



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN PEDAGOGÍA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**LA EXPERIENCIA INICIÁTICA ELEUSINA COMO POSIBILIDAD FORMATIVA DEL HOMBRE.  
UNA APROXIMACIÓN A LA LUZ DE LA LECTURA DE GIORGIO AGAMBEN**

TESIS  
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE  
MAESTRA EN PEDAGOGÍA

PRESENTA:  
**MARIANA GARCÍA PÉREZ**

TUTOR PRINCIPAL:  
DR. RENATO HUARTE CUÉLLAR (FFyL, UNAM)

CIUDAD UNIVERSITARIA, CIUDAD DE MÉXICO, AGOSTO DE 2022



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



## Dedicatoria

*Und noch einmal...*

A Vidal y Leticia, por su infinito amor.

A mis abuelitos, por seguir acompañándome en el sueño y en la memoria.

A toda mi familia, por su apoyo y apapacho.

En mis fragmentaciones, en todo lo que voy *siendo* y en todo lo que llevo conmigo siempre están  
ustedes.

Gracias por tanto. Los amo.

## Agradecimientos

Cada día me convengo más de que una tesis, como cualquier otro trabajo de investigación, lleva consigo no sólo algo de nosotros mismos, sino también aquello que los otros han dejado en uno. Decía Jorge Luis Borges: “No estoy seguro de que yo exista, en realidad”. Soy todos los autores que he leído, toda la gente que he conocido, todas las mujeres que he amado. Todas las ciudades que he visitado, todos mis antepasados...” Y creo que coincido con él.

Por esta razón considero imprescindible reservar estas primeras páginas para hacer mención de todas aquellas personas que me acompañaron durante estos dos años de vuelcos inesperados, tanto dentro como fuera del proceso de elaboración de esta tesis, porque sin ellos definitivamente este trabajo no hubiera cobrado el mismo sentido que adquirió a nivel tanto a nivel profesional como personal.

Renato, una vez más conoces lo que guardo en esta tesis. Te agradezco por tomarme de la mano en este camino que, así como en Eleusis, aunque oscuro y pantanoso por momentos, adquirió un sentido invaluable por el nuevo comienzo que me esperaba hacia el final del trayecto, por la luz que apenas se vislumbraba lejana. Hoy más que nunca comprendo y valoro el “Todo final es el principio de algo nuevo.” Gracias por *leerme* incluso desde aquello que se encuentra más allá de la literalidad. Gracias por ser mi amigo y mi *μυσταγωγός*. Te quiero.

Dulce, supiste de los giros por los que atravesé a lo largo de estos dos años y lo que las pérdidas representaron en mi vida. Mil gracias por escucharme y tenderme una mano durante mis duelos y por entusiasmarteme conmigo en aquellos días en los que vi reflejarse en mí la luz del sol. Gracias también por tu lectura alquímica que, por cierto, rara vez es errada. Gracias por ser mi amiga.

Mis queridos amigos de *Filosofía en la ciudad*. La perturbación derivada de este periodo apocalíptico y la pesadumbre de mis días más oscuros se disiparon en cada jornada de labores junto a ustedes. Celebro con profunda alegría nuestros logros y el cariño sincero

que nos profesamos. Gracias por ser la prueba fehaciente de las múltiples posibilidades que se abren cuando se *profanan* los discursos sacros. Mil gracias por permitirme ser parte de esta hermosa familia, por ser ese hilo que me mantiene siempre unida a la tierra y, sobre todo, por *revitalizarme* con cada charla de café. Los quiero mucho.

A mis buenos amigos Stephanie, Juan Carlos, Luis Miguel, Pólux, Vic, Eliezer, Joaquín y Yosie. A Aran, Dani y Angy. Gracias por iluminarme y devolverme la sonrisa con sus palabras, sus halagos, su cariño y su apoyo en todo momento. Los quiero y los abrazo mucho.

A Laura Maldonado, por su acompañamiento y profesionalismo. En mi reencuentro conmigo he aprendido a construir *destruyendo*, a operar *inoperando* y a amar y a sanar *profanando*.

A la Dra. Alejandra Cragolini, por su amable apoyo, por poner toda su confianza en mi trabajo y por creer en mis potencialidades.

A mis sinodales: Dra. Leticia Flores, Dra. Clara Carpy, Dra. Susana Bercovich y Dra. Renate Marsiske, por su tiempo invertido en hacer una lectura atenta a mi trabajo, pues contribuyeron a mejorarlo.

Al profesor Edgar Morales, por haberme permitido amablemente participar en sus clases, pues desde ellas amplíé mi panorama en torno al pensamiento de Giorgio Agamben.

Agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT) por el apoyo económico brindado, el cual me permitió concluir mis estudios de posgrado en tiempo y forma.

Ich liebe meines Wesens Dunkelstunden,  
in welchen meine Sinne sich vertiefen;  
in ihnen hab ich, wie in alten Briefen,  
mein tägliche Leben schon gelebt gefunden  
und wie Legende weit und überwunden. [...]

O Herr, gib jedem seinen eignen Tod.  
Das Sterben, das aus jenem Leben geht,  
darin er Liebe hatte, Sinn und Not.

Denn wir sind nur die Schale und das Blatt.  
Der große Tod, den jeder in sich hat,  
das ist die Frucht, um die sich alles dreht. [...]

Amo de mi existencia las horas oscuras  
en las que mis sentidos se profundizan;  
en ellas he encontrado, como en cartas antiguas,  
mi vida cotidiana ya vivida  
y como leyenda lejana y superada. [...]

Oh, Señor, da a cada uno su propia muerte.  
El morir a partir del cual esa vida anda,  
dentro del cual hubo amor, sentido y esfuerzo.

Porque sólo somos la cáscara y la hoja.  
La gran muerte, que cada uno lleva en sí mismo,  
ese es el fruto en torno al cual todo gira.

**Rainer Maria Rilke, *Das Stunden-Buch* (ca. 1898-1903)**  
(Traducción propia)

## Índice

<b>Apuntes preparatorios para comprender la <i>iniciación</i> propia</b>	9
<b>Capítulo I: Notas preliminares en torno a la iniciación como experiencia religiosa</b>	16
I.1. Mito y rito en la experiencia religiosa	17
I.2. Muerte, misterio y <i>saber</i> en el evento iniciático	25
I.3. El caso de los ritos iniciáticos de Eleusis	35
<b>Capítulo II. La <i>sacralización de la vida</i> como producto de la separación: la dimensión antropogénica-lingüística de la configuración humana</b>	47
II.1. Estado de excepción: Separación y sacralización de la vida	49
II.2. <i>Nuda vida</i> y <i>máquina antropológica</i> como dispositivos de gubernamentalidad humana	64
II.3. El juramento: <i>ser humano en</i> el lenguaje	75
<b>Capítulo III. <i>Páthei-máthos</i> como experiencia formativa del hombre</b>	86
III. 1. Proceder <i>arqueológicamente</i> : el lugar del método en la investigación disciplinar	88
III.2. <i>Profanar</i> : sobre la <i>experiencia</i> de hacer uso y volver inapropiable	100
III.3. La infancia del hombre como <i>experiencia</i> : el lugar del lenguaje y la muerte	116
III.4. Sobre la formación del hombre como <i>impotencial</i> , carente e <i>inoperante</i>	141
<b>Morir es renacer, concluir es inaugurar</b>	164
<b>Fuentes consultadas</b>	171

## Apuntes preparatorios para comprender la *iniciación propia*

En uno de los más recientes textos publicados por Giorgio Agamben, en el que el filósofo dedica varias páginas a describir lo que ha sido gran parte de su *vida*, reseña en un par de líneas cómo fue su encuentro con la obra de Walter Benjamin, quien, a pesar de la lejanía espacial y temporal, se ha convertido hasta el día de hoy en su guía de pensamiento. En un fragmento muy representativo Agamben declara:

Aunque no habría podido encontrarme con él, entre todos mis maestros Benjamin es aquel con el cual me parece haberme topado físicamente más a menudo. Cuando se entra en una intimidad incluso material, es decir, filológica, con la obra de un autor, cuando la lectura de sus libros nos hace temblar el pulso, entonces se producen fenómenos que parecen mágicos pero que en cambio son tan sólo el fruto de esa intimidad. Así sucede que al abrir una página se encuentra el pasaje que se buscaba, que una pregunta persistente halla de golpe su respuesta o su justa formulación o, como me ocurrió con Benjamin, que uno termina por coincidir físicamente con cosas y personas que él vio y tocó.<sup>1</sup>

Al respecto, bien considero necesario reconocer desde ahora que comparto el mismo sentimiento y las mismas emociones que Agamben no sólo relativo a mi primer encuentro con el filósofo alemán —y del cual, por cierto, la presente investigación también contiene rasgos muy evidentes— sino que también mi aproximación al mismo pensador italiano resultó ser una suerte de aparente “coincidencia” que, al final, no lo fue en absoluto. Sobre ello, así como Agamben, pienso que, si bien los humanos nos encontramos arrojados a la eventualidad y a la contingencia, el encuentro con un autor, un libro, una cita o una persona toma un sentido particular y, por tanto, también especial por el momento y las circunstancias en las que éste ocurre.

Por todo lo anterior es que estoy convencida en que el hecho de elaborar una investigación es, antes que una actividad académica, una *experiencia* en el más pleno sentido benjaminiano y agambeniano. Más precisamente, una investigación es un camino que hay que recorrer de la mano de otros. Pero hay algo más. Como ocurría de manera muy similar en la procesión iniciática eleusina, quien transita por primera vez por un camino nuevo y desconocido no sólo no sabe lo que encontrará a su paso, sino que ignora también el lugar y las condiciones en las que arribará a él. Sobre ello, es el mismo Agamben quien amplía el nivel de comprensión de la dimensión mística que rodea al acto de estudiar. Partiendo del término latino *studium*, el pensador señala que dicho término

---

<sup>1</sup> Giorgio Agamben, *Autorretrato en el estudio*, p. 77.

se remonta a una raíz *st-* o *sp-*, que indica los golpes, los *chocs*. *Studiare* [estudiar] y *stupire* [dejar estupefacto, sorprender] están, en este sentido, emparentados: quien estudia se halla en la condición de quien ha recibido un golpe y permanece estupefacto ante eso que lo ha golpeado, sin llegar a comprenderlo y, al mismo tiempo, no puede salir de ella. El estudioso es, pues, siempre también un estúpido.<sup>2</sup>

Es precisamente a través de esta metáfora que dibuja Agamben que intento ilustrar las semejanzas que encontré entre mi recorrido al realizar la presente investigación y el itinerario de los iniciados en Eleusis. Al tratarse la investigación, entre otras cosas, de un *camino* que se recorre junto a “acompañantes” particulares (autores, tradiciones y perspectivas teóricas) que el mismo estudioso elige, resulta inevitable que sea él mismo quien incluso se vea y se sienta reflejado en su propio objeto de estudio. Dicho de otro modo, llega un momento en el recorrido de la investigación en que se vuelve evidente que el análisis y las apreciaciones particulares en torno al objeto son también una operación en torno a uno mismo. No obstante, como bien sostiene Agamben, no es sino hasta esa aparente “conclusión”<sup>3</sup> de la labor de indagación que se hace mayormente patente tal hecho.

Así, en lo que respecta a mi propia experiencia, no fue sino hasta “finalizar” el ejercicio de escritura y luego de varias lecturas al texto, que se volvió mucho más claro que, al igual que toda experiencia de naturaleza pathémica propia de la iniciación, el recorrido de indagación no tiene un fin predeterminado y/o preparado y que, por el contrario, exige desprenderse de un estado previo. De esta forma, es uno mismo quien se encuentra, como los iniciados, transformado, es decir, *siendo* otro con respecto a aquella primera versión de sujeto quien recién comenzaba su labor. En definitiva, uno ya no es el mismo luego de una investigación.

Al verme y sentirme fundida o, mejor dicho, *mimetizada* con mi objeto de estudio y *surgir* de forma distinta respecto a cómo inicié el trayecto, comprendí bien a lo que se ha referido Agamben cuando afirma que toda actividad de indagación implica fundamentalmente un proceso de emergencia en el que tanto objeto de estudio como investigador emergen y se

---

<sup>2</sup> Giorgio Agamben, “Idea del estudio”, en *Idea de la prosa*, p. 54.

<sup>3</sup> Coincido con la postura no-sistemática agambeniana en la que se sostiene que la investigación no finaliza. En todo caso, es el investigador quien debe tomar la decisión de hacer una pausa o, como dijera Benjamin, “tomar aliento” en un momento determinado de su trayecto.

reconocen de manera paralela.<sup>4</sup> Así, si bien resulta prácticamente imposible vaticinar el lugar de llegada al finalizar una investigación, si tuviera que verme forzada a declarar cuál fue mi objetivo primero al llevarla a cabo o incluso desde el momento de la elaboración del proyecto, tal propósito lo enunciaría de la siguiente forma: vislumbrar la posibilidad de una condición formativa de hombre<sup>5</sup> que prescindiera de ideales y, por tanto, de modelos preestablecidos de proyección futura.

Al respecto, en primer lugar considero preciso dejar en claro desde este momento que las ideas que mis lectores, y particularmente mis colegas pedagogos, encuentren desarrolladas a lo largo de las próximas páginas es, contrario a lo que pudiera pensarse, una dura crítica a nuestra labor y a las implicaciones que tenemos como *educadores*. Así, mi propósito en esta investigación fue concebir un proceso radicalmente distinto al que orienta la práctica pedagógica, esto es, un proceso que, contrario a erigir y/o construir<sup>6</sup> un ideal de hombre particular como destino de éste, apueste por su aniquilación, transformación continua y permanente estado potencial. En este sentido, ¿qué es lo que impulsa a alguien a “rebelarse” contra su propia labor y misión profesional?

Considerando tales interrogantes y asumiendo la responsabilidad que en ello tengo como “profesional de la educación”, recordé una de las reflexiones fundamentales que se hacía Benjamin cuando escribió en 1932 *El autor como productor (Der Author als Produzent)*: “Antes de la pregunta ¿cuál es la actitud de una obra frente a las relaciones de producción de una época, quisiera preguntar ¿cuál es su posición dentro de ellas?”<sup>7</sup> Dicho de otra manera y siguiendo el cuestionamiento benjaminiano, si la responsabilidad que me ha sido encomendada a través del estudio del fenómeno educativo es impulsar la reproducción y la

---

<sup>4</sup> Cfr. Giorgio Agamben, *Signatura rerum. Sobre el método*, p. 121 y ss.

<sup>5</sup> Siguiendo la tradición latina a la que recurre Agamben a lo largo de toda su obra, he optado por referirme a la especie humana a través de la denominación “hombre” (de las raíces latinas *homo*, *hominis*). No obstante, quiero dejar en claro desde ahora que con el uso de tal concepto de ninguna manera pretendo desconocer o negar la amplia gama de géneros que se desprenden de la diversidad de manifestaciones y orientaciones de la sexualidad humana.

<sup>6</sup> Aunque habría que hacer un estudio filológico mucho más minucioso y dependiendo de la perspectiva teórica desde la cual se aborde, baste por ahora señalar que los términos germanos *Bildung* (formación) y *Erziehung* (educación) llevan en sus raíces los verbos *bilden* (construir, modelar) y *ziehen* (tirar, jalar), respectivamente. Como es posible observar, ambas nociones indican actos que implican la inversión de fuerzas para conformar un modelo, o bien, para llevar o impulsar una cosa hacia a un lugar determinado.

<sup>7</sup> Walter Benjamin, *El autor como productor*, pp. 24-25.

transmisión cultural, estoy convencida de que mi proceder, junto con las aspiraciones de mi disciplina deben, si no transformarse por completo, por lo menos repensarse.

Por todo lo anterior, en estas páginas opté más bien por “desviarme del camino” de la perspectiva tradicional de la pedagogía, esto es, abandonar autores, metodologías y obras canónicas que han sido reconocidas durante largo tiempo en el contexto de este campo de estudio. Dicho de otro modo y siguiendo nuevamente la tesis benjaminiana, decidí anclar esta investigación hacia lo que el filósofo alemán llamaba “la tradición como *discontinuum* de lo que ha sido.”<sup>8</sup> Con ello, en definitiva mi intención final no fue, insisto, despreciar o negar a toda una estructura teórica disciplinaria que se ha conformado durante siglos —la cual sería, incluso, de habérmelo propuesto, una tarea nada humilde y perdida de antemano—, sino más bien hacer manifiestas las implicaciones políticas, lingüísticas y teológicas inclusive que yacen detrás de nuestra labor.

Así, si partimos de la premisa de que la educación es el proceso a través del cual la cultura se transmite, se reproduce y se hereda de una generación a otra y, en consecuencia, esta última se vuelve imperecedera, lo que elaboré aquí resultó ser una especie de mapeo en el que intenté bosquejar la posibilidad de una circunstancia formativa que impulse el proceso contrario. Al respecto, es evidente que, al asumir un propósito de tal magnitud es necesario salir en la búsqueda de aliados que compartan, por lo menos mínimamente, perspectivas, críticas y anhelos similares. En mi caso, esta alianza logré construirla con Agamben.

Si bien mis primeros acercamientos a la obra del filósofo italiano habían sido a partir de los textos en los que éste funje como una suerte de “mediador” y/o intérprete de la filosofía benjaminiana, la obra que en definitiva motivó y suscitó la presente investigación fue *La muchacha indecible (La ragazza indicibile)*. En ella, junto a la artista Monica Ferrando, el pensador aborda las particularidades que distinguían a las celebraciones rituales griegas antiguas dedicadas a las diosas Démeter y Perséfone y en las cuales, según narra Aristóteles, “los iniciados no deben aprender algo (*mathein ti*), sino padecer y estar dispuestos (*pathein kai diatethenai*).”<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, p. 80.

<sup>9</sup> Aristóteles, *De philosophia*, 15 apud Giorgio Agamben y Monica Ferrando, *La muchacha indecible*, p. 22.

Tal fragmento me impresionó particularmente por las dimensiones relativas a la condición formativa de hombre que rodeaban a tal celebración ritual. En esa primera lectura intuí que, si el propósito en tales iniciaciones era desprenderse y abandonar la vida ordinaria previa, su objetivo era contrario y remotamente distante a la noción de educación. Tal propósito era el padecimiento que sobreviene luego del aniquilamiento de un estado continuo de las cosas. En este marco de ideas, la apuesta de la antigua religión griega parecía apostar, así como lo planteó Benjamin, a suscitar la desviación, el extravío y el alejamiento de un estado de cosas que es siempre homogéneo y continuo.

Por lo anterior, si la reflexión sobre el método, tal como lo entiende Agamben, se suscita posterior a la investigación misma, entonces me aventuraría a afirmar que en la presente tesis pude verme en perspectiva como profesional de la educación y cuestionarme sobre los esquemas y/o paradigmas sistemáticos bajo los cuales se orienta la pedagogía y, por tanto, también poner en jaque mi propio estatus como pedagoga. De esta manera, siguiendo la crítica agambeniana a la tradición de la filosofía como disciplina, personalmente decidí asumir tal crítica y aventurarme a trasladarla a mi propio campo de saber.

A este respecto, me parece sumamente importante hacer un par de aclaraciones. Aunque pudiera asumirse lo contrario, al elegir por acompañante a Agamben en este tránsito, ello no significa que el filósofo haya disertado con especial atención sobre el aspecto educativo. Si bien lo ha abordado de manera tangencial —como ya se hará manifiesto a lo largo de las siguientes páginas—, lo que se ha suscitado más bien a partir de la crítica que éste elabora en torno al decreto jurídico de estado de excepción es volver evidentes los dispositivos a través de los cuales se gobiernan a los sujetos y, entre ellos, por supuesto, la educación.

