

SUBJETIVIDAD, COMUNICACIÓN, ECONOMÍA Y BIOPOLÍTICA

SUBJECTIVITY, COMMUNICATION,
ECONOMY AND BIOPOLITICS

Víctor SILVA ECHETO

Universidad de Zaragoza

vicsie@unizar.es

Resumen: La biopolítica construyó un concepto político decisivo de la subjetividad moderna. Sobreranía, Nuda vida, homo sacer, performatividad, en forma paralela, son paradigmas que permiten conjugar subjetividad, política y comunicación. El presente artículo realiza un recorrido genealógico y arqueológico por esas “imágenes” decisivas de la modernidad que construyen, a su vez, los sustentos contemporáneos de la teoría crítica, la economía política y la comunicación.

Palabras clave: Biopolítica, comunicación, subjetividad, zoe, bios.

Abstract: Biopolitics built a decisive political concept of modern subjectivity. Sobreranía, Nuda vida, homo sacer, performativity, in a parallel way, are paradigms that allow to combine subjectivity, politics and communication. The article carries out a genealogical and archaeological journey through those decisive "images" of modernity that construct, in turn, the contemporary livelihoods of critical theory, political economy and communication.

Keywords: Biopolitics, communication, subjectivity, zoé, bios.

“La politización de la nuda vida,
constituye el acontecimiento decisivo de la modernidad”
Giorgio Agamben

1 . Derivas de la biopolítica

Giorgio Agamben, después de una primera etapa más cercana a la fenomenología, continuó desarrollando –por más de tres décadas– las implicaciones que el concepto de biopolítica tenía en Michel Foucault, remontándose a la tradición grecorromana y judeocristiana.

Para Agamben, la muerte le impidió a Michel Foucault «desarrollar todas las implicaciones del concepto de bio-política y también mostrar en qué sentido habría podido profundizar posteriormente la investigación sobre ella». Una primera diferencia que plantea Agamben es entre zoé y bios, esta división de términos no aparece en la obra de Foucault. «Los griegos no disponían de un término único para expresar lo que nosotros entendemos con la palabra vida. Se servían de dos términos, semántica y morfológicamente distintos, aunque reconducibles a un étimo común: zoé, que expresaba el simple hecho de vivir, común a todos los seres vivos (animales, hombres o dioses) y bios, que indicaba la forma o manera propia de un individuo o un grupo» (Agamben, 2003: 9). Ya en Aristóteles, en la *Ética Nicomáquea*, se distingue la vida contemplativa del filósofo (bíos theoretikós) de la vida de placer (bíos apolaustikós) y de la vida política (bíos politikós). Otro término que vindica Agamben -ya había sido propuesto por Benjamin-, es ‘nuda vida’. Ésta «es una antigua y oscura figura del derecho romano arcaico que significa la vida a quien cualquiera puede dar muerte pero que es a la vez insacristificable del homo sacer, cuya función esencial es en la política moderna». En una nota de los traductores se aclara aún más este punto: «una vida a la que cualquiera puede dar muerte impunemente y, al mismo tiempo, la de no poder ser sacrificada de acuerdo con los rituales establecidos; es decir, la vida ‘uccidibile e insacristificable’ del homo sacer y de las figuras análogas a él» (2003: 243).

La tesis de Giorgio Agamben (2003: 13) es que «el ingreso de la zoé en la esfera de la polis, la politización de la nuda vida, constituye el acontecimiento decisivo de la modernidad, que marca una transformación radical de las categorías político-filosóficas del pensamiento clásico». Es más, incluso, añade, «se podría decir que si la política parece sufrir hoy un eclipse duradero», se debe al hecho de que ha omitido medirse con ese acontecimiento que funda y fundamenta la modernidad.

Los enigmas que en el siglo XX han desafiado a la historia y que, para Agamben, siguen siendo actuales, entre ellos el más inquietante del nazismo, sólo se podrán resolver en el ámbito de la biopolítica en que se forjaron.

Únicamente en un horizonte bio-político se podrá decidir, en rigor, si las categorías sobre las que se ha fundado la política moderna (derecha/izquierda; privado/ público; absolutismo/ democracia, etc.) y que se han ido difuminando progresivamente, hasta entrar en la actualidad en una auténtica zona de indiferenciación, habrán de ser abandonados definitivamente o tendrán la ocasión de volver a encontrar el significado que habían perdido precisamente en aquel horizonte (Agamben, 2003: 13).

