

El mundo que viene: Giorgio Agamben y la singularidad cualsea.

Irene Ortiz Gala

*Camaradas,
varios días el viento cambia de aire.*
César Vallejo

La deriva tanatopolítica de nuestro sistema-mundo, bélico, violento y excluyente, nos sitúa ante la urgencia de reflexionar sobre posibles sistemas-mundos alternativos. Nuestro sistema-mundo voraz, de progreso –económico– ilimitado, se arriesga a desplazarse –o como algunos autores sugieren, ese es su inevitable destino– hacia un sistema autoinmunitario que fagocite el propio sistema-mundo que intenta proteger¹. Un sistema que definiremos como autoinmunitario porque se alimenta de muerte –a través de la protección de fronteras, de la destrucción de comunidades para entregar ese espacio a la producción económica²– pero, sobre todo, porque la vida que protege –el sistema-mundo– está potencialmente prometida a la muerte. Un sistema destructivo que se revela aniquilándose. Por un lado, como ha señalado Biss, «el “sistema inmunitario” amenazado es una metáfora de la omnipresente vulnerabilidad que el individuo experimenta ante un mundo hostil»³. Traslada esta metáfora al sistema inmunitario del organismo de los Estados, este parece representarse como un cuerpo que se enfrenta a la posibilidad de ser contagiado o atacado por los cuerpos que le están próximos –y ya desde mediados del siglo XX, también aquellos que geográficamente no parecen tan cercanos–⁴. Por otro lado, parece que el relato de la lógica securitaria, que reproduce la semántica del sistema

¹ Cfr. Roberto Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino, 2002. [Edición en castellano: *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Traducido por Luciano Padilla López. Amorrortu, Buenos Aires, 2005].

² Como señala Achille Mbembe, la concentración de actividades relacionadas con la extracción de recursos valiosos en estos enclaves los convierte en espacios de privilegiados de guerra y muerte», *Necropolítica*, Melusina, Madrid, 2011, p. 61. La relación entre extracción de recursos y máquinas de guerra es ampliamente examinada por Mbembe en esta obra, donde pone de relieve la violencia ejercida sobre los territorios bajo dominio colonial.

³ Eula Biss, *Inmunidad*, Dioptrías, Madrid, 2015, p. 174.

⁴ En este sentido, Derrida ha subrayado que los efectos de una guerra no-presencial, en forma de amenaza de agresión bacteriológica, pero, sobre todo, la amenaza nuclear permite desdibujar los límites del enemigo y consecuentemente hacer extensivo su papel. Así, el signo del final de la Guerra Fría –o, como lo nombra Derrida, de su rebasamiento– indica la imposibilidad de reconocer al enemigo concreto, particular, y presenta a la amenaza anónima. A su vez, el anonimato del enemigo, esto es, el desplazamiento constante de sus límites hasta coincidir con el todo se confunde con la traslación de las fronteras y la representación de una posible mundialización –un mercado internacional cada vez con menos restricciones, una lengua franca, pero, sobre todo, la posibilidad de un Derecho Internacional–. Aquel enemigo, que ya no es localizable en un espacio concreto, representa una amenaza que, a partir de los ataques terroristas a las torres gemelas el 11 de septiembre, impone la necesidad de volver a decretar unos férreos límites que permitan implementar medidas de protección. La imposibilidad de identificar un rostro o un Estado para la amenaza o el ataque niega la posibilidad de señalar quién es el enemigo que se debe combatir, pero, también, quién es el yo que se debe proteger. Cfr. Giovanna Borradori, *La filosofía en una época de terror: diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, Taurus, Madrid, 2003, pp. 142-152.

inmunitario, se presenta desde una cierta infalibilidad; la enfermedad –el ataque– solo accede porque se ha producido un fallo en el sistema –inmunitario y de seguridad–. Como si nuestro sistema-mundo lo pudiera prever todo y, cuando algo se le escapara, fuera un simple error de cálculo, un fallo que el sistema debe solucionar con la mayor celeridad posible (tal y como ha sucedido durante la pandemia de covid-19). Sin embargo, no son pocas las voces que desde diferentes espacios se han alzado para denunciar sin ambages cómo estas acciones causantes de violencia y muerte no son «fallos puntales» en el mejor de los mundos posibles, sino consecuencias lógicas de un este sistema-mundo tanatopolítico.

