

El paradigma en la biopolítica de Giorgio Agamben

Diego Felipe Paredes*

Resumen

La particular manera como Giorgio Agamben aborda el tema de la biopolítica se caracteriza por el ambicioso proyecto de revisar las categorías fundamentales del pensamiento político occidental. Para esto, Agamben realiza un análisis meramente conceptual de la lógica de la soberanía que, valiéndose de la noción de “excepción”, sugiere que la biopolítica no es un simple hecho moderno, sino el fundamento originario de la política. No obstante, con este análisis especulativo, el pensador italiano también busca dar cuenta de un acontecimiento histórico específico de la modernidad: el totalitarismo nazi. Pero, ¿es la particularidad del momento totalitario una mera confirmación del marco interpretativo que Agamben desarrolla a través del develamiento de la lógica de la soberanía o, por el contrario, agrega este acontecimiento alguna novedad al aparato conceptual en cuestión? ¿Cómo se resuelve esta tensión entre la teoría de la biopolítica y la singularidad de los hechos históricos? En este ensayo se intenta explorar esta tensión a través de la noción de “paradigma” que Agamben introduce en su obra.

Palabras Clave: Agamben, biopolítica, paradigma, campo de concentración, *homo sacer*, estado de excepción.

En una entrevista concedida al diario alemán *Süddeutsche Zeitung* en el 2004, Giorgio Agamben afirma sugestivamente: “Yo no soy un historiador. Yo trabajo con paradigmas. Un paradigma es algo así como un ejemplo, un ejemplar, un fenómeno histórico singular”¹. En estas palabras –que en su contexto aluden a un cuestionamiento acerca de los *detainees*

* Profesor de Filosofía de la Universidad Autónoma de Colombia. Estudiante de la Maestría en Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia. El presente artículo será publicado en el libro “Excepcionalidad y Normalidad”, editado por Leopoldo Múnera.

¹ Entrevista originalmente en alemán realizada por Ulrich Raulff para el *Süddeutsche Zeitung*, el 4 de marzo de 2004. Aquí tenemos en cuenta la traducción al inglés realizada por Morag Goodwin: “*Interview with Giorgio Agamben –Life, A Work of Art Without an Author: The State of Exception, the Administration of Disorder and Private Life*” en *German Law Journal*, No. 5, mayo 1 de 2004.

de Guantánamo— parece ponerse de presente la manera peculiar con que el filósofo italiano intenta pensar la política. Precisamente en la serie de investigaciones que publica bajo el título de *Homo sacer*, Agamben emprende el ambicioso proyecto de revisar las categorías políticas occidentales desde sus mismos fundamentos. Para esto, se sitúa, inicialmente, en el marco de las discusiones contemporáneas sobre biopolítica que fueron iniciadas por Foucault en la *Voluntad de saber* y en un curso de 1976 en el *Collège de France*².

Con el término “biopolítica”, Foucault alude a un momento histórico específico, en el cual la vida pasa a ser considerada por el poder. Atento a los indicios de los acontecimientos históricos, el pensador francés entrevé, a partir del siglo XVII, un desplazamiento en la forma como el poder es ejercido. Según la teoría clásica de la soberanía, el poder se caracteriza fundamentalmente por el derecho de vida y muerte, esto es, el derecho de *hacer* morir y *dejar* vivir. Tal derecho, que según Foucault es simbolizado por la espada, es disimétrico, ya que se ejerce sólo desde el lado de la muerte; el soberano ejerce su poder sobre la vida del súbdito únicamente en la medida en que puede decidir matarlo. Ahora bien, en el siglo XIX, este derecho es complementado —pero también atravesado y modificado— por lo que Foucault llama el poder de *hacer* vivir y *dejar* morir. En este nuevo derecho, la vida pasa a ocupar el lugar central y la muerte, escapando al poder, se resguarda en el ámbito más privado del individuo. No obstante, esta transformación de un poder a otro no ocurre abruptamente ni se manifiesta como una simple sucesión. Foucault es muy cuidadoso en señalar que, desde el siglo XVII, se presentan ciertos hechos concretos que arrojan atisbos sobre el progresivo desplazamiento del primer derecho al segundo. Por eso vislumbra el singular paso de las disciplinas sobre el cuerpo, al control de la población que comienza a acaecer a mediados del siglo XVIII. A través de acontecimientos como la tecnología disciplinaria del trabajo en los albores del capitalismo, las políticas de natalidad y morbilidad, y el nacimiento de la ciencia de la policía³, se pone de presente la manera en que la vida empieza a ocupar el centro de las estrategias políticas. Foucault sintetiza este surgimiento de lo que él llamó *biopolítica* a través de una interesante referencia a Aristóteles:

² Me refiero al curso “Il faut défendre la société”. Traducción al español: Foucault, Michel, *Defender la sociedad*, Buenos Aires, F.C.E., 2001.

³ Cfr. Foucault, Michel, “*Ommes et singulatum: Hacia una crítica de la “razón política”*”, en *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona, Ed. Paidós, 1990, pp. 95-140.

“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”⁴.

