

Elizabeth Hernández Alvidrez  
(Coordinadora)

**Pedagogía hermenéutica**

# **Pedagogía hermenéutica**

Elizabeth Hernández Alvidrez  
(Coordinadora)

# **Pedagogía hermenéutica**

**Elizabeth Hernández Alvidrez**  
**(Coordinadora)**



Primera edición: 2020

© Elizabeth Hernández Alvidrez (Coordinadora)

© Editorial Torres Asociados

Coras, manzana 110, lote 4, int. 3, Col. Ajusco

Delegación Coyoacán, 04300, México, D.F.

Tel/Fax 56107129 y tel. 56187198

[editorialtorres@prodigy.net.mx](mailto:editorialtorres@prodigy.net.mx)

Esta publicación no puede reproducirse toda o en partes,  
para fines comerciales, sin la previa autorización escrita  
del titular de los derechos.

ISBN: 978-607-8702-19-0

# ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	5
HERMENÉUTICA DE LA LECTURA LITERARIA <i>Samuel Arriarán</i>	23
NARRACIÓN Y PERSPECTIVA DE GÉNERO EN LA ESCRITURA DE CARMEN BOULLOSA Y SOLEDAD PUÉRTOLAS <i>Elizabeth Hernández Alvidrez</i>	59
HERMENÉUTICA LITERARIA COMO ENCUENTRO Y RECONOCIMIENTO ENTRE PROFESOR-ALUMNO <i>Grisel Valadez Paz</i>	71
LAS CATEGORÍAS DE GIORGIO AGAMBEN Y JACQUES RANCIÈRE APLICADAS A LA REALIDAD EDUCATIVA DE OAXACA <i>Catalina Erendira Cruz Gómez</i>	91
LA NEGOCIACIÓN CULTURAL DE LA ORALIDAD Y LA ESCRITURA EN LA RELACIÓN ENTRE COMUNIDAD Y ESCUELA <i>Miriam Guadalupe Florean Santana</i>	109
LOS APORTES DE LA HERMENÉUTICA A LA INVESTIGACIÓN EDUCATIVA DE LA DIVERSIDAD <i>Dominga Leyva Flores</i> <i>Alicia Estela Pereda Alfonso</i>	129

LA NARRACIÓN AUTOBIOGRÁFICA: UNA PROPUESTA DE FORMACIÓN E INVESTIGACIÓN HERMENÉUTICA <i>Cecilia Miranda Román</i>	149
PERSPECTIVA HERMENÉUTICA DE LA ENSEÑANZA DEL ITALIANO COMO LENGUA EXTRANJERA <i>Martha Patricia Martínez Lemus</i>	169
TESTIMONIO Y MEMORIA JUSTA EN <i>INSENSATEZ</i> DE HORACIO CASTELLANOS MOYA <i>Elizabeth Hernández Alvídrez</i>	189
LA TEORÍA DE LA EDUCACIÓN DE GIORGIO AGAMBEN <i>Samuel Arriarán Cuéllar</i>	209
EPÍLOGO NUEVAS LÍNEAS DE INVESTIGACIÓN SOBRE PEDAGOGÍA HERMENÉUTICA <i>Samuel Arriarán</i>	229
ACERCA DE LAS PERSONAS AUTORAS	245



# LA TEORÍA DE LA EDUCACIÓN DE GIORGIO AGAMBEN

*Samuel Arriarán Cuéllar*  
Universidad Pedagógica Nacional-Ajusco

## INTRODUCCIÓN

Giorgio Agamben nació en Roma en 1942. En su juventud asistió a las clases de Heidegger. En los años de 1974 y 1976 estuvo en París donde escribió algunos ensayos de teoría literaria para una revista dirigida por Ítalo Calvino. Ya antes, publicó un libro sobre teoría del arte y estética, *El hombre sin contenido*. Después publicó *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*, que también trata de teoría del arte y estética. En los años de 1980 volvió a Roma donde se concentró en la filosofía. De ahí surgió *Infancia e historia*, libro que según él, acabó siendo sólo un prólogo de una obra jamás escrita. Esta obra pretendía hablar sobre una ética de la voz. En vez de esta obra lo que fue publicando en Italia fue *El lenguaje y la muerte; Idea de la prosa; Homo sacer; El final del poema; Lo que queda de Auschwitz y Estado de excepción*. Lo que se advierte en esta primera etapa es una transición de los estudios sobre arte y estética a los estudios sobre teología y biopolítica. En este proceso hay que destacar la atención a la problemática de los campos de concentración. No sólo lee filosofía sino también las grandes novelas testimoniales de Primo Levi, Jean Amery o de Robert Antelme. A este espinoso tema, Agamben le ha dedicado un libro: *Lo que queda*