No obstante, si bien por momentos se lee en el filósofo italiano cierto aire de resignación frente al estado actual del mundo en términos sociales y políticos, también apuesta por vías a través de las cuales es posible *jugar* a ser parte de un sistema pero, de fondo, desafiarlo y resistir frente a él. Tal como Agamben ha intentado hacerlo explícito a lo largo de toda su obra, probablemente sea prácticamente imposible suprimir por completo la lógica de excepción que gobierna las sociedades occidentales, pero sí hay caminos que permiten *profanarlo* de múltiples maneras. Así, al echar mano del análisis crítico agambeniano a los campos disciplinares y en consonancia con su lectura a las celebraciones iniciáticas

antiguas en Grecia, el resultado final fue discurrir en la posibilidad de concebir maneras o, como él las denomina, *formas-de-vida* que promueven la aniquilación y transformación potencial permanente del hombre, antes que la conformación de un ideal supremo y soberano que gobierna.

Por otro lado, si bien en el contexto académico de la UNAM se han elaborado —por lo menos hasta la *pausa* de la presente investigación— nueve disertaciones en torno al pensamiento de Agamben, en ninguna de ellas se ha abordado el aspecto “formativo” o relativo a la educación en su obra. No obstante, no quisiera dejar de mencionar los notables trabajos que se han realizado en otras latitudes del mundo, particularmente los de Igor Jasinski y Marie Hållander, quienes abordan los rasgos “educativos” presentes en parte de la obra agambeniana.<sup>10</sup>

Considerando todo lo dicho hasta aquí, es preciso ahora echar una breve mirada a la estructura del contenido en la que organicé mi recorrido en el pensamiento agambeniano. En primer lugar, en el capítulo primero he decidido presentar, a manera de preámbulo, un bosquejo sucinto de los principios míticos y rituales desde los cuales es posible comprender la iniciación como experiencia religiosa. Asimismo, describo brevemente los rasgos característicos de las celebraciones iniciáticas en Eleusis, por tratarse del caso particular sobre el cual el pensador italiano disertó con mayor profundidad. Así, teniendo presente este marco teórico general, consideraré que sería posible comprender los aspectos en los cuales Agamben se decanta por una perspectiva distinta respecto a la consideración de *lo sagrado*.

Luego, en una segunda parte, he optado por situar la crítica central que hace el filósofo italiano a partir del análisis elaborado previamente por Benjamin en torno al decreto constitucional de estado de excepción. El objetivo de este capítulo es enmarcar los principios jurídicos, religiosos y lingüísticos que orientan dicho precepto legal y, con ello, la estructura desde la cual se gobierna la vida de los sujetos, ésta siempre desde una consideración meramente orgánica y/o biológica. Aunado a lo anterior, intento poner en

---

<sup>10</sup> Vid. Jasinski, Igor. *Giorgio Agamben: Education Without Ends*. Cham, Springer, 2018 y Hållander, Marie. *The Pedagogical Possibilities Of Witnessing And Testimonies. Through The Lens Of Agamben*. Cham, Palgrave Macmillan, 2020.

perspectiva las nociones de *sacrificio* y *sacralización de la vida* como dos principios desde los cuales, paradójicamente, se intenta dar muerte al sujeto que forma parte de una comunidad.

Finalmente, con el propósito de hacer mucho más patente el vínculo entre la dimensión religiosa, jurídica, lingüística y el aspecto relativo al ámbito de la pedagogía, en el tercer y último capítulo expongo los procedimientos a través de los cuales, de acuerdo con Agamben, es posible desactivar los efectos de la excepcionalidad, entre ellos, la profanación y la *inoperosidad*. Vinculado con ello, con una clara influencia del pensamiento benjaminiano y foucaultiano y remontándose nuevamente a los ritos eleusinos, nuestro autor no sólo ubica una manera de distinta de concebir el mutismo y la infancia, sino que también sitúa el principio *páthei máthos* como el que orienta una experiencia formativa particular del hombre. Así, de la mano de perspectivas distintas a la filosofía como el psicoanálisis lacaniano o la literatura, Agamben discute la noción moderna de ciencia como aquella que ha intentado reemplazar el antiguo principio formador pathémico, aquél que, antes que buscar incesantemente la transmisión y el aprendizaje de un saber particular, puede hacer emerger al hombre, así como a los iniciados, en múltiples y potenciales *formas-de-vida*.

Pues bien, en mi camino a lo largo de la investigación encontré que, si bien el análisis que Agamben elabora en torno a los misterios eleusinos fueron un tema ínfimo sobre el cual disertó, su lectura particular en torno a estas celebraciones tiene puntos de encuentro considerablemente relevantes para pensar en una posibilidad formativa del hombre radicalmente distinta a la que apela a la reproducción y transmisión cultural. En este sentido, quiero insistir nuevamente en que, en la presente tesis no pretendo oponerme o negar toda una tradición epistemológica desde la cual se ha constituido la disciplina pedagógica. Antes bien, lo que intenté fue apenas poner sobre la mesa la perspectiva de un pensador que está convencido, como yo, de que es necesario —y además posible— pensar en el ente humano en términos de destrucción, multiplicidades y potencialidades, antes que en construcción, arquetipos e ideales.

## Capítulo I: Notas preliminares en torno a la iniciación como experiencia religiosa

Adentrarse en el pensamiento de uno de los filósofos contemporáneos más prominente en la actualidad como lo es Giorgio Agamben enfrenta a los interesados en el estudio de su obra con una serie de complicaciones derivadas de todo el gran y destacado bagaje a nivel intelectual por el que éste ha transitado. En lo que a mí respecta, al contar con una formación profesional relativa al ámbito pedagógico, desconozco y carezco de conocimientos a profundidad relativos a otros campos disciplinarios en los que el italiano ha rondado, a saber, filosofía del lenguaje, filosofía política y filosofía de la religión, además de algunos referentes clásicos de la literatura italiana y universal.

No obstante, para quienes nos hemos acercado parcialmente a la obra de Agamben es clara la dimensión religiosa y política que atraviesa su pensamiento y resulta prácticamente imposible —e incluso irresponsable— desatenderla si se pretende comprenderlo, si bien no a cabalidad, por lo menos en la medida de las posibilidades. Así pues, considerando el carácter de mi objeto de investigación, se hace imprescindible contar con mínimos referentes acerca de la historia de las religiones, particularmente en lo referente a los mitos y ritos iniciáticos antiguos griegos, los cuales representan la base histórica sobre la que se fundamentará el resto del argumento agambeniano en torno a la formación potencial humana.<sup>11</sup>

Para ello, en esta primera parte he optado por desarrollar la noción relativa al ámbito religioso griego y concretamente respecto a la experiencia iniciática desde sus orígenes para aludir finalmente a algunas particularidades en torno a los ritos iniciáticos celebrados en la antigua ciudad griega de Eleusis. He considerado este caso en particular dado que Agamben dedica una de sus obras a estudiarlo de manera puntual y, desde la cual, me parece, es

---

<sup>11</sup> Para ello he decidido remitirme a los autores que el mismo filósofo refiere en su abordaje de la antigua religión griega, específicamente a aquellos pensadores como Rudolf Otto y algunos otros pertenecientes al Círculo de Eranos, entre ellos Walter F. Otto, Karl Kerényi y Mircea Eliade. Según sabemos, se trata de un grupo de intelectuales fundado a finales de la década de 1930 que se ha propuesto, aún hasta nuestros días, realizar estudios de diversas tradiciones religiosas de oriente y occidente acerca del sentido que tiene y ha tenido para el hombre el aspecto espiritual a nivel simbólico. Según señala Andrés Ortiz-Osés, “especial énfasis ha puesto Eranos en correlacionar nuestra mentalidad occidental y su lógica racionalista con la mentalidad oriental y su lógica contradictoria. En todos los casos, se trata de rastrear el sentido interpretado como “encaje” de la realidad, incluida la más estridente, en su configuración o disposición de fondo capaz de conferir articulación a lo desarticulado —como la muerte, el mal y la negatividad.” Andrés Ortiz-Osés, “Eranos y el ‘encaje’ en la realidad”, en Neumann, E., *et al. Los dioses ocultos. Círculo de Eranos II*, p. 10

posible comprender su propia concepción acerca de la experiencia pathémica como aquella en la que se manifiesta la auténtica formación emergente de lo humano.

### **I.1. Mito y rito en la experiencia religiosa**

Antes de dar comienzo directamente con el abordaje del pensamiento de Giorgio Agamben, considero necesario partir primeramente de algunas breves puntualizaciones en lo concerniente al rito y mito en la religión antigua. Con ello intentaré enmarcar el panorama teórico sobre el cual, considero, será más asequible comprender lo relativo a la experiencia iniciática griega.

Convendría declarar desde ahora que la *experiencia religiosa*, a la manera en que Karl Kerényi la ha definido, es aquella en la que el hombre “está absolutamente abierto al acontecer divino del mundo, un escuchar sutil y atento de sus signos y una vida encaminada y organizada en consecuencia.”<sup>12</sup> Considerando esta perspectiva, el intento por abordar un aspecto referente al ámbito religioso como lo es la *iniciación* resulta ser un tanto osado debido a lo que a ojos del hombre moderno puede concebirse como *sagrado*.

Es innegable que, dado el contexto social, económico y político permeado preponderantemente por el papel de la ciencia y los métodos de indagación que apelan por lo comprobable y lo cuantificable, la experiencia religiosa —entendida como el encuentro con una entidad de orden espiritual y las formas en que los hombres dan un sentido real y práctico a partir de tal vínculo con la divinidad— ha sido cada vez mayormente desplazada o negada. Es innegable que actualmente la lógica del vivir cotidiano está mayormente permeada por el discurso que considera al hombre como la suma y constitución de toda una serie de manifestaciones y operaciones de carácter orgánico, derivados única y exclusivamente de su condición biológica.

Con respecto a lo anterior, al menos para distintos pensadores que han disertado sobre el terreno de lo religioso, en la época moderna es particularmente característico que “para el hombre arreligioso, todas las experiencias vitales, tanto la sexualidad como la alimentación,

---

<sup>12</sup> Karl Kerényi, *La religión antigua*, p. 90.

el trabajo como el juego, se han desacralizado. Dicho de otro modo; todos estos actos fisiológicos están desprovistos de significación espiritual y, por tanto, de la dimensión auténticamente humana.”<sup>13</sup>

En contraste con el panorama contemporáneo, una parte de los especializados en el ámbito de la historia y la sociología de las religiones coinciden en que la experiencia de la cercanía o contacto con una entidad superior a la naturaleza del hombre mortal se manifestaba de manera plena en las primeras civilizaciones humanas. Respecto a esto sabemos que aquellos grupos humanos prescindían de toda conceptualización “racional” dado el carácter de lo que habían presenciado, a saber, fenómenos que rebasaban la percepción lógica que les permitían apreciar sus sentidos. Este estado de asombro frente a lo que se apreciaba deriva, de acuerdo a Mircea Eliade, de “la incapacidad humana para expresar lo *ganz andere*<sup>14</sup>: el lenguaje se reduce a sugerir todo lo que rebasa la experiencia natural del hombre con términos tomados de ella.”<sup>15</sup>

En otras palabras, en la Antigüedad lo que se manifiesta frente al ser humano desborda totalmente las categorías de pensamiento con las que éste descifra y comprende comúnmente el mundo. De ahí que cuando hablamos de lo *sagrado*, inevitablemente estemos refiriéndonos a la *hierofanía*, es decir, a algo perteneciente al orden de lo divino que se hace manifiesto en la esfera terrenal del hombre.<sup>16</sup> De esta manera, cuando la configuración de la realidad en la que se encuentra el ser humano adquiere una carga preponderantemente sacra, éste —valga decir nuevamente, el hombre antiguo—, se asumía en comunión directa con los dioses. Dadas estas circunstancias, el espacio y todo elemento que en él tuviera lugar adquiriría un atributo superior a nivel simbólico, ya que en él se había expuesto la presencia de las deidades que regían el cosmos en el que el hombre mortal habitaba.

No obstante, sobre este último aspecto es importante hacer un par de precisiones. Ya hemos dejado en claro que cuando nos referimos al cosmos estamos asumiendo que la realidad más próxima en la que se desenvuelve el hombre adquiere una carga representativa

---

<sup>13</sup> Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, p. 102.

<sup>14</sup> Del alemán: “lo completamente distinto”. La traducción es mía.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 9.

<sup>16</sup> *Cfr.*, *ibidem*, pp. 10-11.

sobrehumana. Pues bien, sobre ello Karl Kerényi afirma que “el hombre antiguo, al comparecer ante la divinidad, se halla frente a un mundo de dioses. [...] [Así] la palabra cosmos hay que entenderla aquí en el sentido que tiene en griego: como la realidad del mundo en un estado determinado que contiene en sí la validez de un determinado orden espiritual.”<sup>17</sup> De esta manera, es innegable que al tomar lugar en el espacio físico en el que vive del hombre, las entidades divinas participan en la realidad más próxima a él y, por tanto, éstas existen, puesto que todo lo que se manifiesta en el mundo es prueba fehaciente de la intervención de lo sagrado. Dicho de otro modo, al formar parte del mundo y de la apreciación que sobre él elabora el hombre, los dioses forman parte constitutiva de la cultura particular en la que aquél se desenvuelve.

Otro aspecto fundamental que distingue a la experiencia religiosa es que, a partir del instante en el que se manifiesta en el plano histórico de los hombres, éstos abandonan el tiempo cronológico que los habían orientado para adquirir una naturaleza cualitativamente distinta, por lo que el curso de los acontecimientos no continúa de manera lineal. En otras palabras, en la medida en que la manifestación de las divinidades representa algo atípico que irrumpe y “quiebra” de forma inesperada el curso homogéneo de la vida terrenal del hombre, éste se abstrae momentáneamente de la uniformidad y equilibrio de su cotidianidad.

Este instante de la manifestación sagrada en el mundo terrenal de los hombres alude a una génesis nueva, esto es, a la muestra del procedimiento creador de los dioses a los ojos del ser humano. De acuerdo con los estudiosos de las religiones, luego del momento en que lo divino entra en contacto con lo humano es que se hace comprensible para el hombre la razón de ser de los fenómenos y de todo cuanto tiene lugar en el mundo, de manera que el ámbito vivencial diario adquiere un sentido preponderantemente divino. No obstante, la presencia de las deidades y la demostración de todo a lo que éstas dieron origen no es único, sino que se reproduce y repite tantas veces el hombre narre el acontecimiento. He ahí el papel fundamental que desempeña el mito. Según afirma Mircea Eliade,

el mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los “comienzos”. Dicho de otro modo, el mito cuenta cómo, gracias a las hazañas de los seres sobrenaturales, una realidad ha venido a la

---

<sup>17</sup> Karl Kerényi, *La religión antigua*, p. 37.

existencia, sea ésta la realidad total, el cosmos o solamente un fragmento: una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una institución. Es, pues, siempre el relato de una “creación”: se narra cómo algo ha sido producido, ha comenzado a *ser*. [...] Los personajes de los mitos son seres sobrenaturales. Se les conoce sobre todo por lo que han hecho en el tiempo prestigioso de los “comienzos”. Los mitos revelan, pues, la actividad creadora y desvelan la sacralidad (o simplemente la “sobrenaturalidad”) de sus obras. [...] El mito se considera como una historia sagrada y, por tanto, una “historia verdadera”, puesto que se refiere siempre a *realidades*. El mito cosmogónico es “verdadero”, porque la existencia del mundo está ahí para probarlo.<sup>18</sup>

Conviene subrayar nuevamente que si el hombre se ha enfrentado ante todo un evento de dimensiones divinas que lo sitúan en contacto directo con tales entidades, es entonces de suponer que, en cada nueva narración del mito<sup>19</sup>, éste se conciba a él mismo como participante periódico del suceso originario cosmogónico. El mito es, en suma, la narración que lleva contenido el *conocimiento genuino* que da cuenta de la creación del cosmos. De ello se sigue que la relevancia del mito sea precisamente su carácter narrativo, el cual da cuenta del origen divino y primigenio de todo cuanto comparece en el mundo.

Efectivamente, es en la narración del mito que las entidades divinas advienen al espacio terrenal con todo su vigor y esplendor y, al hacerlo, toda práctica cotidiana de los hombres se transforma en una experiencia extraordinaria dado que los dioses toman parte en ella. En suma, en el relato del mito está contenido no “un conocimiento ‘exterior’, ‘abstracto’, sino un conocimiento que se ‘vive’ de forma ritual, ya al *narrar ceremonialmente el mito*, ya al efectuar el ritual para el que sirve de justificación. [...] [Y] de una manera o de otra, se ‘vive’ el mito, en el sentido de que está dominado por la potencia sagrada, que exalta los acontecimientos que se rememoran y reactualizan.”<sup>20</sup>

Con lo descrito hasta este momento queda claro que el rito es la conmemoración de los orígenes y funge como un intento del ser humano por emular<sup>21</sup> la actividad creadora de sus

---

<sup>18</sup> Mircea Eliade, *Mito y realidad*, pp. 13-14.

<sup>19</sup> Para entender el trasfondo del término podríamos remitirnos a su origen etimológico. Karl Kerényi retoma un pasaje de *Protágoras* de Platón, en el que “aparece *mythos* como opuesto a *logos*: una forma didáctica frente a otra. La primera es mera narración, no aporta pruebas, se declara abiertamente libre de todo compromiso. La segunda, si bien también puede ser narración o discurso, consiste esencialmente en argumentar y probar.” Karl Kerényi, *La religión antigua*, p. 14.

<sup>20</sup> Mircea Eliade, *Mito y realidad*, p. 25. Las cursivas son mías.

<sup>21</sup> Mircea Eliade ilustra con ejemplos de diversas tradiciones religiosas la manera en que grupos de hombres, aún hasta nuestros días, llevan a cabo prácticas de sanación o curación en tiempos o circunstancias de enfermedad. En dichos rituales se enuncian, afirma Eliade, “estas palabras cosmogónicas [...] gracias a las cuales el mundo entra en la existencia, son palabras creadoras, cargadas de poder sagrado. También los hombres las pronuncian siempre que hay algo que *hacer*, que *crear*.” *Ibidem*, p. 37.

divinidades y de salir nuevamente al encuentro con ellos. Así, en cada nuevo intento de imitación el ser humano tiene la capacidad de “escapar” del tiempo homogéneo y uniforme para penetrar ahora en un tiempo discordante, poliformo. En consecuencia, “el tiempo sagrado se presenta bajo el aspecto paradójico de un tiempo circular, reversible y recuperable, como una especie de eterno presente mítico que se reintegra periódicamente mediante el artificio de los ritos.”<sup>22</sup>

Es precisamente en este punto donde es mayormente claro el vínculo entre la estructura de la narración mítica y la ceremonia ritual, ambos como actos que dan cuenta de los orígenes cosmogónicos del mundo de los hombres y que, en conjunto, son la condición fundamental de toda experiencia que se conciba como religiosa. Así, podríamos afirmar que esta última tiene como propósito “revivir aquel tiempo, reintegrarlo lo más a menudo posible, asistir de nuevo al espectáculo de las obras divinas, reencontrar los seres sobrenaturales y volver a aprender su lección creadora.”<sup>23</sup>

De lo anterior se sigue que todo acto ritual le antecede un mito, es decir, la narración a través de la cual los hombres tienen noticia y dan testimonio de la actividad fundadora que llevaron a cabo los dioses para dar origen al mundo. Posteriormente, el rito se presenta como una imitación en la que el ser humano reactualiza ese episodio primigenio, con el cual éste sale al encuentro con sus deidades. En otras palabras, “el tiempo de un ritual cualquiera coincide con el tiempo mítico del ‘principio’. Por la repetición del acto cosmogónico, el tiempo concreto, en el cual se efectúa la construcción, se proyecta en el tiempo mítico, *in illo tempore* en que se produjo la fundación del mundo. [...] Todo ritual tiene un modelo divino, un arquetipo”<sup>24</sup>.

Así pues, es preciso afirmar que, por lo menos para las religiones antiguas, todo rito es una *celebración* mítica en la medida en que se representa y repite nuevamente la génesis del estado del mundo. En este sentido, cuando hablamos de celebración aludimos indudablemente a que el hombre que participa en ella está impregnado por lo que Kerényi

---

<sup>22</sup> Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, p. 44.

<sup>23</sup> Mircea Eliade, *Mito y realidad*, p. 26.