Agamben identifica la condición de posibilidad de la deriva tanatopolítica del sistema-mundo en la capacidad que han desarrollado varias disciplinas (la filosofía, la medicina, la política y el derecho, entre otras) para identificar una nuda vida en la vida del hombre. Agamben señala cómo el poder ejerce una fuerza de desobjetivación sobre la vida y termina por convertirla en nuda vida y esta, entonces, se asimila a la vida de los *homini sacri* –«una vida a la que se puede dar muerte sin cometer asesinato»⁵–. Escribe en el primer volumen de *Homo sacer*: «(...) primero será necesario tratar de comprobar cómo, en el interior de los límites de estas disciplinas [la filosofía, la medicina, la política y el derecho], ha podido llegarse a pensar algo así como una nuda vida y de qué modo, en su desarrollo histórico, han llegado a dar con un límite más allá del cual no pueden proseguir, si no es a riesgo de una catástrofe biopolítica sin precedentes»⁶. La obra de Agamben, y esto es crucial recordarlo, no es solo un ejercicio arqueológico que trata de dar con los momentos históricos en los que se ha permitido la formación de una nuda vida, sino que este estudio va acompañado, siempre lo ha hecho, de una preocupación genuina por la vida del hombre, por la catástrofe biopolítica a la que se encamina y que, tal y como defiende en los nueve volúmenes que conforman *Homo sacer*, es irremediable en este sistema-mundo tanatopolítico⁷.

¿En qué sentido podemos decir que ha habido una convergencia de varias disciplinas para ejercer poder sobre la vida y capturarla en un sistema de bando que produce esta vida a la que se puede dar muerte sin cometer asesinato? La noción acuñada por Mbembe de «mundos de muerte» recuerda la existencia de numerosas poblaciones que se ven condenadas a un estatus de «muertos-vivientes»⁸ o, siguiendo el análisis agambeniano, de vidas prometidas a la muerte. ¿Pero quién encarna esta nuda vida? ¿Cuál es el dispositivo jurídico-político que ejerce violencia sobre la vida hasta reducirla a nuda vida?

⁵ Giorgio Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino, 1995, p. 209. [Edición en castellano: *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Traducido por Gimeno Cuspinera. Pre-Textos, Valencia, 1998]. Para Agamben el fundamento originario del poder político (desde su nacimiento como poder soberano y biopolítico) es la nuda vida, entendida como una vida a la que se puede dar muerte *absolutamente*. Una vida que excluida de la esfera política se politiza por la condición a la que la somete el poder que reconoce su posibilidad de que se le de muerte sin cometer asesinato.

⁶ Giorgio Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, *op. cit.*, p. 211.

⁷ Su obra, por lo menos en los seis primeros volúmenes, ofrece un diagnóstico sin ambages, doloroso, que no deja de indicar el deslizamiento del sistema-mundo hacia una catástrofe biopolítica. Sin embargo, los tres libros que cierran *Homo sacer*, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone* (1998), *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita* (2011) y *L'uso dei corpi* (2014) sí tienen un carácter emancipador que busca entregar al lector una interpretación alternativa, desde los márgenes poco consultados, que combata la metafísica violenta de Occidente.

⁸ Achille Mbembe, *Necropolítica*, *op. cit.*, p. 75.

I. La expresión contemporánea de la nuda vida

Agamben reconoce en la figura jurídica de la ciudadanía un mecanismo que permite diferenciar tipos de vida a los que se les reconoce –o no– ciertos derechos. Así, es importante recordar que, a pesar de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, que tuvo como objetivo poner fin a la vulneración de derechos que sufrieron aquellos desposeídos de ciudadanía tras la Segunda Guerra Mundial, «los derechos son atribuidos al hombre solo en la medida en que es el presupuesto inmediatamente diluido (y que nunca debe aparecer como tal) del ciudadano»⁹. Aquellas vidas que adolecen del estatus de ciudadanía –como es el caso de las personas apátridas–, aquellas que se encuentran en situación irregular administrativa en el país en el que residen, o aquellas que esperan con una tarjeta roja que se resuelva su solicitud de asilo¹⁰.

Esta falta de ciudadanía y, consecuentemente, de derecho, se hace evidente en el hecho de que no se ocupen de estos hombres los Estados sino la policía y las organizaciones humanitarias. Señala Agamben: «Es preciso separar netamente los conceptos de refugiado, exiliado, apátrida del de “derechos humanos” y tomar en serio las tesis de H. Arendt, quien ligaba la suerte de los derechos a la de la Nación–Estado, de modo que el ocaso de ésta supone el decaimiento de aquéllos»¹¹. El refugiado, como cuerpo despojado del traje de la ciudadanía, hace emerger la brecha entre la titularidad de derechos y el hombre. La Declaración Universal de Derechos Humanos no ha impedido que las vidas desprovistas de ciudadanía sean protegidas, la Convención de Ginebra sobre el Estatuto de los Refugiados de 1951, que enuncia el principio de *non-refoulement*, es sistemáticamente vulnerada al entregarse a los Estados receptores de solicitudes de asilo la prerrogativa de decidir qué es una decisión de peligro. Como ha señalado Didi-Huberman:

Se humilla a los refugiados cuando se exige de ellos que no exijan nada en absoluto, bajo el pretexto de que se los ha «salvado». Sin embargo, comenzaron ciertamente por «salvarse» a sí mismos: huyeron de la guerra, dejando todo detrás, como lo haría cualquier ante un daño mortal. En tanto civiles, sufrieron la deshumanización típica del «daño colateral» o el «escudo humano». Fueron reducidos a un puro y simple material estratégico. Luego, Europa los recogió, pero no los acoge. Les impone una reificación inherente a los cálculos económicos, las cuotas migratorias, las agendas demagógicas¹².

