político, en *La comunità che viene* (1990) y *Mezzi senza fine*, el rostro define el lugar de la política como una “exposición pura”, allí donde la comunidad se configura como un espacio común, a la vez insustancial e inapropiable³³. El rostro es la “pura comunicabilidad” cuyas múltiples caras se unen sin que ninguna de ellas identifique al hombre esencialmente. Por ello, como ya se ha señalado, el rostro no revela algo significativo o perteneciente a la significación sino el “lenguaje mismo”, lo abierto y la comunicabilidad³⁴. Mucho antes de que apareciera la figura de la impotencia y la inoperosidad en la obra de Agamben, como señala Rueff, el rostro es uno de los tantos motivos recurrentes que muestran la categoría de “desnudez” como el “existencial fundamental” de su antropología que es a su vez una ontología política y una reflexión sobre el lenguaje³⁵. En este sentido, que el musulmán es una “presencia sin rostro” revela pues al campo como un espacio biopolítico absoluto, cuyo objetivo es cancelar toda politicidad y humanidad, y por ello, la imposibilidad de toda visión y de todo testimonio.

Ahora bien, retomando la objeción de Buch ¿en qué sentido entonces el musulmán es también la “imagen verdadera del hombre”? En este punto, parece revelarse la necesidad de hacer una crítica a la operación biopolítica del campo que evite nuevamente generar en el *continuum* de la vida una zona de exclusión de lo humano. Se trata entonces de no repetir el mismo gesto de las SS de considerar al musulmán como un simple no-hombre sino, al contrario, de pensarlo como la “imagen verdadera”, aunque extrema, de lo humano. Y por ello, la segunda mitad del libro puede leerse como el intento de hacer una redefinición de lo humano que incluya la desubjetivación más extrema. Tal como ocurría con el pensamiento crítico de la excepción soberana en *Homo sacer I*, la salida de Agamben se vuelve sobre las propias categorías ético-políticas que hicieron posible la operación de exclusión y muerte, interroga las fracturas que producen —entre hombre/no-hombre, vida/muerte, viviente/hablante, testigo/musulmán— e intenta encontrar allí una nueva figura de lo humano más allá de toda identidad y pertenencia.

En efecto, como se muestra a lo largo del libro, el musulmán es el no-hombre que es indisoluble de lo humano. Esta misma desubjetivación es la que explica el

³² Cf. Agamben, G. *Idea della prosa*. Macerata: Quodlibet, 2002, 114-116.

³³ Cf. Agamben, G. *Mezzi senza fine. Note sulla politica*. Torino: Bollati Boringhieri, 1996, 74-76.

³⁴ Cf. Murray, A.; Whyte, J. *The Agamben Dictionary*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011, 68.

³⁵ Rueff se ocupa de señalar tanto las diferencias en relación con el concepto de rostro de E. Lévinas (“El rostro de Agamben no el rostro de Lévinas, no es el Monte Tabor de todos los mandamientos, el rostro de la ley, el imperativo absoluto de mi ser estar-ahí”), como más en general su relación al pensamiento heideggeriano. El rostro de Agamben es la “exposición absoluta”, la “desnudez del ser en el mundo”, el “rostro de lo abierto”, pero si quisiéramos medir la altura del pensamiento de Agamben a partir de la hermenéutica de la facticidad y de la analítica del *Dasein*, es necesario establecer que el diagnóstico de lo humano se separa de la perspectiva heideggeriana por un doble movimiento: en primer lugar por el método, no se trata de una hermenéutica del *Dasein* sino de una “filología” (tal como se entiende en *Infanzia e storia*, y en segundo lugar, la determinación del existencial primordial de este diagnóstico de lo humano no es la angustia (§ 60, *SZ*) sino la desnudez (cf. Rueff, M. “Le diagnostic de l’humain. Antropologie philosophique et philosophie des formes symboliques chez G. Agamben”. Conferencia leída en ocasión de la publicación de *Nudità* en París, marzo de 2009).

testimonio de los supervivientes que testimonian por él y en definitiva la que implica todo acto de habla. Para Agamben toda palabra finalmente nace como testimonio de algo intestimoniado, de una no lengua. La experiencia del superviviente que no puede testimoniar o más bien que testimonia por la imposibilidad de testimoniar del musulmán es la misma que tiene todo aquél que pone en funcionamiento la lengua al desubjetivarse en una mera realidad discursiva, apropiándose de una lengua que no posee ni controla:

“Yo hablo” es pues un enunciado contradictorio [...] porque no sólo *yo*, respecto al individuo que le presta la voz, es siempre *otro*; sino que tampoco tiene sentido decir de este *yo-otro* que él habla, porque —en tanto se sostiene únicamente en el puro evento del lenguaje independientemente de todo significado— está en la imposibilidad de hablar, de decir algo. [...] Subjetivación y desubjetivación coinciden en todo momento³⁶.

Al igual que este movimiento de subjetivación y desubjetivación, si el superviviente testimonia por el musulmán, esto significa que quien testimonia sobre el hombre es el no-hombre, es decir, que finalmente no hay sujeto del testimonio, sino que el testimonio es el “resto” entre este movimiento de subjetivación (del superviviente) y desubjetivación (del musulmán). La tesis que resume “la lección de Auschwitz” donde el musulmán es el “nervio del campo” —afirma Agamben— es una paradoja por la cual el testimonio es el “resto” que permanece en la no coincidencia entre el hombre y el no-hombre: “*el hombre tiene lugar en el no-lugar del hombre, en la frustrada articulación entre el viviente y el logos*”. El hombre es el ser que se falta a sí mismo y consiste sólo en este faltarse y en la errancia que se abre con ello³⁷.

