

Textos

El pensamiento de los otros

la democracia, el totalitarismo, la existencia cual sea, (Última conferencia del curso "*Agamben y Baudrillard*")
Madrid, 13 de diciembre de 2005.

Agamben empieza y termina siempre con la afirmación, una serenidad de origen rilkeano, benjaminiano, talmúdico. Por en medio está la crítica, la "cólera". Pero lo peor de su pensamiento estriba precisamente en lo afirmativo. Por dura que sea la crítica a la modernidad, en *Homo sacer* y en otros libros, lo más difícil está en la afirmación que esconde, en la relación afirmativa como aquello que difícilmente puede dejar de ser un tabú para nuestra mentalidad "platónica". Podríamos decir incluso que, como en Baudrillard, el análisis despiadado al que somete a nuestras formas políticas se debe al intento de deconstruir nuestra complejidad para que pueda brillar al otro lado la simplicidad de ese *haplos* que es el latir de lo singular[1]. En este sentido, en el soberbio trabajo filosófico del último Agamben, tal vez echamos un poco de menos a Nietzsche, y a Deleuze, quienes a veces simplificarían las cosas.

Toda la primera parte de este texto se ha compuesto ensamblando fragmentos litelares de las ediciones españolas de *La comunidad que viene* (CV, 1996), *Homo sacer* (HS, 1998) y *Lo abierto. El hombre y el animal* (AH, 2005). Solamente cuando figuran corchetes se ha añadido un comentario externo. La segunda parte, por el contrario, desarrolla una crítica libre de la democracia actual. Aunque utiliza los presupuestos de Agamben y otros, se despliega sobre los datos actuales y un lenguaje más común.

1. Poder biopolítico y comunidad que viene

1- El demonio es, en todo ser que es, la posibilidad de no ser que silenciosamente implora nuestro socorro. Faltando a nuestra íntima posibilidad de no ser, abandonamos lo único que hace posible el amor (CV, 24). La ética comienza únicamente allí donde el bien se revela como no consistiendo en otra cosa que en el asimiento del mal, en una exposición de la propia e íntima impropiedad (CV, 15). Dios, o el bien, o el lugar, no tiene lugar, sino que es el tener lugar de los entes, su íntima exterioridad: el bien debe ser definido como un autoasimiento del mal y la salvación como el advenir del lugar a sí mismo (CV, 16). El particular y el genérico se tornan aquí indiferentes, y justo esta es la "idiotéz", esto es, la particularidad del cualsea (CV, 19). Solaz (*agio*) es el nombre propio de este espacio irrepresentable: no tanto el lugar del amor, cuanto el amor como experiencia del tener-lugar de una singularidad cualsea. En este sentido, *agio* nombra perfectamente aquel "libre uso de lo propio" que, según la expresión de Hölderlin, es "la tarea más difícil" (CV, 21). Propiamente cualsea es el ser que puede no ser, que puede la propia impotencia: por ejemplo, hacer sonar el piano [¿Cage?], por decirlo así, con su potencia de no hacerlo sonar (CV, 27).

2- Los seres del Limbo, definitivamente perdidos, habitan sin dolor en el abandono divino, en una alegría para siempre sin destinación. La naturaleza límbica estriba en su nulidad, de la que están orgullosos, pues han dejado atrás el mundo de la culpa y de la justicia: la luz que se derrama sobre sus frentes es aquella -irreparable- del alba que sigue al *día más nuevo* del juicio (CV, 12). Irreparable significa que las cosas son consignadas sin remedio en su ser *así*, que ellas son, también, justo y sólo su *así*: para ellas no existe literalmente ningún reparo posible. En su ser *así*, están ahora ya absolutamente sujetas, absolutamente abandonadas. Esto implica que la necesidad y la contingencia, las dos cruces del pensamiento occidental, han desaparecido a la vez del mundo *post iudicium*. El mundo es ya, por los siglos de los siglos, necesariamente contingente o contingentemente necesario (CV, 29). Los animales, las plantas, las cosas, todos los elementos y las criaturas del mundo después del juicio, cumplida su tarea teológica, *gozan ahora de una caducidad por así decirlo incorruptible*, pues sobre ellos está suspendido algo *así* como un limbo profano. Nada podía definir mejor el estatuto de la singularidad que viene que esta poesía tardía de Hölderlin: "*Ella*" *se muestra como un día áureo/está completa y sin lamento* (CV, 30).

3- La singularidad no es aquí una extrema determinación del ser, sino un desflecarse o un indeterminarse de sus límites: un *paradójico individuarse por indeterminación*. Este imperceptible temblor de lo finito, que indetermina sus límites y lo hace confundirse, hacerse cualsea, es el pequeño desplazamiento que toda cosa deberá cumplir en el mundo mesiánico. Su bienaventuranza es la de una potencia que viene sólo después del acto, de una materia que ya no permanece bajo la forma, sino que la circunda y la aureola (CV, 38). Pero ello significa también que ella representa una ocasión inaudita en la historia de la humanidad: si los hombres llegasen a adherirse a esta impropiedad como tal, a una singularidad sin identidad, la humanidad accedería por primera vez a una comunidad sin presupuestos y sin sujetos (CV, 42).

4- No es esta la lógica de Occidente. La diferencia griega entre *zoé* y *bíos* se refiere al simple hecho de vivir, por un lado, común a todos los seres vivos (animales, hombres o dioses) y a la *forma* de vivir propia de un individuo o un grupo, por otro. Significativamente, *zoé* carece de plural en griego porque es la simple vida natural, la propia del viviente: no la vida "cualificada", un modo de vida particular. Por eso hablar de *zoé politiké* en Atenas habría carecido de sentido, pues, aunque es un bien en sí misma, está excluida de ámbito de la *polis* confinada, como mera vida reproductiva a la *oikos* (HS, 9-10). En su *Política* (1252b,30), Aristóteles opone el simple hecho de vivir a la vida políticamente cualificada, a un *politikon zoon* dotado de lenguaje: político no es un atributo del viviente como tal, sino una diferencia específica que determina el género *zoon*... por medio de un suplemento de politicidad ligado al lenguaje (HS, 11). Al final de *La voluntad de saber*, Foucault se refiere precisamente a esta definición cuando caracteriza al umbral de la vida moderna como un momento en el cual los mecanismos del poder estatal se transforman en bio-política: "Durante milenios, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: una 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"[2] (HS, 11).