Dejar en el país de «acogida» la evaluación del peligro pervierte la noción de refugio que pretende inspirar la Convención de Ginebra en su artículo 33¹³ y presenta una hospitalidad

⁹ Giorgio Agamben, *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino, 1996, p. 25. [Edición en castellano: *Medios sin fin: notas sobre la política*. Traducido por Antonio Gimeno Cuspinera. Pre-Textos, 2010].

¹⁰ En España se han resuelto favorablemente tan solo el 5% de las solicitudes de asilo que se presentaron en 2020 (88.762), según los datos que ofrece el Ministerio del Interior y el informe «Más que cifras» de CEAR. El 95% restante permanece en situación irregular administrativa.

¹¹ Giorgio Agamben, «Política del exilio», *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, 26-27, 1996, p. 46.

¹² Georges Didi-Huberman y Niki Gianniari, *Pasar, cueste lo que cueste*, Shangrila, Cantabria, 2018, p. 36.

¹³ Según el cual «ningún Estado Contratante podrá, por expulsión o devolución, poner en modo alguno a un refugiado en las fronteras de los territorios donde su vida o su libertad peligre por

inscrita en la dicotomía entre interior y exterior, entre nacional y extranjero, en última instancia, entre sujeto de derechos y sujeto no reconocido. La hospitalidad, por tanto, queda inscrita en la dinámica dicotómica entre interior y exterior, entre nacional y extranjero, en última instancia, entre sujeto de derechos y sujeto no reconocido¹⁴.

La soberanía de los Estados es el mecanismo a través del cual estos deciden quién es sujeto de derechos y quién no o, como subraya Mbembe: «la soberanía es la capacidad para definir quién tiene importancia y quién no la tiene, quién está desprovisto de valor y puede ser fácilmente sustituible y quién no»¹⁵. Las políticas sobre la hospitalidad se plantean desde la dicotomía entre dentro y fuera, entre nacional y extranjero, entre quien tiene derechos por su vinculación con el Estado y quien los solicita apelando a su bondad –y al que, desde luego, puede ser denegada su petición–. Cuando se aplican medidas de hospitalidad o acogida se hace filtrando, escogiendo quién tiene derecho a acceder. Y, sin embargo, esta práctica desvirtúa el sentido de la hospitalidad: el huésped no se puede hacer medida, es su presencia la que en el acto de ser acogida crea el vínculo de obligación que los une. La hospitalidad no se puede ofrecer al potencialmente asimilable, sino que, como sugiere Derrida, la hospitalidad se concede, o no, al otro, al extranjero:

(...) La hospitalidad absoluta exige que yo abra mi casa y que dé no solo al extranjero (provisto de un apellido, de un estatuto social de extranjero, etc.) sino al otro absoluto, desconocido, anónimo, y que le dé lugar, lo deje venir, lo deje llegar, y tener lugar en el lugar que le ofrezco, sin pedirle ni reciprocidad (la entrada en un pacto) ni siquiera su nombre. La ley de la hospitalidad absoluta ordena romper con la hospitalidad de derecho, con la ley o la justicia como derecho¹⁶.

Por tanto, la hospitalidad se le concede a aquel que no es reducible a mi propia identidad, se entrega, si es hospitalidad, sin condiciones a un otro que, como escribía Blanchot, se enuncia en mayúsculas. Se trata, por consiguiente, de «dejar la puerta al evento, dejar venir el evento: ¿cómo decir de otro modo la hospitalidad?»¹⁷.

En este sentido también Agamben ha subrayado que: «Si se quiere impedir que se reabran en Europa los campos de exterminio (lo que ya está empezando a suceder), es necesario que los Estados-naciones encuentren el coraje de poner en tela de juicio el propio principio de inscripción del nacimiento y la trinidad del Estado-nación-territorio en que se funda»¹⁸. Sin embargo, Agamben sabe que no basta con exigir una solicitud de asilo más amable, con plazos más cortos, con un mayor porcentaje de concesiones. Eso son

causa de su raza, religión, nacionalidad, pertenencia a determinado grupo social, o de sus opiniones políticas».

¹⁴ Como recuerda Luigi Ferrajoli: «Tomar en serio estos derechos significa hoy tener el valor de desvincularlos de la ciudadanía como «pertenencia» (a una comunidad estatal determinada) y de su carácter estatal. Y desvincularlos de la ciudadanía significa reconocer el carácter supra-estatal –en los dos sentidos de su doble garantía constitucional e internacional– y por tanto tutelarlos no solo dentro sino también fuera y frente a los Estados, poniendo fin a este gran apartheid que excluye de su disfrute a la gran mayoría del género humano contradiciendo su proclamado universalismo» en *Los fundamentos de los derechos fundamentales*, Trotta, Madrid, 2001, p. 117.