Como ya ha señalado Galindo a propósito del análisis del musulmán, éste finalmente “refuerza la convicción sobre la inexistencia de una esencia humana, de un criterio diferenciador de hombre y no-hombre. Desde aquí, Agamben sugiere una nueva ‘teoría’ del sujeto a partir de lo que resta en el movimiento de la subjetivación a la desubjetivación. [...] Donde la experiencia histórica de la destrucción que supone el campo de concentración no impide que la palabra política aún guarde un sentido: testimoniar [...] la alienación de la alienación, la apertura de un nuevo espacio sobre el que pensar el *uso libre* de lo común³⁸. Podríamos decir entonces que así como el no-lugar de la excepción crea en realidad el espacio de la norma, el musulmán como el hombre al que se le niega toda humanidad —diría Agamben— no puede dejar de interpelar a lo humano. Y la ausencia de rostro del musulmán marca la imposibilidad de ver tanto del propio musulmán como de los que podrían testimoniar por él. Por un lado, se reafirma aquí la idea inquietante de que si el campo es el paradigma oculto del espacio político actual, el musulmán es la “verdadera imagen del hombre”; por otro, la idea de que esa destrucción extrema de lo humano es el verdadero testimonio de lo humano.

Como suele suceder en el método argumentativo del autor cuando intenta pensar dicotomías en la forma de tensiones bipolares, no es fácil distinguir el punto

³⁶ Agamben, G. *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*. Op. cit., 108-109.

³⁷ Agamben, G. *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*. Op. cit., 125-126.

³⁸ Galindo Hervás, A. *La soberanía. De la teología política al comunitarismo impolítico*. Valencia: Leserwelt, 2003, 218-219.

en que la crítica-diagnóstico de Agamben se convierte en una posible salida de la estructura de poder que está analizando. Entonces, que el musulmán no tiene rostro sólo se sostiene cuando ya se ha tomado la decisión soberana acerca de qué es lo humano, pero a su vez, que el musulmán es la imagen verdadera del hombre sólo puede significar la frustración extrema de cualquier intención de separar el no-hombre del hombre, para comenzar a pensar desde allí un nuevo espacio ético-político.

3. La Gorgona

Para Agamben no es posible comprender el “experimento” que se quiere llevar a cabo en Auschwitz —transformar al hombre (el internado) en no-hombre (el musulmán)— si no se comprende qué o quién es el musulmán y si no “aprendemos a mirar con él a la Gorgona”³⁹. “El que ha visto a la Gorgona” es otra de las perífrasis que designan al musulmán en el testimonio de Levi (de *I sommersi e i salvati*): “No somos nosotros los sobrevivientes, los verdaderos testigos... Nosotros los sobrevivientes somos una minoría anómala e imperceptible: somos los que, por prevaricación, habilidad o fortuna, no tocaron fondo. Pero quien lo hizo, quien vio a la Gorgona, no volvió para contarle o volvió mudo”⁴⁰.

Tal como la noción de rostro, como mostraremos, la Gorgona tiene para Agamben un sentido técnico particular que reelabora a partir del estudio de Frontisi-Ducroux sobre su figura griega literaria e iconográfica. Sus características son: en primer lugar, aunque la Gorgona es representada como una horrible cabeza femenina coronada de serpientes, no posee en realidad un “rostro” en el sentido que los griegos le atribuían al *prósopon* (“lo que está delante a los ojos y se da a ver”). Ella es entonces un “no-rostro” imposible de ver porque su visión produce la muerte. En segundo lugar, aunque su visión sea imposible, la representación de esta figura mítica no sólo aparece innumerables veces sino que además presenta un tipo de iconografía especial que rompe la convencional de la figura humana de perfil, porque aparece como un disco plano. Y aquí Agamben subraya que ella sería una especie de “imagen absoluta”, algo que sólo puede ser visto y presentado. La Gorgona es un “anti-rostro” que sólo se representa de frente con una clara ostentación de su riesgosa eficacia visual. En tercer lugar, Agamben señala que la autora establece un paralelo entre esta curiosa frontalidad de la Gorgona y la figura retórica del apóstrofe: así como un autor puede romper la convención narrativa y dirigirse a un personaje o directamente al público, la “imposibilidad de la visión” que representa la Gorgona contiene un reclamo que no puede eludirse, que interpela directamente⁴¹.

¿Qué significa, según Agamben, que el musulmán es aquél “que ha visto a la Gorgona”? 1) la única visión posible en el campo es la propia imposibilidad de ver y no algo que estaría en el campo, 2) esta imposibilidad de ver implica la transformación del hombre en no-hombre y 3) la imposibilidad no-humana de ver es justamente lo que interpela a lo humano, es decir, la necesidad del testimonio.

³⁹ Agamben, G. *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*. Op. cit., 47.

⁴⁰ *Idem*, 31; Levi, P. *I sommersi e i salvati*. Einaudi, Torino, 1991, 64.

⁴¹ Cf. Agamben, G. *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*. Op. cit., 48-49.

Sin embargo, la elección de esta figura mítica ofrece algo más que una mera descripción metafórica arbitraria del musulmán⁴², y ello se vuelve evidente si volvemos al trabajo de Frontisi-Ducroux al que alude Agamben. Este trabajo permite hacer más analogías con el espacio de excepción en que se encuentra el musulmán y con el problema de una imagen que de cuenta de él. En efecto, la Gorgona es una figura que en sí misma plantea el problema de un vocabulario técnico sobre la imagen.

