

La política que viene. Una lectura de Giorgio Agamben¹

Por Flavia Costa

Resumen

Con la publicación de *Homo sacer* (1995), el pensador italiano Giorgio Agamben se situó en el foco de algunos de los debates contemporáneos más relevantes. Ya desde sus primeros trabajos, *El hombre sin contenido* (1970) y *Estancias* (1977), hasta su más reciente libro sobre cuestiones de método, *Signatura rerum* (2008), abordó una suerte de diagnóstico sobre la modernidad y sus dilemas. Nos ocuparemos aquí, fundamentalmente, de su análisis del biopoder contemporáneo en su articulación soberana, y de su original relectura de la tesis que, por vías diferentes, habían adelantado ya Hannah Arendt y Michel Foucault acerca de la tendencia moderna a la politización de la vida biológica. Sobre el final, nos referiremos a algunas de las categorías con las que este autor propone pensar la filosofía y la política que vienen: potencia de no, inoperosidad, profanación.

Palabras clave

Biopolítica – soberanía – estado de excepción – vida desnuda - secularización

¹ Publicado en revista *Redes*, de la Facultad de Educación del Departamento de Humanidades de la Universidad de Santiago de Cali, Colombia. ISSN 1692 - 6803

I. Introducción

Con la publicación de *Homo sacer* (1995), el pensador italiano Giorgio Agamben se situó en el núcleo de varios de los debates contemporáneos más relevantes. Ya con sus primeros trabajos, desde *El hombre sin contenido* (1970) hasta *El lenguaje y la muerte* (1982), pasando por *Estancias* (1977) e *Infancia e historia* (1978), había abordado una suerte de diagnóstico sobre la modernidad y sus dilemas: el estatuto de la obra del hombre a partir de la escisión entre “arte” y “técnica”; el predominio de la *praxis* –la reproducción de base biológica– sobre la *póiesis* –la producción–; la melancolía y la acedia como las tonalidades emotivas dominantes en una época que ha destruido la capacidad de experiencia –que sólo confía en la autoridad del *experimento*– y ha convertido el pasado en objeto de acumulación; la dificultad para definir un tiempo del hombre y no simplemente de la naturaleza; la proliferación de espacios –museos, parques, tiendas– donde sólo se puede poseer o contemplar, pero no usar libremente, entre otros.

Sobre el final de este primer ciclo, dejaba ya planteado lo que hoy, retrospectivamente, podemos considerar un verdadero y propio plan de trabajo: la perspectiva de una nueva política y una nueva filosofía que conciban al hombre como ese *animal que posee lenguaje*; es decir, que puede apropiarse el lenguaje porque está arrojado a él sin estar conducido por una voz, porque no hay una “gramática” que lo fundamente más allá de ese arrojarse al vacío y a la afonía. Ese ser sin fundamento que no está consignado ni a una tarea biológica ni a una vocación histórica, y que sin embargo no está por ello destinado a la nada.

Sus dos libros sucesivos –*Idea de la prosa* (1985) y *La comunidad que viene* (1990); a los que puede sumarse “Bartleby o de la contingencia”, artículo que integra el volumen *Bartleby: la fórmula de la creación*, que publicó junto a Gilles Deleuze (1993)– estarán orientados por esta tarea: pensar las posibilidades de una comunidad y una ética para ese hombre “sin contenido”, en un camino que conduce desde la estética hasta la política, obligando a una revisión de muchas de las categorías de la tradición occidental; entre ellas, la de poder soberano, secularización, relación de excepción, poder constituyente y poder constituido.

Y continuará siendo así en el que es hasta hoy su proyecto más extenso y ambicioso: la saga *Homo sacer*, que hasta ahora incluye, en orden de publicación, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida* (1995), *Lo que queda de Auschwitz. Homo sacer III* (1998), *Estado de excepción. Homo sacer II, 1* (2003), *El Reino y la Gloria. Homo sacer II, 2* (2007) y *El sacramento del lenguaje. Arqueología del juramento. Homo sacer II, 3* (2008, aun no traducido al castellano).² En *El Reino y la Gloria*, así como en la entrevista que precede la edición argentina de *Estado de excepción*, el autor anuncia una cuarta parte, dedicada a la forma-de-vida y al uso.³

² Cabe añadir, además, en este tercer ciclo o momento del pensamiento agambeniano, los libros *Medios sin fin* (1996), *El tiempo que resta* (2000), *Lo abierto* (2002), *Profanaciones* (2004) y su último trabajo sobre el método, *Signatura Rerum* (2008).

³ En *El tiempo que resta* y en *Profanaciones* se adelantan algunas ideas en relación con estas dos nociones. Hasta aquí, mencionamos las fechas de edición original, en italiano, de los textos de Agamben.

Homo sacer / se inicia con una original relectura de la tendencia moderna a la politización de la vida biológica; un tema previamente abordado por Hannah Arendt y Michel Foucault. También aquí, en un desplazamiento que sin embargo no cabe considerar un corte abrupto, sino una profundización de la misma búsqueda, Agamben continúa el diagnóstico de la modernidad iniciado 25 años atrás; uno que, por cierto, no incluye hasta ahora una terapia o un tratamiento, pero sí algunas ideas y categorías con las cuales pensar y actuar de otro modo (volveremos a esto al final del artículo).

En esta diagnosis señala, entre otras cosas, que nuestra época –y siguiendo aquí a Benjamin en su octava tesis de filosofía de la historia⁴– es el tiempo en el cual la excepción se ha vuelto la regla; postula que este tiempo hereda de la filosofía y la política occidentales una praxis separadora o disociadora, cuyo funcionamiento está a cargo de diversas *máquinas bipolares* que articulan dos elementos que parecen excluirse (lengua y habla; animalidad y humanidad; vida desnuda y vida cualificada; soberanía y gobierno; estado de excepción y estado de derecho; democracia y totalitarismo), cuyo funcionamiento produce zonas de des-diferenciación en las cuales es difícil establecer si predomina uno u otro polo; y allí reside, en parte, su eficacia. Así, por ejemplo, la máquina jurídico-política de Occidente produce zonas donde no es posible distinguir lo lícito y lo ilícito, la excepción y la regla: los *campos*. Y su correspondiente máquina antropológica opera la (in)distinción entre vida nutritiva y vida orgánica, y luego entre vida animal, no-humana, y vida humana, como revelan las figuras paradigmáticas⁵ del *homo sacer*⁶, el hombre-mono y –ya en el siglo XX– el comatoso o el *musulmán*.⁷ Por otro lado, en *El Reino y la Gloria* propone una novedosa interpretación de aquello que Guy Debord bautizó como “sociedad del espectáculo” según la cual los medios de comunicación, aun más que facilitar el control de la opinión pública, constituyen el dispositivo específico por el cual en las democracias modernas se administra y otorga la Gloria bajo la forma del consenso.