¹⁵ Achille Mbembe, *Necropolítica*, op. cit., p. 46.

¹⁶ Jacques Derrida, *La hospitalidad*, Ediciones de la Flor, Buenos Aires, 2006, p. 31.

¹⁷ Caterina Resta, *L'evento dell'altro: ética e política in Jacques Derrida*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003, p. 44.

¹⁸ Giorgio Agamben, *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, op. cit., p. 28.

migajas y, sobre todo, eso no modifica en forma alguna el sistema-mundo tanatopolítico, puesto que se sigue sosteniendo sobre la misma base dicotómica excluyente. Decir que podríamos contentarnos con que en lugar de un 2% de solicitudes aprobadas en España en 2020 se tratara de un 30%, un 50% o un 80% supondría renunciar a cambiar el sistema-mundo.

¿Hacer más inclusiva y facilitar la solicitud de asilo no se mantiene dentro de la misma lógica dicotómica que presupone que hay personas que tienen derechos por su conexión con el Estado y otras que dependen de la bondad de este para adquirir un cierto reconocimiento que va aparejado a la protección de algunos derechos –nunca iguales en su totalidad a la de aquellos ciudadanos vinculados por sangre y suelo con el Estado–? Y, sin embargo, a la vez, mientras no se consiga desactivar o, en palabras de Agamben, hacer *inoperoso* el mecanismo de la ciudadanía, debemos seguir luchando por el ingreso de los excluidos en el régimen de la ciudadanía, puesto que este se presenta como el único mecanismo del que disponemos para proteger la vida. Una vez reconocida esta cesura entre la reflexión teórica y la urgencia de la acción, no debemos renunciar a la primera en detrimento de la segunda, sino continuar pensando otros mundos posibles a la vez que cuidamos y atendemos las necesidades del presente.

II. Un mundo impersonal posible

Antes que Agamben, Weil ya había subrayado la necesidad de articular una reflexión que no renunciara a modificar el sistema-mundo a través de la desactivación del imponente edificio del derecho. En la dicotomía entre justicia y derecho, Weil introduce el concepto que será clave no solo para Agamben sino también para una buena parte de eso que se ha dado en llamar *Italian Thought*¹⁹, a saber, el impersonal. Weil insistió en la distancia que separa al derecho de la justicia y cómo el primero se encuentra necesariamente vinculado a la persona a través de una relación de carácter comercial: «La noción de derecho arrastra con ella, por el hecho mismo de su mediocridad, a la de persona, ya que el derecho tiene que ver con las cosas personales»²⁰. Por consiguiente, la justicia no puede darse en el mismo nivel que el de la persona. Así, Weil reconoce en el orden impersonal valores trascendentes que son de un orden diverso al que se instala el derecho: la justicia, la verdad, la belleza. En sus propias palabras:

Ese orden impersonal y divino del universo tiene como imagen entre nosotros la justicia, la verdad, la belleza. Nada inferior a esas cosas es digno de servir de inspiración a los hombres que aceptan morir. Por encima de las instituciones destinadas a proteger el derecho, las personas, las libertades democráticas, hay

¹⁹ Como ha señalado Rita Fulco, sorprende la extraña convergencia entre pensadores cristianos empeñados en la defensa del impersonal weiliano, interpretado en el mismo sentido paulino de «no soy yo el que vivo sino cristo el que vive en mí» (Gal 2, 20), y pensadores del impersonal como Agamben y Esposito, cuyas concepciones de la subjetividad se alejan de la doctrina cristiana. Cf. Rita Fulco, «Soggetto e impersonale negli ultimi scritti di Simone Weil», en Fabio Amigoni y Fulvio Cesare Manara, eds., *Pensare il presente con Simone Weil*, Effatà, Cantalupa, 2017, pp. 125 y ss.

²⁰ Simone Weil, *Escritos de Londres y últimas cartas*, Trotta, Madrid, 2000, p. 20.

que inventar otras destinadas a discernir y a abolir todo lo que, en la vida contemporánea, aplasta a las almas bajo la injusticia, la mentira y la fealdad. Hay que inventarlas, pues son desconocidas, y es imposible dudar acerca de si son indispensables²¹.

Aunque Agamben no ha dirigido sus investigaciones de forma explícita a la noción de justicia, sí ha mostrado que la preocupación por esta no le es del todo ajena. En cierto sentido, es allí donde parece que no presta atención, porque no se dirige a un objeto frontalmente, donde sus investigaciones se vuelven más fecundas. La mirada que lanza, como no podía ser de otra manera, es oblicua. Una mirada que está llena de dudas y sospechas, que pone en cuestión el objeto que mira y que, quizá, a partir de su relación con el derecho, consiente pensar un nuevo sujeto para la ontología. Como Esposito reconoce, el único punto de vista rigurosamente impolítico sobre el derecho es el que anticipó Weil, que «somete el concepto de derecho a tal “bombardeo” crítico que toda “aura” conferida a ese concepto por la tradición jurídica occidental queda disuelta»²². Si el derecho tiene un carácter parcial y fragmentario, el todo –el conjunto de los hombres– no necesita derecho sino justicia.

