

La inoperatividad de la máquina antropológica

*Diego Paredes Goicochea**

RESUMEN

En este artículo me propongo examinar la relación que Giorgio Agamben establece entre la biopolítica y la máquina antropológica, con el fin de sugerir que la originaria inclusión de la vida a través de la ley y su consecuente dominación por medio de la lógica de la soberanía puede ser contrarrestada por la conexión entre la vida insalvable y lo que el autor italiano llama “forma de vida”. La vida insalvable, que tiene como su figura suprema una naturaleza humana que permanece perfectamente inoperante, y la forma de vida, que resistiéndose al derecho hace indistinguibles vida y regla, son los elementos clave para hacerle frente a la ontología de la operatividad que, según Agamben, domina la política en Occidente.

Palabras clave: Biopolítica, máquina antropológica, forma de vida, vida insalvable, Agamben.

ABSTRACT

I intend to examine in this article the relationship that Giorgio Agamben establishes between biopolitics and the anthropological machine, in order to suggest that the inclusion of life through law and its consequent domination by the logic of sovereignty can be counterbalanced by the connection between a life that cannot be saved and that which the Italian author calls “form of life”. The unsavable life, that has as a supreme figure a human nature that rests perfectly inoperative, and the form of life, which resisting to right makes life and rule undistinguishable, are the key elements to counteract the ontology of operability that, for Agamben, dominates politics in the West.

Key words: Biopolitics, anthropological machine, form of life, unsavable life, Agamben.

* Universidad Nacional de Colombia
dfparedes@gmail.com

En las últimas páginas de su libro *Lo abierto* –libro que lleva como subtítulo “El hombre y el animal–, Giorgio Agamben menciona lo siguiente: “El conflicto político decisivo que gobierna todo otro conflicto es, en nuestra cultura, el conflicto entre la animalidad y humanidad del hombre. La política occidental es, pues co-originariamente biopolítica”¹. Esta conclusión, que ciertamente no es nueva, ya que podía ser inferida de las páginas iniciales del primer tomo de su libro *Homo Sacer*, hace, sin embargo, explícita una pregunta que Agamben persigue desde que, en la estela de Foucault, investiga la genealogía del poder en Occidente². Esta pregunta se ocupa de la relación entre la política y la producción de lo humano o, más específicamente, de cómo en la politización de la vida se “decide acerca de la humanidad del ser vivo hombre”³.

Aunque el libro *Lo abierto* no hace estrictamente parte del proyecto *Homo Sacer*, encontramos en él un rodeo por Martin Heidegger y Walter Benjamin que agrega nuevos elementos a la pregunta por el vínculo entre la biopolítica, el hombre y el animal. Esta digresión pertenece a una serie de *detours* que, según Agamben, son parte constitutiva de un proyecto, que como toda investigación, está todavía en camino y, por tanto, sólo deja huellas, fragmentos, marcas, problemas, herramientas. Ahora bien, la investigación que ha ocupado a Agamben en las últimas dos décadas gira alrededor de una revisión de las categorías políticas occidentales desde sus mismos fundamentos a partir de la biopolítica, es decir, a partir del reconocimiento de que, desde sus inicios, lo propio de la política ha sido la inclusión dentro de sí de la mera vida no cualificada (pura *zoé*). Para Agamben, la biopolítica está estrechamente relacionada con esta originaria inclusión de la vida a través de la ley y su consecuente dominación por medio de la lógica de la soberanía. Esta lógica se basa en una relación de excepción que incluye a la mera vida a través de su exclusión⁴. En ella la vida habita en un umbral donde está simultáneamente dentro y fuera del ordenamiento jurídico. Por eso, el derecho no tiene existencia sin la *exceptio* de la vida no cualificada, su razón de ser es precisamente la inclusión de la vida a través de su propia suspensión. En este caso la ley se aplica desaplicándose y es esto lo que Agamben, siguiendo a Jean-Luc Nancy, llama una relación de *bando*. En la *exceptio*, la vida no queda simplemente

1 G. Agamben, *Lo abierto*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2006, p. 146.

2 Por ejemplo, en las primeras páginas de *El Reino y la Gloria*, Agamben se refiere a esta genealogía en términos de una investigación sobre la *natura* del poder en Occidente y afirma que ésta comenzó hace diez años con *Homo Sacer* (Véase G. Agamben, *El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno. Homo sacer, II, 2*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2008).

3 G. Agamben, *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Ed. Pre-Textos, 2003, pp. 17-18.

4 Véase *Ibidem*, p. 31.

fuera de la ley, sino que es *abandonada*, queda expuesta al peligro de una zona de indistinción entre hecho y derecho.