Además de las importantes conclusiones a las que llega Foucault –que, junto con las reflexiones de otros pensadores⁵, constituyen el punto de partida de la investigación de Agamben–, es pertinente resaltar la manera peculiar con la que el pensador francés vislumbra el nacimiento de la biopolítica. Foucault se apoya en documentos históricos para confrontarse con la particularidad de los sucesos, sin buscar subsumirlos en categorías generales o anticiparlos por medio de explicaciones causales. De manera similar a como procede Hannah Arendt, Foucault se detiene en los fenómenos concretos para pensarlos en su contingencia, estableciendo diversos sentidos y relaciones. Así, a través de la iluminación de ciertos acontecimientos, configura nociones de comprensión que, sin embargo, deben ser permanentemente enfrentadas con la realidad. De esta forma, el proceder de Foucault se inscribe en una interesante tensión entre la especulación y los hechos; éstos estimulan el concepto, pero a la vez lo reclaman. Por lo tanto, la noción de biopolítica no surge precisamente de una mera construcción teórica general, sino de una atención aguda a los desplazamientos y transformaciones históricos del poder.

Ahora bien, mientras que Foucault señala que la inclusión de la vida en la política es un suceso que tiene lugar únicamente en la época moderna, para Agamben este hecho es lo *propio* de la política. Como veremos más adelante, en el primer volumen de *Homo sacer*, Agamben intenta mostrar que la *exceptio* de la nuda vida, en la cual se funda la política occidental, es realmente una exclusión-inclusiva. Así, la soberanía, que tiene la estructura de la excepción, incluye a la vida en el orden jurídico por medio de su exclusión. Lo que se evidencia con este razonamiento es que, contrario a lo pensado por Foucault, la biopolítica se ha encontrado desde siempre en el centro del poder soberano. Agamben intenta mostrar este hecho examinando, en primer lugar, la lógica de la soberanía. Para hacer este examen, el pensador italiano no parece atender a la particularidad de los fenómenos históricos, sino

⁴ Foucault, Michel, “*Derecho de muerte y poder sobre la vida*”, en *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*, México, Ed. Siglo XXI, 1986, p. 173.

⁵ Me refiero principalmente al diálogo que Agamben establece con Carl Schmitt, Walter Benjamin y Hannah Arendt, entre otros.

que se centra en un análisis conceptual que le permite elucidar la estructura oculta de la soberanía. No obstante, en la introducción de su investigación, Agamben anuncia que su intención de revisar las categorías políticas fundamentales emana de una exigencia de nuestra época. Incluso, como se hará evidente más adelante, detrás de su proyecto está también la necesidad de dar cuenta de las transformaciones de la biopolítica moderna, atendiendo especialmente a las especificidades de la política totalitaria. Con esto se pone de presente que en el modo como Agamben intenta pensar la política hay también una tensión entre los hechos y lo especulativo. Pero, ¿qué caracteriza esa tensión? ¿Cómo puede Agamben pensar lo específico de nuestra época sin simplemente subsumirlo bajo su aparato conceptual? ¿Está Agamben sugiriendo que ciertos fenómenos históricos modernos, como el campo de concentración, confirman su análisis de la lógica de la soberanía o, por el contrario, pretende afirmar el filósofo italiano que tales fenómenos aportan una novedad a su teoría? Para intentar encontrar una respuesta a estas preguntas, tal vez sea pertinente examinar el uso que Agamben hace de los paradigmas. A través de ellos parece establecerse un diálogo entre los acontecimientos concretos modernos y la lógica de la soberanía. Por eso, para buscar determinar si hay tal diálogo, en este ensayo confrontaremos la teoría de Agamben sobre la biopolítica con lo que considera su paradigma moderno, esto es, el campo de concentración.

La excepción originaria

Para intentar comprender la peculiar concepción que Agamben tiene de la biopolítica, es tal vez acertado comenzar por la ruptura fundamental que caracteriza a la política occidental desde su inicio en el mundo antiguo. Agamben alude a esa ruptura poniendo en evidencia la manera en que los griegos distinguían entre *zoé* –la mera vida natural– y *bíos* –una forma de vida particular–. Efectivamente, cuando Aristóteles busca determinar qué es una comunidad política, crea una demarcación entre lo que se encuentra dentro y fuera de la *polis*. Por esto la *zoé* es excluida de ella y recluida en el ámbito no-libre del *oikos*. La política surge precisamente a través de esta exclusión, ya que a partir de ella se da el paso hacia una vida cualificada que es caracterizada por la acción libre con miras al vivir bien. Como es sabido, es sólo en este espacio común donde el ser humano hace pleno uso del lenguaje (*lógos*) y no simplemente de la voz (*phone*), que le pertenece al resto de los seres

vivientes. En la *polis* se manifiesta, entonces, la característica propiamente humana de poder distinguir, a través del lenguaje, entre lo bueno y lo malo, así como entre lo justo e injusto. De este modo, lo que se pone en evidencia es que desde los comienzos de la tradición, la política es pensada a partir de un paso decisivo del mero vivir al vivir bien. La comunidad política aristotélica, donde los seres humanos se regulan a través de la igualdad y la justicia, y donde el ciudadano es el “magistrado indefinido” que potencialmente puede ejercer la magistratura máxima, se basa en una superación del “simple hecho de vivir”.