<sup>24</sup> Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, p. 34.

llama *sentimiento de festividad*. De acuerdo con él, “como experiencia, es para aquel que la vive tan real como el sentimiento de certeza de la existencia del mundo.”<sup>25</sup>

Llegados a este punto resulta indispensable hablar ahora de la naturaleza de tales celebraciones rituales en las que el hombre busca vincularse con lo sagrado, aunque en esencia no solamente se trata de la búsqueda, sino que efectivamente, tal como se ha planteado a lo largo de estas páginas, “son el acontecer Divino mismo en su siempre repetido retorno.”<sup>26</sup>

Tal como ya lo habíamos referido anteriormente, los ritos, en tanto se trata de eventos festivos, representan el tiempo heterogéneo propiamente sagrado en el que hombres y dioses se vuelven contemporáneos, toda vez que comparten un tiempo y un espacio de forma simultánea. De esta manera, es posible subrayar nuevamente que en el encuentro dios-hombre que inaugura el rito éste último se despoja de la práctica habitual y ordinaria. En contraste, “un acto así *sólo* se lleva a cabo festivamente: sólo en un plano de la existencia humana diferente del cotidiano.”<sup>27</sup>

Sin embargo, es importante señalar que la fiesta en el contexto del rito no tiene necesariamente una connotación de alegría y rebozo justo como la entendemos y vivimos en las sociedades occidentales contemporáneas. Si nos remitimos a su raíz etimológica, según lo expone Kerényi,

los conceptos antiguos de la pureza religiosa, las expresiones que más se acercan al término “sacro” cuando se utilizan sin tener en cuenta una teoría determinada, o sea, en latín *sacer* y *sanctus*, no presuponen nunca lo divino en general, sino siempre una esfera especial de lo divino que coincide con el ámbito de la muerte. [...] El sacrificio, en latín *sacrificium*, es un acto que convierte en *sacer* al sacrificado. Quien es *sacer*, ya forma parte de la posesión de los dioses subterráneos; no lo adoptan como regalo o como sacrificio. *Sacer* significa la relación más estrecha con ellos.<sup>28</sup>

En este sentido, si la celebración en la religión antigua remite al encuentro con lo divino y dado que el hombre entra en una atmósfera donde tiene presencia lo paradójico o incluso lo irracional, el rito en diversas ocasiones también alude por momentos a lo escatológico y a

---

<sup>25</sup> Karl Kerényi, *La religión antigua*, p. 39.

<sup>26</sup> Walter F. Otto, *Teofanía. El espíritu de la antigua religión griega*, p. 34.

<sup>27</sup> Karl Kerényi, *La religión antigua*, p. 41.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 62. Resulta de suma importancia conocer la naturaleza del término latino *sacer*, dado que se trata de una acepción fundamental a lo largo de la obra de Agamben. En el próximo capítulo se ahondará en ella con mayor profundidad. *Vid. infra.*, p. 41.

lo lúgubre. Se trata, como todo tiempo sagrado, de heterogeneidades diversas que no tienen continuidad y que irrumpen en un escenario ordinario de maneras estrepitosas. Visto desde esta óptica, “este algo difícil de captar, afín a lo alegre, a lo serio, al juego, y que sin embargo, también es compaginable con lo más sombrío, lo más turbulento y lo más severo [es] en una palabra: lo *festivo*.”<sup>29</sup> De esta forma, a lo expuesto hasta aquí cabría añadir el carácter lúdico presente en la festividad ritual, pues se trata de una propiedad que está en estrecha relación con lo que se encarna en el rito.

Para comprender de mejor manera la singularidad del juego en la celebración religiosa, el término en alemán podría ayudarnos a comprenderlo con mayor precisión. Si nos remitimos a esta lengua, tenemos que el verbo jugar (*spielen*) y el sustantivo relativo a obra de teatro o representación dramática (*Schauspiel*<sup>30</sup>) tienen connotaciones estrechamente vinculadas con la naturaleza del rito. En efecto, si recordamos que la hierofanía alude a que “*algo sagrado se nos muestra*”<sup>31</sup>, la práctica ritual también ocurre a la inversa, esto es, una representación que se expone, que se muestra a otro que nos observa, en este caso, a los dioses mismos. En suma, el rito es la experiencia religiosa del hombre al hacer de su escenario terrenal el espacio propicio donde la divinidad toma presencia, o, dicho de otro modo, “el punto de vista del espectador es en sí divino.”<sup>32</sup>

A este respecto, podemos afirmar que en el rito los hombres intentan repetir, a través de la representación, el proceso creador del mundo tal como lo hicieron originalmente sus deidades, de manera que es en dicha representación que *se crean un nuevo mundo* tantas veces como lo emulen. Ese es precisamente el sentido del rito, un “hacer como si...”. De este modo, el juego<sup>33</sup>, presente en toda celebración ritual, lleva contenida toda la intensidad de la fuerza humana por asemejarse a sus dioses en cada intento por representarlos y, en ese intento, acercarse a y hacerse observar por ellos.

---

<sup>29</sup> Karl Kerényi, *La religión antigua*, p. 41.

<sup>30</sup> Al tratarse de un término conformado por el verbo *schauen* (mirar), o bien, *Schau* (exposición) y *Spiel* (juego), literalmente podría traducirse como “juego que se mira” o “juego que se expone”.

<sup>31</sup> Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, p. 10.

<sup>32</sup> Karl Kerényi, *La religión antigua*, p. 82.

<sup>33</sup> Por su parte, Karl Kerényi destaca, junto con el juego, el papel que funge la danza en los ritos. Según afirma: “con la música, [se] crea la posibilidad de unos movimientos que de otro modo resultan ridículos y sin sentido. [...] la ceremonia, cuidadosamente consumada, consiste en canto y estilizados movimientos, que pueden calificarse de “danza” en el sentido más amplio. [...] la danza no es en absoluto un medio para la consecución de un objeto de deseo, sino *representación* de algo que el danzante considera como hecho objetivo.” *Ibidem*, p. 43.

Dicho de otra manera, si en el instante del juego y/o de la representación dramática se emula el suceso mismo de la creación cosmogónica, aquél no es de ninguna manera el medio, sino la acción misma que suscita, paradójicamente, el acontecimiento cosmogónico mismo en el espacio terrenal de los hombres. En consecuencia, en el contexto de la experiencia religiosa el juego de ninguna manera puede concebirse como una práctica superficial o vacía que busca simple y llanamente “copiar” de forma sacrílega a las entidades divinas. Por el contrario, visto de esta manera, la actividad lúdica en el rito es una fuerza que “empuja” a los hombres a una experiencia de estupefacción, puesto que éste va al encuentro directo con lo sagrado. Para Johan Huizinga, además de irracional, el juego “no es la vida ‘corriente’ o la vida ‘propiamente dicha’. Más bien consiste en escaparse de ella a una esfera temporera de actividad que posee su tendencia propia.”<sup>34</sup>

Con lo anterior queda claro que el carácter lúdico de la fiesta ritual es ante todo una experiencia de dimensiones místicas por el que el ser humano transita para sumergirse en el espacio más íntimo y secreto propio de los dioses y en cuyo camino atraviesa por un estado de intensidad y pasmo dado el evento sobrenatural con el que se enfrenta. Así, además de que en la práctica lúdica el hombre se sustrae del tiempo lineal y homogéneo, el espacio donde éste tiene lugar está bien delimitado por códigos propios. Quienes participan en el juego tienen noticia de las pautas y estatutos en las que se desenvuelve su práctica. Únicamente dentro de este campo de juego se lleva a cabo dicho ejercicio. En su espacio temporal y físico concreto, “el juego exige un orden absoluto. La desviación más pequeña estropea todo el juego, le hace perder su carácter y lo anula.”<sup>35</sup>

Respecto a lo anterior, habría que añadir un elemento esencial que caracteriza al juego y es precisamente es el rasgo de incertidumbre que mantienen sus participantes. Ninguno de ellos saben qué es lo que sucederá en el transcurso de su práctica, pero es eso precisamente lo que les permite mantenerse en él. En otras palabras, en el juego los integrantes del grupo se abandonan a la experiencia desconocida y al lugar final al que serán llevados cuando éste concluya.

---

<sup>34</sup> Johan Huizinga, *Homo ludens*, p. 21.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 24.

Con lo expuesto hasta aquí, es importante subrayar que “la posición de excepción que corresponde al juego se pone bien de manifiesto en la facilidad con que se rodea de misterio. [...] [Como ocurre con los niños,] aumenta el encanto de su juego si [éstos] hacen de él un secreto. Es algo para nosotros y no para los demás. Lo que éstos hacen ‘por allí afuera’ no nos importa durante algún tiempo. En la esfera del juego la esfera de las leyes y los usos de la vida ordinaria no tienen validez alguna.”<sup>36</sup> De esta manera, los ritos celebrados antiguamente corresponden a la dimensión lúdica en la medida en que, introduciéndose en un espacio cualitativamente distinto que está demarcado por sus propias reglas, *transfiere* al hombre a “situaciones artificialmente aisladoras.”<sup>37</sup>

En suma, es indudable que en toda genuina experiencia religiosa está condensado un aspecto testimonial (mito) y festivo (rito), este último en el que los hombres *juegan* a ser dioses, o bien, a encontrarse con o a ser vistos por ellos. En tales casos, el ser humano se sustrae de su espacio real concreto para participar en un terreno de dimensiones desconocidas.

Lo expuesto hasta aquí es un panorama teórico y conceptual general desde el cual, considero, es posible comprender con menor dificultad la esencia del misterio presente en el rito iniciático que abordaré a continuación. Para ello aludiré nuevamente a algunos aspectos que ya abordé anteriormente pero esta vez con mayor profundidad particularizando en los ritos griegos antiguos, centrándome primordialmente en la transición de la muerte al renacer del hombre y la naturaleza del *saber* que supone y lleva contenida la experiencia iniciática.

## **I.2. Muerte, misterio y *saber* en el evento iniciático**

Si se tiene presente el argumento anteriormente desarrollado, es posible profundizar ahora en lo que corresponde a la singularidad del evento iniciático. Para dar continuidad a lo que hasta aquí se ha expuesto, conviene partir de las características fundamentales que distingue a la iniciación del resto de las celebraciones rituales antiguas.

---

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 35.

Si partimos de la raíz del término, la iniciación refiere al acto de comenzar o emprender algo por vez primera. Por tanto, ¿cómo experimenta el hombre el encuentro con las deidades a través de los ritos? ¿Qué “se juega” y qué *aparece* en esa primera aproximación con lo divino? Y aún más, ¿qué papel desempeñaba la iniciación en las sociedades antiguas? ¿Con qué propósito(s)?

De acuerdo con Mircea Eliade,

por iniciación se entiende generalmente un conjunto de ritos y enseñanzas orales que tienen por finalidad la modificación radical de la condición religiosa y social del sujeto iniciado. Filosóficamente hablando, la iniciación equivale a una mutación ontológica del régimen existencial. Al final de las pruebas, goza el neófito de una vida totalmente diferente de la anterior a la iniciación: se ha convertido en *otro*.<sup>38</sup>

A partir de esta referencia, la iniciación se entiende como una práctica orquestada a nivel cultural en la que se considera que el aprendiz, aun siendo parte de él, se introducirá por primera vez de manera espiritual y simbólica a dicho grupo social. En este contexto, el procedimiento iniciático supone la instrucción en los saberes primigenios propios de la comunidad y, por supuesto, como ya se ha desarrollado en páginas anteriores, acontece también la intervención de las deidades que dieron origen al mundo. Desde esta perspectiva, “es a través de la iniciación como el hombre, en las sociedades primitivas y arcaicas; llega a ser lo que es; un ser abierto a la vida del espíritu, que por lo tanto participa en la cultura.”<sup>39</sup>

Como ya se expuso anteriormente, la experiencia religiosa de las antiguas sociedades humanas tenía lugar en la vida común y corriente para transformarla radicalmente. En este sentido, la iniciación funge como un estadio singular por el que debe atravesar el miembro de la comunidad en cuestión con el fin de introducirse y participar de manera genuina en ella. De esta manera, para las sociedades antiguas la cultura está conformada y construida por un conjunto de saberes y prácticas que proceden de una particular forma de entender el mundo desde un origen cósmico y espiritual. Se trata, en otras palabras, de un conocimiento mítico.

---

<sup>38</sup> Mircea Eliade, *Muerte e iniciaciones místicas*, p. 7 y 8.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 17.

En síntesis, si para las sociedades antiguas la cultura está construida a partir del sentido que los hombres dan al mundo terrenal en comunión con el divino, es preciso que el candidato a la iniciación penetre en el escenario en el que se encuentran los dioses para que, posteriormente, éste pueda ser partícipe activo de su comunidad al dar testimonio de la creación y manifestación divina en su práctica social diaria. En otras palabras,

la iniciación pone fin al “hombre natural”, introduciendo al novicio en la cultura. Pero según las sociedades arcaicas, la “cultura” no es obra humana, es de origen sobrenatural, Más aún: es a través de la “cultura” como el hombre restablece el contacto con el mundo de los Dioses y de los demás seres sobrenaturales, participando así de su energía creadora. El mundo de los Seres sobrenaturales es el mundo en que *las cosas sucedieron por primera vez*.<sup>40</sup>

Respecto a este último punto es importante señalar que en diferentes culturas y tradiciones, aún hasta nuestros días, existen diversos tipos de rituales en los que se celebra un aspecto comunal en particular.<sup>41</sup> Ser iniciado supone así ser admitido formal u oficialmente en determinada comunidad y desde entonces se es digno de conocer los mitos que le dieron origen y también de participar en sus prácticas. No obstante, para ello es preciso que antes se dé fin a la condición humana previa del hombre para posteriormente abrirse a una nueva circunstancia espiritual en la que los dioses interceden.

Como ya se adelantaba, la iniciación supone, además de la primera inmersión humana en el terreno divino, el abandono de un estado en el que se encontraba el hombre hasta ese momento. Se trata de un procedimiento en el que acontece la muerte del neófito para, posteriormente, “renacer” con una condición simbólica y espiritual superior. Dado que se considera que son los dioses los que dieron origen a todo lo que tiene lugar en el cosmos, son ellos mismos los responsables de la disolución de la fase previa de la vida del hombre para hacerlos vivir nuevamente, pero esta vez con una configuración totalmente renovada.

En este marco de ideas, se comprende que el rito iniciático es una celebración en la que no sólo se dramatiza el conocimiento mítico y reactualiza el tiempo que dio origen al mundo,

---

<sup>40</sup> *Ibidem*, pp. 13-14.

<sup>41</sup> Mircea Eliade ordena en dos grandes categorías los ritos de iniciación, a saber, “1) ritos de pubertad, gracias a los cuales los jóvenes tienen acceso a lo sagrado, al conocimiento y a la sexualidad, en una palabra, se hacen verdaderamente *seres humanos*; 2) iniciaciones especializadas, que algunos individuos emprenden con el fin de trascender la condición humana y llegar a ser los protegidos de los Seres sobrenaturales o incluso sus semejantes. [...] aun cuando dispone de ciertos rituales que le están en cierto modo reservados, esta segunda categoría de iniciaciones utiliza la mayoría de las veces los temas propios de los ritos de pubertad.” *Ibidem*, p. 193.

sino también la condición indispensable en la que el hombre, con la intervención de las divinidades, se hace verdaderamente ser humano. Es como si a través del suceso de consagración que supone la iniciación el hombre se hiciera uno con los dioses y trascendiera a una vida sacralizada.

No obstante, es preciso subrayar que, si bien el hombre penetra a nivel espiritual en otro mundo, de ninguna manera abandona su vida en comunidad, por lo que la cultura, antes que disolverse, se afirma. Dicho de otra manera, “para las sociedades arcaicas, la “cultura” es la suma de los valores recibidos de los Seres sobrenaturales, y, por consiguiente, la función de la iniciación viene a reducirse a lo siguiente: revelar a cada nueva generación un mundo abierto a lo transhumano, un mundo —diríamos— trascendente.”<sup>42</sup>

Por supuesto sobra decir que al hablar del suceso de la muerte en la experiencia iniciática no nos estamos refiriendo a un deceso orgánico o biológico. Se trata, más bien, de la transición que hace el hombre de su condición meramente terrenal a la dimensión donde residen las entidades divinas. Como ya se había mencionado, en las prácticas rituales el ser humano se sustrae del espacio cotidiano para participar en otro donde se encuentran los secretos y demás enigmas de la potencialidad creadora cosmogónica de los dioses. Así, “muriendo ritualmente, el iniciado participa de la condición sobrenatural del Fundador del Misterio.”<sup>43</sup> Este último precisamente es, quizá, el elemento capital de todo rito iniciático.

De acuerdo con el mismo Giorgio Agamben, si nos remitimos a su raíz, tenemos que “misterio” procede de la expresión griega “*myein*, ‘iniciar’ [lo que] significa etimológicamente ‘cerrar’ —los ojos pero, sobre todo, la boca—.”<sup>44</sup> Considerando esto, el misterio es aquello que, al provenir de la fuerza solemne de los dioses y hacerse manifiesta en el rito iniciático, deja completamente absorto al espectador, literalmente con la boca cerrada y sin posibilidad de expresión alguna.

Adicionalmente, Rudolf Otto comenta que uno de los elementos que distingue al misterio es la reacción de estupor. Éste “es claramente distinto de ‘temblor’ y significa el asombro petrificante, “el enérgico abofeteo en la boca”, lo absolutamente extraño. Misterio, en su

---

<sup>42</sup> Mircea Eliade, *Muerte e iniciaciones místicas*, p.137.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 197.

<sup>44</sup> Giorgio Agamben y Monica Ferrando, *La muchacha indecible*, p. 19.

acepción más pura significa, en primer lugar, secreto en el sentido de lo inusitado, de lo incomprensible, de lo inexplicable.”<sup>45</sup> Siendo así, el misterio cosmogónico de los orígenes que es presenciado por los iniciados deja a éstos completamente abstraídos a punto tal de dejarlos sin la posibilidad de hablar.

De esta manera, en el misterio radican enigmas y demás saberes ocultos con los que las deidades dieron origen al mundo. En este sentido, la iniciación, al tratarse de un rito festivo en el que se recuerda la génesis del mundo, funge también como el momento en el que se repite la fórmula para dar luz ahora a un nuevo hombre a nivel místico. Éste, en su proceso de deceso y posterior renacimiento espiritual, tiene que habérselas con la exposición de diversas manifestaciones insólitas o anormales que escapan a su propia comprensión humana. Ese es, pues, el punto álgido del encuentro entre dioses y hombres.

Dicho de otro modo, en tanto que en el ritual iniciático los secretos de los orígenes cosmogónicos son revelados por los dioses a los neófitos, éstos se enfrentaban, según se tiene noticia, a fenómenos excepcionales de carácter sobrehumano, aquello que rebasa la comprensión de la razón humana terrena. Si nos centramos particularmente en los ritos que tenían lugar en la antigua religión griega, a los partícipes de la iniciación se les revelaba de manera nítida el fulgor de la fuerza divina en las formas más extraordinarias y alucinantes. Empero, ¿cómo se considera que dichas revelaciones de carácter místico son asimiladas por los hombres en el evento iniciático?

Al tratarse del ingreso en un espacio en el que tienen lugar lo más elevado y excelso, es imposible no hablar de la aproximación del hombre con lo indescifrable. Así, en la iniciación el hombre sale al encuentro con el misterio cosmogónico. Sobre ello, Rudolf Otto agrega que “*mysterium* designa conceptualmente nada más que aquello a lo que ‘se tienen los ojos cerrados’, lo oculto, lo no manifiesto, lo no concebible y comprensible, lo no

---

<sup>45</sup> Rudolf Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen.*, p. 29. Traducción propia del fragmento: “Stupor ist deutlich verschieden von tremor und bedeutet das starre Staunen, das ‘völlig auf den Mund geschlagen sein’, das absolute Befremden. Mysterium, rein natürlich genommen, heißt ja auch zunächst nur Geheimnis im Sinne des Fremdartigen, Unverstandenen und Unerklärten.”

cotidiano, lo no familiarizado. [...] [y] su aspecto positivo es experimentado de manera pura en los sentires.”<sup>46</sup>

Si en dicha experiencia los iniciados eran sobrecogidos por sentimientos de estremecimiento y espanto que sobrevenían luego de enfrentarse con el esplendor de la revelación divina, esta última se presenta como una especie de intensidad sobrehumana que es percibida a través de los sentidos. En el contexto antiguo propiamente griego, lo anterior puede explicarse más claramente si echamos un vistazo al término vinculado con tal experiencia: *nous* y para ello podríamos retomar a Aristóteles como referente.