Agamben pretende corregir a Foucault vía Benjamin y, por ello, establece que sólo una reflexión que recogiendo las sugerencias de ambos se pregunte temáticamente por la relación entre la nuda vida y la política, que rige de forma encubierta las ideologías de la modernidad aparentemente más alejadas

entre sí, «podrá hacer salir a la política de su ocultación y, a la vez, restituir el pensamiento a su vocación práctica» (2003: 13).

Para Agamben, las dos directrices del enfoque del poder de Foucault lo llevan a realizar un análisis no convencional de los modos concretos en que el poder «penetra en el cuerpo mismo de los sujetos y en sus formas de vida». Se puede, ahora, como paso siguiente, corregir al propio Giorgio Agamben, considerando que en Foucault no es el sujeto el lugar donde penetra el cuerpo y las políticas de vida, sino que más que sujetos en el antihumanismo de este último, son los procesos de subjetivación los que se introducen en el cuerpo y en sus formas de vida. La única opción válida sería asumir la ironía foucaultiana de la hermenéutica del sujeto, donde no hay ni hermenéutica ni sujeto.

Por tanto, en la investigación de Agamben se conjuga el análisis de la nuda vida, de la *zoé* y el *bios*, con la figura del *homo sacer*. Si rastreamos diversos escritos del teórico italiano, no sólo los más conocidos, nos encontramos con la introducción en ellos de esas figuras. Por ejemplo una de sus imágenes más destacadas es la separación entre lo humano (*bios*) y lo animal (*zoé*), una disociación que fundamenta la modernidad.

En un trabajo titulado *L'aperto*, continuando la reflexión de Heidegger, Benjamin, Kojève y Bataille, Agamben profundizará en esa separación entre lo humano y lo viviente, entre lo humano (*bios*) y lo animal (*zoé*): en nuestra cultura lo humano «ha sido siempre pensado como la articulación y la conjunción de un cuerpo y de un alma, de un viviente y de un logos, de un elemento natural (o animal) y de un elemento sobrenatural, social o divino». En cambio, hay que aprender a pensar lo humano «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» (2006: 31-ss). Interrogarse sobre estas divisiones, es decir, «en 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», de los denominados valores y derechos humanos. «Y, tal vez, la esfera más luminosa de las relaciones con lo divino dependa, de alguna manera, de aquellas más oscuras que nos separan del animal».

Así, el programa de investigación biopolítico trazado por Agamben, a modo de resumen, lo integran: el análisis del poder soberano y de la nuda vida; las diversas implicaciones del Estado de excepción, tanto en la vertiente de Schmitt como en la de Benjamin; y el archivo y el testigo como aquellas otras que nos quedan de Auschwitz y nos convocan a la reflexión. Discutirá, asimismo, la concepción de la teología política, considerando que el surgimiento de la biopolítica deriva de la teología económica. En cambio la primera, con Schmitt y su idea de la política como secularización, implicará el surgimiento de la filosofía política. Lo que le interesa a Agamben, entonces, es la teología económica y su arqueología desde el cristianismo. Trazará, en forma paralela, la arqueología del juramento, planteando que «en un momento en que todas las lenguas europeas parecen estar condenadas a jurar en vano y en que la política no puede asumir otra forma que la de la *oikonomia*», esto es, de un gobierno y una administración, por no hablar de gestión, de la palabra vacua sobre la nuda vida, es preciso buscar las líneas de resistencia y de transformación (Agamben 2011: 108). Y

finalmente, el proyecto problematiza el uso de los cuerpos (Agamben, 2018). Uso, exigencia, modo, forma-de-vida, inoperancia, potencia destituyente, son algunos de los conceptos que complementan *la politización de la biopolítica*.

Vamos, entonces, a detallar algunos de los puntos centrales de las implicaciones que el concepto de biopolítica tiene en la obra Giorgio Agamben, centrándonos fundamentalmente en su concepción de la comunicación y la subjetividad –en un tiempo en el que la noción de posverdad adquiere toda su densidad política–.