En adelante, cuando citemos, consignaremos las fechas de la edición castellana tal como figuran en la bibliografía.

⁴ Benjamin es una referencia permanente en el pensamiento de Agamben, quien incluso editó sus obras completas en italiano. En la mencionada tesis, Benjamin afirma: “La tradición de los oprimidos nos enseña que el ‘estado de excepción’ en el cual vivimos es la regla. Debemos adherir a un concepto de historia que se corresponda con este hecho” (Benjamin: 182).

⁵ Paradigma es, en Agamben, un término técnico que revela una precisa elección metodológica. Se trata de un modelo de análisis para las disciplinas humanísticas por el cual un fenómeno histórico determinado se analiza no sólo en tanto tal, sino como caso ejemplar que permite construir un contexto analítico más amplio: el paradigma es un *ejemplo* de una serie pero también el *modelo* de esa misma serie. Un paradigma es el Edipo en Freud: un caso singular (el protagonista de las dos tragedias de Sófocles, el mítico rey de Tebas) que actúa como modelo de todas las relaciones edípicas. Del mismo modo, el panóptico de Bentham es para Foucault un paradigma: es el proyecto creado por Jeremy Bentham en 1791 a pedido de Jorge III de Inglaterra y al mismo tiempo se constituye como modelo para el resto de las instituciones de encierro. Agamben explicita su teoría del paradigma en *Signatura rerum*.

⁶ Retomaremos en seguida al *homo sacer*, esa “enigmática figura del derecho romano arcaico” que Agamben reconoció como paradigma de la vida apresada en el bando soberano. Se designaba *homo sacer* a aquel individuo que, tras haber cometido un delito, quedaba completamente expuesto a la muerte, ya que no se lo podía sacrificar a los dioses y, si se lo mataba, esa muerte no era considerada homicidio.

⁷ Con el nombre de *musulmán* se designaba en los campos de concentración nazis a aquellos prisioneros cuya voluntad había sido quebrada; que habían ingresado en el último estadio, previo a la muerte, y con respecto a los cuales era difícil decir con propiedad de que estuvieran vivos.

Nos ocuparemos aquí principalmente de la cuestión del biopoder en su inflexión soberana, si bien es importante tener presente que, para Agamben, hay dos momentos y sentidos de la biopolítica.⁸ Uno, que articula con el eje de la soberanía y la producción de vida desnuda, es el que desarrolla en *Homo sacer I*, *Estado de excepción* y *Lo que queda de Auschwitz*; su cronología, a diferencia de lo que señalaba Foucault, no comienza en la modernidad sino que se extiende desde la antigüedad clásica hasta nuestros días. El segundo, que aborda en *El Reino y la Gloria*, es la biopolítica específicamente moderna, que articula con el eje de la *gubernamentalidad* y la *oikonomía*, es decir, del gobierno y la gestión eficaz de los hombres, y cuya cronología coincide con la de Foucault.

II. Biopolítica de la soberanía

Al comienzo de *Homo sacer I*, Agamben nos recuerda que, tal como ya había señalado Arendt, los griegos tenían dos términos para referirse a la vida: *zoé* (la vida que se puede decir de todo lo viviente: vegetales, animales, hombres y dioses) y *bíos*, que indicaba una forma de vida cualificada, la forma de vivir propia del ciudadano (Agamben 1998: 9-10). Tanto Platón como Aristóteles hablan de *bíos* cuando se refieren a la vida contemplativa del filósofo (*bíos theoretikós*), vida de placer (*bíos apolaustikós*) o vida política (*bíos politikós*). Y hablan de *bíos* porque “para ellos no se trataba de modo alguno de la simple vida natural, sino de una vida cualificada, un modo de vida particular” (*ídem*). Por medio de un *plus* de politicidad ligado al lenguaje, el “vivir bien” griego implica que una *zoé* deviene *bíos*, y funda así una comunidad de bien y mal, de justo e injusto (y no sólo de placentero y doloroso). Subraya nuestro autor que en la antigüedad esta distinción no sólo existía, sino que era rigurosamente sostenida y se organizaba de manera topográfica: el lugar propio de la *zoé* era la casa, la *oikía*, el espacio doméstico; el lugar propio del *bíos* era la *pólis*. El tránsito hacia la modernidad implicaba, según Arendt, el advenimiento del *animal laborans* –el ser vivo que no produce ni fabrica cosas sino que fundamentalmente se (re)produce a sí mismo, porque está atado a la supervivencia– y su progresivo deslizamiento al centro de la política. A esta primacía y politización de la vida natural atribuía la autora el declive del espacio público en las sociedades contemporáneas.

Por su parte, casi veinte años después, Foucault señala la modernidad como el momento de emergencia del “biopoder”: ese proceso por el cual durante la formación de los estados nacionales modernos en Europa –entre los siglos XVII y XVIII– la *vida* y los *cuerpos* del individuo y de las poblaciones ingresan en los cálculos del poder, que comienza a librar alianzas y disputas por la gestión de lo viviente. El resultado es “una suerte de animalización del hombre llevada a cabo por medio de las más refinadas técnicas políticas” (Agamben 1998: 12). Al final del *La voluntad de saber*, Foucault sintetiza ese proceso:

⁸ Le debo a Edgardo Castro la identificación plena de esta distinción. Para un análisis de los dos momentos de la obra agambeniana, ver su riguroso estudio *Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia* (2008).

Lo que se podría llamar el ‘umbral de modernidad biológica’ de una sociedad se sitúa en el momento en que la especie entra como apuesta del juego en sus propias estrategias políticas. Durante milenios el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de una existencia política. El hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente (Foucault 1992a: 173).

Agamben señala que la investigación de Arendt no tuvo casi continuadores, y que Foucault no advirtió la coincidencia temática entre sus trabajos y los de la teórica política alemana, hechos que para él testimonian las dificultades y resistencias que la cuestión de la biopolítica presenta al pensamiento occidental. A esas mismas dificultades atribuye que, curiosamente, Arendt no percibió la conexión entre el ingreso de la *zoé* en la *pólis*, tal como lo describe en *La condición humana*, y sus penetrantes análisis previos sobre el totalitarismo. Y que Foucault, por un lado, no haya alcanzado a extender sus investigaciones sobre el biopoder a los campos de concentración y exterminio, “los lugares por excelencia de la biopolítica moderna” (Agamben 1998: 13); mientras que, por otro, mantuvo separado el estudio de las *técnicas del yo*, es decir, de las tecnologías de individualización subjetiva, y el de las *técnicas políticas*: los procedimientos o mecanismos jurídico-institucionales por medio de los cuales el Estado asume el cuidado de la salud y de la vida de los individuos. Esos puntos oscuros son los que buscará iluminar Agamben.