Esta demarcación, que en cierto sentido alude a la separación entre naturaleza y cultura, puede asimismo ser entendida atendiendo a la necesidad de una ley común para la instauración de una comunidad política. Lo que en el fondo se manifiesta en el surgimiento de la *polis* es la necesidad de crear un espacio donde los seres humanos puedan vivir juntos. Esto se logra por medio del establecimiento de la ley. Ahora bien, en su autoafirmación, la ley establece una diferencia entre lo que se encuentra dentro y fuera de ella, y sólo opera en la medida en que ejerce esa distinción. La presencia y el reconocimiento de la ley garantizan la igualdad necesaria que impide que, en un espacio que se encuentre reglado por ella, prime el interés individual en detrimento de la vida en común. Esto puede ser ilustrado tomando como ejemplo un momento crucial de la discusión que Sócrates y Calicles sostienen en el *Gorgias* platónico. Sin entrar en mayores detalles, en este diálogo se contraponen una visión socrática de vida en común, que depende del reconocimiento de la ley para su funcionamiento, y otra visión, que es propuesta por Calicles, y que afirma la desigualdad natural de los hombres proclamando que “es justo que el fuerte tenga más que el débil y el poderoso más que el que no lo es”⁶. Para Sócrates la posición de Calicles puede ser rebatida cuestionándola en sus mismos fundamentos. Lo que Sócrates pregunta es cómo puede gobernar aquel que no puede gobernarse a sí mismo. Esto, traído al tema que estamos considerando, es tanto como decir que aquel que es dominado por sus deseos e intereses particulares, mina la existencia de una vida en común. Entonces se pone de presente que la ley no puede ser personificada, es decir, no puede ser reducida a un solo individuo, como lo parece proponer Calicles. Por eso en la fundación de la política está presente una línea que divide la mera vida, guiada por la fuerza que le otorga la naturaleza, y la vida propiamente política, que tiene como soporte la ley.

⁶ Platón, *Diálogos II*, Madrid, Editorial Gredos, 1987, 483d, p. 81.

Pero el pensamiento de la política a través de la separación entre la ley y la vida natural no sólo tiene lugar en la antigüedad. Para evidenciar que tal demarcación también caracteriza a la teoría política moderna, es pertinente recurrir, aunque sea muy brevemente, a otro ejemplo que nos permite ilustrar el tema en cuestión. En la conocida teoría de Hobbes, la comunidad propiamente política se forma en el momento en que se supera el *estado de naturaleza* y predomina el imperio de la ley civil. Como es sabido, en el estado natural los hombres son por naturaleza iguales entre sí, en el sentido de que “pueden lo mismo unos contra otros”⁷. Pero, además, en este estado hay un derecho de todos a todo y, dado que cada persona busca la satisfacción irracional de sus deseos individuales, se origina una situación de permanente guerra. Ahora bien, para salir de esta situación y adquirir cierta seguridad, los individuos se comprometen a ceder su voluntad a un soberano y así instaurar el estado civil compuesto de leyes con poder coactivo⁸. Aunque ciertamente el planteamiento hobbesiano es mucho más complejo de lo que acabamos de mencionar, lo anterior es suficiente para mostrar que también en las teorías contractualistas modernas se establece una separación entre lo que se encuentra dentro del orden legal (Estado o sociedad civil) y lo que permanece fuera de él (estado de naturaleza).

Ahora bien, aquello que se buscaba poner de presente con los ejemplos que hemos venido considerando es el peculiar hecho de que la política occidental siempre ha sido pensada por medio de opuestos. La división aristotélica de *zoé* y *bíos*, encuentra después su paralelo en la separación de las teorías contractualistas entre un ámbito pre-político y uno político⁹. Lo que Agamben capta de este hecho es justamente que la existencia de la política está determinada por la exclusión de la vida natural. Pero, además, él empieza a entrever que esta concepción de la política está asociada, desde Aristóteles, a la idea misma de humanidad. En cierto sentido, lo propiamente humano sólo es tal en el ámbito de la esfera pública. La salida de la animalidad del estado pre-político permite el ingreso a una vida

⁷ Hobbes, Thomas, *Tratado sobre el ciudadano*, Madrid, Ed. Trotta, 1999, p. 17.

⁸ Cfr. Idem, pp. 53-54.

⁹ Es importante aclarar que cuando se hacen referencias a la política de los griegos y aquella de los modernos, no se busca establecer igualdades borrando las particularidades de cada época. Es obvio que existe una marcada diferencia entre la manera como Aristóteles concibe la política y la ruptura que Hobbes realiza en los inicios de la modernidad. Pero, para efectos de la argumentación, lo importante es tener en cuenta que Agamben sostiene que ambas formas de concebir la política terminan por tener una base en común, en la medida en que se fundan sobre la exclusión de la vida natural.

cualificada. Ahora bien, el atisbo fundamental de la argumentación de Agamben –y he aquí su agudeza y su actitud polémica– consiste en señalar que lo que se presenta en el mecanismo de exclusión característico de la política occidental, es realmente una implicación de la vida natural. La aparente relación de exclusión es verdaderamente una relación de exclusión-inclusiva, esto es, una *exceptio*. Por eso, para mostrar que la vida siempre ha estado incluida en la política, Agamben se detiene en un análisis conceptual de la estructura de la excepción.