*de Auschwitz* ¿A qué se debe esta dedicación? Para él, el tema de los campos de concentración no se reduce a lo sucedido con los nazis sino que adquiere nuevas formas en la época actual, por tanto constituye uno de los problemas no resueltos de la modernidad y de la historia de la educación. Pero el tema de la conexión de los campos de concentración con la modernidad y lo educativo no es un tema exclusivo de Agamben, sino que está presente en la obra de otros autores como T. Adorno (1993), que han señalado que después de dichos campos, la educación carece de sentido.

En los años de 2000 se profundizan sus preocupaciones sobre la teología y se plasman en libros como *El reino y la gloria*; *El sacramento del lenguaje*; *Opus Dei*, *Altísima pobreza*, además de otros temas como la mitología griega (*La muchacha indecible*); la biopolítica y los nuevos dispositivos de control político *Medios sin fin*. *Notas sobre la política*; *¿Qué es un dispositivo?*.

¿Se puede caracterizar la obra de Agamben como una filosofía hermenéutica? Sí, siempre que la consideremos como una teoría capaz de reactivar al ser humano como cuerpo viviente dotado de lenguaje. ¿Cómo llegó Agamben a elaborar esta concepción hermenéutica? Habría que comprender primeramente sus ideas entre los años de 1980 a 1990. Sin duda tuvo que estudiar mucho a muchos otros autores incluyendo a los antiguos. Se puede decir que profundizó bastante en el conocimiento de los autores griegos, romanos y de los Padres de la Iglesia, por eso hay en sus escritos de los años 1980 a 1990 una reflexión y concentración en ciertos temas de la estética, la teología, la mitología y el judaísmo. Claro que también Agamben tuvo que estudiar y dejarse influir por otros filósofos modernos y contemporáneos como

Martin Heidegger, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Hanna Arendt, y Jean Luc Nancy.

Es importante señalar que la obra de Agamben no consiste en una mera repetición de las ideas de otros autores, sino más bien una reflexión que proviene de su modo particular de amalgamar tradiciones filosóficas distintas y opuestas (como el platonismo y el aristotelismo; el paganismo y el cristianismo; la filosofía analítica, etc.). Aunque se declara heideggeriano, foucaultiano, deleuziano o arendtiano tampoco se identifica plenamente con ellos ¿cómo caracterizar y valorar entonces esta hermenéutica que no es fuerte ni débil, ni racionalista ni irracionalista? Lo que distingue la posición de Agamben con respecto a otras hermenéuticas como las de Heidegger, Gadamer o Ricoeur es sin duda su abandono de toda pretensión original. Se trata más bien de una filosofía ecléctica, pero este eclecticismo no hay que entenderlo como una mezcla sin sentido, sino más bien como un mestizaje metodológico con un objetivo preciso que consiste en comprender el mundo actual a partir de categorías de distintos autores, todo ello con el fin de asegurar la continuidad de la tradición. No hay que encasillar a Agamben en un tipo de hermenéutica, esto lleva únicamente a un debate nominalista; lo importante para nosotros es determinar si es posible aplicarlo a la realidad de México y de América Latina. Lo que despertó nuestro interés por su obra, especialmente por su teoría educativa, fue el hecho de que su contexto fuera similar al nuestro. En este sentido, lo que dice de la religión, de la secularización, de cómo se impone el Estado de excepción, se aplica muy bien a lo que vivimos en nuestros países. Por eso podemos buscar en la teoría educativa de Agamben otra manera de comprender la modernidad en América Latina. Esta comprensión nos ayuda a no caer

en las trampas ni en la ilusiones de la modernización occidental. Al igual que Italia, en México y en América Latina tenemos la necesidad de enfrentar cuestiones no resueltas de la tradición.