En el *Protréptico*, el filósofo griego concibe a la *nous* como intelecto o entelequia y la define como una facultad cognoscitiva del alma, la cual tiende al entendimiento pleno de la verdad.<sup>47</sup> No obstante, se trata de una capacidad cognoscente que comprende la “esencia” divina. Dicho de otro modo, la *nous*, por lo menos en este sentido, es una forma de entendimiento de lo divino que reside en el alma humana. Para Aristóteles, “‘el intelecto es un dios en nosotros’, [como] ya lo dijera Hermótimo o Anaxágoras, y ‘la vida mortal tiene parte de algún dios’. Por tanto, debemos filosofar o marcharnos de aquí y decir adiós a la vida, puesto que todo lo demás no parece ser más que frivolidad e inmensa necesidad.”<sup>48</sup>

Según es posible leer en este fragmento, en la referencia en torno a la naturaleza del *nous*, el filósofo griego parece aludir nuevamente al desprendimiento del hombre de su vida terrena para acceder a un plano supremo. Sobre este mismo punto, en *Ética nicomáquea* encontramos otro fragmento en el que Aristóteles es mayormente contundente con respecto a la característica “divina” de la *nous*. Según afirma, tal vida, sin embargo, sería superior a la de un hombre, pues el hombre viviría de esta manera no en cuanto hombre, sino en cuanto que hay algo divino en él; y la actividad de esta parte divina del alma es tan superior al compuesto humano. Si, pues, la mente es divina respecto del hombre, también la vida según ella será divina respecto de la vida humana.”<sup>49</sup>

---

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 14. Traducción propia del fragmento: “Mysterium benennt begrifflich nichts weiter als das, wobei man ‘die Augen zu hat’, das Verborgene, nicht Offenkundige, nicht Begriffene und Verstandene, nicht Alltägliche, nicht Vertraute [...] Sein Positives wird erlebt rein in Gefühlen.”

<sup>47</sup> Cfr. Aristóteles, *Protréptico*, B65.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 170.

<sup>49</sup> Aristóteles, *Ética nicomáquea*, X 7, 1177b.

Así, si seguimos la consideración aristotélica en la que la *nous* funge como la capacidad cognoscente de las entidades divinas y como componente que reside en el interior del hombre mismo, no es aventurado afirmar que en la iniciación no sólo acontece el encuentro de dioses y hombres, sino que incluso estos últimos alcanzan un estado similar al de aquéllos. Dioses y hombres se hacen uno sólo, o como lo afirma, “en el instante supremo el hombre de ese mundo griego es elevado a lo Divino, o bien el dios se halla tan cerca de él que el hombre siente el hacer divino como el suyo propio y viceversa.”<sup>50</sup>

No obstante, aunque desde esta acepción puede elucidarse que el carácter de la *nous* no es un elemento que pueda ubicarse meramente en la estructura corpórea del hombre, sí es necesario dejar en claro que, por lo menos desde la perspectiva aristotélica, es a través de los sentidos del cuerpo que se perciben las primeras impresiones que acontecen en el exterior y que posteriormente hallarán cabida en aquella estructura cognoscente de lo divino. Sobre este aspecto, el filósofo griego es categórico al afirmar con mayor profundidad lo siguiente:

el alma es aquello por lo que vivimos, sentimos y razonamos primaria y radicalmente. [...] la materia es potencia mientras que la forma es entelequia y puesto que, en fin, el compuesto de ambas es el ser animado, el cuerpo no constituye la entelequia del alma, sino que, al contrario, ésta constituye la entelequia de un cuerpo. Precisamente por esto están en lo cierto cuantos opinan que el alma ni se da sin un cuerpo ni es en sí misma un cuerpo. [...] Resulta ser así, por definición: pues en cada caso *la entelequia se produce en el sujeto que está en potencia y, por tanto, en la materia adecuada*. Así pues, de todo esto se deduce con evidencia que el alma es entelequia y forma de aquel sujeto que tiene posibilidad de convertirse en un ser de tal tipo.<sup>51</sup>

Considerando esto y si trasladamos esta referencia al procedimiento iniciático, la extensión corpórea es concebida como una suerte de primer “filtro” a través del cual pasan las resonancias divinas, mientras que la *nous* es la fase final en la que acaece la comprensión de la manifestación mística que se presenta al neófito en la celebración ritual. De ser así, la entelequia, como facultad cognoscente de la sustancia divina y ubicada en el alma del hombre se encuentra “reservada” en potencia y alcanza su punto culmen en el momento en que las impresiones divinas atraviesan las instancias corpóreas del hombre. De esta manera, la materia y composición orgánica del cuerpo funge como una especie de membrana sin la

---

<sup>50</sup> Walter F. Otto, *Teofanía. El espíritu de la antigua religión griega*, p. 61.

<sup>51</sup> Aristóteles, *Sobre el alma*, II, 2, 414b, 10-25. Las cursivas son mías. Agamben elabora una compleja disertación respecto a la facultad potencial cognoscente del *nous*. Profundizaré sobre ello en el último capítulo de la presente investigación. *Vid. infra.*, p. 80.

cual no sería posible el acontecimiento de la aprehensión de la revelación divina sobre los orígenes y, en consecuencia, tampoco la muerte y renacimiento del iniciado.

No obstante, por lo menos para Aristóteles, el cuerpo debe encontrarse en determinadas condiciones para que este suceso se manifieste, de manera que el ritual iniciático, con todas sus particularidades, sería el ambiente propicio en el que se prepara el cuerpo para entregarse plenamente al suceso que está por venir. Dicho de otra manera, la *nous* es un componente interno del hombre y que, aunque permanece “adormecido” —en potencia— en el alma, éste se “activa” luego de que un impulso externo —en este caso de naturaleza divina— le confronta y atraviesa su materialidad corpórea.

Ahora es conveniente preguntarse cómo es la apreciación que lleva a cabo el hombre en el momento en que el suceso místico le hace impacto. A decir de Aristóteles, se trata de un ejercicio de carácter contemplativo, tal como lo enuncia en otro fragmento de *Ética nicomáquea*: “ya sea, pues, el intelecto ya otra cosa lo que, por naturaleza, parece mandar y dirigir y poseer el conocimiento de los objetos nobles y divinos, siendo esto mismo divino o la parte más divina que hay en nosotros, su actividad de acuerdo con la virtud propia será la felicidad perfecta. Y esta actividad es contemplativa”<sup>52</sup>.

Llegados a este punto, estamos frente a la contemplación como una característica capital más de la experiencia iniciática en la que tiene lugar el recogimiento pleno del hombre por parte de las deidades. Respecto al papel de la mirada y la visión en las celebraciones rituales habíamos adelantado un poco en el apartado anterior. Si recordamos, en la práctica emulativa que llevan a cabo los hombres en el ritual hay una doble dirección en la que “viaja” la celebración ritual en tanto representación dramática-lúdica. Por un lado, lo sagrado se manifiesta y se muestra frente a los seres humanos, mientras que al mismo tiempo los primeros son espectadores de estos últimos. En tal evento, asevera Kerényi, “se unen la visión activa y la pasiva, el hombre que contempla y el que es contemplado, el mundo contemplado y contemplante”<sup>53</sup>.

Bajo estos referentes es innegable el vínculo entre la característica festiva del ritual y la acción perceptiva de lo divino a través del sentido de la vista, por lo menos para la religión

---

<sup>52</sup> Aristóteles, *Ética nicomáquea*, X, 7, 1177a, 15.

<sup>53</sup> Karl Kerényi, *La religión antigua*, p. 72.

antigua y particularmente la griega.<sup>54</sup> En este sentido, el acto contemplativo conlleva a evadir y salir de un espacio ordinario para desplazarse y sumergirse en otro de dimensiones radicalmente distintas que sobrepasan lo cotidianamente vivido y experimentado por el hombre en su día a día. No obstante, además del recogimiento que supone la actividad contemplativa, en el ritual iniciático hay algo más que ella lleva consigo: un saber. Sobre este aspecto, nuevamente en el *Protréptico* Aristóteles advierte el papel que fungen los sentidos en la capacidad cognoscitiva del hombre, pero particularmente la visión:

A su vez, son actividades del intelecto las intelecciones, *que son visiones de objetos inteligibles de la misma manera que es actividad de la vista la visión de los objetos sensibles*. Así pues, todas las cosas son deseables para los hombres con vistas a la intelección y el intelecto, puesto que las demás cosas son deseables con vistas al alma, pero el intelecto es lo mejor en el alma y todo lo demás está constituido para lo que es mejor.<sup>55</sup>

Tenemos así nuevamente que la *nous* es el punto culminante en el que el hombre alcanza el entendimiento de la máxima expresión del misterio divino que se le muestra y revela en la iniciación. No obstante, si bien las impresiones divinas son percibidas en primer lugar a través de los sentidos, es particularmente la visión el que cumple una función crucial para que tal intelección se concrete.

Para profundizar en lo anterior, Karl Kerényi nos ofrece una explicación de las implicaciones de la visión y el saber para la antigua cultura griega. Según indica, “bajo su aspecto subjetivo [los griegos] llamaban ‘saber’ (*eidénai*) y bajo el objetivo ‘forma, figura’ (*eídos*) [...] Verbo y objeto, *eidénai* y *eídos*, constituyen [...] una unidad en la que ambas unidades se determinan mutuamente. [...] Para los griegos, saber, se exprese con la palabra que se exprese, se basa primordialmente en ver e implica una contemplación.”<sup>56</sup>

De ser así, para la concepción antigua griega el hombre de sabiduría es un hombre de visión profunda o, más concretamente, de contemplación. Se trata no de un saber que se enseña o en el cual se instruye, antes bien, es ante todo un saber que acontece, que toma lugar, que se manifiesta de manera súbita en lo más recóndito de su espíritu y hace posible el entendimiento de lo enigmático y sublime que procede del plano sagrado. En otras

---

<sup>54</sup> Sobre ello es curioso, por ejemplo, que en alemán el término designado para expresar “contemplación” (*Betrachtung*) lleva en su raíz el verbo *betrachten* (observar), que, a diferencia del verbo *sehen* (ver), se refiere al acto de aproximarse a profundidad en un objeto a través de la mirada.

<sup>55</sup> Aristóteles, *Protréptico*, B204. Las cursivas son mías.

<sup>56</sup> Karl Kerényi, *La religión antigua*, p. 77.

palabras, la contemplación, el acto de observar a profundidad, no es otra cosa que entregarse, *abandonarse* al arrebato que produce confrontarse con el misterio más incomprensible de lo divino. Es, pues, una contemplación (supra)sensorial y sapiente toda vez que el saber divino ha producido un efecto de revelación y comprensión en el interior del hombre.

No obstante, además de *eidénai*, antiguamente en Grecia era utilizado también otro término para referir a un saber que estaba vinculado exclusivamente con la contemplación de las formas y las figuras, en este caso, en las que se presentaban los dioses. De acuerdo con Kerényi, “el verbo *theoreîn* que corresponde al sustantivo *theoría* [...] significa un ver y contemplar intensificados y una visión realizada por este motivo. [...] A esta contemplación festiva asisten festivamente dioses y hombres: asisten como *theoroí*.”<sup>57</sup>

De esta manera, sea cual sea la noción de saber que se considere, probablemente no estemos en un error al considerar a la antigua religión griega como la tradición de la contemplación por antonomasia y, en el caso particular de la acepción *teoría*, la tradición de la contemplación festiva de las formas y/o figuras en las que los dioses son *sabidos*. Al tratarse de las manifestaciones sagradas que acontecen en la iniciación, con formas nos estamos refiriendo a fenómenos extraordinarios que se presentaban en todo el esplendor enigmático y las cuales tenían un alcance intelectual final en el neófito. Así, la intercesión de los dioses se efectúa toda vez que éstos son, aun prescindiendo de la materialidad, *sabidos* por los iniciados. De esta manera, “lo reconocido y comprendido, lo contemplado—sabido, es un poder efectivo”<sup>58</sup> o como lo afirmara Walter Otto, “todo lo que es esencial y verdadero, diríase, revela una Forma [*sic*] divina.”<sup>59</sup>

¿Qué es, pues, lo que *aparecía* frente a los participantes en los ritos iniciáticos? ¿Cómo eran esas *formas* en las que los dioses eran sabidos y en las que su misterio fundador era descifrado? Sobre este aspecto, como ya lo habíamos adelantado en páginas anteriores, dado que la iniciación supone un evento en el que al término del ritual los neófitos salían

---

<sup>57</sup> *Ibidem*, pp. 83-84.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 79.

<sup>59</sup> Walter F. Otto, *Teofanía. El espíritu de la antigua religión griega*, p. 91.

completamente absortos luego de lo que habían presenciado, resulta prácticamente imposible conocer con certeza qué acontecía y de qué maneras.

Igualmente, si recordamos que el misterio divino que se revela al participante en la iniciación es de magnitudes colosales que le dejan en un estado de estupefacción, éste resulta incapaz de expresar algo, por lo menos de manera verbal, que apunte a lo que experimentó en tal celebración. Sobre ello, Rudolf Otto comenta que esa es una de las características primordiales del fenómeno *numinoso* (Proveniente del griego *nous*), aquello “que se tiene en un momento completamente específico, que se sustrae a lo racional [...] y eso es un *árreton*<sup>60</sup>, un inefable, en tanto que es completamente inaccesible del registro conceptual. [...] porque puesto que es [lo numinoso] absolutamente *sui generis*, es, como cada dato primario y elemental, no definible en estricto sentido, sino sólo elucidable.”<sup>61</sup>

Frente a tal escenario, ¿cómo se puede expresar aquello que es *indecible*, aquéllo en que las palabras no alcanzan a definirlo? ¿Cómo logran los hombres dar cuenta de aquello que se resiste a ser constreñido por las palabras? Teniendo en cuenta todo este panorama teórico sobre el evento iniciático como experiencia religiosa, considero que podemos centrarnos ahora en una exposición detallada del caso de los rituales místéricos eleusinos, caso particular que retomará Giorgio Agamben para explicar posteriormente sus propias nociones de indecibilidad, potencia e inoperosidad como rasgos fundamentales de un nuevo sentido de formación de *lo humano*.

### **I.3. El caso de los ritos iniciáticos de Eleusis**

Como se ha indicado en los primeros apartados de este capítulo, si nos planteamos el objetivo de estudiar los ritos a cabalidad, ello únicamente puede ser posible si nos remitimos al conjunto de saberes que les da sustento: el conocimiento mítico. Así, en lo que respecta a los mitos de lo acontecido en Eleusis, los datos que conservamos proceden de

---

<sup>60</sup> Del griego, “indecible” o “no dicho. s.v. ἄρητος, en Gregory R. Crane (Ed.) *Perseus Digital Library*. [en línea].

<sup>61</sup> Rudolf Otto, *op. cit.*, p. 7. Traducción propia del fragmento: “ein völlig spezifisches Moment in sich hat, das sich dem Rationalen [...] und das ein ἄρητος, ein ineffabile ist, sofern es begrifflicher Erfassung völlig unzugänglich ist [...] Da sie vollkommen *sui generis* ist, so ist sie wie jedes primäre und elementare Datum nicht definibel im strengen Sinne sondern nur erörterbar.”

vestigios arqueológicos y los himnos homéricos, versos que, al ser cantados, narraban las hazañas de las deidades.

Según los registros, el himno homérico a Démeter es el más antiguo y data del siglo VII a.C. De acuerdo con el mito, su hija Perséfone se encontraba entre las divinidades del océano cuando de pronto es sorprendida por la llegada estrepitosa de Hades, quien la rapta y la lleva hacia el inframundo con el objetivo de hacerla su esposa. De acuerdo con Karl Kérenyi, un fragmento que se conserva del coro eleusino compuesto por Eurípides relata con detalle lo siguiente:

La última en escuchar la voz de Perséfone es Démeter. Se quita la diadema de la cabeza, se envuelve en ropas de luto y vaga durante nueve días, sin comer ni bañarse, llevando dos antorchas encendidas. Al décimo día encuentra a Hécate, que también lleva una luz en la mano, y las dos se dirigen a Helios. Por el dios del sol se enteran quién fue el raptor. El dolor de Démeter se convierte en ira. Deja a los dioses y va entre los hombres, asumiendo una forma fea para no ser reconocida.<sup>62</sup>

Luego de permanecer largo tiempo sentada y en silencio en la orilla de una fuente, Démeter se encamina hacia el mundo terrenal para convivir con los mortales. Embargada por un tremendo resentimiento y aún disfrazada de anciana, la diosa llega al palacio de los reyes de Eleusis. Ahí es recibida gentilmente con un modesto refrigerio dado que, hasta ese momento y debido a la pena que le abrumaba, había permanecido en ayuno.<sup>63</sup> A cambio de la hospitalidad, Démeter se ofrece a criar al hijo recién nacido de la reina nombrado Demofonte. No obstante, como un acto de desafío contra Zeus y, a pesar de que Démeter asume la labor de crianza del niño, ésta decide no proporcionarle alimento y cada noche lo envuelve para colocarlo sobre el fuego con el objetivo de hacerlo inmortal.

Una noche la diosa es sorprendida por la reina, quien grita de horror al ver a su hijo envuelto en llamas. Según narra Homero, mientras la reina aparta del fuego al niño, Démeter exclama llena de cólera, decepcionada por la incomprensión de los hombres:

---

<sup>62</sup> Eurípides, 17, 2 *apud* Karl Kérenyi, *Eleusis*, p. 60.

<sup>63</sup> Aún existen diversas versiones sobre este episodio del mito. Algunas fuentes refieren a que fue la reina de Eleusis quien le ofreció alimento, mientras que otras aseguran que fue la misma Démeter quien exigió que se le preparara una particular bebida. Según se relata, la diosa bebe una mezcla denominada *kykeon*, elaborada a base de agua, harina, menta y cebada, la cual era igualmente ofrecida a los candidatos a la iniciación previo a su ingreso en el templo de Eleusis. *Cfr.* Rosa María del Carmen Martínez Ascobereta, *Los misterios de Eleusis*, p. 61.

“Ignorantes e irreflexivos sois los mortales: no sabéis si es el bien o el mal el que está por venir”<sup>64</sup>.

Así, luego de que el plan de la diosa fracasó, ésta muestra su verdadera identidad como deidad en todo su esplendor y exige que sea construido un templo dedicado en su honor con el fin de revelar sus misterios a los hombres. Al retirarse del palacio y al ser la divinidad representativa de la fertilidad y la agricultura, ésta impide que crezca la vegetación de los suelos, de manera que la tierra pasa por una larga sequía.<sup>65</sup> Con ello, Démeter jura no retornar al mundo de las deidades y mantener deshidratados los suelos hasta que haya recuperado a su hija, consigna que es recibida por Zeus, quien ordena a Hades devolver a Perséfone.

Sobre el encuentro final entre madre e hija se tiene conocimiento de distintas versiones, probablemente muchas de ellas meras especulaciones, dado que es precisamente este episodio en el que están involucrados los misterios en los que se narra el tránsito de Perséfone del mundo de los muertos al de los vivos. En una de tales versiones se asegura que es la misma Démeter quien, con antorchas en ambas manos, desciende al inframundo en su búsqueda, pero antes de tomar a Perséfone, Hades logra colocar un grano de granada en el interior de la boca de ésta, signo que establecería su retorno al inframundo cada año durante cuatro meses.