Para Agamben, la excepción soberana es “el dispositivo original a través del cual el derecho se refiere a la vida y la incluye dentro de sí por medio de la propia suspensión”¹⁰. Ahora bien, siguiendo a Carl Schmitt, Agamben considera que la excepción es la clave para pensar la soberanía. En su *Teología política*, Schmitt afirma que “es soberano quien decide el estado de excepción”¹¹. Ciertamente esta definición de la soberanía pone un énfasis en el monopolio de la decisión del soberano. A Agamben le interesa señalar este hecho, pero centrando principalmente su atención en la paradoja que revela este decisionismo. Schmitt enuncia esta paradoja de la siguiente manera:

“[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*”¹².

En esta paradoja se entrevé que el soberano está simultáneamente dentro y fuera de la ley, o, en otras palabras, el soberano es autorizado por la ley para suspenderla. En este hecho se ilumina el puesto que lo no jurídico conserva en la afirmación de la ley. Para la aplicación de la norma, el soberano tiene que crear una situación normal, ya que no la puede aplicar al caos. Sin embargo, para garantizar esta situación, el ordenamiento jurídico debe presuponer ese caos que se encuentra por fuera del orden. Ahora bien, esta relación con lo excluido sólo se puede hacer a través del estado de excepción que, como lo evidencia la paradoja de la soberanía, no es otra cosa que un umbral de indiferencia entre el hecho y el derecho. De esta manera, el marco legal no es pensable sin la excepción, o, dicho de otra manera, la

¹⁰ Agamben, Giorgio, *Estado de excepción. Homo sacer II*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2004, p. 24.

¹¹ Schmitt, Carl, “*Teología política*”, en *Carl Schmitt, Teólogo de la política*, prólogo y selección de textos de Héctor Orestes Aguilar, México, F.C.E., 2001, p. 23.

¹² *Idem.*, p. 24.

excepción es el fundamento del derecho dado que le otorga su validez. Por eso Schmitt afirma que:

“La excepción es más interesante que el caso normal. Lo normal no demuestra nada, la excepción lo demuestra todo; *no sólo confirma la regla sino que la regla sólo vive gracias a aquélla*”¹³.

Agamben retoma este carácter particular de la excepción para mostrar que en su estructura se devela que la ley siempre se mantiene en relación con lo que está fuera de ella. Así, la ley se refiere a su exterioridad por medio de lo que Agamben llama una *relación de excepción*, esto es, una forma extrema de relación que “sólo incluye algo a través de su exclusión”¹⁴. Ahora bien, si retornamos a la demarcación característica de la política occidental, que esbozamos más arriba, notamos que ya no es tan claro que ésta se fundamente sobre la total separación de la vida. Si, como propone Agamben, se piensa la relación entre la vida y la política a través de la forma de la excepción, se entrevé que ella se encuentra siempre incluida en el orden jurídico. La vida no está fuera de la ley, sino que se ubica en el umbral de la *exceptio*, donde ella permanece dentro y fuera del orden jurídico. Por eso se hace evidente que si la política se piensa a través del concepto de estado de excepción, la vida se encuentra desde un principio en la base de la soberanía. En palabras de Agamben:

“El derecho no tiene otra vida que la que consigue integrar dentro de sí a través de la exclusión inclusiva de la *exceptio*: se nutre de ésta y sin ella es letra muerta. En este sentido realmente el derecho ‘no tiene por sí mismo ninguna existencia pero su ser es la vida misma de los hombres’”¹⁵.

Teniendo en cuenta lo anterior, es pertinente destacar fundamentalmente dos cosas. En primer lugar, reconocer la propuesta de Agamben implica cuestionar la manera como se ha pensado la política en la tradición occidental. Pensar la relación entre vida y política por medio de la excepción sugiere, entonces, dejar de reflexionar sobre esta relación por medio de parejas de opuestos. Ahora lo crucial es intentar pensar el umbral, esto es, el ámbito de indiferencia entre hecho y derecho. En segundo lugar, es importante resaltar que la manera en que Agamben da cuenta de la inclusión de la vida en la política, no remite, hasta al

¹³ Idem., p. 29. El énfasis en cursivas es mío.

¹⁴ Agamben, Giorgio, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Ed. Pre-textos, 2003, p. 31.

¹⁵ Idem., p. 42.

momento, a una investigación histórica; su intención es mostrar que en el concepto mismo de excepción se evidencia la originaria existencia de la biopolítica en la soberanía occidental.

Ahora bien, si se acepta el rol fundamental de la excepción en la política, se entrevé que la relación de la ley con la vida no es primariamente de aplicación, sino de abandono. Lo crucial no es ya que la ley sea aplicada sobre la vida, sino que la primera abandona a la segunda y la deja expuesta en el umbral en que vida y derecho son prácticamente indistinguibles. Agamben llama a esta exposición de la vida al estado de excepción, una situación de *bando*. Aquel que se encuentra en esta situación está por fuera de la ley, pero, simultáneamente, dado que su situación sólo es pensable bajo el poder soberano, se remite a ella. Por lo tanto, en el bando, la ley y la vida tienden a identificarse plenamente. Por eso, lo interesante es que en esta situación la ley no pierde su vigencia: ella se “aplica desaplicándose”. En el bando, la ley mantiene su eficacia aun cuando es suspendida y, a la vez, decretos que no tienen validez de ley adquieren, en este contexto, una fuerza de obligación¹⁶.