2. Nuda vida y biopolítica

La primera parte de la investigación de Agamben, «se refiere precisamente a ese punto oculto en que confluyen el modelo jurídico-institucional y el modelo biopolítico del poder». Si en Foucault, no hay solo un análisis jurídico institucional del poder, lo que se puede explicar por la crítica que realiza el teórico francés a los universales como, por ejemplo, el Estado o la sociedad civil, y cuestiona, a su vez, los análisis que judicializan la política/ lo político y lo social; es Agamben, en cambio, quien modifica la dirección y los posibles resultados a los que llega su indagación. Indica, son «precisamente, que esos dos análisis», es decir, lo de los modelos jurídico- institucionales y los del biopolítico, no pueden separarse porque las implicaciones de la nuda vida en la esfera política constituyen el núcleo originario –aunque oculto– del poder soberano. Incluso se puede decir que la producción de un cuerpo biopolítico es la aportación original del poder soberano (Agamben, 2003:15-16).

La biopolítica, de acuerdo a esta perspectiva de análisis, sería tan antigua como la excepción soberana.

Al situar la vida biológica en el centro de sus cálculos, el Estado moderno no hace, en consecuencia, otra cosa que volver a sacar a la luz el vínculo secreto que une el poder a la nuda vida, reanudando así (según una correspondencia tenaz entre moderno y arcaico que se puede encontrar en los ámbitos más diversos) el más inmemorial de los arcanos imperii (2003: 16).

Estos se pueden definir con la figura del poder invisible o secreto de Estado. Es decir, Agamben intenta conjugar el análisis de los modelos jurídico-institucionales con los del biopolítico (o, en otros términos, los del poder soberano con los de la nuda vida), corrigiendo, ese punto ciego de la investigación foucaultiana, que prioriza, en su análisis este segundo aspecto (el biopolítico) sobre el primero (jurídico-institucional). Corrige a Foucault, en forma paralela, incorporando el concepto de nuda vida que ya se encontraba en Benjamin, cuando indica que con la mera vida cesa el dominio del derecho sobre el viviente (2007-2008: 448). Recuérdese su diferencia (críptica y difícil de formar parte de una hermeneútica) entre violencia divina –podría deducirse liberadora– y violencia mítica –violencia de Estado–¹.

Esa imagen (nuda vida), ofrece la clave para analizar los textos sagrados de la soberanía y los del poder político. Figura de lo sagrado que está más acá, y, a su vez, más allá de lo religioso. Enigma

¹ Análisis extensamente esa distinción compleja que realiza Benjamin, en Silva Echeto (2018).

de una figura de lo sagrado que constituye el primer paradigma del espacio político de Occidente (Agamben, 2003: 18-19).

Agamben, vía Benjamin (con la inclusión de la mera o nuda vida), corrige o completa las tesis de Foucault en los siguientes términos:

lo que caracteriza a la política moderna no es la inclusión de la zoé en la polis, en sí misma antiquísima, ni el simple hecho de que la vida como tal se convierta en objeto eminente de los cálculos y de las previsiones del poder estatal: lo decisivo es, más bien, el hecho de que, en paralelo al proceso en virtud del cual la excepción se convierte en regla el lugar 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 exclusión e inclusión, externo e interno, bios y zoé, derecho y hecho entran en una zona de irreductible indiferenciación (2003: 18).

3. Nuda vida y soberanía

En la democracia moderna se intenta transformar la nuda vida en una forma de vida. Según esta óptica, la soberanía no es una etapa previa al disciplinamiento moderno (pan-óptico), tal como lo consideraban Foucault o Deleuze, sino que cruza por la modernidad. A diferencia de estos dos teóricos, Benjamin (2007-2008: 451) al cierre de *Para una crítica de la violencia*, define a la violencia divina, en contraposición a la mítica, en soberana: «execrable es, empero, toda violencia mítica, la instauradora de derecho, que merece ser llamada la despótica (schaltende)». Execrable también la conservadora de derecho, la violencia administrada (verwaltete), que le sirve. La violencia divina, que es insignia y sello, jamás medio de ejecución sagrada (heiliger Vollstreckung), puede llamarse la soberana (waltende).

El soberano, entonces, es el que está adentro y afuera, al mismo tiempo, del ordenamiento jurídico. Estando afuera puede declarar la ley o la fuerza de ley (Silva Echeto, 2018). A partir de Aristóteles, Giorgio Agamben se pregunta: «¿por qué la política occidental se constituye sobre todo por medio de una exclusión (que es, en la misma medida, una implicación) de la nuda vida? ¿Cuál es la relación entre política y vida, si ésta se presenta como aquello que debe ser incluido por medio de una exclusión?». Nuda vida, homo sacer, Estado de excepción, son tres figuras que permiten ensayar respuestas a esos interrogantes. En el acto fundacional del poder soberano hay un momento donde se pone fuera de la ley aunque la haya decretado. Lo que se denomina estado de excepción.