Derecho de vida y de muerte

Para seguirlo en ese camino, recordemos de qué se trata el biopoder. Según la perspectiva que Foucault desarrolla en el último capítulo de *La voluntad de saber*, biopoder designa el proceso por el cual desde mediados del siglo XVIII la vida biológica, el viviente en tanto tal, entra en los cálculos y mecanismos del poder estatal. Tal como dice Foucault, “Occidente conoció desde la edad clásica una profundísima transformación de los mecanismos de poder” (Foucault 1992a: 164).⁹ Hasta ese momento, el poder era deductivo: extraía riquezas, cobraba impuestos, pedía sangre, trabajo, bienes y servicios. El poder era ante todo derecho de captación: de las cosas, del tiempo, los cuerpos y finalmente de la vida. Culminaba en el privilegio de apoderarse de esta vida para suprimirla. Pero en la época clásica el poder ya no es sólo deductivo, sino que también incita, refuerza, controla, vigila, ordena, organiza, administra las fuerzas a las que somete: “un poder destinado a producir fuerzas, a hacerlas crecer y ordenarlas más que a obstaculizarlas, doblegarlas o destruirlas” (*ídem*: 165).

⁹ Foucault aborda la cuestión del biopoder en otros trabajos: por primera vez lo menciona en la conferencia “El nacimiento de la medicina social”, dictada en la hoy Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) en 1974 y publicada en 1977; luego vuelve sobre el tema en la clase del 17 de marzo de 1976 dictada en el Collège de France, incluida en el curso *Il faut défendre la société*, que fue tempranamente traducido al castellano como *Genealogía del racismo* (existe una nueva edición, titulada *Defender la sociedad*) y en los cursos de 1977-78 *Seguridad, territorio, población* y de 1978-79 *Nacimiento de la biopolítica*.

En la época clásica, uno de los privilegios característicos del poder soberano fue el derecho de vida y de muerte. Deriva de la *patria potestas* romana: el padre disponía de la vida de los esclavos y también la de sus hijos; quien daba la vida podía disponer de ella. Con el tiempo, ese poder dejó de ser absoluto: el soberano sólo puede disponer de la vida de sus súbditos cuando él mismo está en peligro. Para Hobbes, es el derecho a la defensa propia transpuesto a la figura del príncipe; para Pufendorf, se trata de que el soberano como ser jurídico y como “cuerpo compuesto” tiene cualidades y derechos más complejos que los que tienen los cuerpos simples que lo conforman.

En cualquier caso, dice Foucault, ese derecho que se formula como “de vida y de muerte” es en la práctica asimétrico en cuanto a la parte que corresponde a la vida y la que corresponde a la muerte: es más bien un *derecho de hacer morir y dejar vivir*. El soberano ejerce su derecho a la vida de forma pasiva, *deja vivir*, pero puede conducir activamente a la muerte, ya sea en la guerra o en el suplicio. Su derecho sobre la vida es, en última instancia, su decisión de abstenerse de ejercer el derecho a matar.

En la modernidad, dirá Foucault, este derecho “de vida y de muerte” cambia junto con los mecanismos de poder. Así como el poder ya no es sólo deductivo, sino que produce realidad y produce sentido, para hacerlo debe ejercer activamente su derecho a la vida, potenciándola, haciéndola crecer, organizando su trayectoria. Así, el derecho de vida y de muerte se convierte en un *poder de hacer vivir y rechazar hacia la muerte*. El derecho de muerte, que se fundaba en el derecho del soberano a defenderse o a exigir ser defendido, se vuelve la contracara oscura del derecho que detenta el cuerpo social de asegurar su vida, mantenerla y desplegarla. El poder se transforma así en biopoder.

Como ya es bien sabido, este ingreso de la vida en los cálculos del poder se hace mediante dos formas que no son antitéticas, sino que están unidas por un plexo de relaciones. Uno de los polos, el primero en formarse, fue el centrado en el cuerpo-máquina: una *anatomo-política* del cuerpo humano que tiene como objetivo el cuerpo individual y que busca su conversión disciplinaria en fuerza de trabajo. El segundo, formado hacia mediados del siglo XVIII, se centró en las regulaciones del cuerpo-especie, una *biopolítica* de lo viviente en su multiplicidad y en tanto soporte de los procesos biológicos (nacimiento, mortalidad, salud, duración de la vida) cuyo objeto es convertirlo en una población bajo control. El Estado toma a su cargo una serie de intervenciones disciplinarias del individuo y controles reguladores de la población para ajustarlos a las necesidades de los procesos económicos en una doble acción, a la vez individualizante y totalizadora.

Tanatopolítica

Decíamos recién que en la época disciplinaria el derecho de vida y de muerte se ejerce de manera asimétrica, por lo que aparece sobre todo como un “hacer vivir”. Sin embargo, éste tiene su reverso –aquello que Agamben denomina tanatopolítica (1998: 192). En el curso que dictó en el Collège de France entre 1975 y 1976, Foucault se pregunta cómo se ejerce la función de dar muerte en

un sistema político centrado en el biopoder. Y se responde: mediante el racismo biológico y de Estado. Así prefigura aquello que Esposito (2005, 2006) define como política *inmunitaria*: una política de exclusión-inclusiva que incluye en dosis homeopáticas aquello que quiere excluir, y cuya función básica, como en el caso del sistema inmunitario, consiste en definir qué es lo “propio”, que es “yo” en una sociedad y que es “el otro”, al que se puede declarar enemigo.

El racismo biológico cumple la función de introducir un corte en el ámbito de la vida que el poder tomó a su cargo, para –en nombre de la seguridad, de la pureza de la raza, del mejoramiento de la especie, de la supervivencia de los más aptos, de la selección del más fuerte– poder dar muerte en tanto poder soberano. El racismo reinserta en el campo biopolítico la relación bélica como una estrategia que la sociedad ejerce sobre sí misma en términos de purificación permanente y normalización social: “Si quieres vivir, es necesario que puedas matar” (Foucault 1993: 206). En palabras del pensador francés:

el racismo asegura entonces la función de muerte en la economía del biopoder, sobre el principio de que la muerte del otro equivale al fortalecimiento biológico de sí mismo en tanto miembro de una raza o una población, en tanto elemento en una pluralidad coherente y viviente (*ídem*: 208).