Para comprender los rasgos de su teoría educativa hay que reflexionar sobre las cinco inversiones filosóficas que hace Agamben:

## 1. LA INVERSIÓN RELIGIOSA

No es el conjunto de sacramentos lo que determina la forma de vida. De la edad media a la modernidad hay una continuidad de prácticas litúrgicas que reproducen la lógica del biopoder. Las liturgias actuales y los movimientos religiosos son formas de institucionalidad, dispositivos de control de la población. Esto tiene que ver con la manera en que Agamben reinterpreta la figura y la función del soberano. El soberano es el que establece la Ley y la Norma. La figura del soberano viene de la historia de cómo el rey gobierna desde la época medieval (Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*). Como gobernante es el que decide quiénes son los buenos y quiénes son los malos, quienes están fuera y quienes están dentro de la ley. Agamben dice que todo el problema de la soberanía que se volvió en principio monopolio de la iglesia (porque fue ella quien se apoyó la idea de lo que podía legislar), es decir, los que tenían derecho de ir al paraíso y quiénes estaban condenados a ir al infierno, se convierte de una bipartición religiosa en una bipartición social. Como al interior de la Iglesia, al interior de la sociedad se define los comportamientos legítimos y justos; pero todo funciona no en el plano de lo real sino solo en el plano ideológico. Esta bipartición

en el seno de la iglesia (entre buenos y malos) también se da en el seno de las democracias modernas ya que el paradigma del mercado autorregulador finge poder gobernar una sociedad cada vez más ingobernable.

## 2. LA INVERSIÓN ÉTICA

Esta inversión se realiza entre precepto y forma de vida. El precepto como orden de la ley y de la escritura no es el que origina la vida sino más bien la forma: *zoé* es vida natural y la vida pública es el *bios*. La vida natural equivale a la vida privada personal mientras que el *bios* es la parte social, pero Agamben aclara que, en realidad, no hay tal oposición, son una misma cosa, no se pueden separar y a eso le llama “forma de vida”. La máquina biopolítica es la que hace que se separen. O sea que la máquina biopolítica equivale a la determinación social, el tipo de estado que convierte la vida pública en vida desnuda (vida desnuda es despojar al sujeto de todo derecho y de toda forma social de vida). Ya no estamos en un mundo que funciona con base en ideologías, sino con políticas públicas que controlan ya no solamente a los cuerpos individuales sino a toda la población.

## 3. LA INVERSIÓN DEL ARTE Y DE LA LITERATURA

Así como en la ética y la política, también sucede una inversión en el terreno del arte y de la literatura. Al igual que las otras inversiones, esta inversión, como veremos, tiene una gran importancia para la elaboración de la teoría educativa de Agamben. Respecto del arte, señala que no es como se dice que las obras son productos de los

artistas, sino que la vida es un producto de la literatura. Esto significa que los poetas y los escritores crean la vida a través de las palabras. Lo mismo se puede decir del cine, de la música y de la educación (no es que se enseña para la vida sino al revés, hay que partir de la vida para educarnos). En el caso del cine hay un parecido con la teoría de Gilles Deleuze quién señala que la imagen cinematográfica no tiene nada que ver con la vida representada. Por el contrario, las imágenes son las que dan vida a la realidad. Esta filosofía se basa en Henry Bergson que se anticipó a la consideración actual de que las imágenes cinematográficas no están fuera de la mente, sino que viven en nuestra memoria. Según Agamben, al no poder llegar a comprender lo real solo tenemos gestos, es decir movimientos corporales que se parecen a expresiones simbólicas fantasmáticas (Agamben, *Estancias*). Esto se enlaza con la teoría de la parodia que consiste en que hay una escisión del lenguaje, nunca podemos representarnos la realidad sino solo a través de un diálogo infinito de esbozos o gestos interminables. Y ¿qué es el cine sino un conjunto de gestos o movimientos que siempre terminan en una fantasmagoría? Se trata solo de movimientos aproximados hacia algo o a alguien. ¿Y en cuanto a la música? Aquí en vez de imágenes tenemos un lenguaje de sonidos. Este lenguaje igual que el lenguaje de la poesía nunca puede llegar a descifrar lo real. Los sonidos solo evocan y nos envían a un universo inefable, de significantes siempre excedentes o múltiples. Hay una gran similitud entre las palabras las imágenes y los sonidos. Igual que las palabras no tenemos más que posibles significados, huellas. Por último, también en las artes plásticas tenemos un lenguaje de colores que igual que las palabras o los sonidos nos remiten a una lengua particular. Los colores remiten a sus propios sig-

nificados, como las palabras nos llevan a un sistema de modelización, es decir que la poesía como la música o de pintura son sistemas de signos autónomos.