De este modo, el ingreso de la vida en los mecanismos y cálculos del poder, no es para Agamben un fenómeno fundamentalmente moderno –como sí lo era para Foucault–, sino el núcleo originario de la política occidental. Por esta razón, Agamben afirma que “la producción de un cuerpo biopolítico es la aportación original del poder soberano” y que, en este sentido, la biopolítica es “tan antigua al menos como la excepción soberana”⁵. Ahora bien, lo que Agamben señala con mayor énfasis en *Lo abierto* es que este carácter co-originario de la biopolítica está atravesado por la producción de lo humano mediante la oposición hombre/animal. En varios momentos del libro, el pensador italiano señala que en el hombre se manifiesta el conflicto político decisivo de Occidente en la medida en que él es comprendido como el lugar, y al mismo tiempo el resultado, de una serie de cesuras y articulaciones entre lo animal y lo humano. Así, en nuestra cultura está siempre en funcionamiento una “máquina antropológica” que, mediante un mecanismo doble de exclusión e inclusión, instituye una zona de indiferencia donde se produce incesantemente la separación y la articulación de lo humano y lo animal, del hablante y del viviente. Pero, además de enfatizar en la “máquina antropológica”, que acompaña a toda biopolítica, Agamben insiste en *Lo abierto* en que es necesario conocer el funcionamiento de este mecanismo para detenerlo⁶. Por eso, en las últimas páginas, en una suerte de epílogo benjaminiano, el autor sugiere la inoperatividad de la “máquina antropológica” a través del carácter insalvable de la vida. En el presente artículo buscaremos explorar esta posibilidad de detener la “máquina antropológica” conectando la vida insalvable con el concepto de “forma de vida”; concepto que Agamben ha considerado desde el comienzo como una parte esencial de su investigación y que es el tema de uno de sus más recientes libros intitulado *Altísima pobreza. Reglas y forma de vida*⁷. Esta forma de vida, que torna inoperante el mecanismo antropológico, puede ser el punto de partida para transformar la biopolítica en una nueva política.

LA BIOPOLÍTICA Y LA MÁQUINA ANTROPOLÓGICA

En *Humano, demasiado humano*, Nietzsche afirma que “los problemas filosóficos adoptan ahora de nuevo en casi todos los respectos la misma forma de pregunta de hace dos mil años: ¿Cómo puede algo nacer de su contrario,

5 Ibidem, p. 16.

6 Véase Agamben, *Lo abierto*, cit., p. 76.

7 Utilizo la traducción francesa: Agamben, G., *De la très haute pauvreté. Règles et forme de vie. Homo Sacer IV, I*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2011.

por ejemplo, lo racional de lo irracional, lo sensible de lo muerto, lo lógico de lo ilógico, la contemplación desinteresada del querer ávido, el altruismo del egoísmo, la verdad de los errores?”⁸. Con esto Nietzsche alude, ciertamente, a la estructura dualista del pensar metafísico. La metafísica se basa en la oposición y total separación de los contrarios. Es por esta razón que lo racional no puede tener su génesis en lo irracional ni la verdad en el error. En un gesto nietzscheano, Agamben considera que no sólo los problemas filosóficos han sido gobernados por el dualismo metafísico, sino que también nuestras categorías políticas funcionan a través de oposiciones dicotómicas, esto es, a través de divisiones binarias que separan radicalmente los dos términos en cuestión.

En efecto, desde la antigüedad la definición misma de la comunidad política ha estado atada a la oposición entre *physis* y *nomos*, entre naturaleza y convención, entre hecho y derecho. Para poner un ejemplo, en *Las Euménides* de Esquilo el paso de la violencia (*Bía*) a la justicia (*Diké*) se da justamente cuando la ley deja de ser personificada a través de la venganza y adquiere el elemento de imparcialidad propio de la ley común⁹. Los seres humanos logran vivir juntos en la medida en que la ley establece un espacio compartido donde las convenciones comunes priman sobre la fuerza de los intereses y deseos particulares. En este caso la ley funda un adentro de imparcialidad y un afuera de parcialidad, creando una separación sustancial entre justicia y violencia.

El dualismo metafísico que caracteriza a la política occidental desde sus orígenes también puede ser ejemplificado a través de la conocida distinción aristotélica entre *zoé* y *bíos*. En el primer libro de la *Política*, Aristóteles afirma que “cuantos opinan que es lo mismo ser gobernante de una ciudad, rey, administrador de su casa o amo de sus esclavos, no dicen bien”¹⁰. Aquellos “no dicen bien”, precisamente porque la diferencia entre la casa (*oikos*) y la ciudad (*polis*) no es de cantidad, sino de naturaleza. La ciudad no es simplemente una casa más grande, sino que es una comunidad totalmente distinta, ya que alberga en ella un tipo de vida específicamente diferente: la casa está constituida para la “vida de cada día”, mientras que la ciudad “subsiste para el vivir bien”¹¹. La casa tiene como función garantizar la supervivencia de sus miembros, pero la ciudad es la comunidad soberana porque tiende al bien supremo, esto es, a la felicidad. Por esta razón, sólo se es propiamente humano en la ciudad. El ser humano es definido como *politikón zoion*, porque es únicamente perteneciendo a la *polis* que pueda realizar su finalidad. En pocas palabras, existe una separación tajante entre la mera vida dedicada a la