Sin embargo, la tanatopolítica no puede actualizarse sin más contra cualquier vida. Para efectivizar y ejercer el poder de dar muerte es necesario que intervenga una cesura, un desgarramiento al interior de lo social, una frontera que indique que una determinada vida no merece ser vivida; que hay algo menos que humano al interior de la humanidad. Dice Foucault:

El racismo es un modo de establecer una cesura en un ámbito que se presenta como un ámbito biológico. Es esto, a grandes rasgos, lo que le permitirá al poder tratar a la población como una mezcla de razas o – más exactamente– subdividir la especie en subgrupos que, en rigor, forman las razas. Son estas las primeras funciones del racismo: fragmentar (desequilibrar), introducir cesuras en ese *continuum* biológico que el poder inviste (*ídem*: 206).

No es que Foucault afirme que el racismo nació con el biopoder: existía desde mucho antes, pero no funcionaba como mecanismo fundamental del poder ni tampoco según las modalidades que se ejercen en el Estado moderno –y que hacen que hasta cierto punto el funcionamiento estatal pase a través de las razas–. El racismo es la condición a partir de la cual se puede ejercer el derecho de matar en contextos institucionales marcados por tecnologías de normalización. Lo que está puesto en juego aquí, entonces, es la capacidad de los Estados, a través de los mecanismos del biopoder, de separar al interior de sí determinadas vidas que aparecen o se construyen como peligrosas.

El resultado extremo de esta operación tanatopolítica es lo que en el contexto de la serie *Homo sacer* se denomina vida desnuda: esa vida “meramente biológica” que, lejos de ser un *a priori* natural del viviente humano, es el resultado de un procedimiento biopolítico que descualifica determinada forma-

de-vida hasta dejarla vida desnuda o *abandonada*, sujeta a la relación de bando soberano. Suele parecernos razonable la idea de que nacemos vida desnuda y poco a poco esa vida se va “invistiendo” con atributos y formas: mediante el lenguaje, mediante la educación, mediante determinada disciplina de los cuerpos y determinada “civilización” de las costumbres. Pues bien: Agamben sostiene que es al revés. En la entrevista que precede la edición argentina de *Estado de Excepción*, lo explica así:

Aquello que llamo *nuda vida* es una producción específica del poder y no un dato natural. En cuanto nos movamos en el espacio y retrocedamos en el tiempo, no encontraremos jamás –ni siquiera en las condiciones más primitivas– un hombre sin lenguaje y sin cultura. [...] Podemos, en cambio, producir artificialmente condiciones en las cuales algo así como una *nuda vida* se separa de su contexto: el *musulmán* en Auschwitz, el comatoso, etcétera. Es en este sentido que decía antes que es más interesante indagar cómo se produce la desarticulación real del humano que especular sobre cómo ha sido producida una articulación que, por lo que sabemos, es un mitologema. Lo humano y lo inhumano son solamente dos vectores en el campo de fuerza de lo viviente. Y este campo es integralmente histórico (Agamben 2004: 18).

Así, los *musulmanes* en Auschwitz, los pacientes en estado de coma, pero también, en diferente grado, los indocumentados, los presos en una cárcel supernumeraria, los habitantes de campos de refugiados, los prisioneros de Abu Gharib o de Guantánamo, en suma: los que habitan zonas de *campo*, zonas de excepción, son vidas producidas por la bio-tanato-política para gestionar su supervivencia o –en última instancia– administrar su muerte.

Por eso la noción de vida desnuda ilumina una relación con la vida allí donde el valor político de un cuerpo no es evidente, porque ha sido corroído. La vida desnuda es una vida “que no merece ser vivida”, que ha sido despojada de su valor dentro de una economía biopolítica dada. El judío en el campo de concentración, el *homeless*, la persona en estado vegetativo: en diferentes momentos y lugares el poder político, médico, penal, produce cuerpos que ejemplifican esa mera vida sobre la cual ejerce su derecho soberano a hacerla *sobrevivir* y, en última instancia, suprimirla. De allí que pensar una política que no incluya un mecanismo bio-tanato-político –que no se convierta por seguridad en política de muerte– es uno de los desafíos más importantes que debemos afrontar en este tiempo.

Estado de excepción, máquina antropológica, *campo*

En la serie *Homo sacer*, Agamben retoma la investigación de Foucault en varios sentidos. Si bien acepta esta idea de la politización de la vida natural del hombre como el acontecimiento decisivo de la modernidad, se propone revisar y aportar a esta tesis en al menos cuatro aspectos.

1) En primer lugar, revisa la historia del poder que toma a su cargo la vida para mostrar que la relación entre vida política y vida nutritiva no es exclusiva de la modernidad. Y que la especificidad moderna del modelo del biopoder,

particularmente a lo largo del siglo XX, es no tanto la politización de la vida cuanto la proliferación de espacios donde la distinción entre regla y excepción, hecho y derecho, vida cualificada y vida desnuda, es inestable o prácticamente no existe, encarnando la figura benjaminiana del “estado de excepción devenido la regla”.

2) En segundo lugar, inscribe la historia de ese poder que toma a su cargo la vida en la historia de la “máquina antropológica” de nuestra cultura que (en sus versiones antigua y moderna) opera la producción de lo humano mediante la cesura hombre/animal, humano/inhumano, marcando sucesivas separaciones, distinciones, desgarros. E “instituyendo en su centro una zona de indiferencia, en la que debe producirse –como un *eslabón perdido* siempre faltante porque ya virtualmente presente– la articulación entre lo humano y lo animal, el hombre y el no-hombre, el hablante y el viviente”. (Agamben 2006: 75-76).

3) Luego, y en relación con uno de los puntos que según Agamben quedaba abierto en las investigaciones de Foucault, volverá a vincular el modelo jurídico-institucional de la soberanía y el modelo biopolítico del poder hasta encontrar el “punto oculto” en el que ambos confluyen (Agamben 1998: 16). Este punto es precisamente la vida desnuda, la *zoé* que es incluida en la *pólis* a través de su exclusión, y que constituye así el núcleo originario y la aportación específica del poder soberano.