La potencia, según Agamben, tiene que ver con recuperar todos esos lenguajes como el artístico, también podemos agregar aquellos lenguajes no escritos que subyacen en la cultura de la oralidad. Aquí también vive lo imaginario, la fantasía, lo que no puede reducirse al logos, a pura racionalidad instrumental, a lo ya dicho y a lo escrito. Los mitos y las fábulas hacen que se reencuentren el lenguaje y la vida, ya que no se trata de que la vida pueda crear a la literatura sino a la inversa. Hay que replantear la idea de literatura, oral y escrita, no como pura ficción sino como algo imprescindible para pensar, interpretar y vivir. A través de los relatos se transmiten formas de comportamiento moral, como cuando se atribuyen virtudes o defectos a los animales, aquí el uso de los símbolos sirve para comprender el bien, el mal o la codicia. Podemos comprender una multitud de formas de interacciones, entre los mismos seres humanos, de los humanos con los animales, con los dioses, etc. La literatura enseña otras maneras de ver la realidad, a través de las ficciones vemos otros mundos y contextos.

Aplicando esta teoría de Agamben a la realidad cultural de México y de América Latina podemos reafirmar que los cuerpos tienen su propio lenguaje, como los presagios o los presentimientos. Hablar de los lenguajes del cuerpo implica centrarnos más en la realidad de nuestros países donde no se presentan relatos puros sino siempre mezclados ya que provienen de diferentes contextos. Hay barroquismo y mezcla de las culturas cuando las imágenes profanas se funden con las imágenes religiosas. No hay ruptura sino continuidad, lo que permite un nuevo imaginario, de tal manera que nuestro barroco

no es puramente indígena ni tampoco español. La teoría de Agamben nos resulta muy útil en América Latina ya que no hace una división entre imagen y cosa. La imagen es la apariencia, el fenómeno, la realidad o la cosa misma. Esto explica la sobrevivencia de antiguas creencias mezcladas con el catolicismo actual. Ahí reside el secreto de la colonización. Cuando los españoles impusieron sus imágenes hicieron creer que no representaban sino que eran las cosas sagradas mismas. A los indígenas no les costó gran dificultad yuxtaponer sus imágenes con las del colonizador porque en su universo no había separación entre lo representado y las representaciones.

#### 4. LA INVERSIÓN DEL LENGUAJE

No es la vida la que crea al lenguaje sino el lenguaje el que crea a la vida. Esto significa que más allá de los enfoques positivistas, instrumentales del lenguaje, hay que partir de otra filosofía del lenguaje para ver cómo las palabras crean vida. El ser humano como ser viviente establece con el lenguaje una relación estrecha que es imposible que viva sin el otro.

A través de los relatos y de los mitos podemos recuperar las experiencias del cuerpo, esto es, el lenguaje propio de lo viviente. Para Agamben, el ser humano es un ser viviente ligado a su lenguaje. Las ciencias positivistas desligan del lenguaje reduciéndolo a cosa y objeto, como simple material a formar. El lenguaje es un fin en sí, solo se puede sugerir, no puede mostrar o demostrar verdades. Como las pinturas, los relatos solo nos hacen intuir misterios. Si el lenguaje pudiera nombrar todas las cosas, no nos llevaría a nada; sólo nos quedaríamos sin sentido, cayendo en un infinito aburrimiento (Agamben,

*El fuego y el relato*). Por eso es que el lenguaje no se reduce a lo racional y al conocimiento lógico; debemos renunciar, por tanto, a la pretensión de nombrar todo. No se trata de explicar y resolver; esto lleva a la muerte del relato. La tarea de la filosofía es la continuación infinita del relato. El lenguaje sirve para recuperar el pasado y continuar el presente. Mantiene viva la memoria, por eso Agamben recupera la teoría de la huella de Jacques Derrida: la hoja en blanco que equivale a la potencia; la tablilla o la huella es que solo nos indican que podemos pensar, que tenemos la potencia. Lo que vale no es lo escrito sino sólo lo que se puede decir.