Esta línea de pensamiento es la que lleva a Agamben a plantear un nuevo mecanismo para pensar el mundo que *puede* venir. Frente a la violencia intrínseca del imponente edificio del derecho, Agamben busca plantear la reflexión por fuera, desde el margen. Plantear como guía no el derecho, el *ius* que vincula al ciudadano con el Estado, sino el refugio del individuo.

En lugar de dos Estados nacionales separados por fronteras inciertas y amenazadoras, sería posible imaginar dos comunidades políticas instaladas en una misma región y en situación de mutuo éxodo, articuladas entre ellas por una serie de extraterritorialidades recíprocas, en que el concepto-guía no sería ya el *ius* del ciudadano, sino el *refugium* del individuo. En sentido análogo podremos considerar a Europa no como una imposible «Europa de las naciones», cuya catástrofe a corto plazo ya entrevemos, sino como un espacio aterritorial o extraterritorial, en el que todos los residentes de los Estados europeos (ciudadanos y no ciudadanos) estarían en situación de éxodo o de refugio y en el que el estatuto del europeo significaría el estar-en-éxodo (por supuesto también en la inmovilidad) del ciudadano²³.

Se desprende, por tanto, la búsqueda de una forma de pertenencia que, situándose fuera de la estructura de la excepción, no genere exclusión. En otras palabras, al situar el peso en la figura del *refugium*, evita el problema que representa la noción de pertenencia basada en el nacimiento. No obstante, es importante resaltar que el movimiento que indica Agamben no es el de abolir la ciudadanía, sino el de tornarla inoperosa o, mejor, desactivarla: «La supervivencia política de los hombres solo es pensable hoy en una tierra donde los espacios de los Estados hayan sido perforados y topológicamente deformados

²¹ *Ibid.*, p. 40.

²² Roberto Esposito, *Categorie dell'impolitico*, Il Mulino, Bologna, 1999, p. 239. [Edición en castellano: *Categorías del impolítico*. Traducido por Roberto Raschella. Katz Editores, Buenos Aires, 2006].

²³ Giorgio Agamben, *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, *op. cit.*, p. 19.

de aquella manera y en que el ciudadano haya sabido reconocer al refugiado que él mismo es»²⁴.

En la primera página de un texto de 1990 que pasó más o menos desapercibido, puesto que no fue hasta la publicación de *Homo sacer* cinco años más tarde cuando adquirió un cierto reconocimiento internacional, Agamben escribe: «El ser que viene es el ser cualsea [*qualunque*]»²⁵. La advertencia en clave mesiánica anticipa el anonimato de la tercera persona o el impersonal del hombre de la política –y de la comunidad– que viene. Agamben se sirve de la enumeración escolástica de los trascendentales (*quodlibet ens est unum, verum, bonum seu perfectum*²⁶) para atender al término que delimita el significado del resto de los términos: *quodlibet*. Nos remitimos a su formulación:

La traducción habitual en el sentido de «no importa cuál, indiferentemente» es desde luego correcta, pero formalmente dice justo lo contrario del latín: *quodlibet ens* no es «el ser, no importa cuál», sino «el ser tal que, sea cual sea, importa»; este término contiene ya desde siempre un reenvío a la voluntad (*libet*): el ser cualsequiera está en relación original con el deseo. El cualsea que está aquí en cuestión no toma, desde luego, la singularidad en su indiferencia respecto a una propiedad común (a un concepto, por ejemplo: ser rojo, francés, musulmán), sino solo en su ser tal cual es²⁷.

La formulación *quodlibet ens*, por tanto, propone una singularidad que representa un desafío para enunciaciones dicotómicas clásicas de individualidad-universalidad. En este sentido, el cualsea es la cosa con todas sus formas sin que estas representen una diferencia respecto a los otros. Así, llegamos a una exposición del cualsea que representa un ser-tal que no se ve sustantivado en sus propiedades: «La in-diferencia respecto a las propiedades es lo que individualiza y disemina las singularidades y las hace amables (cualesquiera)»²⁸. La singularidad que introduce Agamben, por consiguiente, no se encuentra condicionada por la pertenencia a un conjunto con el que comparte una cierta propiedad –ser rojo, francés o musulmán– sino por ser tal cual es. Esta singularidad cualsea, entonces, se sitúa en un plano de inmanencia que interrumpe la lógica trascendental que a través de la propiedad a un conjunto le otorgaba una esencia. El cual sea es, por tanto, un existencial. El cualsea es, además, *irreparabile*, a saber: no puede dejar de ser como es: «No de otra manera niega cada predicado como propiedad (sobre el plano de la esencia) pero los retoma a todos como im-propiedad (en el plano de la existencia)»²⁹. Entonces, al eliminar la trascendencia sobre la que reposa la esencia del hombre y situar su presencia en el orden de la existencia, Agamben entrega al hombre a un plano de la inmanencia. Una vez más, el cualsea es un existencial que niega la propiedad.