Desde entonces, la diosa hija, ahora como deidad del inframundo, gobierna el mundo de los mortales y únicamente a través de su intercesión, éstos pueden acceder a la inmortalidad luego de su deceso. En lo que respecta a Démeter y luego de reencontrarse con su hija, permite que reverdezcan nuevamente los suelos. A decir de Karl Kérenyi, “después de que

---

<sup>64</sup> Homero, *Himno a Démeter*, v. 256 *apud* Karl Kérenyi, *Eleusis*, p. 65. Al respecto, al estudiar con mayor detalle este fragmento del mito, Mircea Eliade afirma que “la decisión de Démeter al tratar de [convertir a Demofonte en] inmortal puede interpretarse como el deseo de “adoptar” a un niño para consolarse por la pérdida de Perséfone y a la vez como una venganza contra Zeus y los olímpicos. Démeter pretendía transformar a un hombre en dios, y el fuego o el agua para cocer al neófito se contaban entre los medios más reputados para llevar a cabo tal propósito.” Mircea Eliade, *Historia de las creencias y las ideas religiosas I. De la Edad de Piedra a los misterios de Eleusis*, p. 375.

<sup>65</sup> Una característica fundamental de Démeter es que también es conocida como “la diosa madre [y] simboliza especialmente la fertilidad en todos sus aspectos, era algo así como la personificación de todas aquellas energías reproductoras de la naturaleza. [...] En los misterios de Eleusis se honró a Démeter como la tierra misma, la fuerza que da sustento a la humanidad.” Rosa María del Carmen Martínez Ascobere, *op. cit.*, pp. 72-73.

Démeter hubiera visto a su hija, se dirige enseguida a los reyes de Eleusis para iniciarlos y mostrarles los ritos sagrados por los que deben solemnizar el secreto inefable.”<sup>66</sup>

Teniendo presente la base mítica sobre la que se fundamentan los ritos antiguos en Eleusis, conviene ahora hablar acerca de las características que a nivel social circundaban a tales festividades. Según se ha documentado, las iniciaciones eran consideradas en la época antigua como una de las mayores celebraciones a nivel sagrado pero también a nivel de organización política en Grecia. De hecho, si bien la mayoría de los estudiosos de la religión antigua griega coinciden en que se era partícipe de los ritos iniciáticos de manera voluntaria, se tiene también noticia de que las celebraciones también regían el calendario de la vida comunal de los ciudadanos. Por lo anterior, incluso se ha llegado a afirmar que

la religión griega es ante todo una religión de la ciudad (que como se sabe coincidía en los primeros tiempos con el Estado), cuyo fin primordial era estructurar la vida de los ciudadanos: marcar los ritmos estacionales por medio de los ritos, determinar las etapas de la vida, y en definitiva relacionar al ciudadano con los demás y con sus gobernantes, integrarlo en la comunidad. Y si alguien rechazaba participar en los ritos públicos, incurría en impiedad, que es un delito político, perseguido por las leyes civiles.<sup>67</sup>

Esta referencia nos indica que, más allá de la significación que a nivel individual pudiera tener en cada uno de los interesados en la iniciación, la religión griega tenía un papel fundamental en el gobierno de la ciudadanía. Dicho de otro modo, parece ser que en aquellas prácticas que pudieran concebirse como religiosas, los participantes no sólo se encontraban regidos por las entidades divinas en el espacio místico, sino también en el espacio comunitario por parte de las estructuras jurídicas y políticas.<sup>68</sup>

No obstante, si volvemos nuevamente al posicionamiento que alude a la decisión voluntaria de ser participante de los rituales de iniciación, podemos encontrar particularmente la del historiador y geógrafo griego Herodoto. Según dio testimonio en uno de sus escritos,

---

<sup>66</sup> Karl Kérenyi, *Eleusis*, p. 67. Existe, no obstante, un singular evento del que no se tienen mayores referencias para poder estudiarlo a profundidad. Según se narra en otra versión del mito, mientras Démeter se encuentra en el inframundo, ésta da a luz a un niño cuyo aspecto físico es muy similar al mismo Hades. De tal episodio se cree que este “niño sagrado” es el símbolo de la riqueza que las diosas otorgaron a la humanidad y que el instante del parto de Démeter representa el renacimiento de los participantes en el proceso iniciático. *Cfr. ibidem*, pp. 56-57 y Rosa María del Carmen Martínez Ascobereta, *op. cit.*, pp. 97-98.

<sup>67</sup> Alberto Bernabé Pajares y Sara Macías Otero (Eds.), *Religión griega. Una visión integradora*, pp. 13-14.

<sup>68</sup> Es precisamente la cuestión relativa al gobierno y a la sacralidad sobre la cual Agamben elabora su crítica al ejercicio de la política y por ende, de la conformación de la comunidad y lo que se ha definido como *humano*. Este aspecto se tratará con mayor profundidad en el siguiente capítulo. *Vid. infra.*, p. 41.

“cualquiera de los atenienses y de los demás griegos que lo desea, es iniciado”<sup>69</sup> Por su parte, Walter Burkert confirman que las iniciaciones en Eleusis eran “cultos que no estaban prescritos por la familia, el clan o clase social, sino que podía escogerse a voluntad [...] Los misterios eran de carácter voluntario, personal y secreto que aspiraban a un cambio de mentalidad mediante la experiencia de lo sagrado.”<sup>70</sup>

Contrario a estas afirmaciones, sin embargo, existen otras fuentes que indican que, además de los estatutos y ordenanzas de las autoridades griegas para exigir el ejercicio de estos rituales, una de las restricciones para poder tener acceso como participantes a los ritos era no haber cometido crímenes de ningún tipo. Sin embargo, se sabe también que incluso esta condición suponía la obligación de asistir a tales celebraciones. Al respecto, Karl Kérenyi asegura que

aquellos que habían cometido asesinato u homicidio, aunque fuera involuntariamente, necesitaban de forma especial la purificación. Para otros, bastaba alguna forma menor de purificación. [Sin embargo,] no sabemos cómo se trataban las palabras impuras, características de muchos extranjeros, y tampoco si en todas las épocas fueron excluidos o no de los ritos quienes no hablaban griego.<sup>71</sup>

Sobre este último aspecto, es importante subrayar que, al considerarse los ritos iniciáticos de Eleusis como un acontecimiento sin precedentes en tanto que las diosas saldrían al encuentro con los hombres para renovarlos y asegurarles la vida después de la muerte, todos los participantes debían pasar por una fase previa con el objetivo de disponerlos física y espiritualmente en las condiciones óptimas. Luego de estas celebraciones previas, se consideraba que estos estaban preparados para los ritos mayores a llevarse a cabo en Eleusis posteriormente.

De acuerdo con los registros paleontológicos, los ritos de preparación se llevaban a cabo en el mes de febrero en la ciudad griega de Agra, a orillas del río Iliso, lugar donde también era venerada una deidad del mismo nombre. Dado que en estas primeras celebraciones era narrado el episodio del mito correspondiente al rapto de Perséfone por parte de Hades, se

---

<sup>69</sup> Herodoto 8, 65.4, 4.79.1 *apud* Walter Burkert, *Cultos místéricos antiguos*, p. 28.

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 29. En contraste a estas versiones, Rosa María Martínez asegura que “los neófitos en la iniciación eran propuestos por un ciudadano ateniense ya iniciado.” Rosa María del Carmen Martínez Ascobereta, *op. cit.*, p. 32. En el caso de los vasallos, según afirma esta misma autora, “una vez iniciados [...] ya no podían continuar como esclavos, [...] [ya que] si lo habían sido antes, dejaban de serlo por la iniciación misma.” *Ibidem*, p. 35.

<sup>71</sup> Karl Kérenyi, *Eleusis*, p. 76.

desconoce con detalle de qué forma acontecían las prácticas rituales y cómo los participantes emulaban tan fatídico evento. Sobre ello, es importante mencionar que en los ritos menores los participantes eran llamados *mystes*. Posteriormente, al finalizar la experiencia iniciática, estos eran denominados *epoptes*, dado que recién habrían presenciado, o mejor dicho, *contemplado* los misterios de las diosas. Este último evento era considerado como cumbre y era denominado *epopteia*.<sup>72</sup>

Volviendo a la forma en que se desenvolvían los ritos menores es importante subrayar nuevamente que éstos tenían por objetivo principal la purificación del candidato previo a la iniciación en Eleusis, procedimiento que estaba bajo la supervisión de su respectivo *mistagogo*. Siguiendo la raíz griega y latina *ago*, se trataba de una especie de tutor-guía que acompañaba al novicio desde las prácticas rituales en Agra hasta la inmersión en la celebración iniciática en Eleusis. De acuerdo con Karl Kérenyi, éste “no era un gran funcionario del sacerdocio eleusino. Pero en una vasija pintada del siglo V a.C. [lo] vemos encabezando a los jóvenes en su camino a la *epopteia*.”<sup>73</sup>

Entre las prácticas en las que el *mystes* rendía los primeros cultos a las diosas se encontraban las ofrendas, en las que se llevaba a cabo el sacrificio de un animal — generalmente una oveja o un cerdo— el cual previamente debía ser ungido en el río para finalmente ser degustado por los participantes en honor a Démeter y Perséfone. Posterior a ello y siguiendo lo narrado en el mito, los aspirantes a la iniciación debían ayunar durante nueve días para luego beber el *kykeon* que, según el mito, fue ofrecido a Démeter cuando se instaló en casa de los reyes de Eleusis.<sup>74</sup>

Siete meses más tarde, aproximadamente a finales de septiembre y principios de octubre, los *mystai*<sup>75</sup> se reunían en Atenas para emprender su camino a pie hacia Eleusis. En su tránsito, según se ha encontrado en los vestigios, los participantes tomaban un baño en el

---

<sup>72</sup> Tal como nos recuerda Giorgio Agamben, no es casualidad entonces que este término griego sea traducido como “visión”, de tal suerte que *epoptes* signifique no sólo iniciado, sino incluso “espectador”. Cfr. Giorgio Agamben y Monica Ferrando, *La muchacha indecible*, p. 39.

<sup>73</sup> Karl Kérenyi, *Eleusis*, p. 97.

<sup>74</sup> De acuerdo con Rosa María Martínez, “mientras este [ayuno] duraba no podía tomarse ningún entre el amanecer y el atardecer [y] entonces ciertas aves domésticas, el pescado, el huevo, las manzanas, las leguminosas y las granadas eran consideradas tabú.” Rosa María del Carmen Martínez Ascobereta, *op. cit.*, p. 32.

<sup>75</sup> Plural de *mystes*

mar como signo de purificación, vestían indumentarias nuevas, llevaban espigas de trigo en sus manos y ramas prendidas en el cabello<sup>76</sup>, además de realizar danzas y el sacrificio de otros animales durante el trayecto.

Ya en la entrada del *telesterion*<sup>77</sup> los sacerdotes que dirigían la iniciación —también conocidos como *hierofantes*<sup>78</sup>— recibían a los candidatos al rito sagrado y a sus respectivos mistagogos. Entre las indicaciones que éstos recibían se encontraban guardar silencio durante las ceremonias y, por supuesto, hacer el juramento de guardar el secreto de lo que serían testigos minutos más tarde.<sup>79</sup> Con ello hemos llegado a la parte álgida de la aventura iniciática por la que atravesaban los novicios en los rituales de Eleusis.

Es importante mencionar que más allá de la prohibición que pudiera hacerseles a los participantes de los ritos, la revelación de los misterios de las deidades ya provocaba que éstos salieran enmudecidos dada la dimensión sublime de lo que habían presenciado. Ello, como ya se había adelantado en apartados anteriores, estaba vinculado con el momento excelso en que las divinidades salen al encuentro con los hombres. No obstante, de lo que sí tenemos noticia es que estas festividades, y particularmente las dedicadas a Démeter y Perséfone, estaban caracterizadas por tres grandes fases, a saber, “*drómēna*, lo que se representaba o escenificaba; *legómēna*, las palabras que se decían, y *deiknymēna*, los objetos sagrados que se mostraban.”<sup>80</sup>

Como ya se había indicado al inicio de este capítulo, puesto que para las tradiciones religiosas más primitivas el conocimiento mítico es la base sobre la cual se fundamentan

---

<sup>76</sup> Además de ello, de acuerdo con Karl Kérenyi, “las mujeres llevaban vasijas de *kykeon* cuidadosamente atadas a la cabeza, y en las manos de los hombres reconocemos los pequeños cántaros que Heracles, Hermes y los dioses de Agra sostenían en sus manos como signo característico del Festival de Dioniso, del que los misterios menores eran una continuación.” Karl Kérenyi, *Eleusis*, pp. 85-86.

<sup>77</sup> Se trata del templo ubicado en Eleusis en el que se desenvolvían las prácticas iniciáticas concretamente en honor a Démeter y Perséfone. De acuerdo con Kérenyi, este recinto sagrado fue construido “en tiempos de Pericles, [e] Ictino, arquitecto del Partenón, trazó los planos del impresionante edificio rectangular [que] tenía un tejado con un punto culminante que debería abrirse para servir de chimenea. En la noche santa [...] irrumpían por ella gran fuego y humo, rompiendo, por decirlo así, el secreto de los misterios.” *Ibidem*, p. 103.

<sup>78</sup> Siguiendo nuevamente a Kérenyi, “hierofante significa, no el que ‘muestra las cosas santas’ —que habría tenido que ser llamado *hierodeiktēs* en griego—, sino ‘el que las hace aparecer’, *phainei*.” *Ibidem*, p. 107.

<sup>79</sup> *Cfr. Ibidem*, pp. 88-103. De acuerdo con Kérenyi, en caso de desacatar esta orden, “los castigos impuestos a esa traición eran la muerte o el destierro.” *Idem*. Si bien los candidatos a la iniciación estaban advertidos de estas sanciones, es importante decir que los datos y demás información sobre los ritos eleusinos con los que se cuenta pudieron provenir también de iniciados que incumplieron estas órdenes, entre ellos “Diágoras de Melos, del que se dice que lo contó por las calles a todo el mundo.” Walter Burkert, *op. cit.*, p. 111.

<sup>80</sup> Rosa María del Carmen Martínez Ascobereta, *op. cit.*, p. 55.

sus celebraciones rituales, fue precisamente la dramatización de los diversos episodios del rapto, búsqueda de Perséfone y el encuentro final entre ésta y su madre con lo que se daba formalmente comienzo al rito iniciático dentro del *telesterión*. De acuerdo con Rosa María Martínez, el gran preámbulo de las iniciaciones en Eleusis pudo haber sido cuando

los *mystes* comenzaban su viaje a través de la oscuridad, conducidos por los *mistagogos*, [quienes] debían cuidarse de no volver la mirada ya que las Erinias<sup>81</sup> los perjudicarían gravemente si lo hicieren. Se desprende entonces que los iniciados tenían que dejar sin ninguna pena la vida dominada por las necesidades del cuerpo. Durante su marcha había una serie de apariciones diversas destinadas a horrorizarlos, fantasmas o trasgos enviados por la diosa Hécate, serpientes o bestias salvajes. Quizá fueran los ya iniciados junto con los *mistagogos* quienes producían tales apariciones, o mejor dicho, visiones.<sup>82</sup>

En lo concerniente a la última parte de esta cita, resulta importante señalar que algunos autores aseguran que tales visiones pudieron ser estimuladas a los iniciados a través de bebidas que contenían algún tipo de sustancia que tuviera efectos alucinógenos. A partir de ello se sospecha que dichas visiones estaban acompañadas de algunos síntomas en los participantes, entre ellos, “miedo y un temblor en las extremidades: vértigo, náusea y sudor frío. [...] Las anteriores son reacciones sintomáticas no a un drama o a una ceremonia, sino a una visión mística; y puesto que la visión podía ser ofrecida a millares de iniciados cada año, según un calendario preestablecido, parece obvio que debe haberla inducido algún enteógeno.”<sup>83</sup>

En lo que respecta a la fase de la iniciación correspondiente a *legómena*, Clemente de Alejandría destacaba en sus escritos parte de una fórmula que pudo repetirse innumerablemente durante de los procedimientos iniciáticos, enunciado en el que el *mystes* hacía un recuento de lo que hasta el momento había atravesado durante su estancia dentro del *telesterion*. Tal enunciado pudo versar de la siguiente manera: “He ayunado, he bebido

---

<sup>81</sup> En la mitología griega, las Erinias fueron las hijas de los dioses Gea y Urano. Éstas eran las “encargadas de perseguir a los culpables de matar a un pariente de sangre, en especial a un progenitor o a un hijo, a los que provocaban la locura y la muerte. [...] [Asimismo,] se las imaginaba con rasgos terribles, con serpientes en la cabeza, alas y botas de cazador, y portando látigos y antorchas para buscar infatigablemente a los criminales.” Alberto Bernabé Pajares y Sara Macías Otero (Eds.), *op. cit.*, p. 69.

<sup>82</sup> Rosa María del Carmen Martínez Ascobere, *op. cit.*, pp. 89-90.

<sup>83</sup> R. Gordon Wasson *et al.*, *El camino a Eleusis. Una solución al enigma de los misterios*, pp. 56-57. La hipótesis sobre el consumo de drogas durante las celebraciones sagradas eleusinas no debería rechazarse, puesto que, a decir de otras fuentes, “podría tenerse el empleo del opio en Eleusis, dado que la amapola, es el tributo constante de Démeter.” Walter Burkert, *op. cit.*, p. 133.

la pócima, he tomado (algo) del cofre, y después de la representación, (lo) coloqué en la canasta y (lo) puse dentro del cofre.”<sup>84</sup>

En la etapa final correspondiente a la *deiknymena* podemos aludir a la interpretación que Walter Otto hace refiriéndose a otras celebraciones religiosas antiguas en las que otros elementos como las hortalizas tenían relevancia dentro de los ritos iniciáticos. Según sugiere el filólogo alemán, en los ritos de Eleusis “la espiga de trigo que crece de pronto, cosechada y expuesta silenciosamente a los *mystai*, es realmente cuando una revelación y la promesa de la diosa, quien primero dio este fruto a la humanidad a través de los eleusinos. Más que eso: es la epifanía de Perséfone en sí misma, su primera mítica reaparición en la forma del grano después de su descenso al reino de los muertos.”<sup>85</sup>

Para algunos estudiosos de los ritos, esta última etapa representaba la fase final de la iniciación eleusina. Desde esta apreciación, “la *epopteia* comenzaba [cuando] se veían cosas inefables. [...] Todos los que habían ‘visto’ regresaban, a la vista de esta *cosa concreta*, como si volvieran de la otra vida a este mundo, al mundo de las cosas tangibles, del que el trigo formaba parte.”<sup>86</sup> Aquí queda manifiesto que en las celebraciones sagradas de este tipo, tal como lo describía Aristóteles, la percepción y recepción de los misterios revelados atravesaban la dimensión sensorial-corpórea y espiritual de los *epoptai*.

De acuerdo con lo que hasta aquí se ha descrito y según se ha documentado y estudiado, el momento cumbre de la iniciación era experimentada a plenitud a través de la contemplación pero también a través de la (ausencia) de voz de quienes la vivían. Sobre ello conviene citar un fragmento del himno homérico a Démeter en el que se destaca el papel que fungía el silencio, éste como manifestación de la posibilidad del iniciado de trascender y de asegurar su vida más allá de la muerte:

... y [Démeter] *mostró* los ritos orgiásticos a todos,  
A Triptólemo y a Polixeno, y también a Diocles,  
*los ritos sacros que no se pueden transgredir ni aprender,*  
*ni siquiera proferir, porque un gran respeto hacia*  
*los dioses entrecorta la voz.*

---

<sup>84</sup> Clemente de Alejandría, *Protrepticus*, 11, 21 *apud* Rosa María del Carmen Martínez Ascobereta, *op. cit.*, p. 101.

<sup>85</sup> Walter F. Otto, “The meaning of the eleusinian mysteries”, en Joseph Campbell (ed.), *The Mysteries: Papers from the Eranos Yearbooks*. p. 25. La traducción es mía.

<sup>86</sup> Karl Kérenyi, *Eleusis.*, p. 113.



griega antigua, *Core* (o *Kore*) era otra de las denominaciones con la que los griegos se referían a la diosa, nombre que era acorde a su naturaleza. Según afirma el filósofo italiano, “el término griego *kore* (en masculino *koros*) no se refiere a una edad precisa. Deriva de una raíz que significa la fuerza vital, el impulso que crece y hace crecer a las plantas y a los animales (*koros* significa también ‘retoño’).”<sup>89</sup> Así, si consideramos esta referencia, era evidente que la configuración espiritual con la que egresaban los iniciados del templo sagrado era radicalmente distinta, o bien, discordante respecto a la del resto de los miembros de la comunidad que aún no eran iniciados.