En primer lugar, el hecho de que la Gorgona es, en un sentido figurativo, el “paradigma del no-rostro” también tiene un sentido lingüístico; como señala la autora, ella es el “paradigma de lo indecible” que “intenta describir lo inexpressable”⁴³. Este doble aspecto aparecía también en relación con el musulmán, entre la imposibilidad de verlo y de testimoniar por él. Tal como la descripción del musulmán, si se analizan las escasas y vagas alusiones a la cabeza de la Gorgona en los textos literarios (Homero, Píndaro, Hesíodo), subraya la autora, nos encontramos con una especie de “laguna”, la descripción de su “naturaleza aparece sistemáticamente incompleta”. Esta imposibilidad de aproximarse y decir su apariencia explica también que en los textos nunca aparece la palabra *prósopon*, el término griego que designa lo visible y que se vuelve totalmente incompatible con este rostro cancelado. Por el contrario, el elemento de no visibilidad se representa en las figuraciones a través de la hibridación de elementos propios de lo “monstruoso” que habitualmente están separados y son incompatibles⁴⁴.

En segundo lugar, la autora da algunas precisiones acerca del tipo de imagen de la Gorgona. La paradoja de su representación revela que ella está desprovista de las características propias de los “vivientes” y reenvía “más allá de lo humano” hacia el grupo de los espectros. Pero, no sólo se trata de la simple representación de lo no-humano, la frontalidad de la Gorgona tiene un significativo sentido en tanto imagen. En efecto, “la figura frontal adquiere un estatus diferente, pertenece a la vez al espacio icónico y al del destinatario de la imagen”. Este último aspecto marca la pertenencia de la Gorgona a dos espacios: “el de la imagen, donde su vista es insostenible para los propios actores del relato figurado (salvo para los dioses) y el del espectador, al que se le impone y puede contemplarla”⁴⁵. Este punto se vuelve fundamental para la autora que incluso llega a expresar que cualquiera sea el origen y explicación de la presentación frontal de la Gorgona, “me parece que los griegos la utilizaron para indicar pictóricamente su naturaleza excepcional, para designarla a las miradas como la visión imposible”⁴⁶. La naturaleza excepcional de la Gorgona, se dirá más adelante, es ser precisamente una imagen en tanto *eikón*, de modo que la paradoja de lo que no puede verse ni pensarse porque implica la muerte, manifiesta a la vez que “no se lo puede aprehender sino en tanto figura”⁴⁷. En relación con los ejemplos que le permiten a Frontisi-Ducroux caracterizar a la Gorgona como una imagen, uno de ellos analiza el juego de miradas y direcciones de los rostros en la escena en que Perseo evita mirar la cabeza de la Gorgona Medusa y al mismo tiempo

⁴² Tal como sostenía Buch (cf. Buch, “Seeing the Impossibility of Seeing or the Visibility of the Undead: Giorgio Agamben’s Gorgon”. Op. cit., 183).

⁴³ Cf. Frontisi-Ducroux, F. *Du masque au visage. Aspects de l’identité en Grèce Ancienne*. Paris: Flammarion, 1995, 65, 67.

⁴⁴ Cf. *Idem*, 65-68.

⁴⁵ Cf. *Idem*, 69-70.

⁴⁶ *Idem*, 69.

⁴⁷ *Idem*, 71.

la sostiene para presentársela al espectador designándola como una imagen. Otro de los ejemplos que demuestran su estatuto necesariamente icónico es el relato del reflejo de la Gorgona en un espejo o en el escudo de Atenas; aquí la visión prohibida sólo es accesible a los humanos en la forma de un *eikón*⁴⁸. Más adelante, el estudio de Frontisi-Ducroux afirma incluso que el rostro prohibido de la Gorgona nos reintroduce paradójicamente en la concepción griega de la imagen. En este punto la autora no menciona un concepto de imagen en particular sino que desarrolla en el mismo nivel los dos ejemplos anteriores, el de la representación de la Gorgona llamada *gorgóneion*⁴⁹ y el del efecto que la Gorgona provoca en los relatos. El *gorgóneion* vuelve visibles al espectador los rasgos imposibles de la Gorgona y, simétricamente, el personaje que la mira no sólo muere desapareciendo su forma sino que queda petrificado para siempre en un gesto.

A pesar de que Agamben no se detiene en este aspecto del estatuto icónico de la Gorgona, parece apropiarse de él cuando se refiere al testimonio como una “única mirada”, en la que el musulmán y el que testimonia por él se unen en una sola imposibilidad de ver. De modo que la necesidad del testimonio y el rechazo de reducir al musulmán a la lógica hombre-no-hombre para confinarlo al olvido parecen suscribir la conclusión de la autora. En efecto, para ella finalmente lo que cumple la Gorgona es lo que se opera a través de toda imagen (sea su modelo visible o invisible), esto es, llenar un vacío a través de la “presencia de una ausencia” y, a pesar de ello, hacer posible “el milagro del movimiento asido y conservado, del viviente reproducido y eternizado”⁵⁰.

Ahora bien, Agamben no se refiere a la Gorgona con un *eikón* sino como una “imagen absoluta” y ello implica un punto de divergencia que más allá del estudio de Frontisi-Ducroux, intenta pensar un sentido particular de la imagen, con sus propios objetivos y características. Esto se vuelve evidente cuando se discute el problema ético de la “dignidad” del musulmán.