De lo que se trata, en última instancia, es de introducir una figura impersonal, el cualsea, que escape de los mecanismos que implica la máquina antropológica basada en la

²⁴ *Ibid.*, pp. 28-29.

²⁵ Giorgio Agamben, *La comunità che viene*, Einaudi, Torino, 1990, p. 3. [Edición en castellano: *La comunidad que viene*. Traducido por José Luis Villacañas y Claudio La Roca. Pre-Textos, Valencia, 1996].

²⁶ *Idem.*

²⁷ *Idem.*

²⁸ *Ibid.*, p. 15.

²⁹ *Ibid.*, p. 67.

exclusión. «“Je suis ce que je suis”, yo soy lo que soy. Mi cuerpo me pertenece. Yo soy mío, tú eres tuyo, y esto va mal. Personalización de la masa. Individualización de todas las condiciones –de vida, de trabajo, de desgracia–»³⁰. De esta forma, la política de la identidad transforma la pertenencia en una suerte de esencia que permite definir a aquella singularidad incluida o perteneciente a una comunidad. Así, lo común no puede ser una esencia subyacente o trascendente que dota de identidad a los miembros pertenecientes, sino una convivencia de singularidades cualsea que, en el tener-lugar de la comunidad, se da como morada sin esencia. Por eso resulta tan inoportuna la voluntad del Estado por ofrecer, ante el desarraigo colectivo, la pertenencia fantasmagórica a través de la ciudadanía. El fundamento de la comunidad, en última instancia, es la ausencia de fundamento resultado del tener-lugar de aquella dada la exposición de las singularidades cualsea. A partir de las formulaciones de *La comunità che viene*, donde se rechaza vehementemente la sustancialidad de la comunidad, Agamben declina su ontología sobre la singularidad que se relaciona solo en tanto que acontece con otra singularidad.

¿Cuál puede ser la política de la singularidad cualsea, esto es, de un ser cuya comunidad no está mediada por condición alguna de pertenencia (el ser rojo, italiano, comunista) ni por la simple ausencia de condiciones (comunidad negativa, como aquella que hace poco ha sido propuesta en Francia por Blanchot), sino por la pertenencia misma? (...) Las singularidades cualsea no pueden formar una sociedad porque no disponen de identidad alguna que hacer valer, ni de un lazo de pertenencia que hacer reconocer³¹.

III. *L'insurrection qui vient*

Once años después de su primera edición, en 2001, se reedita *La comunità che viene* y se añade una apostilla: «*Tiqun de la noche*». Dos años antes, en 1999, aparece una revista homónima: *Tiqun*, que es la transcripción afrancesada de *tikún olam* (תיקון עולם), frase central del judaísmo que se repite en la *Misná*, en el *Aleinu* y en la *Cábala* y que significa «reparar el mundo». Como recuerda Scholem, este concepto se sitúa en un horizonte estrictamente mesiánico, puesto que no se trata en ningún caso de devolver el mundo a un estado previo:

Y sin embargo, el mundo del *tikún*, de la recompensación del estado armónico del mundo, que en la *cábala* luriana es el mundo mesiánico, incluye un elemento estrictamente utópico, puesto que aquella armonía que reconstruye no corresponde propiamente a ninguna que ya haya existido ni a ningún estado de cosas paradisiaco, sino cuando más a un plan que solo ha existido en la idea divina de la creación, pero que ya en los primeros estadios de su realización tropezó con las distorsiones y obstáculos del proceso del mundo descritos al comienzo del mundo luriano como «rotura de vasijas»³².

³⁰ Comité Invisible, *La insurrección que viene*, Fe en la errata, Buenos Aires, 2010, p. 15.

³¹ Giorgio Agamben, *La comunità che viene*, pp. 58-59.

³² Gershom Scholem, *Conceptos básicos del judaísmo*, Trotta, Madrid, 2008, p. 112.