8 F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, Madrid, Akal ediciones, 2001, p. 43.

9 Véase Esquilo, *La Orestíada*, Madrid, Gredos, 1999, p. 514.

10 Aristóteles, *La Política*, Madrid, Gredos, 1999, p. 46.

11 *Ibidem*, p. 48.

supervivencia (*zoé*) y la vida cualificada del vivir bien (*bíos*) y es a través de esta separación que se define la comunidad política. Esta misma conclusión se extrae de la distinción entre voz (*phone*) y palabra (*lógos*). Frente a esto, dice Aristóteles: “la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra (*lógos*)”¹². Mientras que la voz es algo que los seres humanos comparten con los animales y les permite emitir un sonido para manifestar lo que es doloroso y placentero, la palabra es lo que hace posible que el ser humano comunique lo conveniente o perjudicial, es decir, emita un juicio sobre lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto. La palabra distingue, entonces, al ser humano de lo meramente viviente; instauro la división entre el hombre y el animal.

La operatividad de estas divisiones dicotómicas se hace aún más notoria en nuestra incapacidad para abordar la vida en su unidad con el propósito de definirla. Como lo afirma Agamben, “parecería que, en nuestra cultura, la vida fuese *lo que no puede ser definido, pero, precisamente por esto, lo que debe ser incesantemente articulado y dividido*”¹³. De nuevo es Aristóteles quien da el paso determinante. Según Agamben, en *De Anima*, Aristóteles no define la vida, sino que se limita a descomponerla, dividiéndola por medio de la separación y aislamiento de la función nutritiva, y rearticulándola, después, en una serie de facultades distintas y correlacionadas como la nutrición, la sensación y el pensamiento. Esta división originaria de la vida, que distingue al viviente de lo inanimado, pero que también establece una jerarquía entre la vida vegetal, animal y humana, provee el fondo necesario para crear una cesura entre lo que es humano y lo que no lo es. Precisamente la definición del ser humano, como el ser viviente que posee el *logos*, se funda en la exclusión de la vida nutritiva o vegetal.

Pero, aunque las anteriores divisiones metafísicas se fundamentan, en principio, en separaciones sustanciales, Agamben llama la atención sobre el hecho de que estas dicotomías operan bajo una relación de excepción que incluye a través de la exclusión. Para el caso específico de la comunidad política, Agamben muestra que la radical división entre *zoé* y *bíos* no resulta en la exclusión absoluta de la mera vida del ámbito de la ciudad, como lo planteábamos más arriba, sino en la inclusión de ésta a través del mismo mecanismo de exclusión. En el momento en que se pasa del mero vivir al vivir bien, la vida no cualificada debe ser suprimida del ámbito de la *polis*, pero es justamente esta supresión la que politiza la vida, ya que “sobre su exclusión se funda la ciudad de los hombres”¹⁴. En otras palabras, la mera vida es presupuesta en la delimitación de la comunidad política y por eso esta última la

12 Ibidem, p. 51.

13 Agamben, *Lo abierto*, cit., p. 31.

14 Agamben, *Homo Sacer I*, cit., p. 17.

incluye manteniendo con ella una relación. De esta forma, la oposición completa entre *zoé* y *bíos* no es tal, ya que la estructura de la *exceptio* crea entre ellas un vínculo necesario.

Pero, el mecanismo de la excepción no es para Agamben un mecanismo cualquiera, sino aquel que define la forma misma de la soberanía y, por ende, de la comunidad política. Si la lógica de la excepción se presenta como “la estructura originaria en la que el derecho se refiere a la vida”¹⁵, lo que aquí está en juego es justamente el problema de la comunidad, comunidad que está sujeta a la estructura del poder soberano. Para explicar esta estructura Agamben se apropia del concepto de soberanía de Carl Schmitt. Según este último, “es soberano quien decide el estado de excepción”¹⁶. Como es evidente, tal definición de la soberanía depende íntegramente de la decisión del soberano. Aunque Agamben recoge la importancia de este decisionismo, su interés se centra sobre todo en la paradoja de la soberanía: si el soberano decide sobre el estado de excepción, él está, al mismo tiempo, dentro y fuera de la ley. En palabras de Schmitt: “[El soberano] se ubica fuera del orden jurídico normal y con todo forma parte de él, porque le corresponde la decisión de si la constitución puede suspenderse *in toto*”¹⁷. En esta paradoja, donde el soberano es autorizado por la ley para suspenderla, se pone de manifiesto el lugar que ocupa el afuera de la ley con respecto al establecimiento del orden jurídico.