Pero, entonces, ¿qué caracteriza a aquella vida que se encuentra en esta situación de bando donde la ley se aplica desaplicándose? Para Agamben, en el bando se produce una vida a la que cualquiera puede dar muerte impunemente, pero que a la vez es insacrificable, es decir, una vida expuesta a la muerte, cuya eliminación no se incluye dentro del género del homicidio legal ni del sacrificio ritual¹⁷. Esta es propiamente, para Agamben, la nuda vida del *homo sacer*. Así, recuperando esta figura del derecho romano arcaico y despojándola de la imbricación entre lo religioso y lo jurídico, el filósofo italiano pone de presente la otra cara de la soberanía. Esta última se manifiesta, entonces, en la producción del *homo sacer* a través de la declaración del estado de excepción; la nuda vida es el producto de la decisión soberana.

Hasta ahora se ha intentado destacar el modo particular como Agamben procede en su reformulación del concepto de biopolítica. A través de un estudio de la lógica de la

¹⁶ Cfr. Agamben, Giorgio (2004), Op. Cit., p. 81.

¹⁷ Cfr. Agamben, Giorgio (2003), Op. Cit., p. 109.

soberanía, que prescinde de todo contenido histórico, el pensador italiano evidencia que la *exceptio* de la nuda vida nutre y fundamenta a la política. Lo interesante es que una vez Agamben construye este “edificio teórico”, busca pensar con éste la especificidad de la biopolítica moderna, que se caracteriza, entre otros momentos, por los Estados totalitarios del siglo XX y, en particular, por los campos de concentración. Así, Agamben pareciera querer trasladar los resultados de su investigación a este ámbito concreto, tratando de confirmar sus concepciones sobre el poder soberano y la nuda vida. Pero, ¿se resuelve la tensión entre la teoría y los hechos únicamente a través de una comprobación de resultados? Dado que Agamben menciona que el *campo* es el paradigma biopolítico de lo moderno, nuestra sospecha consiste en que en la noción de paradigma puede estar la clave que nos permita comprender la manera en que el pensador italiano se confronta con la particularidad de los fenómenos modernos. Por eso, antes de profundizar en el análisis del campo de concentración, será pertinente hacer un muy breve recorrido por la noción de paradigma tal como la expone Agamben en su obra.

El paradigma o ejemplo¹⁸

En un enigmático libro publicado bajo el título de *La comunidad que viene*, Agamben dedica un apartado completo a la noción de ejemplo. Un hecho interesante que se encuentra en este texto, es que el ejemplo no queda preso de la dicotomía entre el particular y el universal. Esto, porque “el ejemplo es una singularidad entre las demás, pero que está en lugar de cada una de ellas, que vale por todas”¹⁹. El ejemplo tiene entonces un doble matiz: por un lado, es tratado como un caso específico, pero, por otro, tiene validez para todos los casos. Según esto, el ejemplo no es una categoría que subsume bajo sí misma todos los casos particulares ni es una mera propiedad común. Pero tampoco es un particular que quede encerrado en su especificidad y no pueda ser extrapolable a otros casos. La cuestión es que no siendo propiamente un universal o un particular, el ejemplo puede ser mejor concebido como un singular que se *muestra* como tal. Así como se evidencia en el *para-*

¹⁸ Como se pone de presente en la entrevista citada al comienzo de este ensayo, y en otras de sus obras, para Agamben, el término “paradigma” es intercambiable con el término “ejemplo”. Por eso, en lo que sigue, usaremos ambos términos indistintamente.

¹⁹ Agamben, Giorgio, *La comunidad que viene*, Valencia, Ed. Pre-textos, 1996, p. 13.

deigma del griego y el *Bei-spiel* del alemán, el ejemplo es lo que “se muestra (se juega) ahí al lado”.

Agamben también alude a este *mostrarse*, que caracteriza al ejemplo, en las páginas iniciales de la obra *Homo sacer*. Atendiendo al significado etimológico del paradigma, señala que éste muestra su pertenencia a una clase y, en este mostrarse, se excluye de ella. En este sentido, el ejemplo es la otra cara de la excepción. Como hemos visto, mientras que ésta última se caracteriza por una *exclusión-inclusiva*, el ejemplo opera como una *inclusión-exclusiva*. Agamben aclara la forma de ser del ejemplo con las siguientes palabras:

“Lo que el ejemplo muestra es su pertenencia a una clase, precisamente por eso, en el momento en que la exhibe y delimita, el caso ejemplar queda fuera de ella (así, en el caso de un sintagma lingüístico éste *muestra* el propio significar y, de esta manera, suspende su significación)”²⁰.