Es significativo que Agamben, en la reedición once años más tarde de un texto tan oscuro como es *La comunità che viene*, decida introducir una apostilla titulada *Tiqqun*, haciendo un guiño a esa revista sin autores, en la que años más tarde él participará en algunos actos. ¿Por qué ese interés por el *tikún olam* hebrero? Su traducción como restauración o reparación tiene un matiz que es crucial no olvidar. Como recuerda Arendt tras su lectura de Scholem: «La doctrina del *Tikkun* [Cábala luriana] eleva a cada individuo judío al rango de protagonista del grandioso proceso de restauración de manera nunca vista hasta entonces»³³. Aquí, la traducción de *tikún olam* por restauración parece olvidar el carácter señalado por Scholem, a saber, que no se trata en ningún caso de volver a un estado previo de las cosas. Además, es determinante recordar el carácter comunitario de esa reparación, que no se puede entenderse como un ejercicio individual que contribuye a la salvación. Escribe Scholem: «Maimónides sigue viendo, a pesar de todo, la salvación mesiánica como un acontecimiento público que tiene lugar en la comunidad, frente a la idea de la salvación individual de cada alma, que nada tiene que ver con lo mesiánico y que puede lograrse sin su ayuda»³⁴. La salvación, pero también la reparación del mundo, es un ejercicio comunitario para el que las acciones individuales, aisladas entre sí, no son suficientes para que el evento mesiánico acontezca.

La pretendida individualidad del sujeto, del individuo aislado que se enfrenta a los otros a través de una lógica dicotómica entre identidad y alteridad, impide la reparación mesiánica del mundo. Señala el Comité Invisible: «Se quiere hacer de nosotros unos Yo claramente delimitados, separados, clasificables y censables por cualidades, en resumen: controlables, cuando somos criaturas entre las criaturas, singularidades entre nuestros semejantes, carne viva tejiendo la carne del mundo»³⁵. Esta precisión, singularidades entre nuestros semejantes, es lo que revela la ficción del yo que se apropia de características identitarias. La imposibilidad de constitución de una comunidad identitaria reside en la ausencia de identidad de las singularidades. Es en esta línea en la que Agamben argumenta que solo una revuelta no-identitaria pone en dificultades al Estado, que basa su agrupación sobre la no-disolución de la identidad. El Estado, por tanto, actúa como una máquina de formación de identidad que permite justificar su unidad, y para ello se sirve de diversos relatos y simbología que producen la ficción de la identidad. Una revuelta no-identitaria, por tanto, de las singularidades cualsea que están unidas por la propia pertenencia: «Estas singularidades, sin embargo, comunican solo en el espacio vacío del ejemplo, sin estar ligadas por propiedad alguna común, por identidad alguna. Están expropiadas de toda identidad para apropiarse de la pertenencia misma, del signo ε»³⁶. Singularidades que participan en una comunidad y cuya unión no está sostenida en la condición de un rasgo identitario. No son ciudadanas, no son extranjeras, son un resto.

Agamben no abandona su compromiso con la reparación del sistema-mundo en ningún momento de su obra. Así, cuando en 2014 se pone punto final a *Homo sacer* con la publicación del último volumen, *L'uso dei corpi*, en su epílogo escribe: «Es verosímil que según un paradigma de este tipo pueda pensarse una destitución del dispositivo de la ciudadanía»³⁷. Si en el sistema-mundo descrito por Agamben en los nueve volúmenes de

³³ Hannah Arendt, *Escritos judíos*, Espasa, Barcelona, 2009, p. 582.

³⁴ Gershom Scholem, *Conceptos básicos del judaísmo*, op. cit., p. 130.

³⁵ Comité Invisible, *La insurrección que viene*, op. cit., p. 18.

³⁶ Giorgio Agamben, *La comunità che viene*, op. cit., p. 8.

³⁷ Giorgio Agamben, *L'uso dei corpi. Homo sacer, IV, 2*, Neri Pozza, Vicenza, 2014, p. 346. [Edición en castellano: *El uso de los cuerpos*. Traducido por Rodrigo Molina-Zavalía. Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2017].

Homo sacer es tanatopolítico por su presupuesto dicotómico identitario, desactivar el dispositivo de la ciudadanía es un primer movimiento para la reparación del mundo. Se desactiva, se hace inoperosa, la patria, que ya no puede ser el lugar al que se pertenece y se posee y, consecuentemente, da lugar a un espacio en el que cada uno manifiesta su propia extrañeza. Lo que se piensa, entonces, es una comunidad que no puede ser conceptualizada como objetivo, que no puede reducir las singularidades que comunican en el espacio vacío puesto que, como sugiere Esposito, los intentos de lidiar con el conflicto de las singularidades han reducido las diferencias a una identidad bajo la paradoja de «la constante experimentación de su factual carácter impracticable, la impresión de que algo decisivo queda fuera del campo»³⁸.