Según Schmitt, la ley sólo puede ser operante bajo las condiciones previas de un campo reglado donde ella pueda tener validez. La ley no puede ser aplicada al caos, por tanto necesita que de antemano se instaure una situación regular. Quien establece esta situación es precisamente el soberano y por esto es posible afirmar que la soberanía precede a la ley e, incluso, se muestra como su esencia¹⁸. El acto soberano de la decisión, que define el espacio donde el orden jurídico puede tener valor, antecede, entonces, la validez de toda ley. Ahora bien, es precisamente la excepción la que pone en descubierto este esquema decisionista de la soberanía. La regla vive sólo de la excepción¹⁹, porque es la anomalía la que revela la estructura del caso normal. En otras palabras, la validez del ordenamiento del derecho tiene

15 Ibidem, p. 43.

16 C. Schmitt, “Teología política”, en *Carl Schmitt. Teólogo de la política*, prólogo y selección de textos de Héctor Orestes Aguilar, México, FCE, 2001, p. 23.

17 Ibidem, p. 24.

18 Para esta interpretación del concepto de soberanía en la obra de Schmitt sigo a S. DeCaroli, “Boundary Stones: Giorgio Agamben and the Field of Sovereignty”, en Calarco Matthew y DeCaroli Steven (editores), *Giorgio Agamben. Sovereignty and Life*, Stanford, Stanford University Press, 2007, pp. 43-69 y a M. Vatter, “Law and the Sacredness of Life. An Introduction to Giorgio Agamben’s Biopolitics”, en: http://www.biopolitica.cl/docs/Vatter_Agamben_essay_Estudios_Publicos.pdf. Fecha de consulta: abril de 2011.

19 Véase, Schmitt, “Teología política”, cit., p. 29.

como condición de posibilidad la excepción soberana, ya que es a través del estado de excepción que se establece el ordenamiento necesario para la aplicación de la ley. El estado de excepción no es el caos que se encuentra antes del orden, sino la situación que resulta de la suspensión del orden. Por esto, lo que posibilita la excepción es que lo otro del orden jurídico y político, es decir, lo violento, pre-político, caótico, sea incluido en este mismo orden mediante la creación de una zona de indiferencia entre lo que está dentro y fuera de la situación normal. La norma, para su validez, necesita presuponer lo que está por fuera de ella y es por esto que la excepción soberana permite que la ley se mantenga en relación con su exterioridad, con la vida, a través de una *exclusión inclusiva*.

Esta inclusión por medio de la exclusión es para Agamben una relación de bando, que él define como la “relación política originaria”²⁰. En la base de la comunidad está, entonces, el abandono. Aquel que es abandonado por la ley no queda simplemente fuera de ella, sino expuesto al umbral de la excepción donde hecho y derecho son indistinguibles. Por eso, al mismo tiempo que es excluido del ordenamiento jurídico, mantiene una relación estrecha con la soberanía, ya que, como lo menciona Nancy, ella es definida como “esta ley más allá de la ley a la que estamos abandonados”²¹. Así pues, la relación de bando o de excepción produce un ser que aunque está excluido de la ley, permanece bajo el mandato del poder soberano. A este ser Agamben le da el nombre de *nuda vida*. Esta vida desnuda no es estrictamente *bíos* ni *zoé*, sino la forma politizada de la vida natural que es expuesta a ser asesinada impunemente. Pero, además, recurriendo a una figura del derecho romano arcaico, Agamben redefine la *nuda vida* como *homo sacer*, esto es, como una vida humana, que estando apresada en una relación de bando, cualquiera puede darle muerte sin cometer homicidio y sin celebrar ningún tipo de sacrificio²². De este modo, El *homo sacer*, que conserva su relación con la ley pese a ser excluido de ella, está expuesto a la muerte pero al mismo tiempo es insacristificable.

La producción de esta *nuda vida* por parte del poder soberano expone la fuerza que liga al *homo sacer* con la soberanía: “el soberano es aquél con respecto al cual todos los hombres son potencialmente *hominis sacri*, y *homo sacer* es aquél con respecto al cual todos los hombres actúan como soberanos”²³. Así pues, el sujeto de la soberanía no es el ciudadano protegido por medio de sus derechos, sino el *homo sacer* que está a merced del poder soberano. La relación política originaria que debe permitir el ser-en-común de

20 Agamben, *Homo Sacer I*, cit., p. 230.

21 Ibidem, p. 80.

22 Véase Ibidem, pp. 108-109.

23 Ibidem, p. 110.

los seres humanos no se da por medio de un *lógos* compartido ni por la pareja schmittiana amigo-enemigo, sino por la fundamental estructura de bando que define a la soberanía. En otras palabras, la comunidad está fundada sobre un resto de vida que está despojado de cualquier derecho: “es pura *zôe*, pero su *zôé* queda incluida como tal en el bando soberano”²⁴.