En el caso de América del Sur, «en la figura del desaparecido reencontramos, sin mediación de ningún tipo, al homo sacer, a la nuda vida en su terrible significación» (Forster, 2006: 102). Gabriel Gatti (2008) indica que el desaparecido es «un individuo retaceado, un cuerpo separado de su nombre, una conciencia escindida de su soporte físico, un nombre aislado de su historia, una identidad desprovista de su cédula de identidad».

Pero no es sólo *la nuda vida como soberana* la que retoma Agamben de Benjamin, sino que plantea que el estado de excepción es una zona de indistinción entre exterior e interior, entre exclusión e inclusión, introduce, por tanto, su relación originaria en el llamado: bando. Volvemos a Benjamin en *Para una crítica de la violencia* y la referencia a la violencia divina como liquidadora del derecho y

del Estado (en la figura del bando), en ella se hace mención a los doscientos cincuenta levitas descontentos que Koraj reúne para desafiar a Moisés. A esos levitas se les llamaba la banda.

Es importante, para comprender esta tesis, analizar desde el punto de vista arqueológico y genealógico la noción de bando, otra inflexión del estado de excepción, la soberanía de la nuda vida y del homo sacer. «La antigüedad germánica y la escandinava nos ofrecen más allá de cualquier duda un hermano del homo sacer en el banido y el fuera de la ley (wargus, vargr, el lobo, y, en sentido religioso, el lobo sagrado, vargr y veum)» (Agamben, 2003: 135). En América Latina todavía se conservan y resignifican leyendas sobre el hombre lobo. La ambigua relación entre miedo y seducción se encuentra, por ejemplo, en el filme de Leonardo Favio: *Nazareno Cruz y el lobo*.

«Lo que la antigüedad romana considera como una imposibilidad –el matar al proscrito sin celebrar un juicio y al margen del derecho– fue una realidad incontestable en la antigüedad germánica» (Agamben, 2003: 135). Jhering aproximó la figura del homo sacer al wargus, el hombre lobo, y el Friedlos, “el sin paz” del antiguo derecho germánico. El Friedlos se encuentra entre las figuras difundidas de la realidad social y jurídica de todos los reinos peninsulares españoles del Medioevo, prácticamente desde sus orígenes, y se prolonga hasta la segunda mitad del siglo XIV, sin que falten, no obstante, manifestaciones más tardías como en Aragón durante la segunda mitad del siglo XV.

«La privación de la paz –que en el período más antiguo era consecuencia de casi todos los crímenes propiamente dichos– presentaba dos formas diferentes según se tratase de la paz de la ciudad o de la del reino y era consecuencia de la comisión de algunos delitos considerados graves, generalmente, de traición. El culpable debía, normalmente, abandonar la ciudad o el reino dentro de un plazo concebido para ese fin. Luego entraban plenamente en acción los efectos jurídicos punitivos» (Agamben, 2003: 138). Cuando Agamben recupera esa figura del bando, está remitiendo a un complejo entreverado de categorías y realidades jurídico-institucionales que, partiendo de la antigüedad germánica, tuvieron una destacada presencia en la vida política y social de todos los pueblos del centro y del occidente de Europa, desde los albores de la Edad Media. Esta fue la consecuencia de la generalización del proceso de germanización. Las referencias son a bannan, bannen, es decir, ordenar, mandar, prohibir bajo la amenaza de sanción. Del gótico bandwjan, nos encontramos con dar una señal, del que proceden bando y banda (facción) o bandería y bandera (signo o estandarte de un grupo).

Los traductores, ante la complejidad filológica, aclaran: «junto a los significados predominantemente inclusivos o integradores (...) conviven desde un principio los explícitamente excluyentes» –como, por ejemplo, abandono– «incluso en sus formas más extremas, que son (...) las que en castellano han experimentado una erosión semántica más severa. No parece inoportuno señalar aquí que el bando castellano, como el italiano, inicia su recorrido bajo el predominio del radical bannire, bannitus, banis, banido) bien atestiguado en Las Partidas». Las Siete Partidas o simplemente Partidas es un cuerpo normativo que durante el reinado de Alfonso X, intentó uniformizar el Reino. Su nombre original era *Libro de las Leyes*, y hacia el siglo XIV recibió su actual denominación, por las secciones en que se encuentra dividida. Está considerada el legado más importante de Castilla a la historia del derecho.