## 5. LA INVERSIÓN DE LO EDUCATIVO

La inversión de lo educativo significa que no es la vida la que crea el juego sino que es el juego el que crea la vida. Esto implica cuestionar la educación basada en la transmisión de datos, como pura relación técnica entre sujeto y objeto. El juego es una relación de construcción imaginaria, de creación de fábulas. Esto significa que al igual que la literatura, la pedagogía también tiene que basarse en la construcción de modelos, no en la pura representación o en un simple ajuste a una realidad que no existe. Hablar del juego en educación no significa convertirse en sujeto técnico, de habilidades. Tampoco significa quedarse dentro de la mente, Agamben insiste en que no debemos confundir la potencia con inacción o inactividad. La potencia puede actuar a través del juego, por ejemplo dentro del aula, el niño puede jugar a representarse varios personajes. La potencia puede ser imaginación práctica. A través del juego se ejercita la profanación, que es lo contrario de la secularización. El

juego como algo serio subvierte la realidad, mientras que la secularización no (Agamben, *Profanaciones*).

El juego se parece más al arte ya que pone en acción la fantasía y lo imaginario. El arte también transforma lo real porque niega, tiene la capacidad o potencia de la negatividad, es decir, nos libera de las coacciones y leyes. El juego como el arte rompe todo sentido de seriedad, de que hay un progreso, un mejoramiento, una evolución. No estamos en el plano de la utilidad y de la productividad sino más bien en el plano del disfrute y del placer.

Si aceptamos otra lógica donde la educación no pasa por procesos de control y de evaluación, entonces entenderíamos que hay otra lógica relacionada con otras formas de pedagogía (la educación no pasa únicamente a través de conceptos, de categorías lógicas sino a través de mitos, fábulas, rituales, fiestas). La cultura oral es otra forma de conocimiento del mundo. La educación no es únicamente aprender técnicas y habilidades sino de comprender el sentido de la vida. Se trata de comprender otras experiencias significativas de lo que es la felicidad y la libertad.

La comunidad en educación se puede plantear ¿dentro de la escuela o fuera? Dentro no puede ser ya que se reprime el juego y el arte. ¿Se puede decir entonces de que es imprescindible salir de la escuela? En cierta medida es necesario salir fuera ya que solo así se restablece el contacto con los seres vivientes de la naturaleza (dentro del aula solo hay nombres). Hay otra manera de relación educativa más rica, tampoco hay que reprimir la naturaleza que está dentro de uno mismo. Hay naturaleza afuera y adentro, la educación tiene que reconciliarse con toda la naturaleza.

La biopolítica en educación funciona eliminando la formación de la potencia cuando se reduce a los alumnos a puro adiestramiento técnico. La administración de la vida se reduce a la administración puramente biológica, lo que equivale a la reducción de lo humano a mano de obra barata. Frente a la pedagogía positivista y empirista que plantean únicamente formar habilidades técnicas, Agamben propone centrarse en la potencia, no en el acto, esto quiere decir que hay que romper con el enfoque cientificista que solo ve acciones. Se trata más bien formar la capacidad de ser, esto es la potencia, no se trata de llegar a fines y metas con instrumentos. La comunidad educativa no necesita instrumentalizarse, es decir, que pase de la potencia al acto ya que entonces se burocratiza.

La pedagogía positivista como conjunto de acciones se reduce a procesos técnicos de aprendizaje, de enseñanza mecánica. El alumno se concibe como sujeto de habilidades. Los maestros así educados no pueden concebir otra cosa que el adiestramiento técnico. Conciben al estudiante no como un ser en potencia sino siempre como un sujeto manipulable, que se construye, se educa, se forma en la acción, que se adapta y se socializa. Para Agamben la comunidad en educación implica hablar de comunidad siempre abierta. La idea de potencia implica que un niño puede ser en potencia cualquier cosa, no hay nada que le impida ser o devenir. No está predestinado genéticamente para ser algo, la potencia tiene que ver más bien con la capacidad para hacer o llegar a ser alguien. No se trata de educar habilidades innatas, como si la educación fuera realizar una vocación (unos tienen aptitudes para la matemática, otras para esto y lo otro, etc). Todos tenemos las mismas capacidades, nadie está destinado a realizar alguna profesión. La idea de destino entre

los griegos y los estoicos no era algo determinado por los dioses ni por la naturaleza, sino más bien algo que tiene que ver con la combinación o complementación entre la libertad individual y el destino, la determinación externa (Agamben, *El reino y la gloria*).