Es importante notar que en la forma de ser del ejemplo se alude también a la compleja relación entre el adentro y el afuera de un caso normal. Mientras la excepción está incluida en el caso normal porque no forma parte de éste, el ejemplo es excluido de dicho caso en la medida en que sí pertenece a él²¹. Así pues, la pertenencia a una clase sólo se puede mostrar con un ejemplo, pero en este proceso éste sale de ella en la medida en que ya no puede contenerlo. Esto abre la posibilidad de que el ejemplo no se conciba sólo como una ilustración, sino como un singular que tiene un valor en sí mismo. El ejemplo podría ser, por un lado, la expresión de una tesis general y, en esta medida, depende de esa tesis y la confirma, pero, por otro, cuando el ejemplo es excluido de la clase, mantiene su especificidad y agrega un nuevo elemento a la tesis general. Agamben tiene ciertamente en cuenta este rasgo del ejemplo cuando, en la entrevista que citamos al principio del presente ensayo, menciona que el ejemplo es un fenómeno histórico *singular* que después es utilizado para construir “un gran grupo de fenómenos y para comprender una estructura histórica”²². De este modo, la caracterización del ejemplo que se ha hecho hasta el momento tendrá que ser tomada en cuenta para analizar el campo de concentración como un paradigma.

²⁰ Agamben, Giorgio (2003), Op. Cit., p. 35.

²¹ Cfr. Idem, p. 36.

²² Entrevista con Raulff, Ulrich (2004), Op. Cit.

El *campo* como paradigma

Para comprender el campo de concentración, Agamben decide centrarse en dilucidar su estructura jurídico-política. Su intención es mostrar que el *campo* no es un hecho meramente histórico, sino que puede ser considerado la matriz de la biopolítica moderna. No obstante, la mayor parte de su argumentación obedece a un cuidadoso análisis de la manera como se implantaron los campos de concentración en el nacionalsocialismo y a un estudio sobre las específicas situaciones que fueron reveladas en ellos. Ya aquí se entrevé la estructura del paradigma, dado que, como veremos, éste se encuentra en una tensión entre la particularidad y la generalidad.

Lo primero que señala Agamben sobre el *campo*, es que éste surge en la Alemania del Tercer Reich bajo un contexto de estado de excepción. Efectivamente, desde el 28 de febrero de 1933 se puso en marcha el *Verordnung zum Schutz von Volk und Staat* que suspendió las libertades personales que eran garantizadas por la Constitución. Pero, contrario a lo que había pasado anteriormente en Alemania, donde las libertades se suspendían por algunos meses, esta suspensión tuvo una duración de doce años. De esta manera, la primera particularidad del estado de excepción, bajo el nacionalsocialismo, fue su progresiva confusión con la regla. El estado de excepción, que inicialmente es planteado como una suspensión temporal de la ley para contrarrestar un peligro grave, se torna en un espacio permanente. Pero es justamente el *campo* el que encarna esta nueva radicalización de la suspensión del ordenamiento jurídico: “El campo de concentración es el espacio que se abre cuando el estado de excepción *empieza a convertirse en regla*”²³.

Aquí el *campo* como paradigma estaría cumpliendo dos funciones distintas. Por un lado ilustraría la existencia del estado de excepción, tal como Agamben explicita este concepto en el análisis de la lógica de la soberanía; pero, por otro, el ejemplo mismo estaría agregando nuevos elementos a la teoría sobre la excepción, en la medida en que revela la especificidad de la biopolítica moderna. Lo llamativo es que la novedad del acontecimiento del *campo* no obliga a la elaboración de un nuevo concepto sobre la política, sino que

²³ Agamben, Giorgio (2003), Op. Cit., p. 215. El énfasis en cursivas es mío.

simplemente radicaliza su estructura originaria. La política entendida como excepción no sólo explicaría la fundación de la soberanía, sino además un fenómeno nuevo como el que se presenta en los Estados totalitarios. Incluso, como lo recalca Agamben en varias oportunidades en su texto, el totalitarismo sólo puede ser entendido bajo un contexto biopolítico. Esto puede ser observado también en otra de las características específicas del *campo*, que se enuncia como la *total* indistinción entre hecho y derecho. Si en la lógica de la soberanía se evidenciaba que la suspensión de la norma de todas formas permitía una relación entre la ley y lo que estaba fuera de ella, ahora el punto relevante es que la diferencia entre hecho y derecho se *borra totalmente*. En palabras de Agamben:

“Los campos constituyen, en el sentido que hemos visto, un espacio de excepción, en el que no sólo la ley se suspende totalmente, sino en el que además hecho y derecho *se confunden por completo*: por eso todo es verdaderamente posible en ellos”²⁴.

Lo anterior lleva a Agamben a afirmar que el *campo* es el más absoluto espacio biopolítico. En él todos los moradores son nuda vida y por lo tanto ya no hay distinción entre *homo sacer* y ciudadano. Aunque en el fondo el argumento fundamental de Agamben sobre la biopolítica se conserva en el análisis del campo de concentración, este ejemplo histórico pone de presente que sólo a partir de ese momento se vive en un espacio *abiertamente* biopolítico. Ahora los *homines sacri* que habitan el campo quedan a merced de la decisión del poder soberano, y dado que ya ninguna acción es considerada un delito, cualquier cosa puede ser hecha contra ellos. En este sentido la ley entra en un caso límite donde la diferencia entre norma y aplicación se difumina. Las palabras del *Führer* adquieren fuerza de ley y, por lo tanto, obligan con su mera enunciación. Él es ahora una ley viviente que se aplica en su misma producción.