Bando, entonces, se impone a partir de la segunda mitad del siglo XVI, con toda probabilidad por influencia italiana y como tal se ha mantenido a partir de entonces en ambos idiomas. Esto explicaría, además, su extensión al Río de la Plata con fuerte influencia italiana y castellana. La forma del participio italiana: *bandito*, corresponde a la española bandido.

La primera tesis de Agamben, sobre las relaciones entre poder soberano y nuda vida, entonces, se refiere a la figura del bando. En ella, se pone «en entredicho cualquier teoría del origen contractual del poder estatal, y al mismo tiempo, toda posibilidad de colocar en la base de las comunidades políticas algo que tenga que ver con una “pertenencia” (sea cual fuere la identidad popular, nacional, religiosa o de cualquier otra índole en que se funde)». Es decir, la biopolítica, en la conformación del poder soberano, implica la estrecha vinculación del homo sacer y de la nuda vida (en este caso, en las figuras del bando/bandido).

La segunda tesis, en esa extendida teoría sobre el estado de excepción, establece que la aportación fundamental del poder soberano es la producción de la nuda vida como elemento político original y como umbral de articulación entre naturaleza y cultura, entre zoé y bios. Esta segunda tesis, «implica que la política occidental es desde el inicio una biopolítica» y, por tanto, es vano intentar fundar las libertades políticas en los derechos del ciudadano. Es más, como planteará posteriormente Giorgio Agamben (2008), la economía política es, desde el inicio, una biopolítica. Según el crítico italiano, el poder, desde la antigüedad, ha ido asumiendo en Occidente la forma de una oikonomía, es decir, de un gobierno de los hombres (Agamben, 2008: 9).

Finalmente, uno de los aspectos más discutibles del planteamiento de Agamben es su tercera tesis sobre poder soberano y nuda vida, donde sostiene que hoy es el campo de concentración y no la ciudad el paradigma biopolítico de Occidente. Si pensamos en dos extremos, quizás opuestos, el campo de concentración de Guantánamo o el campo como característica visual del reality show, estetizada en el encierro, no costaría revalidar la tesis de Agamben. No obstante, el tema requeriría de un tratamiento más profundo que trasciende los límites del presente artículo.

Agamben, en su tesis, arroja una sombra siniestra sobre los modelos mediante los cuales «las ciencias humanas, la sociología, la urbanística y la arquitectura tratan hoy de organizar y de pensar el espacio público de las ciudades del mundo, sin tener una clara conciencia de que en su centro (aunque transformada y más humana en apariencia) está todavía aquella nuda vida que definía la política de los grandes estados totalitarios del siglo veinte». Agregaría a estas disciplinas, el espacio problemático de la comunicación, donde el encierro mediático y posmediático, es escasamente considerado en los análisis que se realizan.

Para Agamben, que Michel Foucault no haya pensado la importancia del campo de concentración como la forma que adquiere, en el siglo XX, el espacio absoluto de excepción, podría explicarse por la perspectiva del poder como espacio capilar, disperso y no reducido y localizado. Este planteamiento se choca de frente con la presencia alucinante del campo de concentración, sitio en el que precisamente la terrible concentración de poder se funda en la lógica de la excepcionalidad (Forster, 2006: 101). Aunque esta tesis de Ricardo Forster –basada en los estudios de Giorgio Agamben– debería de

matizarse, porque si bien es cierto que Foucault no introduce el término campos de concentración, no es menos cierto que la característica inclusiva de la exclusión del campo aparece en diversos momentos de sus escritos y cursos. Es el caso de *Seguridad, territorio, población* (curso de 1977- 1978), en el que analiza la genealogía del concepto de seguridad y uno de sus principales conjuntos tecnológicos como es la policía (Foucault, 2004).