Por supuesto, no faltaran las voces que nos digan que vivimos en este mundo y que, por más que lo critiquemos, estamos condenados a vivir en él. Ahora bien, ¿se sigue de esto la aceptación de todo lo que en él suceda? ¿asumir su inevitabilidad –vivimos en este mundo– elimina toda posibilidad de incidir en él, de retorcerlo y distorsionarlo? Este reconocimiento –vivimos en este mundo–, creo, no anula de ninguna manera el horizonte de posibilidad de su modificación. Es justo esto: pretender que el mundo sea mejor de lo que es. Porque esa aparente neutralidad con la que se enuncia que «el mundo es lo que es» enmascara que ese *es* está inscrito en una determinada temporalidad y en una particular racionalidad que pueden ser cambiadas. La obra de Agamben es un esfuerzo por pensar fuera del marco dicotómico que da inicio a un sistema-mundo tanatopolítico a través del cual sea: una singularidad que escapa a la gramática personalista y que no puede formularse en términos jurídicos (por eso desactiva el dispositivo de ciudadanía). Una singularidad que, como anticipó Weil, se relaciona con la justicia y no entiende el lenguaje comercial del derecho. Destituir el dispositivo de la ciudadanía, arquitecamente del imponente edificio del derecho, como busca Agamben con su trabajo, deja paso a una forma de comunidad sin personas, de singularidades que no se relacionan por su condivisión de un rasgo identitario. Una forma de coexistencia que no tiene fundamentos y que vinculara a través del *munus* compartido a las singularidades sin confundirlas y sin que puedan agruparse en torno a una identidad común. Así, la comunidad de Agamben es un espacio que no puede ser representado, sino experimentado. Pero, seguramente, todo lo que he escrito podría haberse expuesto, más hermosa y concisamente, con los versos del poeta napolitano Francesco Nappo: «*La patria sarà quando / tutti saremo stranieri*»³⁹.

³⁸ Roberto Esposito, *Dieci pensieri sulla politica*, Il Mulino, Bologna, 2011, p. 26. [Edición en castellano: *Diez pensamientos acerca de la política*. Traducido por Luciano Padilla López. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2012].

³⁹ Francesco Nappo, *Poesie, 1979-2007*, Quodlibet, Macerata, 2007, p. 49.

Bibliografía

Agamben, A. *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino, 1996. [Edición en castellano: *Medios sin fin: notas sobre la política*. Traducido por Antonio Gimeno Cuspinera. Pre-Textos, 2010].

———. *Altissima povertà: regole monastiche e forma di vita. Homo sacer, IV, I*. Neri Pozza, Vicenza, 2011. [Edición en castellano: *Altísima pobreza: reglas monásticas y forma de vida*. Traducido por Flavia Costa y María Teresa D'Meza. Pre-Textos, Valencia, 2014].

———. *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino, 1995. [Edición en castellano: *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Traducido por Gimeno Cuspinera. Pre-Textos, Valencia, 1998].

———. *L'uso dei corpi. Homo sacer, IV, 2*, Neri Pozza, Vicenza, 2014. [Edición en castellano: *El uso de los cuerpos*. Traducido por Rodrigo Molina-Zavalía. Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2017].

———. *La comunità che viene*, Einaudi, Torino, 1990. [Edición en castellano: *La comunidad que viene*. Traducido por José Luis Villacañas y Claudio La Roca. Pre-Textos, Valencia, 1996].

———. *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Bollati Boringhieri, Torino, 1998. [Edición en castellano: *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*. Homo Sacer III. III. Valencia: Pre-Textos, 2010].

———. «Política del exilio», *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, 26-27, 1996, pp. 41-56.

Arendt, H. *Escritos judíos*, Espasa, Barcelona, 2009.

Biss, E. *Inmunidad*, Dioptrías, Madrid, 2015.

Borradori, G. *La filosofía en una época de terror: diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, Taurus, Madrid, 2003.

Comité Invisible, *La insurrección que viene*, Fe en la errata, Buenos Aires, 2010.

Derrida, J. *La hospitalidad*, Ediciones de la Flor, Buenos Aires, 2006.

Didi-Huberman, G., y Giannari, N. *Pasar, cueste lo que cueste*, Shangrila, Cantabria, 2018.

Esposito, R. *Categorie dell'impolitico*, Il Mulino, Bologna, 1999. [Edición en castellano: *Categorías del impolítico*. Traducido por Roberto Raschella. Katz Editores, Buenos Aires, 2006].

———. *Dieci pensieri sulla politica*, Il Mulino, Bologna, 2011. [Edición en castellano: *Diez pensamientos acerca de la política*. Traducido por Luciano Padilla López. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2012].

———. *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino, 2002. [Edición en castellano: *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Traducido por Luciano Padilla López. Amorrortu, Buenos Aires, 2005].

Ferrajoli, L. *Los fundamentos de los derechos fundamentales*, Trotta, Madrid, 2001.

Fulco, R. «Soggetto e impersonale negli ultimi scritti di Simone Weil», en Fabio Amigoni y Fulvio Cesare Manara, eds., *Pensare il presente con Simone Weil*, Effatà, Cantalupa, 2017.

Mbembe, A. *Necropolítica*, Melusina, Madrid, 2011.

Nappo, F. *Poesie, 1979-2007*, Quodlibet, Macerata, 2007.

Resta, C. *L'evento dell'altro: ética e politica in Jacques Derrida*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003.

Scholem, G. *Conceptos básicos del judaísmo*, Trotta, Madrid, 2008.

Weil, S. *Escritos de Londres y últimas cartas*, Trotta, Madrid, 2000.