## 6. LA INVERSIÓN POLÍTICA

La inversión que establece entre la política consiste en priorizar la vida, es decir, contrariamente a los que afirman que somos animales políticos, Agamben sostiene que esto significa que primero somos seres vivos. De lo que se trata entonces no es tanto del gobierno de los otros sino del *cuidado de sí mismo*. ¿La obra de Agamben contribuye a entender y transformar la realidad actual? Su principal defecto, según sus críticos, sería el de no conectar lo suficiente con la teoría de Marx. Lo que vemos es que sí hay una complementación que se comprueba cuando Agamben habla de la forma de vida como praxis. Otra idea es la similitud de la idea de la ontología efectual con la ontología de la praxis (que no se reduce al trabajo). Pero donde se puede apreciar mejor la complementariedad con Marx, es cuando Agamben señala que en la situación actual donde predomina la limitación de los derechos humanos, lo que hay que hacer es desarrollar y construir otra forma de comunidad. Frente al capitalismo hay que oponer una política de inoperosidad, es decir, de no hacer nada que equivalga a permitir que siga funcionando la máquina biopolítica. Esto implica rechazar toda forma de complicidad con las instituciones capitalistas. A muchos, esta postura les parece similar a una actitud anarquista. Pero esta similitud sólo es aparente.

Una política de inoperosidad no quiere decir simple extinción de la política (como plantean los anarquistas). La extinción es una fase necesaria para la construcción de una nueva sociedad. En esto se puede decir que Agamben coincide con Marx ya que igualmente identifica la forma del Estado democrático burgués con una forma totalitaria que debe desaparecer para poder construir una nueva comunidad. Agamben cuestiona las bases en que se sustenta el Estado moderno, es decir, en la acumulación de capital y la mercantilización legitimada en las formas jurídicas. Por eso es que ve en la filosofía de los franciscanos una actitud opuesta al principio de propiedad (Agamben, *Altísima pobreza*). ¿Y qué es la filosofía de Marx sino un comunismo radicalmente opuesto al derecho burgués que defiende los sagrados principios de la propiedad privada? La desposesión jurídica no lleva necesariamente a quedarse excluidos de la legalidad. Hay que entender que esa actitud es una manera de oponerse al esquema capitalista que únicamente permite formas de vida acordes con la acumulación de riqueza y de propiedad.

¿En que reside la debilidad de la teoría política de Agamben? Aparentemente parece que se trata de una concepción que identifica totalitarismo con democracia. Y esta identificación no sólo ha llevado a ganarse numerosos críticos que defienden al Estado moderno como un Estado soberano de corte republicano. Según estos críticos, Agamben está equivocado al despreciar los mecanismos de representatividad que permiten el libre juego democrático entre partidos y que deja espacio para los conflictos en torno de la hegemonía. Es fácil desarmar estas objeciones señalando que Agamben no cae en la simple posición de atacar el parlamentarismo. Su crítica de la democracia liberal tiene otro sentido, ya que no

niega la democracia como tal sino sus vínculos con el capitalismo. Es falso atribuir a Agamben una debilidad o carencia de una perspectiva alternativa como si todo su planteamiento fuera negativo y nihilista. No es que haya en él una simple equiparación entre democracia y totalitarismo. Lo que él nos advierte más bien es que el Estado de derecho no constituye ni podrá constituirse en una alternativa, ya que es un proceso histórico irreversible.

Para valorar esta idea de la necesidad de una alternativa basada en la idea marxista de la comunidad no necesitamos acudir a la ortodoxia, es decir a la letra de Marx o a las doctrinas que en nombre de él fracasaron históricamente. En este sentido no tengo reparos en proponer con base en Agamben una reinterpretación a partir de la revisión del concepto de vida (Arriarán, 2019). Si bien es cierto que este concepto ya estaba planteado en los *Manuscritos de 1844*, sin embargo hace falta conectarlo con la realidad actual, es decir con el tipo de Estado que se ha convertido hoy en una gran máquina biopolítica. Hoy en día el concepto de la vida se ha vuelto un fetiche: “la vida” es algo que sirve para controlar y manipular los cuerpos; sirve para justificar las leyes que permiten que los ricos sean más ricos a costa de los más pobres. El cuidado de la vida se ha convertido en una estrategia política, un discurso de la medicina y de la policía. Estamos ante una máquina que controla a todas las clases sociales. Con el pretexto de defender la vida se establecen políticas represivas en todo los niveles; “la vida” es algo que se clasifica y se define para oprimir.