4. Teología económica y biopolítica

Giorgio Agamben, a diferencia de Foucault, tiene un marcado interés por indicar los precedentes religiosos de la biopolítica. El hilo conductor de su obra es el homo sacer: enigmática figura sobre la cual se sigue discutiendo, indicaba ya en 2008, y que encuentra en los antecedentes religiosos su doble carácter: sagrado e insacristable. Son interesantes, a su vez, para la arqueología de los estudios visuales, las relaciones entre culto (lo cultural), cultura e imagen. En *El reino y la gloria*, Agamben traza una genealogía teológica de la economía y del gobierno. Inicia el estudio indicando: «esta investigación se propone indagar los modos y las razones por las que el poder ha ido asumiendo en Occidente la forma de una oikonomía, es decir de un gobierno de los hombres» (Agamben, 2008: 9). La indagación se sitúa, una vez más, en las huellas de la obra de Michel Foucault sobre la genealogía de la gubernamentalidad, pero «busca, a su vez, comprender las razones internas por las que estas no han llegado a completarse». La genealogía del crítico italiano se remonta hasta los primeros siglos de la teología cristiana. En esa época, aparece la primera e incierta elaboración de la doctrina trinitaria en la forma de una oikonomía. La triple figura de padre-hijo y espíritu santo administra en la tierra el poder divino y, por ello, Agamben insiste en mostrar cómo el dispositivo de la oikonomía trinitaria puede constituir un laboratorio privilegiado para observar el funcionamiento y la articulación –tanto interna como externa– de la máquina gubernamental. Estado y gobierno constituyen la articulación secularizada (tomando la expresión de Schmitt) de esas imágenes sacras. Y retorna a las imágenes concretas, transformadas en paradigmas, como en el caso del homo sacer, el musulmán o el estado de excepción, esta vez en la figura de la trinidad, trasladada a la configuración de la máquina gubernamental.

Agamben sitúa las raíces de la actual democracia en la tradición religiosa pagana, judeo-cristiana y católica: una tarea de búsqueda arqueológica que lo lleva a basar la figura de la divinidad en el concepto griego de oikonomía, que significa administración de la casa, de oikos, casa y némo, yo distribuyo.

La complejidad aparece cuando Pablo utiliza en sus Epístolas la palabra oikonomía para referirse a la salvación; oikonomía es un término vidrioso que abarca desde el afecto familiar a las relaciones de esclavitud. La salvación es un misterio para los hombres al igual que la esencia divina. Durante las discusiones sobre la pertinencia de la Trinidad en pleno siglo IV, será el carácter de Dios como un buen administrador, el que se proyectará sobre su definición teológica. Dios, pese a poseer tres manifestaciones, es un ejemplo de concordia administrativa y los hombres, por medio de sus ritos

litúrgicos, aclaman y celebran ese misterio de gestión sin fisuras. Es diferente fundar una religión a partir de una idea económico-administrativa, que a partir de un concepto caritativo.

En esa diferencia se sitúa Agamben para explicar la identificación entre monarquía y divinidad que gobernó el mundo por lo menos hasta las tesis de Rousseau. Sin embargo, el sesgo económico es fundacional. Consolidada la unidad divina y la correcta economía de su plan de salvación, durante la Edad Media la idea administrativa pierde fuerza, siendo absorbida por la práctica de la aclamación popular expresada en la liturgia católica. La gloria sustituye a la oikonomía. De esa aclamación ciega nacerá el gran elemento justificador del Estado moderno: la opinión pública.

La tesis que trataré de mostrar –dijo Agamben en una conferencia pronunciada en Argentina en 2005– «es que de la teología cristiana derivan en general dos paradigmas políticos, antinómicos pero conectados entre sí: la teología política, que funda la trascendencia del poder soberano en el único Dios y la teología económica, que reemplaza esta idea por la de una oikonomía, concebida como un orden inmanente –doméstico y no político en sentido estricto– más de la vida divina que de aquella humana». De la primera, derivan la filosofía política y la teoría moderna de la soberanía (con la conocida definición de Schmitt de 1922 de que todos los conceptos decisivos de la moderna doctrina del Estado son teológicos secularizados); de la segunda, la biopolítica moderna, hasta el actual triunfo de la economía sobre cualquier otro aspecto de la vida social. Para Agamben, «la historia de la teología económica, que conoce un desarrollo imponente entre el siglo II y V de la nuestra era, ha quedado tan en la sombra, no sólo entre los historiadores de las ideas sino también entre los teólogos, que hasta el sentido preciso del término ha caído en el olvido». De ese modo, «tanto su evidente proximidad genética con la economía aristotélica como incluso su imaginable conexión con el nacimiento de la economía animal y la economía política del siglo XVIII no han sido todavía interrogados. Es urgente, por ello, una investigación arqueológica que indague las razones de esta eliminación y busque acercarse a los acontecimientos que la produjeron» (2005, conferencia en Buenos Aires).