4. La dignitas

La perspectiva ético-política de *Quel che resta di Auschwitz* revisa una serie de conceptos de la tradición ética, como los de responsabilidad, culpa y dignidad, con varios propósitos: mostrar la genealogía jurídica de tales conceptos éticos, la imposibilidad de pensar a partir de ellos lo ocurrido en los campos y, por último, la necesidad de abandonarlos para repensar nuevas categorías éticas. En la segunda parte, en las discusiones sobre el sentido ético de Auschwitz se identifican dos pares de categorías que intentan reducir al musulmán a categorías dicotómicas de lo humano: en primer lugar, la oposición de tipo biológica entre la vida y la muerte, en segundo lugar, la

⁴⁸ Cf. *Ídem*, 71, 72.

⁴⁹ Agamben se refiere también al término *gorgóneion* cuando analiza la paradoja de la visibilidad/invisibilidad de la Gorgona: “El *gorgóneion* que representa la imposibilidad de la visión es lo que no puede no verse” (Agamben, G. *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*. Op. cit., 48). Según Frontisi-Ducroux el término designa, en principio, la máscara de la Gorgona pero específicamente aquella que figura sobre el escudo o la égida de Atenea y que representa a la Medusa (cf. Frontisi-Ducroux, F. *Du masque au visage. Aspects de l'identité en Grèce Ancienne*. Paris: Flammarion, 1995, 10-11). En este estudio la autora analiza también esta iconografía en particular (cf. *Ídem*, 71-74).

⁵⁰ *Ídem*, 77.

oposición ética entre la dignidad y la indignidad que, a su vez, combinándose con el par anterior, plantea el problema de la oposición entre la vida digna/indigna y la muerte digna/indigna.

Ahora bien, ¿en qué sentido esta perspectiva ética implica el problema de la visibilidad del musulmán? Como intentaremos mostrar, estas categorías dicotómicas de lo humano permiten poner en cuestión un concepto de imagen del hombre que tiene un sentido técnico en la tradición ético-jurídica de la persona.

4.1. La imagen biológica del hombre

La primera cuestión que Agamben analiza cómo en los testimonios el musulmán se define a través de expresiones ambiguas entre la vida y la muerte: “cadáveres ambulantes” (Améry, Bettelheim), “muertos vivos”, “hombres momia” (Carpi), “se duda en llamarlos vivos” (Levi), “se confunden los vivos con los muertos” (Sofsky), “al límite entre la vida y la muerte” (Ryn, Klodzinski)⁵¹. El problema de esta “imagen biológica” del musulmán, señala Agamben, es que su verdadero sentido parece estar en otra imagen que marca no tanto el límite entre la vida y la muerte sino más bien el umbral entre el hombre y el no-hombre. La interpretación recuerda aquella que al final de *Homo sacer I* analizaba distintas figuras biopolíticas de la vida (el *Flamen Dialis*, el *homo sacer*, el *Führer*, el *neomort*) y entre ellas el musulmán: la vida en el campo se mueve en una perturbadora zona de indiferencia entre la biología y la política donde la vida es reducida por completo a la norma⁵². En este espacio, la imagen biológica y la imagen ética-jurídica del hombre se vuelven entonces indiscernibles al punto de poner en entredicho la propia condición del ser humano, y como se agrega aquí, tanto la cualidad de “persona”, como la propia pertenencia biológica a la especie humana. Si los términos utilizados en *Homo sacer I* para definir la relación de bando eran la vida desnuda y el poder soberano, *zoé* y *bíos*, naturaleza y cultura, aquí parecen implicarse la noción jurídico-política de persona, por un lado, y la idea de una pertenencia biológica, por el otro. En estos términos, la operación propia del campo es distinguir y separar la humanidad del hombre de una humanidad biológica, al punto de que un hombre pueda volverse un no-hombre⁵³. La invisibilidad del musulmán derivaría pues en principio de esta separación, sin embargo, la cuestión no será para Agamben intentar simplemente volver a adjudicarle una imagen humana más digna.

4.2. La vida digna/indigna, la muerte digna/indigna

En un segundo momento se trata de interpretar qué significa el pasaje de hombre a no-hombre en términos ético-morales. Desde este punto de vista, el problema de seguir siendo hombre en el campo siempre parece implicar la conservación de la “dignidad y el respeto de sí” o al menos la no renuncia a toda “reacción afectiva y reserva interior”. Esta perspectiva entiende que la transformación del prisionero en musulmán implica entonces una especie de “muerte moral” que consiste en la renuncia a todo margen de libertad y vida afectiva. Agamben advierte, sin embargo, que tal posición supone reducir al musulmán a una “improbable y monstruosa máquina

⁵¹ Cf. Agamben, G. *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*. Op. cit., 49, 50.

⁵² Cf. Agamben, G. *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino: Einaudi, 206, 207.

⁵³ Cf. Agamben, G. *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*. Op. cit., 50-53.

biológica, privada no sólo de toda conciencia moral sino incluso de sensibilidad y estímulos nerviosos” y que, en todo caso, el problema del campo es que justamente la distinción entre lo humano y lo inhumano se ha vuelto indiscernible⁵⁴.

La primera tesis en relación con la discusión sobre una vida digna/indigna del musulmán sostiene entonces que si la clave de Auschwitz es que se pone en duda la propia pertenencia biológica a la especie humana, entonces, ya no se trata de una cuestión de solidaridad moral o política y hablar de dignidad no tiene ningún sentido. Auschwitz implica una “aporía ética” particular: frente a la absoluta degradación de lo humano es inútil conservar dignidad y respeto de sí o intentar exigirle a los prisioneros la dignidad de una “persona”⁵⁵. La situación ética en la que se encuentra el musulmán encierra pues esta paradoja: no se trata de que aquí se da una especie de “muerte moral”, sino de que éste es el “lugar de un experimento, en el que la moral misma, la humanidad misma se ponen en cuestión”⁵⁶. En segundo lugar, si al musulmán se lo ha llevado a una zona límite de lo humano donde las categorías de dignidad, respeto y límite ético pierden todo sentido, esto significa que los conceptos de dignidad y respeto no son conceptos éticos genuinos, “porque ninguna ética puede pretender dejar de lado una parte de lo humano, aunque sea desagradable y difícil de mirar”⁵⁷.