4) En cuarto lugar, retomando la conexión entre biopolítica y totalitarismo, despliega la tesis de que esos estados de excepción devenidos la regla, donde la vida nutritiva se confunde con la vida política, han sido materializados a lo largo del siglo XX en los campos de concentración. Por su estructura jurídico-política, “cuya vocación es realizar el estado de excepción” y realizarlo “normalmente”, el *campo* –y no la ciudad, dice con ironía– es el enclave político paradigmático de la modernidad: “un híbrido de hecho y derecho en el que los dos términos se han vuelto indiscernibles” (*ídem*: 216-217).

Veamos un poco más de cerca algunas de estas cuestiones.

1) Como dijimos, la distinción entre *zoé* (la vida que se puede predicar de todo lo viviente: vegetales, animales, hombres y dioses) y *bíos* que indicaba una forma de vida cualificada, la forma de vivir propia del individuo, se remonta a los orígenes del pensamiento político occidental. Agamben considera entonces que la política occidental es desde el inicio biopolítica, en tanto que se constituye por medio de la exclusión (que es, al mismo tiempo, una implicación) de la vida desnuda. Y que en este mismo sentido, la política (la politización de la vida) es una operación metafísica de primer orden, en la medida en que funciona como el umbral entre viviente y *logos*, entre vida desnuda y existencia cualificada, entre inclusión y exclusión.

Ahora bien: ¿quién o qué es aquello que a cada momento decide acerca de la inclusión? El operador de esa cesura es el soberano, que –como dice Carl Schmitt–, no es tanto el que ocupa el lugar más alto en la pirámide jurídico-burocrática, sino “aquel que decide sobre el estado de excepción” (Schmitt: 23) y que, en consecuencia, detenta el derecho de vida y de muerte. De hecho,

Agamben aclara que el soberano “no decide sobre lo lícito y lo ilícito, sino sobre la implicación originaria de la vida en la esfera del derecho; o en palabras de Schmitt, sobre ‘la estructura normal de las relaciones de vida’ de las que la ley tiene necesidad” (Agamben 1998: 40).

De allí que para nuestro autor la soberanía y la biopolítica, el poder soberano y el gobierno, no son mecanismos o etapas excluyentes y sucesivas, sino que son coextensivos. Y de allí también que lo específico de la modernidad no sea tanto la inclusión de la vida dentro de los cálculos del poder estatal, cuanto la progresiva indiferenciación entre la excepción y la regla, entre *zoé* y *bíos*.

En paralelo al proceso en virtud del cual la excepción se convierte en regla, el espacio de la *nuda vida* que estaba situada originariamente al margen del orden jurídico va coincidiendo de manera progresiva con el espacio político, de forma que inclusión y exclusión, externo e interno, *bíos* y *zoé*, derecho y hecho entran en una zona de irreductible indiferenciación (*ídem*: 19).

Es por esto –no por la “politización de la vida”, sino por la des-diferenciación negativa entre vida política y vida desnuda– que la vida biológica se sitúa cada vez más claramente en el centro de la vida política, volviéndose el objeto y al mismo tiempo el sujeto del ordenamiento político. Porque si algo caracteriza a la democracia moderna es que se presenta desde el principio como una reivindicación y liberación de la *zoé*, tratando de transformar constantemente la vida desnuda en forma-de-vida: “De aquí también su aporía específica –dice Agamben–, que consiste en aventurar la libertad y la felicidad de los hombres en el lugar mismo, la nuda vida, que sellaba su servidumbre” (*ídem*).¹⁰

2) Agamben sigue la sugerencia de Foucault acerca de que las cesuras biopolíticas son móviles y permiten aislar cada vez en el *continuum* de la vida una zona ulterior, empezando por la raza pero yendo cada vez más allá. Pensar en el recorrido de esta vida capturada y *abandonada* en una zona de excepción es la tarea que afrontará, precisamente, en *Lo abierto*, abordando la relación entre lo humano y lo animal:

En nuestra cultura, el hombre ha sido siempre pensado como la articulación y la conjunción de un cuerpo y de un alma, de un viviente y de un *lógos*, de un elemento natural (o animal) y de un elemento sobrenatural, social o divino. Tenemos que aprender, en cambio, a pensar el hombre como lo que resulta de la desconexión de estos dos elementos, y no investigar el misterio metafísico de la conjunción, sino el misterio práctico y político de la separación. ¿Qué es el hombre, si siempre es el lugar –y, al mismo tiempo, el resultado– de divisiones y cesuras incesantes? Trabajar sobre estas divisiones, preguntarse en

¹⁰ Ya Foucault señalaba esta –desde nuestro punto de vista, sólo aparente– paradoja. En *La voluntad de saber* afirma que, desde el siglo XIX, las fuerzas que se resisten al biopoder “se apoyaron en lo mismo que aquél invadía –es decir, en la vida del hombre en tanto ser viviente– (...) lo que se reivindica y sirve de objetivo es la vida, entendida como necesidades fundamentales, esencia concreta del hombre, cumplimiento de sus virtualidades, plenitud de lo posible. (...) La vida como objeto político fue tomada al pie de la letra y vuelta contra el sistema que pretendía controlarla” (Foucault 1992a: 171).

qué modo —en el hombre— el hombre ha sido separado del no-hombre y el animal de lo humano es más urgente que tomar posición acerca de las grandes cuestiones, acerca de los llamados valores y derechos humanos (Agamben 2006: 35).

La operación de cesura sigue la línea que va del ario al musulmán, pasando por el judío, el deportado, el internado, hasta un umbral en el que ya no hay qué aislar, pues se ha llegado a la vida desnuda. Así, los campos no son sólo el lugar de exterminio sino el lugar de *producción* del *musulmán*: “la última sustancia biopolítica aislable en el *continuum* biológico”. Para Agamben, el *musulmán* es “una suerte de sustancia biopolítica absoluta que, en su aislamiento, permite la asignación de toda identidad demográfica, étnica, nacional y política”. Aquí completa las dos célebres fórmulas foucaultianas: si el poder soberano de la época clásica se caracterizaba por “hacer morir y dejar vivir” y el biopoder, por “hacer vivir y dejar morir”, la bio-tanato-política del siglo XX se caracteriza por “hacer sobrevivir” (Agamben 2000: 162-163). Ella no produce vida o muerte, sino supervivencia modulable y potencialmente infinita.

Sólo así ha sido posible, en los últimos años del siglo XX, aislar “cuerpo” y “vida”; tal como dice Iacub, las nuevas biopolíticas ya no tienen como soporte u objeto de sus intervenciones a los cuerpos-máquina sino al “material humano”, es decir, la biomasa de células y tejidos vivos disociados de sus cuerpos de origen que requiere una intervención tecnológica intensiva para evitar que se transforme a un estado de no-vivo, como las células madre, los embriones congelados, los órganos para trasplante, etcétera. El material que se extrae de seres humanos permitirá curar y volver a dar vida, crear individuos e incluso inventar nuevas formas de lo humano.