Si la vida hoy no es más que un fetiche, conviene atender la reflexión de Agamben sobre el origen de la distinción entre lo animal y lo político, entre *zoé* y *bios*. Esta distinción formulada por Aristóteles constituye la base de la teoría política moderna. Agamben se-

ñala que tal distinción se ha vuelto una indistinción ya que en la actualidad desaparece la vida privada. Por eso es que tratando de equipar al ser humano con el animal plantea la idea de desapropiarse del mundo para no ser dominados por la máquina. Se puede hablar entonces de una reinversión de la política como oposición a una forma de relación obligatoria con el amo transfigurado en máquina. La desapropiación del mundo implica un acto de inoperosidad, esto es algo que no necesariamente se define como lo opuesto a la potencia. Cuando la potencia pasa al acto deja de ser potencia, por tanto se cae en la biopolítica cuando lo que necesitamos es liberarnos de ella. Caer en las redes de la máquina equivale a vivir una vida sin sentido. Agamben pone el ejemplo del aburrimiento que no es un estar desocupado o estar sin hacer nada. Por el contrario, significa estar ocupado en algo, como la abeja, que se encuentra absorbida en su mundo, abstraída con su miel. Según el experimento descrito por Agamben, se le puede cortar el estómago pero ella no se da cuenta ya que está totalmente ocupada ¿y en la vida cotidiana no sucede lo mismo? La vida cotidiana también significa aburrimiento. Estamos ocupados en algo y no nos damos cuenta de lo que sucede alrededor. Agamben hace una elaboración más fina afirmando que entre *zoé* y *bios* no hay oposición. La vida no es la vida desnuda o natural. No existe un *bios* ni un *zoé* sino que ambas se articulan en una forma de vida. El problema es que la máquina biopolítica constituye nuestra forma de vida para clasificarnos y agruparnos dentro del rebaño de los consumidores.

La distinción *zoé* y *bios* viene de la época de Grecia. Esta distinción-indistinción fue la base para construir la estructura ontológica de occidente, es decir de la sociedad moderna, pero hoy debemos criticar esta onto-

logía ya que ha dejado de funcionar. En todo el mundo queda claro que se han roto los vínculos entre el individuo y la comunidad, por eso la crisis actual se caracteriza por una quiebra de la bipolaridad en el interior de las instituciones. Esto significa que ya no hay bases suficientes para mantener su legalidad ni su legitimidad. Cabe hacer entonces otra filosofía no como integración sino como separación. Lo animal y lo humano no son polos opuestos como se pensaba. Hay que pensar inversamente la política porque el verdadero problema es la desapropiación del ser. Se trata de desconectarse y no de unirse con la máquina biopolítica. Cuando Aristóteles pensó la unión tomaba en cuenta la unión entre al amo y el esclavo. El esclavo no puede vivir sin el amo y el amo sin el esclavo. En la modernidad el esclavo equivale a la máquina.

La unión del *bios* y *zoé* llevó a la humanidad a quedar atrapada en una trampa (cuando el paradigma político se convierte en lo privado, la facticidad más íntima corre el riesgo de transformarse en una trampa fatal), pero hoy nos damos cuenta que tenemos que encontrar otra salida y otra forma de liberarnos. Lo animal y lo humano se tienen que desligar para que se desarrollen en un sentido positivo. Lo animal es una parte que tenemos dentro y que no se puede reducir a la máquina. No reducirnos a la máquina implica invertir la política como predominio del *bios*. Así planteada la inversión de la política significa que la política tradicional no resuelve nada porque no rompe la lógica de la dominación. Pero se tiene que inventar otra forma de política liberadora. Pensar en una alternativa quiere decir que hay que pensar en otra forma de política opuesta a la integración del animal y lo humano. Esta alternativa, para Agamben se basa en la idea de lo abierto. El poeta Holderlin decía que los dio-

ses han muerto, pero que aunque están muertos tenemos que crear otros dioses. Esto significa pensar lo animal y lo humano desde la categoría de lo abierto, no se puede aceptar que todo está acabado. Lo abierto equivale a lo siempre inacabado, a lo infinito. Lo humano, como lo animal, está abierto siempre por su misma naturaleza. Lo abierto significa estar expuesto a la luz porque es imposible vivir en la oscuridad. Somos como las polillas que van en busca de la luz y se estrellan contra los focos; así buscamos esa luz en la oscuridad porque hay necesidad de encontrar una esperanza.