A primera vista estas tesis de Agamben pueden parecer confusas: por un lado, lo que sucede en el campo es una cuestión que excede toda perspectiva ética porque pone en duda la propia pertenencia biológica del hombre, por otro lado, la perspectiva ética de la dignidad y el respeto de sí, finalmente, deja de lado también una parte de lo humano y la reduce a una “monstruosa máquina biológica”. Es decir, en ambos casos, parecería sostener nuestro autor, se trata de separar lo humano de lo no humano y se corre el riesgo, una vez más, de excluir al musulmán. El problema de la visibilidad del musulmán, entonces, tampoco se resuelve intentando “humanizarlo” desde una perspectiva ética, devolviéndole una imagen de “persona”.

Al respecto, es necesario subrayar (como ya lo ha mostrado en parte Parsley) que a pesar de esta aporía, la argumentación de Agamben parece sostenerse en una tesis central: la perspectiva ética de la dignidad de la persona sigue la misma lógica de exclusión que el dispositivo de excepción. Y, como mostraremos, en esta analogía la función de la imagen se vuelve fundamental.

Agamben desarrolla su análisis sobre el concepto de dignidad especialmente en los parágrafos 2.15 y 2.16 de la obra que estamos comentando. En primer lugar se refiere rápidamente al concepto de dignidad en el ámbito del derecho romano, donde la *dignitas* hace referencia al rango y la autoridad que le competen a los cargos públicos de senadores, cónsules, pretores, decanos y los distintos grados de la burocracia. Este cargo o *dignitas* debe ser respetado, de modo que la vida de su portador se corresponda con el rango asumido. En segundo lugar, a través del cruce entre la ciencia jurídica y la teología, durante el Medioevo surge una teoría de la dignidad que “enuncia una de las bases de la teoría de la soberanía, la del carácter perpetuo de la soberanía, como ha sido mostrado por Kantorowicz en un texto ya clásico”, es decir, *The King's two bodies*. Agamben ya había discutido la tesis de Kantorowicz sobre la *dignitas* en *Homo sacer* I⁵⁸,

⁵⁴ *Ídem*, 51-52.

⁵⁵ *Ídem*, 53-56.

⁵⁶ *Ídem*, 57.

⁵⁷ *Ídem*, 58.

⁵⁸ Para un análisis de la lectura de Kantorowicz, cf. Ruvituso, M. “La dimensión estética del poder soberano en Giorgio Agamben”. *Diánoia*, vol. LVIII, n° 71, 2013, 105—125.

y esta vez enuncia sintéticamente sus propias conclusiones sobre la cuestión: la dignidad se emancipa de su portador y se vuelve una persona ficticia, una especie de cuerpo místico que “se une al cuerpo real del magistrado o emperador”. Según el autor, esto puede observarse en el doble funeral del emperador romano (y, más tarde, en el de los reyes de Francia). Aquí una imagen de cera del soberano muerto que representa su ‘dignidad’, es tratada como una persona real, recibe cuidados médicos y honores y finalmente es quemada en un solemne rito fúnebre (*funus imaginarium*)⁵⁹.

El tercer momento de esta genealogía se desarrolla en la teoría de las “dignidades” eclesiásticas de los canonistas, donde reaparece la insistencia en una ética de la dignidad que se corresponda con la condición y tarea sacerdotal. También aquí la “dignidad” sobrevive a la muerte de su portador, aunque ya no en la forma de una imagen del difunto sino en las llamadas “reliquias” de los santos. Finalmente, en base a los sentidos anteriores, Agamben analiza el concepto moral de dignidad: por un lado, la dignidad moral copia e interioriza el modelo jurídico que indicaba una cierta armonía entre el comportamiento/aspecto exterior del portador (magistrado o sacerdote) y su rango, pero, por otro lado, se da una especie de “espiritualización” de la dignidad que no tiene que ver con la posesión de un cargo sino sólo con preservar la apariencia de un cargo en realidad ausente. De allí, por ejemplo, las lecciones de dignidad y honestidad de los educadores modernos hacia las clases pobres, en realidad excluidas de toda dignidad política⁶⁰.

El punto que parece unir cada uno de estos momentos de la genealogía es precisamente la separación que implica la dignidad de su portador corpóreo: entre el magistrado y su cargo público, entre el cuerpo real del emperador y su cuerpo místico (la imagen que sobrevive a su muerte), entre el sacerdote y su conducta o aspecto públicos (cuya “santidad” sobrevive en las reliquias), por último, entre la vida de las clases excluidas y la necesidad de salvar una apariencia digna que no se corresponde con ningún cargo o beneficio político. Según Agamben, entonces, “tanto en el caso de la *dignitas* jurídica como en su transposición moral, la dignidad es de hecho algo autónomo respecto a la existencia de su portador, un modelo interior o una imagen externa a la que debe adecuarse y que debe conservar a toda costa”⁶¹. ¿cómo es posible pues que el musulmán conserve esta imagen externa?