5- Según Foucault, el "umbral de modernidad biológica" de una sociedad se sitúa en el punto en que la especie y el individuo, en cuanto simple cuerpo viviente, se convierten en el objetivo de sus estrategias políticas. El paso del "Estado territorial" al "Estado de población", con el consiguiente aumento de la importancia de la vida biológica y de la salud de la nación supone una suerte de animalización del hombre llevada a cabo por medio de las más refinadas técnicas políticas [recordemos aquí a Sloterdijk], la multiplicación de las posibilidades de las ciencias humanas y sociales, proteger la vida y autorizar su holocausto (HS, 12). Veinte años antes, *La condición humana* de H. Arendt sitúa al *homo laborans* en el eje, y a la vida biológica, en el centro de la escena política moderna[3]. Sin embargo, como testimonio de la dificultad que el pensamiento tendrá en este ámbito señalemos que Foucault no establece ninguna conexión con Arendt y ella tampoco establece ninguna conexión entre el *homo laborans* y el poder totalitario estudiado antes, como tampoco entre éste y lo biopolítico. Igualmente, Foucault no aplica la perspectiva biopolítica al lugar por excelencia de la biopolítica moderna: el campo de concentración en los Estados totalitarios del siglo XX (HS, 13). En cualquier caso, el ingreso de la *zoé* en la esfera de la *polis*, la politización de la nuda vida [*bloß Leben*, en expresión de Benjamin] como tal, constituye el acontecimiento decisivo de la modernidad. Es probable, incluso, que si la política parece sufrir hoy un eclipse duradero, este hecho se deba precisamente a que ha omitido medirse con ese acontecimiento fundacional de la modernidad (HS, 13).

6- Únicamente en un horizonte biopolítico 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 abandonadas definitivamente. Y sólo una reflexión que, recogiendo las sugerencias de Benjamin y Foucault, se interroga temáticamente sobre 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 (HS, 13). Foucault emprende el decidido abandono del enfoque tradicional del poder para analizar un poder que penetra en los cuerpos mismos de los sujetos y en sus formas de vida, estudiar técnicas políticas (como la "ciencia de la policía") por medio de las cuales el Estado asume e integra en su seno el cuidado de la vida natural de los individuos. Por otra, el de las tecnologías del yo, mediante las cuales se efectúa el proceso de subjetivación[4] que lleva al individuo a vincularse a la propia identidad y a la propia conciencia, y al mismo tiempo, a un poder de control exterior. El Estado occidental moderno ha integrado [recordemos el *estado espectacular integrado* de Debord[5]] en una medida sin precedentes técnicas de individualización subjetivas y procedimientos de totalización objetivos. Esto significa un doble vínculo político, constituido por la individualización [la "desterritorialización de Deleuze] y por la simultánea totalización [la "reterritorialización][6]. [En otras palabras, la sociedad global lo es porque desciende a lo local en este fin de la historia constituida por la "apoteosis de lo cotidiano" y el cuidado del narcisismo individual].

7- Agamben liga todo esto a la *servitude volontaire* [La Boétie], al poder mediático espectacular, a la alianza de neurosis externas e internas [Zizek ha hablado con frecuencia de una alianza de Ello y Superyó característica de la democracia espectacular](HS, 15). 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 con la nuda vida, reanudando así el más inmemorial de los *arcana imperii* (HS, 16). Toda esta metafísica comienza, digamos, con la definición aristotélica de la polis como oposición entre vivir (*zen*) y vivir bien (*eu zen*)... una implicación de lo primero en lo segundo, de la nuda vida en la vida políticamente cualificada. Ahora habría que preguntarse por qué la vida 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? (HS, 16). Agamben se refiere constantemente, sobre todo en la modernidad, a un integrar separando, una separación cada vez más inserta en la carne del individuo, que finalmente, en el culmen de la integración de lo estatal y lo vital, será "entregado a la propia separación" (HS, 142).

8- [La estructura de la excepción, que logra integrar la singularidad, de paso que la *vacía*, con una suerte de nihilismo microfísico o capilar, es consustancial con la política occidental]. En Aristóteles: "animal viviente y, además, capaz de una existencia política"... habría que resaltar el significado de ese 'además'. La fórmula "generada con vistas al vivir, existente con vistas al vivir bien" puede ser leída no sólo como una implicación de la generación (*ginoméne*) en el ser (*ousía*), sino también como una exclusión inclusiva (una *exceptio*) de la *zoé* en la *polis*, como si la política fuera el lugar en que el vivir debe transformarse en vivir bien [lo Occidental es contraponer un Bien al Mal], y fuera la nuda vida lo que siempre debe ser politizado (HS, 17). No es, pues, un azar que un pasaje de la *Política* sitúe el lugar propio de la *polis* en el paso de la voz al lenguaje[7], como si Aristóteles, para apuntalar la metafísica como política, tuviera que insistir en separar el grito inarticulado de la articulación, la singularidad de la generalidad. *Phoné y logos*: el viviente posee el *logos* suprimiendo y conservando en él la propia voz, de la misma forma que habita en la *polis* dejando que en ella quede apartada su propia nuda vida (HS, 17).