Ahora bien, en lo relativo a la imposibilidad de los iniciados de pronunciar el nombre de la diosa, como ya se había adelantado en líneas anteriores, se sabe que éstos resultaban impedidos de emitir cualquier expresión de manera verbal dada la experiencia de estupor por la que habían atravesado minutos antes. Al respecto, Agamben apunta que “*phasis* [(el proferir palabras no estructuradas bajo la forma del juicio) no es lo mismo que la “proposición” (*kataphasis*, decir algo sobre algo). [De ahí que] el conocimiento adquirido en Eleusis podía, entonces, ser expresado a través de los nombres, pero no a través de las proposiciones; la “muchacha indecible” podía ser *nominada*, pero no *dicha*.”<sup>90</sup>

En efecto, si los *epoptai* habían sido exhortados a permanecer en silencio, ello se debía fundamentalmente a que Perséfone encarnaba no únicamente la vida más allá de la muerte, sino la experiencia misma de la genuina *posibilidad* de conocer. En este sentido, el término posibilidad debe asumirse desde la acepción de la potencia, propia de la naturaleza de la diosa, es decir, aludiendo al carácter de la indeterminación y la inviabilidad de la definición. Por esta razón, el saber de las formas divinas (*theoria*) no podía ser pronunciado, dado que tal evento escapaba totalmente a las convenciones del lenguaje conceptual que *conforma* y establece lo que es y/o lo que debe ser *lo humano*.

Hasta aquí he intentado ofrecer un panorama desde el cual entender la experiencia iniciática, ello a la luz del papel de la base mítica sobre la cual se fundamentan las celebraciones rituales en determinadas corrientes religiosas. Asimismo, con el objetivo de ilustrar lo anterior, opté por elaborar un marco descriptivo centrándome particularmente en

---

<sup>89</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>90</sup> *Ibidem*, pp. 26-27.

el caso de los misterios de Eleusis. Teniendo presente todo ello, es preciso desarrollar ahora la postura interpretativa de Agamben que, contraria a la de pensadores como Mircea Eliade que hemos plasmado en este capítulo, afirma la presencia de la sacralidad sobre todo en los ámbitos jurídico y político, incluso desde sus implicaciones manifiestamente lingüísticas.

## **Capítulo II. La *sacralización de la vida* como producto de la separación: la dimensión antropogénica-lingüística de la configuración humana**

He concluido el capítulo anterior aludiendo al terreno mitológico sobre el cual se inscriben las tradiciones religiosas antiguas y, a su vez, el ámbito desde el cual puede elaborarse el análisis de los antiguos ritos iniciáticos eleusinos. Teniendo como premisa estas consideraciones, es posible ahora adentrarse en la lectura que Giorgio Agamben elabora en torno a las celebraciones iniciáticas eleusinas. No obstante, estimo necesario advertir desde ahora a mis lectores que la interpretación agambeniana en torno a dichos rituales se comprende si partimos de su particular acepción en torno a la sacralidad.

En este sentido, si bien Agamben no desconoce las perspectivas de los historiadores de las religiones en torno a la noción de experiencia religiosa, toma distancia de ellos — particularmente de Mircea Eliade— al sostener, contrario a ellos, que aún en nuestros días y como una de las consecuencias de la lógica moderna de producción, existe una dimensión sacra que permea la conformación y dinámica social y política. Considerando este aspecto, en el presente capítulo me he propuesto como principal objetivo concatenar algunas acepciones clave del pensamiento del pensador italiano a manera de “lente” que en conjunto nos permita “dibujar” el marco de su análisis.

Dicho lo anterior, en la primera parte de este segundo capítulo aludiré nuevamente al aspecto mítico del ámbito religioso pero esta vez desde la perspectiva fuertemente crítica de Agamben acerca de lo que ha denominado, a partir de la herencia ensayística de su maestro Walter Benjamin, *la sacralidad de la vida*. Para ello me referiré a la figura del *homo sacer* y a la noción de estado de excepción, esta última como la forma de gobierno sobre la cual, desde la óptica de nuestro autor, se conducen las democracias occidentales.

De acuerdo con Agamben, derivado de ambas nociones se desprende un particular vínculo con la dimensión política de lo viviente. Así, según considera el filósofo, ambos conceptos configuran la base sobre la que se fundamenta la supremacía de una acepción de vida (en griego *zoé*) abocada exclusivamente en su dimensión biológica y que, a su vez, ha servido de justificación de las prácticas y toma de decisiones de los regímenes gubernamentales en

distintos ámbitos de lo humano, entre ellos, incluso, los campos disciplinares de conocimiento.

Considerando el señalamiento anterior, Agamben situará la noción *nuda vida* como la representación de la dimensión orgánica de lo viviente a partir de la cual, bajo un halo sacro, se gobierna a la ciudadanía desde distintos ámbitos de la existencia humana. De ello, según señala Agamben siguiendo las respectivas tesis de Georges Bataille y Jean-Luc Nancy, deriva la conformación de lo que se denomina *comunidad*. Desde la óptica batailleana, si hubiera que apelar a una comunidad, ésta tendría que derivar necesariamente en la *muerte*. Sobre tal postura Agamben amplía el marco de comprensión cuando indica que, contrario a la instauración de una comunidad en la que prevalecen identidades fijas, Bataille apuesta por una *comunidad negativa*. Dicho de otro modo, se trataría de una comunidad que, “revelada por la muerte no instituye ninguna ligazón positiva entre los sujetos, sino que está frecuentemente ordenada por su desaparición, la muerte como aquello que no puede de forma alguna ser transformado en una substancia o una obra común.”<sup>91</sup>

Como consecuencia de todo ello, el filósofo italiano afirmará —con un marcado acento foucaultiano— que el fin último de los gobiernos de Occidente es establecer procesos de subjetivación y, con ello, afirmar la separación de la vida de los sujetos de sus formas singulares. Pero no sólo eso. Al estar anclada la vida de los hombres a una particular obra dentro del contexto colectivo, se sedimentan identidades fijas, se perfeccionan modos de gobierno y se desconocen singularidades o, como Agamben las denomina, *formas-de-vida* (*Forma-di-vita*).

En relación con tal posicionamiento, en una segunda parte ahondaré en lo que el filósofo italiano, echando mano de las acepciones foucaultianas de *gobierno* y *dispositivo*, denomina como *máquina antropológica*. De acuerdo con Agamben, de la mano de la conformación de identidades y comunidades y de la acepción preponderadamente biológica de la vida de los hombres, dicha estructura ha operado en Occidente como constitutiva de lo que debe considerarse como *humano* en contraposición con lo animal. De esta manera, nuevamente se hace evidente que el objetivo primordial de la lógica gubernamental es la

---

<sup>91</sup> Giorgio Agamben, “Bataille y la paradoja de la soberanía”, en *Teología y lenguaje. Del poder de Dios al juego de los niños*, p. 17.

separación, ello detrás de un discurso que afirma la tarea de protección y garantía de la seguridad de la ciudadanía.

Para finalizar este segundo capítulo y para terminar de situar la problemática de la acepción de hombre que se ha configurado en las sociedades occidentales, el último punto que me he propuesto abordar es el lenguaje. En contraste con lo que acontecía en las iniciaciones eleusinas donde el mutismo era una de las principales características con las que egresaban los participantes del *telesterión*, el lenguaje conceptual-discursivo es el que se manifiesta de manera preponderante en las distintas formas gubernamentales. No obstante, sobre ello, en lo que Agamben respecta, el *juramento* es un acto lingüístico en el que el hombre no sólo se consagra a los entes divinos —como acontecía antiguamente desde el relato mítico—, sino también a un esquema y régimen político que establece en sus discursos lo que es el humano y lo que debe llegar a ser. En suma, lo humano se *conforma* y afirma su soberanía *en* el lenguaje.

## **II.1. Estado de excepción: Separación y *sacralización de la vida***

Si bien en el capítulo anterior he dispuesto de manera general el terreno mitológico en el que se inscribe la experiencia religiosa antigua griega, como ya lo he adelantado en líneas anteriores, Agamben se distancia de algunas de estas consideraciones. Desde la puntualización que elabora en torno a la concepción de religión, se hace mayormente patente su crítica a las estructuras gubernamentales que se han forjado desde el modelo de la separación y las cuales desembocan en la conformación de categorías identitarias.

Según ha tenido oportunidad de declarar el pensador italiano en gran parte de su obra, existe un halo sacro que circunda a las dinámicas de orden jurídico y éstas, a su vez, están rodeadas por una dimensión de naturaleza sagrada. Al respecto, precisamente Agamben ha explicado en dónde se gestó su interés por desenvolverse en el ámbito de la filosofía política y de la religión:

En los últimos años he enfocado mi investigación primero en el derecho y luego en la teología. ¿Por qué? [...] porque quise entender *qué es la política*. Y tuve la impresión de que en las esferas jurídica y teológica, lo que en la filosofía política se presenta en sí mismo como

el *arcanum imperii* —el misterio del poder— se vuelve claro e incluso adquiere una suerte de transparencia.<sup>92</sup>

Efectivamente, si hay un aspecto que es necesario destacar en el pensamiento de Agamben es la congruencia con la que ha logrado vincular dos ámbitos que podrían parecer absolutamente ajenos uno del otro. Tenemos así que incluso desde su trabajo recepcional en la década de 1960, los intereses temáticos del filósofo italiano se inclinaron hacia las correspondencias entre lo sagrado y la jurisdicción.<sup>93</sup> En este contexto, parece ser que ya desde entonces el pensador intuía que la concepción antropológica sobre lo que se denomina como *humano* y, por ende, las dimensiones que comprende esta categoría, podrían entenderse a la luz de las determinaciones y gestiones procedentes del derecho y la teología.

En este tenor, considero que para descifrar e interpretar la postura agambeniana en torno a la intersección de dichos ámbitos podríamos partir de la apreciación de la vida sagrada a la que refiere el filósofo a la luz de la figura del *homo sacer* (“hombre sagrado”), término que ha acompañado los títulos de gran parte de su obra. Como el mismo Agamben ha señalado, se trata de una acepción que procede del antiguo derecho romano y ha fungido como eje fundamental de su análisis de la política y los modelos democráticos modernos. Tal figura, introducida y denominada así por Sexto Pompeyo Festo, gramático y jurista romano del siglo II d.C., es descrita de la siguiente manera:

Hombre sagrado es, empero, aquél a quien el pueblo ha juzgado por un delito, no es lícito sacrificarle, pero quien le mate, no será condenado por homicidio. En efecto, en la primera ley tribunicia se advierte que ‘si alguien mata a aquel que es sagrado por plebiscito, no será considerado homicida.’ De aquí viene que se suele llamar sagrado a un hombre malo e impuro.<sup>94</sup>

---

<sup>92</sup> *Ibidem*, p. 35.

<sup>93</sup> En una de las más recientes obras publicadas por Agamben en el que hace un recuento de su vida y obra, afirma que fue uno de los ensayos de la filósofa francesa Simone Weil del que se originó su interés por abordar a profundidad la relación entre ambos ámbitos. Según afirma: “Me sacudió de modo particular la crítica de las nociones de persona y de derecho desarrollada en *La persona y lo sagrado*. Es a partir de esta crítica que leí el ensayo de Marcel Mauss sobre la noción de *persona* y me pareció claro el nexo que une íntimamente la persona jurídica y la máscara teatral y además teológica del individuo moderno. Tal vez la crítica del derecho, que nunca he abandonado desde el primer volumen de *Homo sacer*, tiene su primera raíz en el ensayo de Weil.” Giorgio Agamben, *Autorretrato en el estudio*, p. 42.

<sup>94</sup> Festo, *Sobre la significación de las palabras*, apud Giorgio Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida. I*, p. 93. Agamben cita en el texto el fragmento original en latín. Me parece importante incluirlo aquí puesto que en páginas posteriores de este ensayo el filósofo analiza desde la etimología partes muy específicas del mismo. “At homo sacer is est, quem populus iuducavit ob maleficium; neque fas est eum

Si apelamos a la imagen sugerida en la cita tal como Agamben la analiza a la luz del derecho, la sacralidad de la vida del hombre radica en su estatus de *ciudadano* de una nación. Así y en tanto que posee tal denominación, la estructura gubernamental dispone ya de una serie de estipulaciones que le asigna a manera de garantías constitucionales y políticas de acción concretas, las cuales, se afirma, le asegurarán su bienestar.

En otras palabras, ya desde su nacimiento, el ciudadano se encuentra arrojado e interno dentro de una organización estatal de la cual será dependiente durante toda su vida. Al tener control total sobre él a través de tales políticas y accediendo a ellas, la vida del hombre e incluso su muerte, se encuentran *consagradas* a un nuevo símbolo sacro.

Llegados a este punto es conveniente detenernos con mayor cautela en el aspecto referente a la convergencia de las dimensiones religiosa y jurídica en la imagen del *homo sacer*. Y es que, a pesar de que en el discurso legal el hombre se encuentra “honrado” por un marco legal que lo auspicia, es precisamente dicha configuración sacra la que, a ojos de Agamben, “constituye también de algún modo una auténtica *exceptio* en sentido técnico, que el responsable de la muerte podía alegar en el momento del juicio, invocando la sacralidad de la víctima. Pero también el *neque fas est eum immolari* [“no es lícito sacrificarle”] configura, si bien se mira, una excepción, esta vez de *ius divinum* y de toda forma de muerte ritual.”<sup>95</sup>

Para profundizar aún más en el aspecto relativo al sacrificio, resulta de suma importancia remitirnos a uno de los primeros pensadores que, además de Walter Benjamin, había discurrido ya en torno a la categoría de lo “sagrado”, Georges Bataille. En uno de sus ensayos, el filósofo francés analiza el papel del sacrificio en el estatus tanto del sacrificador como del sujeto mismo que es ofrecido a las divinidades en tal acto. De acuerdo con él,

el sacrificio destruye los lazos de subordinación reales de un objeto, arrebatando a la víctima del mundo de la utilidad y la devuelve al del capricho ininteligible. [...] La separación previa del sacrificador y del mundo de las cosas es necesaria para la vuelta de la *intimidad*, de la inmanencia entre el hombre y el mundo, entre el sujeto y el objeto. El sacrificador tiene necesidad del sacrificio para separarse del mundo de las cosas, y la víctima no podría ser

---

immolari, sed qui occidit, parricidi non damnatur; nam lege tribunicia prima cavetur ‘si quiseum, quieo plebei scito sacer sit, occiderit, parricida ne sit’. Ex quo quivis homo malus atque improbus sacer appellari solet.”  
*Idem.*

<sup>95</sup> *Ibidem*, pp. 106-107.

separada de él a su vez si el sacrificador no estuviese ya él mismo de antemano. El sacrificador enuncia: “*Íntimamente*, yo pertenezco al mundo soberano de los dioses y de los mitos, al mundo de la generosidad violenta y sin cálculo, como mi mujer pertenece a mis deseos. Yo te retiro, víctima, del mundo en que estabas y no podías sino estar reducida al estado de una cosa, poseedora de un sentido exterior a tu naturaleza íntima. Yo te reclamo a la *intimidad* del mundo divino de la inmanencia profunda de todo lo que es.”<sup>96</sup>

Si seguimos el posicionamiento de Bataille, tenemos entonces que la condición primaria y esencial para que pueda acontecer el sacrificio es la propiedad sacrificable y, por tanto, superior distintiva del sacrificador. Dicho de otra manera, se considera que este último cuenta con los rasgos propios o por lo menos más cercanos a las de las entidades divinas, lo cual le dota de cierta ventaja frente a la víctima. En este sentido, dado que es éste quien tiene la facultad sagrada de sacrificar, bajo su mando se garantiza no sólo que a través de tal procedimiento la víctima pueda sustraerse del ámbito terrenal y acceda al terreno de lo sacro, sino que también se asegura el estatus soberano de aquel.

Con lo anterior resulta evidente que, a pesar de que el fin último del sacrificio sea consagrar a la víctima para devolverla o incorporarla a un ámbito santificado, de este procedimiento deriva —paradójicamente— la separación, a saber, entre quien sacrifica y quien es sacrificado. De ahí precisamente que, antes que ser una práctica propia del ámbito de la religión, “el sacrificio es una institución [y] un fenómeno social.”<sup>97</sup>

Así pues, si volvemos nuevamente a la figura del *homo sacer*, es posible distinguir en él que la supervivencia del hombre no está ya regida a partir de un contacto o vínculo místico con las divinidades —tal y como se afirmaba antiguamente en Grecia que acontecía luego de introducirse en los ritos iniciáticos—, sino que se encuentra ahora en un ámbito que, contrario a asegurarle la protección de su vida e incluso la prolongación de ésta en un terreno *más allá* del tangible, se la arrebatada y la anula. Si el sacrificio es una manifestación primordialmente social y cultural, ello quiere decir que es el seno mismo de la convivencia social donde el *homo sacer* tiene presencia.

A este respecto, los sociólogos y antropólogos franceses Marcel Mauss y Henri Hubert afirman que es precisamente dentro de la dinámica comunitaria que se estipulan las manifestaciones de sacralidad de los sujetos y quienes en un momento dado son “ofrecidos”

---

<sup>96</sup> Georges Bataille, *Teoría de la religión y El culpable*, pp. 46-47. Cursivas en el texto original.

<sup>97</sup> Marcel Mauss y Henri Hubert, *El sacrificio. Magia, mito y razón*, p. 49.

con miras a consagrarse a tales expresiones sacras. Así, como ya habíamos adelantado en el primer capítulo, si en el contexto de los ritos iniciáticos griegos la consagración suponía hacerse uno con las divinidades al abandonar la condición terrenal y morir espiritualmente para así acceder a los dominios puros de las diosas, en lo que respecta al ámbito político del proyecto moderno en Occidente, el sacrificio supone dar fin a una determinada vida para acceder a otra que, según se considera, es superior e inmejorable. De acuerdo con Mauss y Hubert,

pocos ritos hay más profundamente públicos que el sacrificio. Cuando la que sacrifica ella no es la sociedad misma, y para ella misma, está representada a tal efecto por sus sacerdotes y a menudo por una concurrida asistencia, que no permanece pasiva. Incluso cuando el sacrificio es realizado por un individuo y para sí mismo, la sociedad está siempre presente, al menos en espíritu, *pues es de la sociedad que el individuo se separa, para regresar luego a ella; también es la sociedad la que determinó la víctima, dio los medios para consagrarla, designó, eligió y convocó a los dioses.* En el terreno del sacrificio, la sociedad envuelve al fiel con su asistencia moral; es ella la que le otorga su fe, la confianza que lo anima en el valor de sus actos. Si se cree en el sacrificio, si es eficaz, es porque es un acto social.<sup>98</sup>

Desde esta consideración, tenemos entonces que incluso en el plano comunitario de los hombres el sacrificio funge como una práctica que no sólo busca como fin último comunicar o establecer comunión con determinadas *formas de vida*<sup>99</sup> que son estimadas como sacras, sino que también dicho procedimiento está intercedido por entidades que, desde la perspectiva social, son deificadas. Dicho de otro modo, “*el sacrificio constituye un medio que tiene el profano de comunicar con lo sagrado por la mediación de una víctima.*”<sup>100</sup>

En este sentido, mientras que en la celebración iniciática antigua los rituales estaban abocados al encuentro entre dioses y hombres y cuya ceremonia estaba presidida por el hierofante, en el terreno social de la época moderna quien media la práctica del sacrificio es el gobernante. Al respecto, Agamben ha identificado en el campo de la jurisprudencia la estructura que no sólo indica las manifestaciones sacras a las que la sociedad debe aspirar, sino que también ampara legalmente la labor desempeñada por aquél. Según ha podido reparar el filósofo italiano, desde la perspectiva de la ley, la vida del ciudadano no sólo se

---

<sup>98</sup> *Idem.* Las cursivas son mías.

<sup>99</sup> Agamben utiliza este término para apelar al particular modelo o prototipo de vida que, como parte de distintos procesos de subjetivación dentro de una comunidad, se ha designado a ciudadano, es decir, al hombre que es parte de una particular sociedad. Líneas más adelante profundizaré al respecto.