Este problema aparece con toda evidencia en relación a la muerte del musulmán que se plantea en los mismos términos que el de la dignidad de la vida. Hay un punto —afirma el autor— en que la ofensa específica de Auschwitz parece ser no tanto la degradación de la vida sino de la muerte. Según el testimonio de Levi, la muerte del musulmán no podía llamarse propiamente “muerte”. En base a las reflexiones de Arendt y de Heidegger (además de una serie de autores que se refieren a la de-

⁵⁹ Agamben, G. *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*. Op. cit., 60, 61. Este análisis de la *dignitas* supone las conclusiones del anterior *Homo sacer I*. Si ello no se tiene en cuenta, no queda claro cuál es su tesis y cuál es la de Kantorowicz que no consideraba el rito funerario de los emperadores romanos como un antecedente del rito francés. Pero además, Agamben parece concederle ahora a la *dignitas* una importancia particular en relación con el dispositivo de excepción. En *Homo sacer I*, se insiste en que la *dignitas* y la imagen que la identifica se refieren no tanto al carácter perpetuo del poder soberano sino a su más inquietante carácter absoluto, pero aquí este punto no parece ser tan relevante. Una posible explicación es que Agamben no sólo se concentra en la *dignitas* desde una perspectiva diversa, la ética, sino que además, como queremos mostrar, ahora conecta la misma estructura de exclusión del dispositivo de excepción con la ética-jurídica de la persona. De allí la importancia de la genealogía jurídica del concepto moral de la dignidad que estamos analizando.

⁶⁰ Agamben, G. *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*. Op. cit., 60-62.

⁶¹ *Ídem*, 63.

gradación de la muerte en la Modernidad, como Péguy, Rilke o Foucault) Agamben analiza el hecho de que el horror más inexplicable de Auschwitz es la “fabricación de cadáveres”. Esto implica que si los deportados existen cotidiana, burocrática y anónimamente para la muerte, ya ni siquiera pueden poseer una muerte propia⁶².

En este punto nos interesa subrayar en particular una referencia al concepto de imagen que en la tradición griega es el *éidolon* y en la romana la *larva*. En efecto, la dignidad de la muerte —subraya Agamben— tanto entre los griegos como entre los romanos estaba ligada a la posibilidad de algún tipo de rito funerario cuyo fin era impedir que el alma, la imagen o fantasma del difunto (el *éidolon* o el *phásma*, la *larva*) permaneciera como una presencia amenazadora en el mundo de los vivos⁶³. Pero en el caso del musulmán hay algo incomprensible que, a pesar de que se quiera reportar a las categorías de vida/muerte o dignidad/indignidad, sigue sin encontrar una ubicación definida, sigue siendo una “laguna” en los testimonios. Por ello, de algún modo el musulmán es “la *larva* que nuestra memoria no logra sepultar”⁶⁴: es el no-vivo (el ser cuya vida no es vida) y el no-muerto (el ser cuya muerte no es muerte sino “fabricación de cadáveres”). En definitiva, concluirá Agamben, en el campo se produce la última sustancia biopolítica aislable en el *continuum* biológico, donde la vida y la muerte humanas son llevadas más allá de toda identidad asignable.

Llegados a esta conclusión sobre el problema de la dignidad/indignidad de la vida y la muerte, como decíamos, Agamben rechaza la perspectiva ética para analizar lo sucedido en Auschwitz porque la separación y distancia entre la persona real y su modelo, entre la vida y la norma era imposible para el musulmán: “por esto Auschwitz marca el fin y la ruina de toda ética de la dignidad y adecuación a una norma. La vida desnuda a la que se ha reducido al hombre, no exige ni se adecúa a nada: es ella misma la única norma, es absolutamente inmanente”⁶⁵. Pero del mismo modo, es posible ver que no sólo se critica la ética de la dignidad para entender lo sucedido en Auschwitz sino que tampoco se la acepta para volver a plantear una perspectiva ética “después de Auschwitz”.

A propósito de este problema, Parsley muestra claramente cómo el concepto de persona implica una figura de lo humano estructurada por la *dignitas*, la imagen o metáfora de la máscara que genera un quiebre en el sujeto moderno suponiendo una vida natural como base de la representación política⁶⁶. El problema

⁶² *Ídem*, 64-70.

⁶³ Cf. *Ídem*, 73.

⁶⁴ *Ídem*, 76.

⁶⁵ *Ídem*, 63.

⁶⁶ El artículo analiza este problema específicamente en el *Leviatán* de Hobbes. Sintéticamente, se muestra que la operación de la máscara es separar la persona externa (la identidad representable política) de su centro natural irrepresentable (la vida natural), de modo que se vuelve un elemento indispensable para explicar la representación política y en definitiva el mecanismo político artificial del *Leviatán* (Parsley, C. “The Mask and Agamben: the Transitional Juridical Technics of Legal Relation”. *Law Text Culture*, vol. 14 núm. 1, 2010, 12-15). A la luz de este antecedente, Parsley analiza la crítica de Agamben a la persona en distintas obras. En relación con esta lectura, podríamos agregar que el propio Agamben lleva a cabo en *Homo sacer I* una reinterpretación de la soberanía hobbesiana en estos términos. En el capítulo “6. El bando e il lupo”, la relación entre la vida desnuda y el poder soberano que mantiene unida la estructura de la excepción se explica en los términos hobbesianos del estado de naturaleza y el estado civil. La tesis de Agamben es que no es el contrato el que funda la potestad de la soberanía sino la supervivencia del estado de naturaleza en el seno del estado civil: “La violencia soberana no está, en verdad, fundada sobre un pacto, sino sobre la inclusión exclusiva de la vida desnuda en el Estado. Y, como el referente primero e inmediato del poder soberano es, en este sentido, aquella vida a la que puede darse

de la *dignitas* es justamente uno de los modos en que se evidencia el tratamiento de Agamben del concepto de vida desnuda en el mecanismo de la excepción. Pero entonces en el caso de Auschwitz, en tanto marca el fin de toda conformidad a una norma, se pierde completamente la “dignidad humana” o tratamiento “digno” de la persona.