9- La política se presenta entonces como la estructura propiamente fundamental de la metafísica occidental. La "politización" de la nuda vida es la tarea metafísica por excelencia y al asumir esta tarea la modernidad no hace otra cosa que declarar su propia fidelidad a la estructura esencial de la tradición metafísica. La pareja categorial fundamental de la política occidental no es la de amigo-enemigo [Schmitt], sino la de nuda vida-existencia política, *zoé-bíos*, exclusión-inclusión. Hay política moderna, democrática o totalitaria, porque el hombre es el ser vivo que, en el lenguaje, separa la propia nuda vida y la opone a sí mismo, y, al mismo tiempo, se mantiene en relación con ella en una exclusión inclusiva [haciendo microfísica, interna, psíquica la separación: integrándola con el modelo rizomático de un poder deslizante, que se parece a la tabla de *surf*[8]](HS, 18). Protagonista de este libro es la nuda vida, es decir la vida a quien cualquiera puede dar muerte pero que es a la vez insaciable del *homo sacer*. Se trata de una oscura

figura del derecho romano arcaico, en que la vida se incluye en el orden jurídico únicamente bajo la forma de su exclusión (es decir, de la posibilidad absoluta de que cualquiera le mate). La tesis foucaultiana debe, pues, ser corregida o, cuando menos, completada, en el sentido de que 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 [pensemos en el estruendo actual de la información], el espacio de la nuda vida que estaba situada originariamente al margen del orden jurídico, va coincidiendo de manera progresiva con el espacio político, de forma que exclusión e inclusión, externo e interno, *bíos* y *zoé*, derecho y hecho, entran en una zona de irreductible indiferenciación (HS, 19). [Esto convertirá al *Lager* en modelo del poder moderno].

10- El estado de excepción, en el que la nuda vida era, a la vez, excluida del orden jurídico y apresada en él, constituía en verdad, en su separación misma, el fundamento oculto sobre el que reposaba todo el sistema político. Así pues, si hay algo que caracterice a la democracia moderna con respecto a la clásica, es que se presenta desde el principio como una reivindicación y una liberación de la *zoé* [el *reality show*, el espectáculo, los procedimientos mediáticos de confesión], es que trata constantemente de transformar la nuda vida misma en una forma de vida y de encontrar, por así decirlo, el *bíos* de la *zoé* [en la tecnología punta la vida debe aparecer como un resultado del control]. De ahí también su aporía específica, que consiste en aventurar la libertad y la felicidad de los hombres en el lugar mismo -la 'nuda vida'- que sellaba su "servidumbre" (HS, 19). Adquirir conciencia de esta aporía no significa desvalorizar las conquistas y los esfuerzos de la democracia, sino atreverse a comprender... que se ha revelado de forma inesperada incapaz de salvar de una ruina sin precedentes a esa *zoé* cuya liberación y a cuya felicidad había dedicado todos sus esfuerzos. La decadencia de la democracia moderna y su progresiva convergencia con los Estados totalitarios en las sociedades posdemocráticas y espectaculares [Agamben cita aquí a Tocqueville y a Debord] tienen, quizá, su raíz en la aporía que marca su inicio y la ciñe en secreta complicidad con su enemigo más empedernido.

11- Hasta que las contradicciones que ello implica no se resuelvan, nazismo y fascismo, que habían hecho de la decisión sobre la nuda vida el criterio político supremo, seguirán siendo desgraciadamente actuales [los nazis, viene a decir Agamben, no han perdido metafísicamente la guerra]. Lo que el testimonio de Antelme pone de relieve es que "el poner en entredicho la cualidad del hombre provoca una reacción cuasi biológica de pertenencia a la especie humana" (HS, 20). La tesis de una íntima solidaridad entre democracia y totalitarismo (que tenemos que anticipar aquí, aunque sea con toda prudencia) no es obviamente (como tampoco la es la de Strauss sobre la convergencia secreta entre liberalismo y comunismo en relación con la meta final) una tesis historiográfica que autorice la liquidación o la nivelación de las enormes diferencias que caracterizan su historia y sus antagonismos. Pero, a pesar de todo, en el plano histórico-filosófico... debe ser mantenida con firmeza porque sólo ella puede permitir que nos orientemos frente a las nuevas realidades y las imprevistas convergencias de este final de

milenio, y desbrozar el terreno que conduce a esa nueva política que, en gran parte, está por inventar (HS, 21).

12- Al contraponer en el pasaje citado más arriba la 'bella jornada' (*euemería*) de la simple vida a las 'dificultades' del *bíos* político, Aristóteles había dado la formulación política probablemente más bella a la aporía que está en el fundamento de la política occidental... ¿Cómo es posible 'politizar' la 'dulzura natural' de la *zoé*? La biopolítica del totalitarismo moderno, por una parte, y la sociedad de consumo y del hedonismo de masas, por otra, constituyen ciertamente, cada una a su manera, una respuesta a esas preguntas. No obstante, hasta que no se haga presente una política completamente nueva -es decir que ya no esté fundada en la *exceptio* de la nuda vida- toda teoría y toda praxis seguirán aprisionadas en ausencia de camino alguno, y la 'bella jornada' de la vida sólo obtendrá la ciudadanía política por medio de la sangre y la muerte o la perfecta insensatez a que la condena la sociedad del espectáculo (HS, 22).

13- Las Declaraciones de Derechos (1789) son la figura originaria de la inscripción de la vida natural en el orden jurídico del Estado-nación. Vida natural que el Antiguo Régimen era políticamente indiferente, pues pertenecía a Dios, pasa ahora a primer plano de la estructura del Estado y se convierte en el fundamento terreno de su legitimidad. El puro y simple nacimiento como fuente y portadora de derecho (HS, 162): la vida natural se desvanece en el ciudadano en el que los derechos son "conservados". De la soberanía real de origen divino a la soberanía nacional, de súbdito a ciudadano: el nacimiento, la nuda vida como tal, se convierte por primera vez en el portador inmediato de la soberanía. Los derechos son atribuidos al hombre (o surgen de él) sólo en la medida en que el hombre mismo es el fundamento, que se desvanece inmediatamente, del ciudadano (HS, 163). Suelo y sangre (*Blut und Boden*) como base de una política cultural y estatal, dos criterios jurídicos tradicionales romanos (*ius soli, ius sanguinis*) que adquieren una importancia decisiva a partir de la Revolución Francesa. Fascismo y nazismo son una redefinición de las relaciones entre hombre y ciudadano sólo inteligibles a la luz del trasfondo biopolítico inaugurado por la soberanía nacional y las declaraciones de derechos (HS, 165-166). Si los refugiados, cuyo número es creciente, son inquietantes es porque rompen la continuidad entre hombre y ciudadano, entre nacimiento y nacionalidad, poniendo en crisis la ficción originaria de la soberanía moderna: hacen comparecer a plena luz la nuda vida que constituye el presupuesto secreto de aquélla (HS, 167-168). En este punto, como en otros, las organizaciones humanitarias mantienen actualmente una secreta solidaridad con las fuerzas que deberían combatir (HS, 169-170).