La materia de origen humano que puede extraerse de un muerto-vivo o de un neo-muerto ya no conoce la muerte sino una vida indefinida e infinitamente modificable. Vida y muerte ya no se distinguen más a los ojos de quienes gerencian la carne humana; son dos momentos simétricos y homólogos. La vida ya no emana más del individuo sino del *material humano* (Iacub: 176).

3) En tercer lugar, Agamben busca aquello que mantiene unidos el derecho y el hecho; el modelo jurídico-institucional (soberano) y el modelo biopolítico (gubernamental) del poder. Este punto de conexión, como hemos dicho, es la vida desnuda, la *zoé* incluida en la *pólis* a través de su exclusión; ella es la portadora del nexo entre violencia y derecho o, en su formulación más famosa, la vida del *homo sacer* a quien cualquiera puede dar muerte pero que es a la vez insacristificable.

En este marco, nuestro autor expone las figuras simétricas y opuestas del soberano y el *homo sacer* como los dos polos de la excepción soberana. Si, retomando la sentencia schmittiana, “soberano es aquel que decide sobre el estado de excepción”; si se presenta como aquel que, por ley, tiene el poder de situarse fuera de la ley, su posición es paradójica: está incluido como aquel que está constitutivamente excluido, porque es aquel capaz de estar al mismo tiempo adentro y afuera de la ley. A esta relación, Agamben la denomina

relación de excepción: la “forma extrema de la relación que incluye algo a través de su exclusión” (Agamben 1998: 31). Ahora bien: también el *homo sacer* está en una posición de exterioridad-interioridad respecto de la ley: pertenece (negativamente) a lo divino en tanto es insacrificable y está incluido (negativamente) en la comunidad bajo la forma de la posibilidad de que se lo mate impunemente. El *homo sacer* reúne así, paradigmáticamente, las características de la vida sujeta al poder soberano, a su poder de dar muerte. Dice Agamben: “soberano es aquel 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” (*ídem*: 110).

4) En cuarto lugar, al vincular la centralidad de la vida biológica en la Modernidad con el fenómeno del totalitarismo y la estructura de los campos de concentración y exterminio, Agamben quiere volver visible una “íntima solidaridad” (que no cabe confundir con una identidad) entre las sociedades de consumo espectaculares y la biopolítica totalitaria: en ambas importa el cuidado, la administración, la regulación y, en todo caso, disfrute de la vida desnuda. En ambas se da, además, una indistinción entre decisión sobre la vida, afirmación biopolítica, y decisión sobre la muerte, tanatopolítica.

Veamos rápidamente qué es para Agamben un *campo*: es la extensión a toda una población civil de un estado relacionado con una situación excepcional (guerra colonial, estado de sitio, ley marcial). Es, por esta razón, un híbrido entre hecho y derecho, en el que los dos términos se hacen indiscernibles. Su principal característica es que sus moradores están privados de su condición política y reducidos –en última instancia– a vida desnuda, es decir, están sujetos a la decisión soberana. Por esto dice Agamben que el *campo* es el espacio biopolítico más absoluto y terrorífico que se ha realizado.

En tal sentido, aquello que define la “estructura de campo” no es tanto qué se hace allí dentro, qué tipo de prácticas atroces se realizan, cosa que depende en última instancia del civismo y el sentido ético del policía y/o el médico que actúa provisionalmente como soberano. Lo central son las formas jurídicas y los dispositivos de poder que se ponen en marcha. El campo es ese espacio donde la ley se suspende en forma integral, un espacio de excepción donde todo es verdaderamente posible. Allí la política es enteramente bio-tanato-política, y el ciudadano se confunde como el *homo sacer*. Y para este autor, esto ocurre no sólo en los campos de exterminio nazis, o en los campos de detención clandestinos como los que creó la última dictadura en la Argentina: la estructura de campo parece extenderse hoy a “limbos legales” como Guantánamo o las *zone d’attente* (zonas de espera) donde se mantiene retenidos a los migrantes a la espera de que actúen las autoridades judiciales.

La tesis de *Estado de excepción* es que a partir de la Primera Guerra Mundial, en los países de Europa y buena parte de América, el estado de excepción queda incluido en el orden normal mediante las dictaduras, los estados de sitio, los decretos-ley o medidas “de necesidad y urgencia”, etcétera. Es decir: el *estado de excepción*, ese momento –que se supone provisorio– en el cual se suspende el orden jurídico, se ha convertido durante el siglo XX en forma permanente y paradigmática de gobierno.

Ahora bien: esto significa decir –y ha sido objeto de polémica– que la forma de gobierno más habitual de la última centuria tiene la forma o estructura del *campo*. Si esta hipótesis fuera siquiera plausible, la proliferación de estos espacios obliga a continuar la indagación agambeniana en la búsqueda de la especificidad de la bio-tanato-política de la modernidad neoliberal, que ha reforzado, mediante mecanismos y “ajustes” jurídico-políticos, económicos, técnicos e ideológicos, la producción de vida desnuda como política intra e interestatal.

El intento democrático-capitalista de poner fin, por medio del desarrollo, a la existencia de las clases populares, no sólo reproduce en su seno el pueblo de los excluidos sino que convierte en vida desnuda a todos los habitantes del Tercer Mundo. [...] Sólo una política que logre poner fin a la cesura biopolítica fundamental de Occidente podrá poner fin a la guerra civil que divide a los pueblos y a las ciudades de la tierra (*ídem*: 228-229).

III. Secularización, profanación

Debemos ya dejar aquí las huellas del camino trazado por Agamben en su análisis de la política contemporánea en su aspecto soberano. Basta tener presente que las más recientes investigaciones del autor lo llevan a un estudio genealógico del otro polo de la *máquina gubernamental* de Occidente: el del gobierno y la *oikonomía*. Por un lado, para comprender las razones y los modos por los que el poder ha ido asumiendo en la modernidad la forma de una *gestión* de lo viviente; por otro, para mostrar el funcionamiento de esta máquina, que articula y al mismo tiempo mantiene separadas soberanía y gobierno, Gloria y *oikonomía*, orden trascendente y orden inmanente, *ordinatio* y *executio* –y que en última instancia remite a la distinción entre el *ser* de Dios y su *actividad*, entre ontología y praxis–.¹¹

En la filosofía política moderna y contemporánea ha sido frecuente rastrear las raíces teológicas del paradigma de la soberanía: la teología política que asumía la forma de una teocracia o monarquía divina. Es el caso de la conocida sentencia de Carl Schmitt en el comienzo de su *Teología política*: “Todos los conceptos significativos de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados” (Schmitt: 43). Mucho menos habitual, en cambio, es el reconocimiento de la rica historia –especialmente densa entre los siglos II y V de la era cristiana– de una teología económica, que Agamben vincula con la elaboración de la doctrina trinitaria.