Para Agamben lo abierto, como proceso educativo, se relaciona con el problema de la latencia y la ilatencia, la oscuridad y la luz, el silencio y el lenguaje. También los seres humanos somos como las cigarras que cantan hasta morir. Esta es una situación parecida a aquella donde parece imposible encontrar luz en la oscuridad. Muerte es igual a oscuridad; vida, igual a luz; revelación igual a misterio. Si hay misterio y silencio, tiene que haber revelación, así también en lo abierto y lo cerrado hay una lógica de la muerte y de la vida, sólo que no son términos opuestos sino complementarios. La luz como la vida surge de la oscuridad y de la muerte. Lo que está más escondido es lo que revela en lo profundo del bosque oscuro una luz que se va haciendo poco a poco más ennegecedora.

Para que haya una reconciliación entre lo animal y lo humano hace falta una comprensión diferente de la praxis como vida y potencia destituyente. Esto significa ya no seguir sosteniendo el paradigma del trabajo que no es más que una lógica del productivismo económico (entendida esta lógica como un dominio del hombre sobre la naturaleza). Hace falta pensar en la vida desde un enfoque no productivista ni biologista. Esto nos lleva a

la necesidad de repensar la cultura con categorías ontológicas como la inoperosidad y lo abierto. Lo que hace imposible que se desarrolle lo abierto es la estructura capitalista que ha cerrado toda alternativa, pero este cierre, es, paradójicamente, lo que permite una salida. Y como dice Agamben, para que haya una salida tiene que morir necesariamente el capitalismo y llegar por tanto a una consumación de la historia.

### REFERENCIAS

- Agamben, G. (1995). *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*. Valencia: Pre-textos.
- \_\_\_\_\_ (1996). *La comunidad que viene*. Valencia: Pre-textos.
- \_\_\_\_\_ (1998). *Quel Che Resta di Auschwitz*. Bolati Boringhieri.
- \_\_\_\_\_ (2003). *Infancia e historia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- \_\_\_\_\_ (2004). *Estado de excepción*. Buenos Aires: Adriana, Hidalgo.
- \_\_\_\_\_ (2005). *El hombre sin contenido*. Barcelona: Áltera.
- \_\_\_\_\_ (2005). *Profanaciones*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- \_\_\_\_\_ (2006). *El tiempo que resta* Madrid: Trotta.
- \_\_\_\_\_ (2006). *Lo abierto*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- \_\_\_\_\_ (2008). *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*. Valencia: Pre-textos.
- \_\_\_\_\_ (2008). *El reino y la gloria*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

- \_\_\_\_\_ (2008). *La potencia del pensamiento*. Barcelona: Anagrama.
- \_\_\_\_\_ (2010). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pretextos.
- \_\_\_\_\_ (2010). *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Valencia: Pre-textos.
- \_\_\_\_\_ (2010). *Ninfas*. Valencia: Pre-textos.
- \_\_\_\_\_ (2010). *El sacramento del lenguaje*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- \_\_\_\_\_ (2010). *Signatura rerum. Sobre el método*. Barcelona: Anagrama.
- \_\_\_\_\_ (2011). *Desnudez*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- \_\_\_\_\_ (2012). *Opus Dei. Arqueología del oficio*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- \_\_\_\_\_ (2013). *Altísima pobreza*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- \_\_\_\_\_ (2014). *La muchacha indecible*. México: Sexto Piso.
- \_\_\_\_\_ (2015). *Idea de la prosa*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- \_\_\_\_\_ (2015). *Qué es un dispositivo*. Barcelona: Anagrama.
- \_\_\_\_\_ (2016). *El final del poema*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- \_\_\_\_\_ (2016). *El fuego y el relato*. México: Sexto Piso.
- \_\_\_\_\_ (2017). *Stasis. La guerra civil como paradigma*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- \_\_\_\_\_ (2017). *El uso de los cuerpos*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Adorno, Th. (1993). La educación después de Auschwitz. En *Consignas*. Buenos Aires: Amorrortu.