14- Política, es decir dar forma a la vida de un pueblo. En este sentido, el III Reich es un régimen plenamente moderno (HS, 182-189): como desarrolla una tarea biopolítica en la que vida y política se identifican, sólo si se restituye a su contexto "humanitario" [Sloterdijk] es posible apreciar plenamente su inhumanidad. El *Lager* es un paradigma oculto del espacio biopolítico de lo moderno. Nada de Holocausto ahí, pues los judíos son exterminados "como piojos" (HS, 147). Una misma reivindicación de la nuda vida conduce en las democracias burguesas al primado de

lo privado sobre lo público y lo contrario en los Estados totalitarios. De ahí la rapidez con que las democracias parlamentarias han podido transformarse en Estados totalitarios (HS, 154-155). De hecho, la eugenesia nacional-socialista es un antecedente explícito de la biogenética actual (HS, 156). En los experimentos con cobayas humanos, *VP* (HS, 195-202), el punto de vista científico, el rigor de los experimentos había sido, a juzgar por los científicos de los países aliados, "espléndido" (HS, 198). Y se dan también similitudes con las prácticas anteriores y posteriores estadounidenses (HS, 198-200). Politizar la muerte (HS, 203-210): el ultracomatoso, el *neomort*... La muerte misma se convierte en un epifenómeno de la tecnología del trasplante (HS, 207). Nacionalizar el cuerpo: en las democracias modernas es posible decir públicamente lo que los biopolíticos nazis no se atrevían a decir (HS, 210).

15- Hoy, en un momento en que las grandes estructuras estatales han entrado en un proceso de disolución y la excepción, como Benjamin había presagiado, se ha convertido en regla, el tiempo está maduro para plantear desde el principio... el problema de los límites y la estructura originaria de la estatalidad. Porque la insuficiencia de la crítica anarquista y marxiana del Estado ha sido precisamente la de no haber ni siquiera entrevisto esa estructura [impolítica, metafísica] y haber así omitido expeditivamente los *arcana imperii*. Pero ante un enemigo cuya estructura se desconoce, siempre se acaba, antes o después, por identificarse con él, y la teoría del estado (y en particular del estado de excepción, es decir, la dictadura del proletariado como fase de transición hacia la sociedad sin Estado) es precisamente el escollo en que han naufragado las revoluciones de nuestro siglo. Este libro, que había sido concebido inicialmente como una respuesta a la sangrienta mistificación de un nuevo orden planetario, se ha visto, pues, abocado a medirse con algunos problemas -el primero entre otros el de la sacralidad de la vida- que no habían sido tenidos en cuenta en un primer momento... no era posible aceptar como garantizadas ninguna de las nociones que las ciencias humanas (de la jurisprudencia a la antropología) creían haber definido como evidentes y que, muy al contrario, muchas de ellas exigían -en la urgencia de la catástrofe- una revisión sin reservas (HS, 23).

16- Será preciso hacer del propio cuerpo biopolítico, de la nuda vida misma, el lugar en el que se constituye y asienta una forma de vida vertida íntegramente en esa nuda vida, un *bíos* que sea sólo su *zoé*. El *bíos* yace hoy en la *zoé* exactamente igual que, en la definición heideggeriana del *Dasein*, la esencia yace (*liegt*) en la existencia. ¿En qué modo un *bíos* puede ser sólo su *zoé*? ¿Cómo puede una forma de vida aferrar ese *haplos* que constituye a la vez la tarea y el enigma de la metafísica occidental? Si llamamos forma-de-vida [universalidad] a este ser que es sólo su nuda existencia [singular], esta vida que es su forma y se mantiene inseparable de ella, veremos abrirse un campo de investigación que se sitúa más allá, un límite más allá del cual no pueden proseguir, si no es a riesgo de una catástrofe biopolítica sin precedentes (HS, 239).

17- Podemos poner la esperanza sólo en lo que es sin remedio. El carácter más íntimo de la salvación es que somos salvados sólo en el punto en que no queremos serlo más (CV, 71). Así sea: en toda cosa afirmar simplemente el *así*, el *sic*, más allá del bien y del mal. Esto es: *sí*. Este

es el sentido del sí de Nietzsche: el sí se dice no simplemente de un estado de cosas, sino a su ser-así. Sólo por esto puede regresar eternamente. El así es eterno. El ser-así no es contingente: es necesariamente contingente. No es tampoco necesario: es contingentemente necesario (CV, 73). Ver simplemente algo en su ser-así: irreparable, pero no por eso necesario, así, pero no por eso contingente, es el amor. En el punto en que se percibe la irreparabilidad del mundo, en aquél punto éste es trascendente. Como el mundo es - esto es, fuera del mundo (CV, 71-74).