Si la hipótesis de un doble paradigma de Agamben se confirma, esta afirmación debería ser integrada en un sentido que extendería su validez mucho más allá de los límites del derecho público, hasta implicar los conceptos fundamentales de la economía y la misma concepción de la vida reproductiva de las sociedades humanas. No obstante, la tesis según la cual la economía es un paradigma teológico secularizado se introduce sobre la misma teología, porque implica que la vida divina y la historia de la humanidad han sido concebidas, desde el inicio, por ésta como una oikonomía.

Es decir, la teología es ella misma economía y no se convierte en tal por la secularización. Que lo viviente que ha sido creado a imagen de Dios se revela, finalmente, capaz no de una política, sino sólo de una economía, que la historia sea, es decir, en última instancia un problema no político, sino de gestión no es, en esta perspectiva, más que una consecuencia lógica de la teología económica (2005, conferencia en Buenos Aires).

Para el teórico italiano: «la vida eterna que el cristiano reivindica está, en último análisis, bajo el paradigma del oikós y no bajo el de la pólis; la *theologia vitae*, según la irónica boutade de Taubes, está siempre a punto de convertirse en un “teozoología”».

Resultan muy relevantes estas tesis biopolíticas, en momentos que la administración y la gestión de la cultura, de la economía, de la política, de la educación, y, en definitiva, de la vida, adquieren tanta preeminencia sobre otros órdenes, y más aún, en países como España o Chile. En ese contexto, las tesis de Agamben no dejan de ser interesantes y, más aún, inquietantes. Educación por competencias, gestión y administración de la cultura y de las artes, economía política de los cuerpos, ordenamiento cuantitativo de la investigación científica, entre otros, son los acordes de la melodía en muchos países, en el capitalismo tardío.

5. Comunicación: entre el juramento, la maldición y la blasfemia

Finalmente, nos referiremos a su concepción de la comunicación. Giorgio Agamben, considera que trazando una arqueología del juramento, la imagen del homo sacer sobre la que todavía se sigue discutiendo «y no sólo entre los historiadores del derecho», aparecerá como menos contradictoria (2011: 61). En esa arqueología, entre otras, aparece la figura de la *sacratio*. Ésta que ha recaído sobre el homo sacer (y que le hace ser al mismo tiempo matable e insaclicable) no es más que un desarrollo (quizá efectuado por primera vez por la plebe tutelada por el tribuno) de la maldición por medio de la cual define su ámbito la ley (2011: 61). La maldición, a su vez, se relaciona con el juramento. Es el tercer elemento que lo conforma: el primero es una afirmación, el segundo la invocación a los dioses como testigos y el tercero la maldición destinada al perjurio: «Un análisis del juramento tendrá que conformarse por tanto de manera especial con el problema de su relación con la maldición» (2011: 52).

Siguiendo los análisis genealógicos de Walter Benjamin, sobre la estrecha relación entre derecho penal y violencia mítica, Agamben (2011: 61) —esta vez sin citar a Benjamin— considera que «la maldición “política” delimita el locus en el que en una etapa posterior se constituirá el derecho penal y sólo esta singular genealogía puede dar cuenta de algún modo de la increíble irracionalidad que caracteriza la historia de la pena».

A Giorgio Agamben (2011: 11) le interesa, en el contexto del homo sacer, diseñar esa arqueología del juramento, porque, según indica, siguiendo a Paolo Prodi, «la decadencia irreversible del juramento en nuestro tiempo no puede dejar de corresponder (...) a una “crisis que afecta al ser mismo del hombre como animal político”». Si hoy somos las primeras generaciones que viven la vida colectiva «sin el vínculo del juramento» (tesis de Prodi), esta transformación no puede dejar de implicar cambios (mutaciones diría) de los modos de asociación política. Según este diagnóstico nos encontramos frente a la disolución o, por decirlo de forma atenuada, a un aflojamiento del vínculo que, a través del juramento, unía al viviente con su lengua. Las consecuencias son: por un lado, el viviente se reduce a una nuda vida (realidad puramente biológica), y, por otro lado, «el hablante, separado artificialmente del anterior, por medio de una multiplicidad de dispositivos técnico-mediáticos, en una experiencia de la palabra cada vez más vana, de la que es imposible de responder y en quien algo similar a una conciencia política se hace cada vez más precario» (2011: 106).