Teniendo en cuenta lo anterior, es claro que en el proyecto de *Homo Sacer*, Agamben aborda la relación entre el hombre y el animal desde una perspectiva biopolítica, basada sobre todo en la fractura entre un adentro y un afuera de la comunidad política. De este modo, la relación entre hombre y animal se evidencia en la división originaria entre *zôé* y *bíos* que siempre está atravesada por el mecanismo de excepción que excluye la vida animal de la ciudad, del ámbito de lo propiamente humano, y al mismo tiempo la incluye como una vida natural politizada. Lo que Agamben advierte es que en la cesura entre *zôé* y *bíos*, está constantemente en operación un mecanismo de producción de una vida que no es animal ni humana, sino una vida desnuda completamente expuesta a la violencia del poder soberano. En *Lo abierto*, por su parte, el pensador italiano sigue recorriendo este camino investigativo, pero insiste sobre todo en que la cesura y articulación entre lo humano y lo animal tiene lugar al interior del hombre.

Retomando el mecanismo de la excepción, Agamben acuña el término “máquina antropológica” –una expresión que toma prestada de Furio Jesi– para nombrar un dispositivo que produce lo humano mediante una “exclusión (que es también y siempre ya una captura) y una inclusión (que es también y siempre ya una exclusión)”²⁵. En esta producción de lo humano la máquina crea un espacio de excepción, o zona de indiferencia, donde se toma una decisión incesantemente actualizada acerca de la articulación entre lo humano y lo animal²⁶. Agamben describe dos variaciones de esta máquina, una moderna y una antigua que, si bien son distintas, tienen un funcionamiento exactamente simétrico. La máquina antropológica moderna se caracteriza por la exclusión de un adentro, esto es, por aislar lo no-humano en el hombre, por animalizar lo humano. Los ejemplos de Agamben son el hombre no hablante, o *Homo alalus*, que los paleontólogos del siglo XIX buscaban como *missing link* entre el mono desprovisto de lenguaje y el hombre hablante, pero también el habitante de los campos de concentración y el ultracomatoso. La máquina antigua, por su parte, humaniza lo animal o, en otras palabras, incluye el afuera, el no-hombre. En este caso los ejemplos son figuras de un animal con formas humanas como el mono-hombre, el hombre-lobo, pero asimismo el esclavo, el bárbaro, el extranjero.

24 Ibidem, p. 233.

25 Agamben, *Lo abierto*, cit., p. 75.

26 Véase Ibidem, p. 76.

Con estas dos variaciones de la máquina antropológica, Agamben no busca establecer una separación cortante entre el hombre y el animal, sino, por el contrario, señalar la formación de una zona de indeterminación donde lo que está siempre en juego es una serie de separaciones y articulaciones entre lo humano y lo animal que, sin embargo, no producen una vida animal ni humana, sino una vida desnuda, esto es, una *nuda vida*. Por eso, en el centro del conflicto entre la animalidad y humanidad del hombre está en funcionamiento una decisión biopolítica, es decir, una elección que “decide cada vez y en cada individuo acerca de lo humano y de lo animal, de la naturaleza y de la historia, de la vida y de la muerte”²⁷.

FORMA DE VIDA Y USO, LA VIDA INSALVABLE Y LA INOPEROSIDAD

En algunos seminarios recientes, Agamben ha insistido en que el opuesto simétrico de la *nuda vida* es la forma de vida. Como se mencionaba anteriormente, la biopolítica separa la vida de su forma, crea una división entre *bíos* y *zoé* y, por ende, pone en marcha la producción de una vida desnuda. Es precisamente esta vida la que es abandonada a la violencia soberana y, por eso, siempre se encuentra atrapada dentro del mecanismo de la biopolítica. De este modo, para escapar a dicho mecanismo no se debe partir de una *nuda vida*, sino de una “vida que no puede separarse nunca de su forma, una vida en la que no es nunca posible aislar algo así como una *nuda vida*”²⁸. Esta forma de vida no permite, entonces, la cesura entre *bíos* y *zoé* y, por tanto, neutraliza la oposición dicotómica entre una mera vida y una vida cualificada. Sin embargo, la forma de vida no exige un retorno a una relación más originaria, sino el ingreso a una nueva situación donde no es posible asignarle una diferencia específica o una identidad determinada ni al *bíos* ni al *zoé*. La forma de vida ofrece, entonces, una salida al pensamiento metafísico que opera a través de divisiones sustanciales y traza separaciones claras entre los dos términos en cuestión. Por eso, ella es el paradigma de cómo se vuelve inoperante la oposición dicotómica a través de su inclusión en una lógica bipolar, en el marco de un campo magnético, donde si bien existen dos polos distintos, nunca se puede trazar una línea de separación entre ellos, porque cada polo tiene cierta carga del otro. En esta lógica bipolar se quiebra toda antítesis y se da paso a la indiferencia. La expresión *forma de vida* no debe ser entendida, entonces, exclusivamente ni como un genitivo subjetivo ni como uno objetivo, sino como un término que no admite separación, porque precisamente sus partes están en una dimensión de indiferencia. Es justamente esta indiferencia, que Agamben