18- Lo que Agamben propone, en otras palabras, es hacernos cargo de la indesvelable del animal, de su mutismo. En *Lo abierto* lo expresa así: capturar el no-ver-la alondra-lo-abierto (AH, 89). La nada de la Revelación, la vigencia sin significado (HS, 90): llevar nuestro estar-desamparados vuelto hacia lo abierto[9]. El secreto de la ilatencia (la no-verdad) es lo no desvelado, lo no abierto del animal (AH, 90). El *Dasein* es sencillamente un animal que ha aprendido a aburrirse (AH, 91), que ha aprendido a *despertar al propio aturdimiento*[digamos, a asir su impropiedad; en *Ser y tiempo* la autenticidad se corresponde con un empuñar la inhospitalidad de la existencia]. Pero ni Uexküll ni Heidegger está preparados para medirse con lo simplemente viviente (AH, 92). Heidegger ha sido el último pensador que de buena fe creyó que el lugar de la *polis* era aún practicable (AH, 97). Desde entonces, en realidad, el sobrepoder (AH, 99) de la democracia espectacular ha llevado a la gestión integral de la propia animalidad, insertando la separación en el corazón mismo de la zoé. Sería preciso seguir a Benjamin para pensar "la noche salvada" (AH, 104), una caducidad incorruptible, una naturaleza restituida a sí misma [en su individuarse por indeterminación. Lo cual significa rescatar la fuerza política del amor: mantener una relación con lo imposible de la relación sexual]. Agamben se refiere a la insalvable supervivencia de la naturaleza (AH, 112): [vencer el mal abrazándolo, poniendo en pie un Bien que sólo consista en el asimiento del Mal]. Salvados en el borde mismo de la perdición: en su ser propiamente insalvable (115), como fuera de ser.

2. La democracia actual y las culturas exteriores

19- No hay nada de un "fin de la política" en Agamben, todo lo contrario, el autor de *La comunidad que viene* insiste en una reinención de lo político. ¿Ahora bien, a dónde nos lleva políticamente Agamben (como, de otro modo, Baudrillard)? Recordemos el arte como puesta en obra de la discontinuidad de la existencia: la obra emerge con la universalidad de lo singular, reta a una ciencia imposible del ser único, de aquello que ocurre en cierto modo por vez primera, sin antecedentes; y también por última vez, sin posible prolongación. En este punto, si el arte es significativo "éticamente", la delegación, la representación "general" de lo vivido se torna imposible. Lo singular vive en el *uno a uno* (Lacan) de la existencia, se fuga del uno totalizante, envolvente. Cualquier representación general se levanta al precio de olvidar esa singularidad, de disolverla en la abstracción de lo discursivo. Desde el punto de vista de la singularidad la delegación es una ficción: cualquier discurso, crítica cultural que sea fiel a esa puesta en obra de la verdad, reproduciría otra vez la singularidad. Curiosamente, esa experiencia, al borde de lo incomunicable, es la que produce, ante la obra de arte, una comunidad que no tiene comparación.

20- Así pues, como sugiere esa comunicación suprema del arte, la existencia, raíz misma de la vida no es "democrática". Habría algo así como una *suspensión ética* (Kierkegaard) de la pluralidad. No hace falta deletrear a Freud para reconocer hoy que las posibles elecciones vienen determinadas por las previas inclinaciones, las fobias, el modo de ser, el lugar de origen, los sucesos casuales que nos han configurado... Si elegimos, si mantenemos una elección contra viento y marea, es porque tenemos una inclinación, una coacción interna -Cuarta "Meditación metafísica" de Descartes: lo contrario sería el caso del asno de Buridán, que murió de hambre ante dos montones de hierba equidistantes. Una cosa es cambiar de canal, elegir en un panel servido por el dispositivo técnico. Otra, muy distinta, es realizar una elección crucial, decidir un giro de la vida. Cuando elegimos algo clave lo hacemos dentro de una suerte de *círculo vicioso*, decía Sartre[10]. A través con frecuencia de una elección "no reflexiva", nos limitamos a reconocer lo que nos toca, lo que nos ha "elegido". En este sentido, ha dicho en esta misma sala Jorge Alemán, una decisión no se puede pensar: tomar una decisión es ser *tomado*. Las elecciones forzadas, obligadas por lo intolerable, son las únicas que valen, lejos de lo que imagina una vana filosofía. Toda nuestra mitología de la elección, de una elección libre de la dureza de la "necesidad", se derrumba cuando nos enfrentamos a uno de esos momentos cruciales en los que nos jugamos la vida. Esto tendría que ver en el fondo con la tarea perpetua de descifrar un destino, con el *amor fati* de los estoicos, que tiende a unir contingencia y necesidad. Pero también en Kant la libertad depende de un mecanismo interno -nouménico- anterior a la "civilidad"[11]. Ésta siempre vuelve a cosificar la ley moral: el río abre un cauce, dice Ortega, pero después el cauce esclaviza al río. Por debajo, como un trabajo de Sísifo, la libertad está obligada en cada caso a replantearse las cosas desde cero.

21- Todo esto nos obliga a ser agnósticos en cuanto a la Democracia como religión, como sistema general, como "abuso metafísico de la estadística" (Borges). La mayoría de los "progres" de ayer creen en la democracia como antes en el socialismo, como si fuera otro régimen más, otra solución universal abstracta. Sin embargo, si hay democracia, la hay en otro plano, posterior al de la existencia donde el *Dasein* encuentra siempre su ser-afuera. Es posible que, con las críticas a su carácter *formal*, Marx se refiriese precisamente a este carácter secundario de la democracia liberal o parlamentaria, como si solamente recogiese por fuera la cáscara del individuo, que es libre o no en otro plano previo, más infraestructural. Esta postmodernidad nos invita a ser escépticos en cuanto a un canon de la Modernidad: el alcance de lo político mismo (allí donde Agamben sitúa la cristalización de la metafísica). No está demostrado que sea posible, ni siquiera en un sistema *microfísico* o *biopolítico* como el nuestro, duplicar la Vida en la Historia -más bien Agamben muestra que esa tentativa deja siempre un resto *sacer*, listo para el holocausto. La democracia no es un absoluto, no es el descenso de Dios en la ciudad laica del Hombre, haciendo al fin transparente la vida. La democracia no es una categoría política inequívoca, que exista de una vez por todas, fijada en dos o tres fórmulas clave: sufragio universal, separación de poderes, distinción entre lo privado y lo público. Reparemos en que se trata más bien de un sustantivo ambiguo que necesita ser adjetivado constantemente: democracia "griega", "moderna", "orgánica", "popular", "soviética", "parlamentaria", "indirecta"...