¹¹ En esta genealogía del gobierno, Agamben continúa los pasos de Foucault y su estudio genealógico de la gubernamentalidad. Se diferencia de él, sin embargo, cuando se retrotrae para esto hasta los primeros siglos de la teología cristiana, donde advierte la temprana elaboración de un paradigma económico bajo la forma del dogma trinitario. Esto no significa, explica en la Premisa con que abre *El Reino y la Gloria*, que la teología sea una “causa” o detente algún tipo de “rango genético más originario”. Más bien, es un “laboratorio privilegiado” para observar el funcionamiento de la máquina gubernamental (Agamben 2008a: 9; cf. también Castro: 90-91).

Resumiendo la cuestión: cuando, durante el siglo II, se empezó a discutir acerca de una Trinidad de figuras divinas —el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo—, hubo una fuerte resistencia dentro de la iglesia por parte quienes pensaron, no sin razón, que se corría el riesgo de reintroducir en la fe cristiana el politeísmo. Frente a ellos, teólogos como Tertuliano, Ireneo, Orígenes comenzaron a servirse del término *oikonomía*. Su argumento era más o menos el que sigue: “Dios, en cuanto a su ser y a su sustancia, es uno; pero en cuánto a su *oikonomía*, es decir, en cuanto al modo en que administra su casa, su vida y el mundo que ha creado, es triple. Así como un buen padre puede confiarle al hijo el desarrollo de ciertas funciones y determinadas tareas, sin perder por ello su poder y su unidad, así Dios le confía a Cristo la ‘economía’, la administración y el gobierno de la historia de los hombres” (Agamben 2005c).

A partir de esta primera formulación, los teólogos pudieron afirmar la unidad de Dios sin resignar la trinidad de personas: Dios es unitario según su ser, pero tres en cuanto a su actividad o su economía. Agamben señala que esta división entre ser y obrar, ontología y praxis fue el precio que pagó el cristianismo para evitar el politeísmo. Y de esa división deriva más tarde la oposición terminológica entre teología y *oikonomía*, que se vuelve “una distinción técnica para indicar no solamente dos ámbitos distintos (la naturaleza y la esencia de Dios por un lado y su acción salvadora por el otro, el ser y la praxis), sino también dos discursos y dos racionalidades diferentes, cada uno con su propia serie conceptual y sus caracteres específicos” (Agamben 2008a: 112).

De allí que, según nuestro autor, la teología cristiana ha dejado a la política occidental una doble herencia, dos paradigmas políticos opuestos pero conectados entre sí:

la teología política, que funda en el único Dios la trascendencia del poder soberano, y la teología económica, que sustituye a ésta por la idea de una *oikonomía*, concebida como un orden inmanente — doméstico y no político en sentido estricto— tanto de la vida divina como de la humana. Del primero derivan la filosofía política y la teoría moderna de la soberanía; del segundo, la biopolítica moderna hasta el actual triunfo de la economía y el gobierno sobre todo otro aspecto de la vida social (*ídem*: 13).

Varias son las consecuencias que se pueden extraer de la tesis agambeniana del doble paradigma: teológico político y teológico económico. Nos interesa en particular una de ellas: que si la economía es un paradigma teológico secularizado, esto implica que la teología es, ella misma, “económica” y que no se convierte en tal por la secularización. Es decir, la “gubernamentalización” del poder político es un acontecimiento que la máquina gubernamental de Occidente fue en cierto sentido preparando al menos desde los primeros siglos de la era cristiana, y en el seno mismo de la cristiandad.

Como se ve, esta zona de la indagación se inscribe en el debate sobre el sentido de la secularización: ¿implicó ésta una discontinuidad, un significativo avance en el proceso de desencantamiento y desteologización del mundo moderno, como postulaba Weber? ¿O más bien se trata de una transformación

que sin embargo no alcanza a ocultar una “analogía sistemática” entre conceptos teológicos y políticos, como señala Schmitt (quien así intenta negar la legitimidad de los conceptos políticos modernos, desenmascarando su carácter secularizado)? No nos detendremos aquí en ese debate, que involucró a filósofos políticos, teólogos y pensadores sociales desde el siglo XIX, y que tuvo un momento destacado en los años 60 del siglo pasado, cuando intervinieron Löwith, Schmitt y Blumenberg. Alcanzará con señalar que, desde la perspectiva agambeniana –que se acerca más a la tesis continuista que a la discontinuista–, la secularización no es tanto un proceso (de mundanización o desteologización), ni un concepto, sino “un operador estratégico”, que marca los conceptos políticos “para remitirlos a su origen teológico”.

Tomando de Foucault y de Melandri la noción de “signatura”¹², entendida como la marca que en un sistema de signos remite más allá de éstos hacia una determinada interpretación, Agamben afirma que la secularización

actúa en el sistema conceptual de lo moderno como una signatura que lo reenvía a la teología. Así como, según el derecho canónico, el sacerdote secularizado debía llevar un signo de la orden a la que pertenecía, así el concepto secularizado exhibe, como una signatura, su pasada pertenencia a la esfera teológica (*ídem*: 19).

La secularización es entonces, para Agamben, un tipo de operación significativa que, lejos de remover o transformar los poderes actuantes, los deja intactos, limitándose a desplazarlos de un lugar a otro. En el caso de la secularización política de conceptos teológicos, por ejemplo, “no hace otra cosa que trasladar la monarquía celeste en una monarquía terrenal, pero deja intacto el poder” (Agamben 2005a: 102).

Llegados hasta aquí podemos volver a enfocar al menos provisionalmente el diagnóstico crítico de la modernidad desarrollado por Agamben. Tal como decíamos al comienzo, este diagnóstico no incluye un tratamiento. Sin embargo, en diferentes trabajos el autor deja abierto un horizonte de indagación teórica y de acción política. Entre los conceptos clave destacan tres: *potencia de no* –entendida como capacidad para no pasar al acto, potencia de no hacer aquello que se está en condiciones de hacer–; *inoperosidad*, es decir, la ausencia de obra o destino histórico a realizar que marca, para Agamben, la especificidad del viviente “hombre”; y *profanación*. Los dos primeros constituyen la clave de lo que resta pensar, las figuras centrales de la filosofía futura. El tercero, en tanto, señala el horizonte de una nueva política.