Ahora bien, esto no quiere decir que la pérdida de la imagen de la dignidad significa que por debajo se revela el “verdadero núcleo” de la vida natural. Tal vida es sólo la vida desnuda que la dignidad crea, estructurada e implicada jurídicamente. Lo que en realidad está en juego aquí es tanto la desaparición de la vida desnuda como de la dignidad, o dicho de otro modo, la total confusión entre la vida y la norma. Una terrible fusión que no deja espacio para compromiso digno alguno y consume la “imagen-*dignitas*” que crea los polos de la cesura⁶⁷. Este autor identifica entonces claramente la estrategia de Agamben: ella no consiste en volver a perseguir la política de la representación, sino en engendrar una genuina inseparabilidad entre la persona y la apariencia. El punto fundamental es, como Agamben afirma en un ensayo reciente, “Identidad sin persona” (2009), pensar más allá tanto de la idea de una imagen puramente biológica de lo humano (una “identidad sin persona”) como de la “identidad personal” ética o jurídica, hacia la llamada “forma-de-vida”⁶⁸.

Conclusiones

El problema de la visibilidad/invisibilidad del musulmán permite entender la crítica a la ética que Agamben se propone en *Quel che resta di Auschwitz*, en particular, en la resignificación de las categorías clásicas de la persona que, como mostramos, implican conceptos como el de rostro y la Gorgona.

Como Agamben señala en el ensayo “Identidad sin persona”, en su origen la palabra latina *persona* significa “máscara”⁶⁹. Según precisa Frontisi-Ducroux, *persona* traduce el griego *próposon*, es decir, el término que designa para los griegos la máscara pero también el rostro⁷⁰. Sin embargo, a pesar de estas referencias, a nuestro

muerte pero que es insaciable cuyo paradigma es el *homo sacer*, así, en la persona del soberano, el licántropo, el hombre lobo para el hombre, habita establemente en la ciudad” (Agamben, G. *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi, 1995, 119).

⁶⁷ Parsley, C. “The Mask and Agamben: the Transitional Juridical Technics of Legal Relation”. *Law Text Culture*, vol. 14 núm. 1, 2010, 28, 29.

⁶⁸ *Ídem*, 31-34.

⁶⁹ Cf. Agamben, G. *Nudità*. Roma: Nottetempo, 2009, 71.

⁷⁰ Cf. Frontisi-Ducroux, F. *Du masque au visage. Aspects de l'identité en Grèce Ancienne*. Op. cit., 14-17. Al respecto, es necesario hacer una serie de precisiones. Como señala esta autora, para los latinos (que empleaban el término *facies* y *vultus* para rostro) y también para nosotros en la actualidad, la máscara y el rostro que los griegos identificaban con *prósopon* son dos realidades distintas, a veces complementarias y hasta opuestas. Para los griegos, en cambio, las máscaras son tan visibles como los rostros, por ello el valor simbólico y significación de la máscara griega sólo puede ser comprendido en referencia al rostro en tanto *prósopon*. Por otro lado, es de notar que cuando Agamben se refiere al concepto de rostro [*volto*] que deriva del latín *vultus* tiene también cuidado en precisar que el griego no posee un equivalente de la palabra rostro tal como nosotros lo entendemos y que en realidad *vultus* traduce el griego *dóxa* (etimológicamente: apariencia, semblante). Para Agamben entonces, la categoría de rostro [*volto*] no renvía a lo que hoy entendemos por rostro sino hacia el sentido griego de *dóxa* como apariencia, gloria y manifestación. Estas precisiones etimológicas, como mostrábamos antes, se orientan hacia la interpretación del concepto de rostro en las primeras obras de Agamben y aquí también per-

modo de ver, Agamben a la vez que critica la perspectiva de la dignidad de la persona propone una interpretación propia de este vocabulario de la imagen que implican al del rostro y la persona. Por ello, si volvemos sobre el recorrido anterior, el modo en que este vocabulario plantea el problema de la imagen del musulmán, lejos de entenderse como una mera estrategia literaria o metafórica, adquiere un sentido técnico.

En primer lugar, la ambigüedad de la ausencia de rostro del musulmán como la verdadera imagen del hombre se revela como una estrategia para pensar la frustración de cualquier intento de separar el no-hombre del hombre, para pensar desde allí un nuevo espacio ético-político. De modo que la ausencia de rostro permita pensar una genuina inseparabilidad entre la imagen ético-política y la vida desnuda. Y esta posibilidad es la que resignifica el concepto agambeniano de rostro.

En segundo lugar, la figura de la Gorgona, el anti-rostro, también posee una ambigüedad constitutiva que la caracteriza como una “imagen absoluta”. Este concepto de imagen permite plantear el problema de la visibilidad/invisibilidad del musulmán a través de tres modos diversos de entender la imagen. Al respecto, proponemos reconstruir la estrategia de Agamben del siguiente modo: testimoniar por el musulmán sólo es posible exponiendo su propia imposibilidad de ver, esto supone que la imagen del musulmán como “la *larva* que nuestra memoria no puede sepultar” (donde “sepultar” equivale a la posibilidad de dar testimonio) se convierta, no en una imagen de lo humano que refiere a un modelo presupuesto, es decir, una imagen “digna” de lo humano, sino en una imagen donde ya no exista separación alguna entre lo que se muestra y su representación.