Lo cual no quita, claro está, para que no tengamos dudas en cuanto a la superioridad de la democracia como el *menor de los males*. "El peor de todos los regímenes excepto todos los demás", en palabras de Churchill.

22- Este escepticismo podría estar avalado por nuestra experiencia en la escandalosa intercambiabilidad de dictaduras y democracias: los casos de la Alemania nazi, España, Portugal, Argentina, Chile, Polonia, Alemania del Este -esto por no hablar del intento de imponer en Irak la democracia a golpe de bomba. La vida, un registro *impolítico* de la existencia, parece permitir esas oscilaciones, un cambio rápido que no siempre es comprensible desde fuera - Francia desconfía durante mucho tiempo de la democracia española postfranquista. Hay una irreductibilidad del devenir a la historia, del "pueblo", como devenir imprevisto de lo social, al "pueblo" como cuerpo político de una nación. Esto explica que la gente pueda vivir bajo una dictadura y que pueda no ser plenamente feliz bajo una democracia, en Rusia o Alemania del Este. Sobre la irreductibilidad del pueblo-devenir al pueblo-nación, recordemos esos magníficos pasajes de *Homo sacer*[12]. En todo caso, es consustancial a la condición postmoderna cierta fascinación por las masas no ilustradas que "se fugan" de todos los registros del Estado: los jóvenes, los inmigrantes, la economía informal, los navegantes de Internet... Atendamos a ese fenómeno, también si queremos saber algo de las nuevas formas de barbarie -espectáculo televisivo incluido- con las que juega la democracia postmoderna.

23- En esta línea habría que preguntarse si la democracia debe hoy entenderse como un régimen más, o más bien como la posibilidad política del no-régimen, de una forma de vivir sin ilusiones universalistas. Digamos, como la posibilidad política de lo *impolítico*... lo cual significa el derrumbamiento de nuestra fe "universalista" anterior. En dirección aparentemente contraria a Marx, podríamos quejarnos hoy de que la democracia, constantemente invadida por toda clase de directrices estatales y mercantiles, está muy lejos de ser meramente "formal". En efecto, se sustancializa una y otra vez en cien propuestas sustantivas, incluso agresivas: los mandatos diarios del Estado y la agresiva publicidad del mercado. La dirección norteamericana de "Occidente" ha llevado esto al paroxismo, poniendo desde hace mucho tiempo la guerra, y la previa satanización de los que caen en el bando del mal, como mecanismo imprescindible para exorcizar nuestro malestar, para *blanquearlo* (Baudrillard). Es lo que Ulrich Beck ha denominado "sociedad de riesgo", la política global de los *miedos inducidos*: virus, tornados, terroristas, cambio climático. En suma, nuestra democracia, como diría Debord, prefiere ser más valorada por sus enemigos que por sus logros[13]. En cierto modo la política occidental es cada día menos "rousseauiana", menos basada en un "estado de naturaleza" que inspire confianza, y cada día más "hobbesiana", más basada en un estado de naturaleza demonizado. Naturaleza que en general encarnan los otros, aquella masa de desdichados sobre los que descargamos la punta de acero y silicio de nuestra tecnología bélica.

24- Pero no es sólo la guerra o las sucesivas oleadas de pánico inducido. La democracia se sostiene hoy en un intervencionismo constante -¿qué es si no la furiosa campaña en torno al

tabaco?- que combina el espectáculo bárbaro con la admonición moralizante. Adorno llegó a hablar de una alianza del *Ello* y el *Superyó* que bloquea la decisión del ciudadano, "puenteando" al *Yo*: del cotilleo espectacular a la solidaridad, de la tele-basura a los derechos humanos, apenas tenemos "vacuolas de no comunicación" (Deleuze) que nos permitan pararnos y decidir por cuenta propia. Vivimos en democracias espectaculares (*Ello*) y correctas (*Superyó*) donde la ciudadanía es sometida a la constante presión mediática de la alarma social. Como decía Badiou en *Velo*, hablando de este Estado espectacular integrado: así el canalla, así su batalla. Los canallas globales bombardean países exangües. Los canallas medios operan con crímenes selectivos. Los pequeños canallas locales persiguen a los fumadores, a las chicas con velo, a los personajes incorrectos. Nadie parece quedarse sin su presa, sin su particular ración de eje del Mal a fumar. El cuarto poder y su productiva "alarma social" (mantiene a la gente pendiente de las pantallas del mañana) se convierte entonces en la múltiple cabeza buscadora de este incesante combate. Pobre del que caiga del lado del mal. La alianza mundial de socialdemocracia y conservadores, de Estado y Mercado, de mayoría moral y minorías perversas, tiene un efecto aplastante, uniformizador. Entre otros, Finkielkraut ha hablado del efecto profundamente conservador del escándalo. ¿A una maniatada libertad de acción no le responde una aberrante libertad de expresión? La pura y simple represión levantaba resistencias; este poder de la presión consensual amenaza con ahogar toda resistencia. Echémosle una ojeada al "Post-scriptum" de Deleuze en *Conversaciones* para calibrar un poder más parecido a una lúdica tabla de surf que se le sirve al consumidor para que "cabalque" su ola, que a un severo rompeolas que detuviera las ondas de la existencia.