27 Ibidem, p. 145.

28 G. Agamben, *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Valencia, Ed. Pre-Textos, 2001, p. 13.

considera como una no-relación entre los dos términos, lo que torna imposible la producción de una *nuda vida*. Si no se puede separar la vida natural de la vida política, la lógica del poder soberano es interrumpida y la máquina antropológica detenida. Por eso, la forma de vida es el punto nodal para pensar “una política sustraída a las aporías de la soberanía”²⁹.

En *Altísima pobreza*, Agamben recurre al monacato como caso paradigmático³⁰ de la inseparabilidad entre forma y vida. En la literatura de las reglas monásticas, surgida en los siglos IV y V, el pensador italiano encuentra la posibilidad de reformular el modo como usualmente concebimos la relación entre acción humana y norma. En efecto, lo que se pone de manifiesto en estos textos es, en principio, una vida humana que no puede ser distinguida de la regla, como se expresa, por ejemplo, en el caso del *hábito* de los monjes que no designa una simple situación de hecho –el traje sagrado–, sino sobre todo un modo de vida: “para los monjes, habitar juntos no significa, simplemente, compartir un lugar y un hábito, sino antes que todo un *habitus*; en este sentido, el monje es un hombre que vive bajo el modo del “habitar”, es decir, siguiendo una regla y una forma de vida”³¹. Pero el lugar central de esta *forma vivendi* en la comunidad ordenada y bien gobernada de los monjes, no sólo es resaltada por Agamben en el caso del *habitus monachorum*, sino también a través de otros dispositivos como la organización temporal de los oficios canónicos (*horologium vitae*) o la *meditatio*.

En cada uno de estos casos se muestra cómo prevalecen las maneras, normas y técnicas que buscan reglar todos los aspectos de la vida monástica. Sin embargo, Agamben, a contrapelo de las tradicionales interpretaciones históricas, no pone en el acento exclusivamente en la *regla*, sino en la *vida*, “no en el hecho de poder profesar tal o tal otro artículo de fe, sino en poder vivir de una cierta manera, poder practicar alegre y abiertamente una cierta forma de vida”³². Con esto el pensador italiano se propone enfrentar directamente la compleja dialéctica que se instaura entre regla y vida en el monacato. De un lado, el autor italiano quiere insistir en que es la misma forma de vida la que crea las reglas. De otro lado, apelando a Wittgenstein, lo que está en juego en la forma de vida monástica es un tipo de norma constitutiva que no prescribe un cierto acto o busca reglar un estado de cosas preexistente, sino que funda este mismo acto o estado de cosas. Ahora bien, dado que esta regla es consti-

29 Agamben, *Homo Sacer I*, cit., p. 62.

30 Para una discusión sobre el paradigma en Agamben, remito a mi artículo Paredes, Diego, “El paradigma en la biopolítica de Giorgio Agamben”, en: L. Múnera (editor). *Normalidad y excepcionalidad en la Política*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales, Unijus, 2008, pp. 109-124.

31 G. Agamben, *De la très haute pauvreté. Règles et forme de vie. Homo Sacer IV, I*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2011, p. 28.

32 *Ibidem*, p. 126.

tutiva y, por tanto, no debe ser entendida como la aplicación de un principio general a un caso particular, lo que se pone en cuestión la vida monástica es la misma dicotomía, podríamos decir metafísica, entre vida y regla, universal y particular o, incluso, necesidad y libertad. El monacato se convierte así en caso ejemplar de la identidad entre regla y vida, de la creación de una zona de indecidibilidad, de indiferenciación, entre ellas.

Ahora bien, esta indistinción entre regla y vida, si bien está atravesada por cierta normatividad, es un fenómeno extraño a la tradición jurídica romana y al derecho en general. En primer lugar, la literatura monástica no considera los preceptos seguidos por los monjes, en sentido estricto, como dispositivos legales, sino, mejor, como reglas de un arte (*ars*) o de una técnica. La regla no tiene, entonces, la forma de la ley. Ella guía y orienta la vida, pero no a la manera de la observancia de un precepto. Así, el carácter directivo de la *regula* no busca imponer una obligación, sino hacer explícitas las mismas normas que los monjes contraen al seguir su particular *forma vivendi*. Pero, en segundo lugar, en las reglas monásticas hay todo un desplazamiento en el plano ético y político: del reino de los preceptos como plan de la práctica y de la acción, se pasa a la manera de vivir. Así, no es principalmente la norma la que se aplica a la vida, sino la vida la que se aplica a la norma. He aquí uno de los argumentos más importantes de Agamben para pensar una vida capaz de sustraerse a la lógica de la soberanía. Si la vida es indistinguible de la regla, podría pensarse que la producción de la *nuda vida* es truncada, puesto que no es posible separar la mera vida de la vida cualificada. Pero, además, dado que la regla, que se torna indistinguible de la vida, no es una ley, la forma de vida se resiste al derecho. Sin embargo, esta resistencia, como espero mostrar a continuación, es un asunto más complejo que el que ha sido expuesto hasta el momento.