Si este nexo ético –y no sólo cognitivo– que vincula palabras, cosas y acciones humanas se rompe, se produce una proliferación espectacular sin precedentes de palabras e imágenes vanas. Los medios de comunicación participan activamente de ese vaciamiento: juramentos mediáticos en tertulias sin más contenido que el débil vínculo que une al tertuliano/a con su último romance sentimental; transformación de la política en un supuesto debate sin más profundidad que el ‘análisis’ de una vaciada coyuntura. Se generan, a su vez, dispositivos legislativos que obstinadamente legislan sobre cualquier aspecto de la vida sobre el que parecen no tener control alguno. “La edad del eclipse del juramento es también la edad de la blasfemia, en que el nombre de Dios abandona su vinculación viva con la lengua y sólo puede ser proferido ‘en vano’” (2011: 106).

Para Giorgio Agamben, por lo tanto, es posible que haya llegado el momento de poner en tela de juicio el prestigio de que el lenguaje ha gozado y sigue gozando en la cultura, como instrumento de poder, belleza y eficacia incomparables. Porque, en sí mismo, no es más bello que el canto de los pájaros, no es más poderoso que el rugido del león ni más eficaz que las señales que trazan los insectos. La diferencia del lenguaje humano es su carácter enunciativo: el hombre es ese viviente que, para hablar, debe decir ‘yo’, es decir, debe ‘tomar la palabra’, asumirla y hacerla propia (2011: 107). En el juramento, como entidad performativa, ese poder enunciativo se hacía presente: el que juraba era el yo activando la fuerza del habla.

En el caso de Agamben, no se pretende retomar al juramento como mecanismo de enfrentarse al vaciamiento del lenguaje, producto, entre otros aspectos, de la cultura mediática, sino que su propuesta es retornar a la duda filosófica. En ese contexto, la filosofía que, desde sus inicios, asume el riesgo tanto de la verdad como del error (cuestionamiento platónico a los nombres en el *Cratilo*), es una crítica al juramento, pero sin incurrir en la vanidad de la palabra en el hablar gratuito. En una etapa histórica donde las lenguas europeas parecen estar condenadas a jurar en falso y en que la política no puede asumir otra forma que la *oikonomia*, esto es, de la palabra vacua sobre la nuda vida, es todavía de la filosofía de donde puede venir, en la sobria conciencia de la situación extrema a la que ha llegado en su historia el viviente que tiene el lenguaje, la indicación de una línea de resistencia y de transformación (2011: 108).

Conclusiones: crítica a la comunicación

La biopolítica se ha transformado en una noción clave para indicar el pasaje de la política a la economía desde la antigüedad a la modernidad. La crisis de la noción de soberanía, en forma paralela, se intenta problematizar desde el pasaje del cuerpo biológico al cuerpo político (entre *zoe* y *bios*). El uso de los cuerpos –hoy extendido en los medios de comunicación y en las redes- implica un intento de neutralizar su capacidad política. Aún más, en el caso del cuerpo del lenguaje, éste pierde toda su capacidad performativa-creadora por un espectáculo mediático que reduce su desplazamiento y deconstrucción a un vacío sin sustento de significación. Es por lo anterior, que problematizar las derivas biopolíticas, son claves fundamentales para investigar sobre política y comunicación en el contexto contemporáneo. .

Referencias bibliográficas

- ARISTÓTELES (2017) *Compendio de la ética Nicomaquea*. Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- AGAMBEN, G (2018) *El uso de los cuerpos. Homo sacer, IV, 2*. Valencia, Pre-textos.
- (2011) *El sacramento del lenguaje. Arqueología del juramento*. Valencia, Pre-textos.
- (2008) *El reino y la gloria*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- (2006) *Lo abierto*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- (2005) “Conferencia en Argentina: "Homo sacer II, 2”, inédita.
- (2004) *Estado de excepción. Homo sacer II,1*, Valencia, Pre-textos.
- (2003) *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-textos.
- (2002) *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*, Valencia, Pre-textos.
- BENJAMIN, W (2007-2008) *Para una crítica a la violencia*, en *Archivos de filosofía*, Santiago (Chile), UMCE.
- DERRIDA, J (2007) *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, Madrid Tecnos.
- FORSTER, R (2006) *Notas sobre la barbarie y la esperanza. Del 11 de septiembre a la crisis argentina*, Buenos Aires, Biblos.
- FOUCAULT, M (2004) *Seguridad, territorio y población*, México (DF), Fundación de Cultura Económica.
- GATTI, G (2008) *El detenido-desaparecido. Narrativas posibles para una catástrofe de la identidad*, Montevideo, Trilce.
- SILVA ECHETO, V (2018) *Crítica y comunicación. Sobre políticas de las imágenes*, Valencia, Tirant- Humanidades.