25- Cuando de lo que se trataría es de volver a la democracia una y otra vez "abierta", con mecanismos internos que bloqueen su decisionismo, que la vuelvan a indefinir -que la hagan incompleta, dice Esposito[14]. Thoreau y Emerson hablaban de una libertad natural, antes que civil: de una democracia que dependía más de las iniciativas de la gente que de la estabilidad sagrada de las instituciones, "opinión pública" incluida. Una institución es sólo el eco del paso de un hombre, decía Emerson. Lo que implicaría la subordinación de lo político a lo ético, de lo político a lo vital. No hablamos de una subordinación de lo público a lo privado -que es una categoría subsidiaria de lo público-, sino de lo público a *locomunitario* que se pone en marcha en lo cotidiano. Ciertamente, la distinción sagrada entre público y privado, la condena de lo vital (por ejemplo, la religiosidad de las chicas musulmanas) a lo privado, es parte de la alienación que denunciaba Marx[15]. Esta línea, que entiende la política como una constante ruptura, tiene algo que ver con actitudes actuales (Badiou, Bourdieu), que entienden la democracia como la posibilidad de abrir movimientos civiles de resistencia, de lucha por derechos, sin una ideología macropolítica que los envuelva. Foucault y Deleuze son, en cierto modo, apóstoles de esta dirección sin alternativa global -*solución sin general*, bromea Deleuze. La posibilidad máxima de la democracia estribaría en arrancarle parcelas de poder al Estado, al Estado/Mercado, logrando que su "pacto social" se rompa en algún punto y reaparezca momentáneamente una fuga, una vacuola de libertad. Dialéctica negativa, democracia negativa: en ella jugaría un papel, por supuesto, la manida "opinión pública", pero como un efecto más de la movilización. Se trataría de volver a pensar la política como creación puntual, como ruptura de la situación. Además, como diría Badiou, ¿qué es un pensamiento que no divide a los hombres?

26- Ya la diferencia entre la sociedad civil y el Estado sugiere que no hay ninguna garantía de que las instituciones no degeneren si no está regeneradas una y otra vez -de modo imprevisto: alegal o ilegal- por el exterior a la democracia, por sus márgenes. Esta es, bajo la "sociedad" y sus instituciones, la comunidad *que viene*, que surge puntualmente en torno a una lucha; el devenir imprevisto de un *pueblo* que carece de modelo político. Los márgenes de la democracia deben asaltar una y otra vez el centro: ¿qué es sino la política como creación? Evidentemente, la exclusiva de la "violencia" que según Weber detenta el Estado (la exclusiva de la decisión, según Schmitt) se va a sentir dañada en estas iniciativas. Pero, ¿es la Ley democrática otra cosa que una forma correcta de opresión si los ciudadanos no reinterpretan esa ley, no la transforman, no la critican con un movimiento *físico* real? Lo cual supone la necesidad de volver a salir a la calle, con todos los riesgos reales, salida frente a la cual Internet y las nuevas tecnologías digitales son sólo un medio más, absolutamente subordinado a esa presencia real. De hecho, cuando hoy se producen momentos de democracia real -no de "libertad de expresión", sino de efectiva libertad de acción- son casi momentos milagrosos, felices estados de excepción entre dos dictados universales, los de la empresa privada y los del Estado[16] (incluyendo la Filosofía como arma del Estado). En este punto, como en tantos otros, los conflictos entre lo público y lo privado son engañosos, una cortina de humo que encubre una alianza profunda, como lo saben bien las capas desfavorecidas de la población. Todo lo políticamente clave, creador, se genera en un comunitario espacio de lucha y encuentro anterior a esa división. ¿No tenía esto algo que ver con el ideario del marxismo frente a la socialdemocracia entonces imperante?

27- Aquí tendría su asiento cierto *relativismo* político y cultural de la época actual. Primero, la subordinación de la democracia a la nación, a la forma de entender la libertad en cada cultura nacional, nos obliga a ser extremadamente cautos a la hora de extender modelos. De Francia a Norteamérica, la democracia liberal es, por una parte, un instrumento del Estado-nación (¡y del Estado-mercado!) en el escenario comercial y bélico mundial. La máxima garantía institucional interna es compatible con la máxima agresividad hacia el exterior... y con la persistencia en el interior de enormes bolsas de pobreza -como es el caso de USA: pensemos en las imágenes medievales de Nueva Orleans. La "mayor democracia del mundo", por ejemplo, no ha dejado de derramar sangre en múltiples países exteriores... y en su propio territorio. De hecho, las democracias clásicas pactan continuamente con todo tipo de dictaduras que convenga a sus intereses -una vez más, casi todo estriba en la relación de fuerzas, en el potencial militar: se hace con Serbia o con Irak lo que no se puede hacer con Irán o con Corea. Bajo el influjo del poder económico y militar norteamericano, se ha instaurado una suerte de Despotismo Democrático. Los Derechos Humanos se han convertido en un nuevo baremo de discriminación, una forma correcta de que los blancos podamos seguir siendo racistas. Desde ahí se convierte la democracia en nuevo baremo de justificación de nuestra tradicional xenofobia: nosotros y ellos. En este punto es significativa la relación entre la piel blanca y el desarrollo de la transparencia política, entre la piel oscura y el atraso de las sociedades predemocráticas, tiránicas, etc.

28- Por otra parte, la democracia es el instrumento de una forma muy peculiar de entender la libertad, ligada al feroz individualismo de nuestras sociedades. Modernizar, normalizar supone el desarraigo profundo del ser humano con respecto a su cultura local, a su familia, su género sexual, su cultura. El capitalismo, como cultura, supone el aislamiento implacable del individuo, la desterritorialización constante de lo comunitario (*Gemeinschaft*) a la asociación (*Gesellschaft*)[17]. En definitiva, la modernización, el crecimiento de la vida urbana supone el crecimiento del individualismo, la asociación masiva del solipsismo: masivamente, sólo se suman soledades. De hecho, le llamamos automáticamente "atraso", cuando no tiranía, a todo lo que huelga a comunidad: tanto el Islam, como nuestra juventud, están siempre en el punto de mira por esta razón. Digamos que lo público moderno nace -otra vez Marx- como la potencia de la *privacidad expandida*, de su patología expandida[18] (con todo el rastro de narcisismo, basura, corrupción y cotilleo que esto conlleva). En este aspecto, se da una profunda complicidad entre la opacidad blindada de lo privado y la transparencia obscena de lo público.