Para Agamben, la importancia de la *forma vitae* en el monacato se torna aún más decisiva con el surgimiento de los movimientos religiosos de los siglos XI y XII y, en particular, con la emergencia del movimiento franciscano. Este último no se fundamenta en un sistema de ideas y doctrinas, sino en una *forma vivendi* que se manifiesta como un ejemplo a seguir. Por eso, “no se trata principalmente de aplicar una forma (o una norma) a la vida, sino de *vivir* según dicha forma, es decir, que se trata de una vida que, al seguir un ejemplo, se hace ella misma forma, coincide con ella”³³. Así la vida se da su forma en la misma medida en que se convierte en un ejemplo para los otros. Pero, la novedad del movimiento franciscano no sólo tiene que ver con el carácter ejemplar de la vida, sino con la *abdcatio omnis iuris*, esto es, con la posibilidad de realizar una existencia humana por fuera de las determi-

33 Ibidem, p. 135.

naciones del derecho. Esta *abdication* está directamente relacionada con la condición de la pobreza que los franciscanos definen, de manera negativa, como la renuncia a todo derecho de propiedad conservando el uso de hecho –lícito y necesario– de las cosas (*simplex usus, usus facti, usus pauper*). Pero es justamente esta definición negativa de la pobreza, entendida como el uso en oposición al derecho, lo que, según Agamben, limita la renuncia de la *forma vivendi* al mecanismo jurídico. El carácter factual del uso (*simplex facti usus*) es un argumento insuficiente para garantizar la total exterioridad al derecho, puesto que “todo hecho puede transformarse en derecho, asimismo como todo derecho puede implicar un aspecto factual”³⁴. Por eso, Agamben vuelve sobre la forma de vida para mostrar que el uso hubiera podido constituirse como un tercer término en la relación entre vida y derecho, sólo si, dentro de la tradición franciscana, se hubiera insistido en el uso como *habitus* o *habitud* y no como pura práctica de negación del derecho de propiedad. Así, el *usus pauper* –la inapropiabilidad y el rechazo de la idea de una voluntad propia, que caracterizaba la vida de los hermanos menores franciscanos– debe devenir forma de vida. En sus palabras, “aquí, *usus*, ya no significa la simple renuncia al derecho, sino aquello que constituye esta renuncia en una forma y en un modo de vida”³⁵.

Este uso como forma de vida, que utiliza las cosas sin nunca apropiarse de ellas y, por tanto, no se define exclusivamente de manera negativa en relación al derecho, contrarresta el paradigma de la operosidad que, para Agamben, es el elemento central de la naturaleza del poder en Occidente. De este modo, el uso, como relación con el mundo en tanto inapropiable, está estrechamente vinculado con lo que pensadores como Maurice Blanchot y Jean-Luc Nancy, utilizando un término acuñado originalmente por Kòjeve, han llamado *désœuvrement* (desobramiento o inoperosidad). Es justamente esta *inoperosità* la que Agamben retoma al final de *Lo abierto* como una manera de detener la máquina antropológica y es ella la que nos permite conectar la exposición de la forma de vida de *Altísima pobreza* con una vida insalvable.

Como es sabido, Agamben comienza *Lo abierto* con una reflexión sobre una miniatura, conservada en una Biblia hebrea del siglo XIII, donde se representa el banquete mesiánico de los justos en el último día. Lo que más le llama la atención al pensador italiano sobre esta escena, es que los justos no son representados con “semblante humano, sino con una cabeza inconfundiblemente animal”³⁶. Según Agamben, esta miniatura parece sugerir que en el último día “las relaciones entre los animales y los hombres tendrán una nueva

34 Ibidem, pp. 187-188.

35 Ibidem, pp. 191-192.

36 Agamben, *Lo abierto*, cit., p. 10.

forma y el hombre mismo se reconciliará con su naturaleza animal”³⁷. Aunque esta reflexión podría anticipar una cierta solución a la separación entre el hombre y el animal, como he insistido hasta el momento, este no es el caso, ya que la máquina antropológica no se detiene con una reconciliación final entre la vida humana y animal, sino pensando una forma de vida que imposibilite la producción de la *nuda vida*. Agamben no busca proponer, entonces, una nueva relación entre el hombre y el animal, sino asumir precisamente la “no relación” que está presente en una dimensión de indiferencia entre los dos términos. En el lenguaje de *Lo abierto*, esta forma de vida es “una vida nueva y más beata, ni animal ni humana”³⁸.