Pero una vez Agamben muestra que el *campo* es la materialización radical del umbral que se presenta en el estado de excepción, procede a utilizar el paradigma de una manera un poco distinta. Hasta ahora el *campo* sólo ha *expresado* en un caso concreto la estructura de la biopolítica y como fenómeno histórico singular ha ubicado a la teoría en la especificidad de la política totalitaria. Sin embargo, Agamben busca que el ejemplo del *campo*, no

²⁴ Idem., p. 217. El énfasis en cursivas es mío.

permanezca como un mero dato histórico. Lo importante es que el ejemplo abandone la particularidad y pueda ser puesto en lugar de cualquier situación donde se presente una “estructura del tenor” del *campo*. Por eso el *campo* dejaría de ser el campo de concentración específico del nacionalsocialismo, para significar cualquier lugar donde se llegue a tal radicalización del estado de excepción. Así, tanto el estadio de Bari en Italia, donde la policía retuvo a emigrantes clandestinos en 1991, como las *zones d’attente* de los aeropuertos franceses pueden ser considerados *campos*. Ciertamente aquí se sacrifica la particularidad de cada espacio de reclusión para ver en todos ellos el mismo funcionamiento de la biopolítica moderna. Agamben no distinguiría entre los diferentes ejercicios de poder sobre la vida que podrían darse en cada caso, sino que determinaría que en todos ellos hay una extrema relación de bando.

No obstante, el uso del *campo* como paradigma, le permite entender a Agamben la organización específica del espacio político de la modernidad. El ejemplo tiene ahora la función de mostrarse como la estructura oculta de la política actual. En el momento en que la ley y la vida se vuelven indiscernibles, ya no es la *polis* el lugar de la política. El nexo entre nacimiento (nuda vida) y nación, que para Agamben consiste en el fundamento del Estado-nación moderno²⁵, entra en una crisis profunda y es ahora el *campo* el que regula la inscripción de la vida en el orden jurídico. En el *campo* se presenta una desconexión entre el nacimiento y el Estado-nación, lo que produce “una localización sin orden jurídico”²⁶. Cuando el estado de excepción se convierte en regla, el campo de concentración es el nuevo lugar sin ordenamiento que evidencia que el sistema no puede funcionar sin “transformarse en una máquina letal”²⁷.

Ahora bien, volviendo sobre la pregunta que ha guiado este ensayo, notamos que en el análisis del *campo* se vislumbra la complejidad de utilizar paradigmas para pensar los fenómenos. El *campo* es el ejemplo de la biopolítica moderna en dos sentidos distintos. En primer lugar, como todo ejemplo, él muestra la estructura de la excepción. Es decir que saca a la luz, la manera en que la nuda vida es incluida en la política. Aquí su función es meramente ilustrativa y sólo tiene un sentido si se refiere a la tesis principal que Agamben

²⁵ Para esto es importante tener presente su análisis sobre los derechos del hombre. Cfr. *Idem.*, pp. 160-171.

²⁶ *Idem.*, p. 223.

²⁷ *Idem.*

desarrolla en su investigación. De esta manera, el ejemplo confirma sus conceptualizaciones sobre la biopolítica y materializa el resultado del estudio sobre la lógica de la soberanía. Pero, en segundo lugar, dado que el ejemplo muestra su pertenencia a la clase saliéndose de ella, se evidencia también en él un momento de singularidad. El ejemplo es un fenómeno singular que revela sus especificidades. Por eso el *campo* hace referencia a una situación particular, a una ubicación histórica que ya no sólo exhibe la tesis de Agamben, sino que además la obliga, hasta cierto punto, a transformarse. En la medida en que en el *campo* se presenta una situación novedosa, donde la excepción se convierte en regla, la nuda vida coincide totalmente con el espacio político. La peculiaridad del *campo* exige pensar una localización sin orden jurídico y un espacio público que ya no puede ser equiparado a la *polis*. Este doble sentido del ejemplo, sugiere que pensar la política por medio de paradigmas exige un ir y venir entre los hechos y la teoría. Incluso Agamben vuelve al momento especulativo, una vez borra las particularidades del campo de concentración nacionalsocialista y lo erige como matriz de la biopolítica moderna. Ahora el *campo* se torna un modelo que está en el lugar de otros casos que tienen características comunes. De esta manera, el paradigma no permite que los hechos sean subsumidos sin más en un único marco conceptual.