Esta necesidad de pensar un vocabulario diverso de la imagen se reconoce claramente en obras anteriores. En efecto, en *Stanze* —donde Agamben se ocupa de reconstruir algunos aspectos del paradigma de la imagen en tanto “fantasma” en la cultura occidental— se retoma la concepción griega de la imagen desde el estudio de Kerényi sobre la distinción entre *eikón*, *eidolon* y *ágalma*. Recordemos brevemente que el *ágalma* era la imagen o estatua sagrada (en general de Apolo y Atenea) que implicaba el evento de una realidad viviente e histórica que no se reducía a una experiencia estética, el *eidolon*, la imagen o sombra en la que se convertía el mortal al morir y el *eikón*, la imagen en tanto modelo, por ejemplo una estatua que es un retrato⁷¹. Agamben retomaba el concepto de *ágalma* —primero en relación con la idea de fetiche y luego a la idea de *joi d’amor* de la poesía de amor del siglo XIII⁷², para definir una perspectiva de análisis de la “creación” humana, de los productos del “hacer” del hombre, donde objeto y sujeto se vuelven indistinguibles y se supera precisamente toda distinción entre lo humano y lo no-humano. Pero, desde una perspectiva warburguiana de la imagen y la cultura como una *Nachleben* de las formas simbólicas, el *ágalma* le permitía aproximarse a un diagnóstico histórico de lo humano por fuera de toda dimensión estética, como una “experiencia” viva, a la vez histórica, común y variable. Es decir, ese aspecto dinámico de la imagen en relación con el pasado que ya había señalado a propósito de Warburg con su concepto de *Pathosformel* y de Benjamin con su concepto de imagen dialéctica⁷³.

miten entender los límites de su apropiación del concepto griego de *prósopon* a la vez que la especificidad del rostro [*volto*] como un concepto técnico original del autor.

⁷¹ Cf. Kerényi, K. “Ágalma, eikón, eidolon”. *Archivio di Filosofia*, vol. 1-2, 1962, 168-171.

⁷² Cf. Agamben, G. *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*. Torino: Einaudi, 69; 152.

⁷³ Cf. *Ídem*, XIII-XIV; 131.

Es posible pues remitir esta perspectiva metodológica de la imagen que se abre en *Stanze*⁷⁴ a su lectura de la Gorgona como centro invisible/visible del campo, pues de hecho la estrategia de Agamben es análoga: intentar iluminar una única mirada que, desplazando el sentido estetizante del musulmán como *eikón*, involucre a la vez un *ágalma* y un *éidolon*. Una única mirada reunía al musulmán y al que testimoniaba por él: la imagen del musulmán, el que ha visto a la Gorgona y queda petrificado para siempre en un gesto, parece ser un *éidolon*, la sombra de un muerto que vaga entre los vivos en busca de una sepultura digna; pero la imagen que se impone a los testigos, como el “*gorgóneion* que representa la imposibilidad de la visión y es lo que no puede verse”⁷⁵, no parece reenviar al sentido de *eikón* (como refiere Frontisi-Ducroux) sino más bien al sentido de *ágalma*. Esto significaba que a pesar de la invisibilidad del musulmán, Agamben no busca hacerlo visible a través de una imagen que sea el retrato estetizante o “modelo” del hombre (como indicaría el *eikón*), sino a través de una imagen que sea un *ágalma*, la “fuente perpetua de un evento”⁷⁶, es decir, donde a pesar de su imposibilidad, el testimonio de lo humano sea todavía posible.

La idea paradójica de una imagen que es a la vez la imposibilidad de ver y una visión ineludible, la “imagen absoluta”, implica entonces que no existe distancia alguna entre lo representado y el signo representante, es decir, no hay “máscara” ni “detrás” de la representación sino sólo algo que aparece de manera absoluta. Nuevamente, si el concepto de rostro reenvía a la genealogía ético-jurídica de la dignidad de la persona, con la idea de la Gorgona como anti-rostro Agamben no intenta volver sobre esta perspectiva ética, sino recuperar el mismo espacio vacío del anti-rostro, pero desligado de todo mecanismo de exclusión, es decir, de toda relación de soberanía.

La misma estrategia aparece claramente en la crítica del concepto de dignidad. La dignidad como modelo interior o imagen externa genera un mecanismo de inclusión/exclusión de la vida desnuda o portador físico sobre la que se basa. La pérdida de la dignidad revela entonces la misma vida desnuda implicada jurídicamente en su propio proceso de exclusión de una parte de lo humano. De modo que Agamben se propone pensar más allá de la dicotomía entre la dignidad de la persona y la vida desnuda (la persona física real irrepresentable). Tanto la imagen digna/indigna de la vida y la muerte, como la imagen biológica del hombre son solidarias de un mismo mecanismo de exclusión/inclusión de una parte de lo humano. Por ello, el campo como el más absoluto espacio biopolítico jamás realizado, donde ya no cabe separación entre la vida y la norma, lejos de ser una anomalía en la historia revela de manera paradigmática el funcionamiento del estado de excepción que rige aún hoy en nuestros estados democráticos.

⁷⁴ Perspectiva metodológica que se vuelve evidente además en las reflexiones de Agamben sobre su propio método de investigación, donde son constantes las referencias al concepto de *Pathosformel* de Warburg y su método de investigación de las imágenes, así como al concepto benjaminiano de “imagen dialéctica”, sobre todo en *Ninfe*, “Archeología di una archeologia” y *Signatura rerum*.

⁷⁵ Agamben, G. *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*. Op. cit., 48.

⁷⁶ Cf. Kerényi, K. “Ágalma, eikón, éidolon”. Op. cit., 170.