Recurriendo una vez más a Benjamin, Agamben concluye *Lo abierto* con una serie de complejas imágenes donde la máquina antropológica se torna inoperante. Una de ellas es la “noche salva”, que es el nombre que se le da a una naturaleza restituida, que retorna a sí misma, pero no en el sentido de recuperar lo perdido u olvidado, sino en el sentido de enfrentarse a eso perdido y olvidado como un insalvable. La vida insalvable tiene como su figura suprema “una naturaleza humana que permanece perfectamente inoperante”³⁹. La vida insalvable es, entonces, una vida que se concibe sin destino, porque no se ve en ella nada que salvar. Es una forma de vida que no tiene objetivo y, por tanto, está desprovista de toda obra, de toda vocación, de todo proyecto. Esta vida detiene la producción de lo humano por medio de la suspensión y captura de lo inhumano. Por eso la vida insalvable, tal como la forma de vida, es pura potencialidad, en el sentido en que asume el poder de su propia impotencia y no se agota en un acto o una obra determinada. Esta conexión entre forma de vida y potencialidad es explorada por Agamben en algunos textos anteriores a *Lo abierto*. Por ejemplo, en *Medios sin fin*, menciona lo siguiente:

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 siempre está en juego la felicidad, cuya vida está irremediamente y dolorosamente asignada a la felicidad⁴⁰.

37 Ibidem, p. 12.

38 Ibidem, p. 160.

39 Ibidem, p. 160.

40 Agamben, *Medios sin fin*, cit., p. 14.

La forma de vida no es siempre ni únicamente acto, sino pura posibilidad, pura contingencia y discontinuidad. En ella se conserva, de este modo, tanto la potencia de hacer como la de no hacer, lo que quiere decir que en ella está en juego la potencia de no pasar al acto. Por eso, Agamben no se refiere aquí a la *dynamis*, sino la *adynamia*, aquella que Aristóteles llama “potencia de no ser”. La forma de vida no se caracteriza, entonces, por la potencia de este o aquel acto en particular, sino por el poder de la propia impotencia. Se abre así la posibilidad de no agotar la potencia en el acto, de no llevar a cabo la propia obra. Por ejemplo, “el arquitecto es potencial en la medida en que tiene la potencia para no construir, el poeta la potencia para no escribir poemas”⁴¹. Así, lo que caracteriza la potencialidad de la forma de vida no es la alternativa entre hacer esto o aquello, sino la relación con la posibilidad de su privación, con su propia incapacidad. Para poner otro ejemplo utilizado por Agamben, el ser humano no sólo tiene la potencia para ver, sino la potencia para la oscuridad, esto es, la potencia para no ver⁴². Asimismo, el ser humano experimenta cotidianamente el aburrimiento, que no es más que la experiencia de la potencialidad de no actuar.

Esta potencialidad considerada en términos de impotencia, no es definida por un fin a ser realizado, por una actualización ni por un volverse obra. Por eso es una impotencia que suspende la relación instrumental entre medios y fines y, así, se erige en paradigma de la inoperosidad. En *El Reino y la Gloria*, Agamben toma el poema como ejemplo de la relación entre inoperosidad y potencia: “La poesía es precisamente aquella operación lingüística que vuelve inoperosa la lengua –o en términos de Spinoza, el punto en el que la lengua, que ha desactivado sus funciones comunicativas e informativas, descansa en sí misma, contempla su potencia de decir y se abre, de este modo a un nuevo posible uso”⁴³. En el campo de la filosofía y la política, esta desactivación tiene que ser lograda para la potencia de obrar. Agamben considera, entonces, que para detener la máquina antropológica, para hacerla inoperante, es necesario devolver “la política a su inoperosidad central, es decir a aquella operación que consiste en volver inoperosas todas las obras humanas y divinas”⁴⁴. Esta praxis humana inoperosa, que no se rige por la voluntad propia ni por el paradigma de la productividad y de la efectividad, parece encontrar su antecedente más claro en la vida salva y la articulación franciscana entre forma de vida y uso. Sin embargo, como lo señala Agamben en el último umbral de *Altísima*

41 G. Agamben, *Potentialities. Collected Essays in Philosophy*, Stanford, Stanford University Press, 1999, p. 179.

42 Véase *Ibidem*, p. 181.

43 G. Agamben, *El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno. Homo sacer, II, 2*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2008, p. 438.

44 *Ibidem*, p. 12.

pobreza, la esta resistencia a la ontología de la operatividad es todavía insuficiente y tal vez sólo pueda ser realmente aclarada en una elaboración de la teoría del uso, aún por venir.

Recibido: 8 de marzo de 2012

Aceptado: 20 de diciembre de 2012