Conclusiones

Como hemos visto, Agamben propone pensar la política a través del umbral del estado de excepción y, de esta forma, construye una estructura comprensiva que tiene que dar cuenta de los diversos momentos políticos de occidente, sin abandonar un hilo conductor que se encuentra latente. Es justamente por esta razón que él no busca mostrar un desplazamiento entre el clásico poder soberano y el biopoder, tal como lo hizo Foucault. Precisamente, el hecho de que la *exceptio* de la nuda vida sea el núcleo originario del poder soberano, implica que biopolítica y soberanía son inseparables. Pero si esto es así, Agamben tiene que lograr que su marco comprensivo pueda dar cuenta no sólo de la política de la antigüedad, sino además de la política moderna, incluyendo la de los Estados totalitarios. De este modo, su visión de la biopolítica está determinada por cierta manera de abordar la historia, donde los hechos, aunque introduzcan modificaciones a la teoría, corresponden a la expresión explícita de una estructura latente de la soberanía que ha permanecido oculta. Esto se

observa claramente en uno de los usos del paradigma del *campo*, ya que, aunque como hemos resaltado, el campo de concentración es un fenómeno histórico singular, él es explicado por Agamben como una radicalización de la biopolítica que siempre ha estado en el centro de la soberanía. El *campo* puede ser entendido a partir de las categorías que están a la base de la fundación de la política occidental, porque él es el riesgo extremo de seguir pensando una política que esté fundada en la excepción de la nuda vida.

Con lo anterior se sugiere, entonces, que en la argumentación de Agamben parece presentarse una especie de filosofía de la historia, entendida ésta como una organización de los acontecimientos según un sentido prefigurado que condiciona el desarrollo de los sucesos. Si se sostiene que la biopolítica no es una novedad moderna, es necesario afirmar, consecuentemente, que el desarrollo de la política desde la antigüedad presenta cierta continuidad. Por eso, sostener que la *exceptio* de la nuda vida ha estado en el centro del poder soberano es tanto como decir que el estado de excepción no es un fenómeno anómalo de este poder, sino el fundamento de su normalidad. Esto, referido a la particularidad del nacionalsocialismo, revela que la política totalitaria no puede ser entendida como una absoluta ruptura con la manera como se ha concebido la política occidental desde sus comienzos.

Ahora bien, al explorar la tensión entre los hechos y la especulación, que hemos destacado a lo largo de este ensayo, se pone en evidencia que Agamben no se limita únicamente a abordar la biopolítica desde un sistema teórico omniexplicativo, capaz de incluir dentro de sí toda contingencia. A nuestro modo de ver, es justamente su particular uso del paradigma lo que le permite al pensador italiano ir más allá de una mera subsunción de los hechos históricos bajo un aparato conceptual. La utilización del paradigma manifiesta la importancia de poder comprender los acontecimientos en su irreductible singularidad y poder complementar y alterar, en cierta medida, los presupuestos teóricos. De esta forma, para Agamben, el totalitarismo no se revela tampoco como una continuidad sin más. Como lo recuerda el filósofo italiano “sólo porque en nuestro tiempo la política ha pasado a ser *integralmente* biopolítica, se ha podido constituir, en una *medida desconocida*, como política totalitaria”²⁸. El totalitarismo no sólo confirma la lógica de la excepción constitutiva

²⁸ Idem, p. 152. El énfasis en cursivas es mío.

de la política, sino que la radicaliza completamente. De esta forma la política totalitaria sí introduce una novedad y ésta es justamente la indiscernibilidad entre hecho y derecho, propia del campo de concentración.

Siendo así, lo que evidencia la tensión, a la que hemos aludido anteriormente, es la complejidad del proyecto de Agamben, ya que éste se construye a través de un peculiar movimiento entre la especulación teórica y los acontecimientos, entre la continuidad y la ruptura, y entre la conceptualización previa y la contingencia. Por eso, para llevar a cabo el ambicioso propósito de repensar la biopolítica, el pensador italiano no sólo exige una revisión de las categorías fundamentales que han regido la política occidental, sino, además, una constante confrontación con los fenómenos históricos específicos que han marcado nuestro tiempo.

Bibliografía

Agamben, Giorgio, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Ed. Pre-textos, 2003.

Agamben, Giorgio, *La comunidad que viene*, Valencia, Ed. Pre-textos, 1996.

Agamben, Giorgio, *Estado de excepción. Homo sacer II*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2004.

Correa, Bernardo, artículo “*Ciudad y filosofía*”, en *La ciudad, hábitat de diversidad y complejidad*, Viviescas, Fernando (comp.), Bogotá, Unibiblos, 2002.

Foucault, Michel, *Defender la sociedad*, Buenos Aires, F.C.E., 2001.

Foucault, Michel, “*Omnes et singulatim: Hacia una crítica de la “razón política”*”, en *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona, Ed. Paidós, 1990.

Foucault, Michel, “*Derecho de muerte y poder sobre la vida*”, en *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*, México, Ed. Siglo XXI, 1986.

Genel, Katia, “*Le biopouvoir chez Foucault et Agamben*”, en *Methodos*, 4 (2004), *Penser le corps*. (<http://methodos.revues.org/document131.html>)

Norris, Andrew (ed.), *Politics, Metaphysics, and death. Essays on Giorgio Agamben's Homo Sacer*, London, Duke University Press, 2005.

Platón, *Diálogos II*, Madrid, Editorial Gredos, 1987.

Schmitt, Carl, “*Teología política*”, en *Carl Schmitt, Teólogo de la política*, prólogo y selección de textos de Héctor Orestes Aguilar, México, F.C.E, 2001.