<sup>100</sup> Marcel Mauss y Henri Hubert, *op. cit.*, p. 49. Cursivas en el texto original.

encuentra en manos del gobernante —y con ello aparentemente garantizada la perpetuación de su vida—, sino que, de fondo, incluso se busca ponerle fin. He ahí el sacrificio. Este propósito está impulsado desde una estructura discursiva perfectamente articulada desde la vía de la legalidad y la cual ya había sido dilucidada anteriormente por Walter Benjamin: el estado de excepción.

Como ya se adelantaba en la introducción de este capítulo, siguiendo la obra ensayística de su maestro Benjamin, Agamben parte de la tesis del filósofo alemán en torno a un elemento que considera el fundamento de tal política gubernamental, a saber, la violencia y la cual ha sido el elemento desde el cual se comprende la permanencia y sedimentación del estado de excepción como estructura jurídica de los gobiernos totalitarios. Efectivamente, ya desde 1921, Benjamin hacía una clara distinción entre lo que percibía como violencia divina (*Gerechtigkeit*) y violencia mítica (*Justiz*). En este sentido, contraponía ambos arquetipos a partir de la naturaleza distintiva de cada una de ellas. De acuerdo con él, a diferencia de la violencia divina que es un fin en sí mismo dado que busca la interrupción de un poder establecido, la violencia mítica, como eje que da soporte legal a las disposiciones gubernamentales, es el medio que se establece para que dicho mecanismo de gobierno y poder permanezca.<sup>101</sup>

Sobre este último punto, Benjamin observa también que la violencia mítica prevalece en la medida en que tiene como trasfondo un mecanismo de gobierno en el que los sujetos gobernados son quienes “demandan” su mantenimiento en aras de la garantía de un relativo y aparente bienestar social. Sobre este punto, según señala el pensador alemán, al Estado

corresponde el establecimiento de fronteras, tal como se lo propone la “paz” de todas las guerras de las épocas míticas [...] En ella se muestra con la mayor claridad, que toda

---

<sup>101</sup> Debido a su origen judío, Benjamin referirá constantemente a aspectos de carácter sagrado a lo largo de toda su obra. En lo concerniente al término “interrupción” (*Unterbrechung*), en uno de sus ensayos más célebres *Sobre el concepto de historia (Über den Begriff der Geschichte)* el filósofo concibe la figura del Mesías como aquél que, sin estar encarnado en un sujeto en particular —como está representado, por ejemplo, en la imagen de Jesucristo en la tradición cristiana—, opera como una débil fuerza revolucionaria que impide que la catástrofe social permanezca, ésta producto de toda una tradición histórica de opresión y violencia respecto a determinados grupos sociales. Cfr. Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, pp. 36, 70. De esta manera, a diferencia de la violencia mítica, la violencia divina “es destructora del derecho. Si la primera establece fronteras, la segunda arrasa con ellas; si la mítica es culpabilizadora y expiatoria, la divina es redentora; cuando aquella amenaza, ésta golpea, si aquella es sangrienta, esta otra es letal aunque incruenta.” Walter Benjamin, “Para una crítica de la violencia”, en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Luminaciones IV*, p. 41.

violencia fundadora de derecho viene a garantizar (la necesidad de) un poder [...] El establecimiento de fronteras no significa la somera aniquilación del contrincante. Se le conceden derechos, aun en aquellos casos en que el vencedor dispone de una superioridad absoluta de medios violentos.<sup>102</sup>

Así pues, las fronteras, incisiones, o bien, restricciones bajo las que opera el estado de excepción hacen patente la sacralidad y el poder soberano del que goza quien lo decreta. La suspensión de los derechos de la población es, paradójicamente, el recordatorio y afirmación frente a la población de la necesidad de mecanismos violentos que permitan regirla y controlarla a nivel gubernamental.

Dieciocho años más tarde, en 1939, en uno de los fragmentos más significativos de las tesis *Sobre el concepto de historia (Über den Begriff der Geschichte)* y escritas en medio de las políticas de persecución y exterminio de las comunidades judías establecidas por el régimen nacionalsocialista, Benjamin advertía ya la posibilidad de que la disposición jurídica del estado de excepción se perpetuara. Según se lee en las primeras líneas de su octava tesis y escrita un año antes de terminar con su propia vida, “la tradición de los oprimidos nos enseña que el ‘estado de excepción’ en que ahora vivimos es en verdad la regla.”<sup>103</sup>

Por su parte y siguiendo la octava tesis benjaminiana, Agamben escribe en 2003 la segunda entrega que da continuidad a la primera parte de la serie *Homo sacer* y la cual dedica exclusivamente al análisis de este mecanismo jurídico. En sus palabras, el estado de excepción “se presenta como la forma legal de aquello que no puede tener forma legal.”<sup>104</sup> En este sentido, si seguimos el procedimiento de análisis etimológico al que recurre Agamben, son particularmente ilustrativas las acepciones germanas *Ausnahmezustand* (estado de excepción) y *Notstand* (estado de emergencia).<sup>105</sup>

Si estudiamos con mayor minucia el término *Ausnahmezustand*, encontramos que tiene en su raíz el verbo *nehmen* (tomar), en tanto que el prefijo que le antecede, *aus* (fuera), nos

---

<sup>102</sup> *Ibidem*, p. 40.

<sup>103</sup> Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, p. 43.

<sup>104</sup> Giorgio Agamben, *Estado de excepción. Homo sacer, II, I*, p. 24.

<sup>105</sup> Tal como ya se ha venido adelantando, la reflexión crítica que Agamben ha construido a lo largo de toda su obra se ha caracterizado por una fina y nítida comprensión de los fenómenos partiendo desde un análisis tanto etimológico como filológico. Ello cobra mayor consistencia y relevancia desde la perspectiva de la filosofía del lenguaje, pues, como él mismo lo ha advertido, “la terminología es el momento propiamente poético del pensamiento, entonces las elecciones terminológicas no pueden nunca ser neutrales.” *Ibidem*, p. 28.

sugiere en conjunto una operación en la que se lleva a cabo una acción tendiente a “sacar” o a “extraer” de un campo. Con el panorama que nos ofrece el término alemán es posible vislumbrar la operación que de fondo se esconde en la estipulación del estado de excepción así como la dimensión sacra que tanto Bataille como Mauss y Hubert sugerían.

Según el rastreo histórico que elabora Agamben, el origen de este mecanismo legal se remonta al periodo de la Revolución Francesa en el siglo XVII. A partir de este episodio histórico el estado de excepción opera bajo determinados estándares jurídico-normativos que determinan, bajo ciertas condiciones y/o circunstancias sociales, que los derechos de los que gozan los sujetos, en tanto definidos como ciudadanos de una nación y pertenecientes a un territorio, sean suspendidos temporalmente. Ello quiere decir que, bajo un panorama social que desde la óptica gubernamental es considerada como “peligrosa” o “amenazante” para la seguridad y estabilidad social, el marco legal niega e inhabilita privilegios jurídicos de los ciudadanos para justificar, avalar y mantener, bajo determinadas medidas igualmente jurídicas, la intervención de la fuerza pública, ya sea a través de la policía o de la milicia.

No obstante, recuerda Agamben, fue a partir de la Primera Guerra Mundial que se hizo mayormente patente que el estado de excepción pasó a ser la condición permanente de las naciones y con ello se dio paso al establecimiento legal de los regímenes totalitarios, incluso hasta nuestros días. Ejemplo claro de esto es la declaración legal contenida en la constitución de la República de Weimar, régimen político alemán que fungió como antesala previo a la ascensión de Hitler al poder en 1933. Tal como refiere Agamben, fue Carl Schmitt a través de su ensayo *Teología política (Politische Theologie)* en el que este último justifica el establecimiento del estado de excepción. En dicho escrito, el politólogo y filósofo alemán cita el siguiente fragmento del artículo 48 de la constitución de Weimar:

Si en el Reich alemán la seguridad y el orden público son seriamente [*erheblich*] perturbados o amenazados, el presidente del Reich puede tomar las medidas necesarias para el restablecimiento de la seguridad y del orden público, eventualmente con la ayuda de las fuerzas armadas. En pos de este objetivo, puede suspender en su totalidad o en parte de los derechos fundamentales [*Grundrechte*] establecidos en los artículos 114, 115, 117, 118, 123, 124 y 153.<sup>106</sup>

---

<sup>106</sup> Carl Schmitt, *Staat Grossraum Nomos*, p. 25 *apud ibidem*, pp. 44-45.

A partir de este ejemplo resulta mucho más claro el por qué de la denominación indistinta entre estado de excepción y estado de necesidad. Esta situación es declarada por quien lleva las riendas de una nación a nivel gubernamental, quien establece, bajo condiciones legalmente establecidas con antelación y gracias al pacto constitucional al que se han suscrito los sujetos en su calidad de ciudadanos, la anulación de sus derechos y garantías políticas. Aquí se juega, entonces, un suspicaz mecanismo en el que la autoridad que detenta y representa el comisionado del Estado ejerce un poder soberano toda vez que establece una frontera clara entre la identidad de quien pone en riesgo la estabilidad de la nación y aquél que debe —supuestamente— salvaguardarla.

Es aquí precisamente donde es más clara la manera en la que se pone en práctica el sacrificio en el ámbito social con el auspicio de un marco legal. La sacralidad de la vida es la consecuencia de una disposición político-jurídica —el estado de excepción— en el que el soberano aparentemente *incluye* al ciudadano *dentro* del marco y respaldo constitucional para asegurar la protección de su vida pero al mismo tiempo ésta es *excluida*, o más bien, negada y, posteriormente expulsada fuera de éste. En este contexto paradójicamente es el mismo ciudadano quien “amenaza” la estabilidad del orden gubernamental, el cual debe permanecer para “asegurar” el bienestar de la nación.

Contrario al objetivo central de los rituales iniciáticos en la Antigüedad en los que a través de la consagración se buscaba el vínculo permanente entre dioses y hombres y una vida imperecedera, estamos ahora frente al decreto de una frontera y una separación permanente establecida por una figura sagrada de otro orden. Por un lado, la frontera entre el ciudadano y el soberano, de quien depende enteramente su vida y quien debe darle “muerte” bajo una justificación legal con miras a un bienestar colectivo y por otro, “la separación entre lo humanitario, cuyo objeto es la vida desprovista de ciudadanía, y lo político.”<sup>107</sup>

Dicho de otro modo, la vida de los hombres en el contexto social es sacrificada con un objetivo superior, a saber, el de proteger pero también de mantener intacta la forma particular de vida en la que aquellos se encuentran. Así, si la vida del *homo sacer* es sagrada, el rito que representa el decreto jurídico del estado de excepción resulta ser un

---

<sup>107</sup> Edgardo Castro, *Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia*, p. 60.

protocolo ceremonial que busca, aparentemente, “purificar” a la ciudadanía de las posibles amenazas que ponen en riesgo su particular y *santificada* forma de vida pero al mismo tiempo sancionar a quienes la ponen en peligro. Al respecto, Mauss y Hubert agregan que en contraste con la práctica del sacrificio en las religiones antiguas, en el sacrificio moderno

la víctima, alejándose del dios, se acercó al hombre, propietario del rebaño. Fue entonces el momento en que, para explicar la ofrenda que hacía, *el individuo se la representó como un don del hombre a los dioses*. Así nació el sacrificio-don. Al mismo tiempo, la similitud de ritos de sanción con el rito sacrificial, la efusión de sangre, que se practicaba en todas partes, dio un carácter penal a las comuniones piaculares del origen y las transformó en sacrificios expiatorios.<sup>108</sup>

Tal como lo ilustran los autores en este fragmento, las ceremonias rituales antiguas han derivado con algunos matices en otras formas sacrificiales, particularmente en lo que respecta a quienes la presiden. A la luz de la declaración de estado de excepción es el gobernante quien dirige tal protocolo de la mano de sus instrumentos de legislación y control como la policía y el ejército. Dado que son estos elementos de gobierno los que en conjunto se han comprometido con la ciudadanía a salvaguardar su vida, éstos fungen ahora —como lo fueran los dioses antiguamente— como los organismos que tienen la facultad sagrada de garantizar la perdurabilidad de su vida, aunque, de fondo, ésta esté siendo anulada.

Ahora bien, en tanto que el estado de excepción es claramente una disposición gubernamental que hace *uso de los cuerpos*<sup>109</sup>, ¿qué acepción de vida está involucrada y qué implicaciones tiene a nivel social? Antes de intentar responder a esta pregunta se hace indispensable hacer mención de un importante concepto desde el cual Agamben se sitúa para analizar con mayor profundidad el estado de excepción: el *campo*.

En primer lugar, el *campo* es para el filósofo la traducción tangible y la consecuencia directa del estado de excepción reflejada en la praxis social cotidiana. Si tal decreto legal supone la suspensión de las garantías y derechos constitucionales del ciudadano y dado que

---

<sup>108</sup> Marcel Mauss y Henri Hubert, *op. cit.*, p. 73. Las cursivas son mías.

<sup>109</sup> Éste es precisamente el título de la cuarta entrega de *Homo sacer* publicada por Agamben en 2017 y obra en la que continúa su disertación sobre el estado de excepción pero esta vez poniendo mayor énfasis en la perspectiva del poder echando mano de la perspectiva foucaultiana. *Cfr.* Giorgio Agamben, *El uso de los cuerpos. Homo sacer, IV, 2*. 2da. ed. Trad. de Rodrigo Molina-Zavalía. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2018.

es él mismo quien está bajo la vigilancia del Estado, por consiguiente el espacio social adquiere una connotación distinta. Se trata de un terreno en el que el desenvolvimiento político entre los ciudadanos dentro de la dinámica social está básicamente orientado, y de manera cada vez más imperceptible, por la funcionalidad de su vida biológica. En palabras de Agamben,

el nacimiento del campo en nuestro tiempo aparece ahora [...] como un acontecimiento que marca de modo decisivo el espacio político mismo de la modernidad. Se produce en el punto en que el sistema político del estado-nación moderno, que se fundaba en el nexo funcional entre una determinada localización (el territorio) y un determinado ordenamiento (el Estado), *mediado por reglas automáticas de inscripción de la vida* (el nacimiento o la nación), *entra en una crisis duradera*, y el Estado decide asumir directamente por cuenta propia la cura de la vida biológica de la nación.<sup>110</sup>

En este marco de ideas, es evidente que el rasgo que distingue a la disposición de excepcionalidad es precisamente la continua defensa de la vida en su mera dimensión orgánica. No obstante, si bien ésta debe ser protegida, los dispositivos de gubernamentalidad deben asegurarse de mantener a los ciudadanos en las condiciones de sobrevivencia en las que se encuentran, para así asegurar no sólo su (supuesto) bienestar auspiciado por el Estado, sino también la propiedad beatífica y soberana que le es propia a éste último. Procediendo de esta manera, se mantiene la separación entre la vida de quien sacrifica y quienes son sacrificados. Un ejemplo claramente ilustrativo sobre ello y sobre el cual, por cierto, el filósofo no tardó en pronunciarse desde el comienzo denominándola como estado de excepción, es la actual pandemia que atraviesa la población mundial.

En uno de tantos artículos que por lo menos hasta mayo de 2020 escribió y publicó Agamben en torno a las consecuencias que han derivado de la pandemia, destaca uno en el que el filósofo señala nuevamente aquello que parece ser el fundamento del estado de excepción, a saber, la separación. De acuerdo con él, para ampliar y profundizar en el análisis de la emergencia sanitaria por la que atravesamos basta con mirar la medida principal que han emprendido los gobiernos para evitar el incremento de contagios por COVID-19: el confinamiento.

---

<sup>110</sup> Giorgio Agamben, *¿Qué es un campo?*, pp. 6-7, [en línea]. Las cursivas son mías.

El pensador ha considerado imperativo “preguntarse de qué ordenamiento político basado en él podría tratarse”<sup>111</sup>, interrogante que sin duda lleva a cuestionarnos, en primera instancia, quiénes han sido los grupos más afectados por la crisis sanitaria. Es innegable que las consecuencias de esta crisis se han extendido más allá del mero ámbito de la salud, toda vez que sus efectos han tenido eco en otros marcos sociales como el trabajo, la economía y, por supuesto, la educación.<sup>112</sup> En este sentido, de acuerdo con el informe emitido y publicado en octubre de ese mismo año por la Organización Internacional del Trabajo con respecto al panorama laboral en México en el contexto de la pandemia se afirma que

las categorías de trabajadores que fueron más afectados por la caída en los puestos de trabajo son los trabajadores por cuenta propia y también los asalariados. En el caso de los primeros, [...] los derechos laborales no son los mismos, y con frecuencia el trabajo por cuenta propia es un trabajo de subsistencia, que no permite que los ocupados salgan de la pobreza laboral. Es preocupante que una de las categorías de trabajadores más frágiles sea impactada dado que un trabajo independiente no ofrece la misma seguridad laboral que un trabajo asalariado.<sup>113</sup>

Respecto a ello, es un hecho que si bien la crisis sanitaria actual ha desembocado en consecuencias desafortunadas para la población mundial, en particular son los sectores más vulnerables a nivel económico quienes han sufrido los efectos más desafortunados de la misma. Es innegable también que muchos de ellos son quienes, paradójicamente, no sólo se encuentran en la primera línea de riesgo de contagio, sino que además desempeñan labores fundamentales sin las cuales la dinámica social diaria hubiera colapsado. Pues bien, es en contextos de este tipo, señala Agamben, que nos encontramos frente al establecimiento de una incisión clara entre aquellos sectores de la población quienes representan al *pueblo* en el interior del *Pueblo* mismo.

---

<sup>111</sup> Giorgio Agamben, *¿En qué punto estamos? La epidemia como política*, [en línea], p. 9.

<sup>112</sup> Respecto a los cambios que se suscitaron en el ámbito de la educación a raíz de la pandemia, Agamben publicó una breve reflexión en mayo de 2020 en el que lamenta la pérdida de la *forma-de-vida* del estudiante universitario, lo cual es consecuencia directa, según sostiene, de la dinámica pasiva a la que han sido reducidos los seminarios y demás cátedras universitarias través del uso de los dispositivos electrónicos. No obstante, probablemente una de sus críticas más contundentes fue lanzada directamente hacia el papel de los profesores. Al respecto señaló: “Los profesores que aceptan —como lo están haciendo en masa— someterse a la nueva dictadura telemática y realizar sus cursos sólo en línea son el equivalente perfecto de los docentes universitarios que juraron lealtad al régimen fascista en 1931. Como ocurrió entonces, es probable que sólo quince de cada mil se nieguen, pero ciertamente sus nombres serán recordados junto con los de los quince docentes que no prestaron juramento.” Giorgio Agamben, “Réquiem por los estudiantes”, [en línea].

<sup>113</sup> Organización Internacional del Trabajo, “México y la crisis de la COVID-19 en el mundo del trabajo: respuestas y desafíos”, p. 15, [en línea].