29- Las democracias occidentales se asientan en la cultura del individualismo, lo que implica un grado alto de riqueza y poder -el poder de la separación- frente a las naciones antiguas, "hundidas" para nosotros en el comunitarismo. En realidad, la metafísica liberal de la privacidad y la metafísica socialista del colectivismo son dos corrientes paralelas. Sin que podamos decir que son lo mismo, se trata de la misma metafísica de la historia -Nietzsche- frente a lo indescifrable de la vida cotidiana, una existencia singular, imposible de determinar desde fuera. Es hora ya de que nuestra postmodernidad vea a liberalismo y comunismo como dos caras de la misma metafísica de lo universal decimonónico frente a la densidad "impolítica" de lo local. O los occidentales acabamos por ver en lo indecible de la existencia *la primera formación política* (encontrando, en palabras de Agamben, el *bíos* de la *zoé*) o el conflicto que hemos visto empezar no dejará de crecer. En efecto, desde la caída del muro ha cambiado el escenario del enfrentamiento y se ha abierto la necesidad política de pensar *lo impolítico de las culturas* -el Islam es sólo el ejemplo más cercano. La emergencia de lo impolítico en la política mundial está desde hace tiempo encarnada en los estudiantes, los movimientos del Tercer Mundo, el ecologismo, el retorno actual de lo religioso, el reto mundial que supone China, el Islam, Latinoamérica, el mundo eslavo... Nuestra democracia postmoderna tiene que asumir de una vez lo que ya sabía Sartre: el vacío, la "nada" de la existencia, el desierto es el único absoluto, el único universal que nos une a los otros, por debajo de la relatividad de las distintas circunstancias culturales[19]. Lo queramos o no, estamos obligados a asumir las otras culturas como metáforas de la existencia cualquiera, expresión de la nueva politicidad de lo impolítico. Lo contrario es facilitar la vía de su expresión terrorista, que es algo tan funcional -el terrorismo es la otra cara de la cultura del consumo- como inmoral. Lo contrario es incluso trabajar para la guerra, para un integrista occidental que chocará cada vez más con las otras civilizaciones.

1. "A menudo se me ha reprochado, o al menos atribuido, ese pesimismo del que quizás no me doy cuenta. Sin embargo, yo no lo veo así. Hay una frase de Marx, que Debord cita también, que me gusta mucho, y es: 'La situación desesperada de la sociedad en la que vivo me llena de

esperanza'. Comparto esta visión: la esperanza es dada para los desesperados. No me veo tan pesimista (...) Permitidme, entonces, rechazar vuestra acusación: estoy seguro de que sois más pesimistas que yo". Giorgio Agamben, "Una biopolítica menor", *La administración de la vida*, Javier Ugarte Pérez (Comp.), Anthropos, Barcelona, 2005, pp. 186-187.

2. Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*, Siglo XXI, México, 1978 (2ª ed.), p. 173.

3. Hannah Arendt, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1998, pp. 98 ss.

4. Deleuze ha insistido en arrancar la preocupación del último Foucault por los procesos de subjetivación de cualquier retorno humanista a la idea de "persona". Gilles Deleuze, *Conversaciones*, Pre-Textos, Valencia, 1996 (2ª ed.), pp. 159 ss.

5. Guy Debord, *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo*, Anagrama, Barcelona, 1990, p. 19.

6. Existe una excelente reactualización de estas ideas de Deleuze en Alain Badiou, *San Pablo. La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona, 1999, pp. 10-11.

7. Agamben siempre ha tomado distancias con la versión que de esta cuestión da Derrida. Giorgio Agamben, *El lenguaje y la muerte*, Pre-Textos, Valencia, 2003, pp. 71 ss.

8. Gilles Deleuze, "Post-scriptum sobre las sociedades de control", *Conversaciones*, op. cit., p. 282.

9. Martin Heidegger, "¿Y para qué poetas?", *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 1995, pp. 269-273.

10. Jean-Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, Ediciones del 80, BBAA, 1985, pp. 32 ss.

11. Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa Calpe, Madrid, 1995 (11ª ed.), pp. 47-70.

12. Giorgio Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, Valencia, 1998, pp. 224-229.

13. "Esta democracia tan perfecta fabrica ella misma su inconcebible enemigo: el terrorismo. En efecto, quiere ser juzgada *por sus enemigos antes que por sus resultados*". Guy Debord, *Comentarios a la sociedad del espectáculo*, op. cit., p. 36.

14. Cfr. Roberto Esposito, "Democracia", *Confines de lo político*, Trotta, Madrid, 1996, p. 42.

15. En este punto es escandalosa la posición del liberal Rorty frente a Foucault. Olvidándose de que lo "público" (más aún en EEUU) está gobernado por una u otra secreta privacidad, olvidándose de que cualquier ontología, en la medida en que se ocupa de la exterioridad, ignora por principio la estúpida división público/privado, Rorty pretende acusar a Foucault de querer extender al campo sacrosanto de lo público sus obsesiones privadas. Richard Rorty, "Identidad moral y autonomía privada: el caso de Foucault", *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Paidós, Barcelona, 1993, pp. 270 ss.

16. Blanchot caracteriza justamente así al acontecimiento de mayo del 68. Maurice Blanchot, *La comunidad inconfesable*, Vuelta, México, 1992, pp. 41-45.

17. Es magnífico en este punto el texto de Žižek "El malestar en la democracia formal". Slavoj Žižek, *Mirando al sesgo*, Paidós, Barcelona, 2000, pp. 268-269.

18. *Ibid.*, p. 270.

19. Frente al "absoluto" de la elección singular, similar a una obra de arte, el "conjunto cultural" es relativo. Jean-Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, *op. cit.*, pp. 33-34.