En el artículo “Elogio de la profanación” (2005a), Agamben opone a esta fuerza o a este operador estratégico que recién llamamos secularización, la actitud profanatoria. Si a primera vista ambas operaciones políticas parecen tener algo más que un aire de familia –se trata de dos modos de volver “mundanos”, de devolver a los hombres, conceptos o cosas que han pertenecido a la esfera sagrada o religiosa–, una lectura más atenta permite restituir su íntima diferencia.

¹² Agamben dedica a la noción de signatura uno de los tres artículos que integran el volumen *Signatura Rerum*.

Mientras que, como decíamos hace un momento, la secularización es una forma de remoción que desplaza pero deja intacta las fuerzas, la profanación opera una neutralización de los poderes actuantes y devuelve el objeto o idea profanado al uso libre de los hombre. Dice Agamben:

Ambas son operaciones políticas: pero la primera tiene que ver con el ejercicio del poder, garantizándolo mediante la referencia a un modelo sagrado; la segunda, desactiva los dispositivos del poder y restituye al uso común los espacios que el poder había confiscado (*ídem*: 102).

Profanar consiste en tener, frente a lo sagrado, una actitud conscientemente negligente: no respetar las reglas que establecen la separación rígida entre lo humano y lo divino, lo sagrado y lo profano, lo común y lo propio.

En nuestro tiempo, señala nuestro autor, siguiendo una intuición de Benjamin, el capitalismo representa esencialmente un fenómeno religioso, que “llevando al extremo una tendencia ya presente en el cristianismo, generaliza y absolutiza en cada ámbito la estructura de la separación” (*ídem*: 105). Mediante la conversión de toda cosa en mercancía, los hombres son separados de todo aquello que producen y viven –incluso sus propios cuerpos, su sexualidad, su lenguaje– y desplazados a una esfera donde ya nada puede ser usado, sino sólo exhibido o consumido. De allí que el gesto profanatorio consiste en devolver las mercancías al uso común, colectivo. Desinvertirlos de la *religio* que obliga a la separación, que condena a todo objeto a no poder ser usado, sino solo consumido como algo que se posee porque se es propietario (de este modo, se adquiere sobre él un “derecho”, pero se pierde la posibilidad de hacer lo que los franciscanos denominaban *usus facti*, uso de hecho).

Este gesto es posible porque la profanación no restaura algo así como un “uso natural”, que existía previamente a su separación en la esfera religiosa, económica o jurídica. Su operación es más elaborada, y también más frágil. La actitud profanatoria usa conscientemente en el vacío los comportamientos propios de una actividad determinada (de la esfera de la religión, o del trabajo) sin borrarlos, sino desactivando su orientación a un fin o un objetivo habitual para abrirlos a un posible nuevo uso. “La actividad resultante se vuelve, así, un medio puro”, esto es, una praxis que siendo todavía un medio, “se ha emancipado de su relación con un fin, ha olvidado alegremente su objetivo y ahora puede exhibirse como tal, como medio sin fin” (*ídem*: 112).

Para el hombre sólo es posible crear un nuevo uso desactivando y volviendo inoperoso uno viejo. Pero si decíamos que esta acción es frágil, es porque está siempre acechada por los dispositivos del “culto capitalista”, que tienen una extraordinaria capacidad de nulificar los medios puros, los comportamientos profanatorios, separándolos a su vez en una nueva esfera especial: la del espectáculo. De allí que arrancarles a los dispositivos la posibilidad de uso que han capturado es –afirma Agamben– una de las principales tareas de la política que viene. La “vida feliz” sobre la cual ésta debe fundarse es una vida profana, “sobre la cual la soberanía y el derecho no tengan ya control alguno” (Agamben 2001: 97).

Bibliografía

- Agamben, Giorgio (1998). *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia, Pre-Textos.
- (2000). *Homo sacer III. Lo que queda de Auschwitz*. Valencia, Pre-Textos.
- (2001). *Medios sin fin*. Valencia, Pre-Textos.
- (2004). *Homo sacer II, 1. Estado de excepción*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- (2005a). *Profanaciones*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- (2005b). *El hombre sin contenido*. Barcelona, Àltera.
- (2005c). "La genealogía teológica de la economía y el gobierno", conferencia dictada en la Universidad de Buenos Aires el 5 de octubre de 2005, inédita.
- (2006). *Lo abierto*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- (2007) *La potencia del pensamiento*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- (2008a) *Homo sacer II, 2. El Reino y la Gloria*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- (2008b) *Signatura Rerum*, Roma, Nottetempo.
- Arendt, Hannah (1993): *La condición humana*, Barcelona, Paidós.
- Benjamin, Walter (1979). "Tesis de filosofía de la historia", en: *Discursos interrumpidos I*. Madrid. Taurus.
- Castro, Edgardo (2008). *Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia*, Buenos Aires, UNSAM Edita - Jorge Beduino editores.
- Debord, Guy (1995). *La sociedad del espectáculo*. Buenos Aires, La Marca.
- Dreyfus, Hubert y Rabinow, Paul (2001). *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Esposito, Roberto (2005). *Immunitas*. Buenos Aires, Amorrortu.
- (2006). *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Foucault, Michel (1977). "El nacimiento de la medicina social", en: *Revista Centroamericana de ciencias de la salud*, nº 6, abril.
- (1990). "Tecnologías del yo", en: *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona, Paidós.
- (1992a). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, México, Siglo XXI.
- (1992b). "Poder-Cuerpo", en: *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta.
- (1993). *Genealogía del racismo*. La Plata, Altamira.
- (1996). *¿Qué es la Ilustración?* Madrid, Ediciones de la Piqueta.
- (2006). *Seguridad, Territorio, Población*. Buenos Aires, FCE.

----- (2007). *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires, FCE.

Iacub, Marcela (2004). "Las biotecnologías y el poder sobre la vida", en Didier Eribon (comp.): *El infrecuente Michel Foucault. Renovación del pensamiento crítico*. Buenos Aires, Letra Viva-Edelp.

Schmitt, Carl (2001). "Teología política I. Cuatro capítulos sobre la teoría de la soberanía", en *Carl Schmitt, teólogo de la política*, prólogo y selección de Héctor Orestes Aguilar, México, FCE.