Nuevamente y para ejemplificar la manera en que los representantes de Estado evidencian tal separación entre los sectores que conforman la ciudadanía, podemos volver al contexto mexicano. En la conferencia de prensa ofrecida el 13 de agosto de 2020 por el actual presidente de México, Andrés Manuel López Obrador, éste hizo especial énfasis en que el primer sector en recibir la dosis de vacuna contra COVID-19, al haberla, sería el más desfavorecido. Él mismo expresó que

para que no haya ninguna duda y también *para darle garantías a todo nuestro pueblo*, van a tener todos los mexicanos acceso a la vacuna, y no debe de haber preocupación por la gente pobre: tiene garantizada la vacuna. La gente más humilde, la gente más pobre [...] no se va quedar al final. *Ya sabemos que por el bien de todos, primero los pobres y los enfermos y los adultos mayores [...] pero todos.*<sup>114</sup>

Probablemente en esta declaración se hace patente no sólo la separación de dos grupos de la población distanciados y diferenciados a partir de su estatus económico, estado de salud y edad, sino también y sobre todo, el discurso político que hace explícita su responsabilidad por ejercer control médico sobre los cuerpos a partir de una disposición jurídica que así lo establece: un estado de emergencia. Todo esto revela finalmente, afirma Agamben, el carácter de la acepción de *vida* que está en juego dentro de la lógica jurídica del estado de excepción y de la cual ella misma es su fundamento. En palabras del filósofo,

la constitución de la especie humana en un cuerpo político se realiza por medio de una escisión fundamental y que, en el concepto “pueblo”, podemos reconocer sin dificultades las parejas categoriales [en nuestro ejemplo: “pobres”, “enfermos”, “adultos mayores”] que [...] definen la estructura política original: nuda vida (*pueblo*) y existencia política (*Pueblo*), exclusión e inclusión, *zoé* y *bíos*. *El pueblo, pues, lleva ya siempre consigo la fractura biopolítica fundamental. Es lo que no puede ser incluido en el todo del que forma parte y lo que no puede pertenecer al conjunto en el que está ya incluido siempre.*<sup>115</sup>

Llegados a este punto, resulta ahora más claro el vínculo entre teología y derecho, y en concreto, aquello que deriva de la fusión de ambos: la sacralidad de la vida constitutiva del *homo sacer*. Tal como se hace evidente a la luz del estado de excepción, una circunstancia particular que pone en riesgo la *vida* de la población deriva en el establecimiento de una incisión dentro de la sociedad, a saber, entre “el resto de la población” y los desfavorecidos, los vulnerables, los “excluidos”, aquellos que, tal como el término lo indica, se encuentran permanentemente en los márgenes, en las afueras. Tal permanencia de la vida en la

---

<sup>114</sup> Alberto Morales y Pedro Villa y Caña, “‘Por el bien de todos, primero los pobres’ en la vacuna contra Covid-19: AMLO”, en *El Universal*, [en línea]. Las cursivas son mías.

<sup>115</sup> Giorgio Agamben, *Medios sin fin. Notas sobre la política*, pp. 32-33. Cursivas en el texto original.

exclusión es la que, de acuerdo con Agamben, debe asegurar el gobernante (o sacrificador) a través de las disposiciones jurídicas para que pueda afianzar, a su vez, el uso del poder que la ley le ha provisto y, en consecuencia, de la continuidad de su soberanía.

El estado de excepción supone, en suma, una dialéctica en el que están dispuestos el uso de los medios soberanos (fuerza y poder) para “garantizar” la permanencia de la vida del *pueblo*. En otras palabras, el objetivo primordial gubernamental radica en hacer permanecer en vida al pueblo, aun cuando éste se encuentra sumido en sus circunstancias más miserables. Así, por otra parte, mientras que el representante del Estado cuenta con el soporte jurídico en nombre de la salvaguardia de la vida y el bienestar de su *Pueblo*, hace uso de mecanismos a través de los cuales asegura el sacrificio de aquél y, en consecuencia, de la permanencia e institución de su propia soberanía. A decir del historiador y analista francés Pierre Legendre, “el arte de gobernar no es una teoría, es el arte de tramitar una legalidad para hacer nacer, alimentar y conducir a los sujetos humanos hasta la muerte.”<sup>116</sup>

En este sentido, si volvemos nuevamente la mirada al contexto mexicano, es inevitable referir a una de las declaraciones más icónicas que Andrés Manuel López Obrador emitió en el contexto de la pandemia en abril de ese mismo año y la cual derivó en innumerables críticas en su contra. Según aseveró en aquella conferencia: “Vamos a salir adelante, [esto es una] crisis transitoria. Esto no va a tardar. Y vamos a salir fortalecidos [...] porque no nos van a hacer cambiar en nuestro propósito de acabar con la corrupción y de que haya justicia en el país. [...] O sea, que nos vino esto [la pandemia] como anillo al dedo para afianzar el propósito de la transformación.”<sup>117</sup>

Afirmaciones de este tipo prueban, desde la óptica agambeniana, que el estado de excepción o emergencia es el acondicionamiento perfecto en el que el representante de Estado, en este caso el presidente, ostenta y declara abiertamente legal su responsabilidad por hacerse cargo de la facultad viviente de los ciudadanos y, por ende, la supuesta legitimidad de su proceder. ¿De qué naturaleza es, pues, la acepción de *vida* inscrita en el marco del estado de excepción? Agamben responde:

---

<sup>116</sup> Pierre Legendre, *El inestimable objeto de la transmisión. Lecciones IV*, p. 12.

<sup>117</sup> Redacción Aristegui Noticias, “‘Esto nos vino como anillo al dedo para afianzar el propósito de la transformación’: López Obrador”, en *Aristegui Noticias*, [en línea].

Sagrada, es decir, expuesta a que se le dé muerte e insacri­ficable a la vez, es originariamente la vida incluida en el bando soberano, y la producción de la nuda vida es, en este sentido, la contribución originaria de la soberanía. La sacralidad de la vida, que hoy se pretende hacer valer frente al poder soberano como un derecho humano fundamental en todos los sentidos, expresa por el contrario, en su propio origen la sujeción de la vida a un poder de muerte, su irreparable exposición en la relación de abandono.<sup>118</sup>

Para aclarar lo anterior, si volvemos nuevamente al ensayo de Benjamin *Para una crítica de la violencia (Zur Kritik der Gewalt)*, encontramos el concepto *bloßes Leben*. En dicho texto es posible destacar un par de fragmentos particularmente significativos en los que el pensador alemán alude a una distinción que subyace en la acepción de *vida*, ésta producto de las disposiciones jurídicas. Según indica Benjamin,

*lo humano no es para nada idéntico a la mera vida del hombre; ni a la mera vida que posee, ni a cualquier otro de sus estados o cualidades, y ni siquiera a la unicidad de su persona corporal. Por más sagrado que sea el ser humano (o igualmente esa vida que contiene en sí: la vida terrenal, muerte y posteridad), no lo son sus condiciones o su vida corporal que sus semejantes convierten en tan precaria. [...] Finalmente, es preciso comprender que lo que aquí pasa por sagrado, era, desde la perspectiva del viejo pensamiento mítico, aquello sobre lo cual se deposita la marca de la culpabilidad, y que no es otra cosa que la mera vida.*<sup>119</sup>

Si atendemos estas líneas con minucia, desde la perspectiva benjaminiana la acepción de “lo humano” no puede enunciarse como equivalente a la permanencia de la vida en su exclusiva dimensión biológica. Dicho de otro modo, el filósofo alemán parece advertir que existe una violencia mítica y soberana —bajo un respaldo eminentemente jurídico— que se ejerce en el nombre de la preservación de la especie humana pero considerada ésta en su mera manifestación y supervivencia orgánica. En este sentido, el apunte de Benjamin señala la necesidad de ampliar el análisis en torno a las condiciones en las que tiene lugar dicha *vida*, que, contrario a lo que se enuncian en los discursos de Estado, son, paradójicamente, cruentos e inhumanos. Es aquí donde nuevamente se hace evidente la naturaleza del sacrificio que alberga la disposición del estado de excepción.

En este marco de ideas, Agamben retoma el término alemán *bloß* utilizado por Benjamin para referir la vida en el escenario político de la excepcionalidad. Empero, el pensador italiano opta por analizarla desde sus otras acepciones tales como “puro”, “descubierto” o “desnudo”, de ahí la noción de *nuda vida*. A partir de ello, nuestro autor analiza a

---

<sup>118</sup> Giorgio Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, p. 109.

<sup>119</sup> Walter Benjamin, “Para una crítica de la violencia”, en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, pp. 43-44. Las cursivas son mías.

profundidad los rasgos que caracterizan a la vida en el ámbito de la gubernamentalidad y su papel en el objetivo por configurar un ideal social particular. Este precisamente será el eje rector del siguiente apartado del presente capítulo.

## **II.2. *Nuda vida y máquina antropológica* como dispositivos de gubernamentalidad humana**

Previo a desarrollar las acepciones de *nuda vida* y *máquina antropológica* elaboradas por Agamben, estimo necesario partir primeramente de una breve pero necesaria alusión a las categorías foucaultianas de *dispositivo* y *gubernamentalidad*, puesto que son éstas desde las cuales el filósofo italiano amplía su análisis del decreto de estado de excepción.

Si echamos un vistazo a la obra de Michel Foucault, encontramos que es en 1969 cuando comienza a delinear la línea metodológica en la que se inscribe su obra, particularmente con la publicación de *La arqueología del saber (L'archéologie du savoir)*. Un año después, con su pronunciamiento al tomar la cátedra de Historia de los sistemas de pensamiento en el Collège de France en 1970, el filósofo francés intenta delinear los aspectos necesarios para emprender un análisis de los discursos y particularmente los que se gestan en el ámbito de los campos disciplinarios.

Según señala Foucault, los saberes que se producen dentro de los círculos de estudiosos y los cuales se inscriben en el marco de cada uno de los campos de conocimiento, operan bajo ciertos mecanismos de control que desembocan en una configuración particular de subjetividades y en la permanencia de dichos grupos. Para subrayar esta idea, el mismo pensador se interroga “¿qué es, después de todo, un sistema de enseñanza, sino una ritualización del habla; sino una cualificación y una fijación de las funciones para los sujetos que hablan, sino la constitución de un grupo doctrinal cuando menos difuso; sino una distribución y una adecuación del discurso con sus poderes y saberes?”<sup>120</sup>

Por otra parte, si nos remontamos nuevamente a la producción ensayística de Foucault y tal como lo hará el mismo Agamben con esta disertación en particular, encontramos que hacia

---

<sup>120</sup> Michel Foucault, *El orden del discurso*, pp. 45-46.

finales de 1970 el pensador francés imparte nuevamente en el Collège de France una cátedra en la que se propone discernir elementos clave para entender el proceder del Estado a través de la gubernamentalidad. En sus palabras, “el arte de gobernar es precisamente el arte de ejercer el poder en la forma y según el modelo de la economía”.<sup>121</sup> Aunque Foucault ahonda ampliamente en el origen histórico del papel que funge el gobernante con respecto a los gobernados, considero conveniente remitirnos directamente a la perspectiva agambeniana en torno al vínculo entre gobierno y economía.

Partiendo nuevamente del análisis etimológico del término y siguiendo la premisa foucaultiana, Agamben nos recuerda que “en griego *oikonomía* significa la administración del *oikos*, de la casa, y, más en general, la gestión, el *management*.”<sup>122</sup> Teniendo esto presente, el filósofo italiano considera que la dimensión económica del acto de gobernar es, antes que una acepción teórica, una práctica particular que se emprende con el objetivo de resolver una problemática situada en el contexto cotidiano.

No obstante, según hace notar nuestro autor, es a partir del pensamiento de Clemente de Alejandría que el término *oikonomía* es trasladado al ámbito de la religión con el propósito explicar la separación y gestión divina de la vida creatural a través de la figura de la providencia: Padre, Hijo y Espíritu Santo.<sup>123</sup> De hecho, según refiere el filósofo, para evitar ser considerada politeísta, la Iglesia supo justificar la administración divina de la vida de los hombres a partir del concepto griego *oikonomía*. Es a partir de este contexto dentro de

---

<sup>121</sup> Michel Foucault, “La gubernamentalidad”, en *Estética, ética y hermenéutica*, p. 182. Resulta sumamente interesante que, en esta cátedra, Foucault haya referido constantemente sobre el papel que ha fungido la disciplina pedagógica, incluso ya desde el siglo XVI, en el propósito por perfeccionar las habilidades que debe desarrollar el gobernante para conservar su soberanía. De hecho, el ejemplo más ilustrativo que sitúa Foucault es *El príncipe* de Maquiavelo publicado en 1532. Sobre este aspecto, el filósofo francés afirma: “Quien quiera poder gobernar el Estado debe en primer lugar saber gobernarse a sí mismo; después, a otro nivel, gobernar a su familia, a su bien, a su dominio, y, finalmente, llegará a gobernar al Estado. Esta especie de línea ascendente es la que va a caracterizar a todas esas pedagogías del príncipe que son tan importantes en esta época. [...] La pedagogía del príncipe es la que va, pues, a asegurar esta continuidad ascendente de las diferentes formas de gobierno.” *Ibidem*, p. 179.

<sup>122</sup> Giorgio Agamben, *¿Qué es un dispositivo?*, p. 18.

<sup>123</sup> En *El Reino y la Gloria (Il Regno e la Gloria)*, Agamben se abocó en discernir a profundidad el origen del término *oikonomía* en la tradición cristiana. Debido a que ahondar este aspecto implicaría una extensión mayor y dado que mi objeto de estudio en el marco de esta investigación se ancla hacia otro aspecto del pensamiento del filósofo, por el momento he decidido simplemente dejarlo indicado. Cfr. Giorgio Agamben, *El reino y la gloria. Por una genealogía teológica de la economía y del gobierno. Homo sacer, II, 2*. Trad. de. Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia, Pretextos, 2008.

la tradición propiamente cristiana de donde procede el término *dispositio* y del que deriva a su vez el concepto de *dispositivo* al castellano.

Partiendo de esta consideración, Agamben afirma que el acto de gobernar, tal como está manifestado en las sociedades modernas occidentales a través de la representación, procede de un modelo divino que se encuentra distribuido en poderes y cuyo objetivo principal es “gestionar, gobernar, controlar y orientar en un sentido que se pretende útil los comportamientos, los gestos y los pensamientos de los hombres.”<sup>124</sup> Aquí nuevamente se hace patente la soberanía sagrada de la que precisa el gobernante para dar en sacrificio a sus ciudadanos. Al respecto, Agamben retoma la denominación *bando* utilizada por el filósofo Jean-Luc Nancy para aludir no sólo a la excepcionalidad en la que la vida de los ciudadanos se encuentra recluida —y excluida—, sino también a las designaciones y pautas que la figura soberana del gobernante indica hacia donde aquella debe dirigirse. El pensador francés describe tal noción de la siguiente manera:

¿A qué, pues, dejarse abandonar, si no a eso a lo que el abandono abandona? El origen del “abandono” es la puesta à *bandon* (*en bando*). El *bandon* (*bandum, band, bannen*) es la orden, la prescripción, el decreto, el permiso, y el poder que posee la libre disposición. Abandonar es volver a ponerse, confiar o entregarse a un tal poder soberano, y volver a ponerse, confiar o entregarse a su *ban*, es decir, a su proclamación, a su convocación y a su sentencia.<sup>125</sup>

En este sentido, si volvemos nuevamente al contexto de los misterios eleusinos, es posible distinguir al abandono como una de las características que, tanto en aquellas celebraciones religiosas antiguas como en el rito de excepcionalidad distinguen a los gobiernos modernos. En ambos casos, los hombres se entregan fielmente a los designios y promesas de las entidades sacras quienes les aseguran la continuidad de su vida.<sup>126</sup>

Considerando esta denominación, Agamben conjuga junto con ella el análisis foucaultiano en torno a la gubernamentalidad, de donde procede su reelaboración de la noción de *dispositivo*. Así, siguiendo la discusión emprendida previamente por el autor francés, el

---

<sup>124</sup> Giorgio Agamben, *¿Qué es un dispositivo?*, p. 22.

<sup>125</sup> Jean-Luc Nancy, “El ser abandonado”, p. 9, [en línea].

<sup>126</sup> Como ya se ha adelantado en el capítulo anterior, en el caso particular de la iniciación eleusina, la experiencia por la que atraviesan los participantes y que les asegura la inmortalidad espiritual más allá de la muerte, paradójicamente tiene como principal característica el *abandono* de las estipulaciones a las que su vida terrenal estaba sujeta. Por esta razón, y considerando la naturaleza de Perséfone, es la diosa misma quien intercede para que la vida de los iniciados se transforme radicalmente y esté libre de toda designación que la defina. Profundizaré al respecto en el último capítulo. *Vid. infra.*, p. 80.

pensador italiano deja en claro que dicho concepto “ nombra aquello en lo cual y a través de lo cual se realiza una actividad pura de gobierno sin ningún fundamento en el ser. Por esta razón, *los dispositivos siempre deben implicar un proceso de subjetivación, es decir, deben producir su sujeto.*”<sup>127</sup>

En efecto, el acto de gobernar no se limita únicamente a dirigir a los gobernados hacia una dirección particular a partir de las disposiciones jurídicas que aparentemente les asegura su bienestar, sino que precisamente a través de esos mecanismos de gestión de la sociedad se configuran los sujetos mismos. De esta manera, la administración y constitución de las poblaciones y, por ende incluso la conformación de las identidades de los sujetos procede de la puesta en marcha de diversos tipos de dispositivos de gubernamentalidad. A propósito de ello, a diferencia del vínculo que se buscaba establecer entre dioses y hombres en las religiones antiguas, el hombre se encuentra desprotegido *siendo* a partir de lo que una ley soberana le indica —de determinadas maneras— qué hacer y cómo conducir su vida. Es así como, según asevera Nancy, las nuevas entidades divinas y las comunidades de sujetos de identidades homogéneas se constituyen y se afirman. El autor sostiene lo siguiente:

Una comunidad presupuesta como debiendo ser la *de los hombres* presupone a su vez que ella efectúa o que debe efectuar, como tal, íntegramente su propia esencia, que es ella misma el cumplimiento de la esencia del hombre. (“¿Qué puede ser modelado por los hombres? Todo. La naturaleza, la sociedad humana, la humanidad”, escribía Herder. Estamos obstinadamente sometidos a esta idea reguladora, incluso cuando consideramos que este “modelado” no es él mismo más que una idea reguladora”...) Desde entonces el vínculo económico, la operación tecnológica y la fusión política (en un *cuero* o bajo un *jefe*) representan o más bien presentan, exponen y realizan necesariamente por sí mismos esta esencia. Allí está ella expuesta en obra, allí se convierte en su propia obra.<sup>128</sup>

A este respecto, desde la perspectiva del filósofo francés, la figura sacra que representaban antiguamente las deidades hoy se ha materializado en la entidad soberana de quienes orientan las naciones. Éstos, a su vez, son quienes configuran comunidades que contienen identidades homogéneas de acuerdo a las prácticas específicas que realizan y hacia donde han sido proyectadas las vidas de los sujetos. En este contexto, para Agamben, las obras concretas que les son propias a cada uno de los hombres y las cuales les dan identidad son la evidencia paradójica de la manera en que opera el estado de excepción, pues “designa

---

<sup>127</sup> Giorgio Agamben, *¿Qué es un dispositivo?*, p. 21. Las cursivas son mías.

<sup>128</sup> Jean- Luc Nancy, *La comunidad desobrada*, p. 16. Cursivas en el texto original.

tanto la exclusión de la comunidad como el mandato y la enseña del soberano [...] a esa potencia (en el sentido propio de la *dýnamis me energeîn*, potencia de no pasar al acto) de la ley de mantenerse en la propia privación, de aplicarse desaplicándose.”<sup>129</sup>

Teniendo presente lo anterior, sugiere Agamben, tendríamos que repensar el concepto de *dispositivo* partiendo de dos momentos: por un lado, la condición ontológica de los seres y por otra, la gestión de los dispositivos como forma de gobierno que los configura. Es aquí donde la comienzan a salir a la luz las implicaciones fundamentalmente políticas que derivan del ritual de sacrificio que supone la excepcionalidad. Al respecto, Agamben indica que en este contexto “vida y política se identifican [dado que la] política [es] dar forma a la vida del pueblo.”<sup>130</sup> En este sentido, ¿cómo debe ser *nombrado* aquello que *vive*? ¿cómo son transformados los vivientes como resultado de tales disposiciones? y ¿qué consecuencias políticas y formativas resultan de estos procedimientos? Partiendo de estos aspectos, el filósofo italiano formula su propia acepción de dispositivo de la siguiente manera:

Llamaré dispositivo literalmente a cualquier cosa que de algún modo tenga la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivientes. Por lo tanto, no sólo las prisiones, los manicomios, el Panóptico, las escuelas, la confesión, las fábricas, las disciplinas, las medidas jurídicas, etc., cuya conexión con el poder de algún modo es evidente, sino también la pluma, la escritura, la literatura, la filosofía, la agricultura, el cigarrillo, la navegación, los ordenadores, los teléfonos móviles y —por qué no— el lenguaje mismo, que quizá es el más antiguo de los dispositivos, en el que miles y miles años atrás un primate —probablemente sin darse cuenta de las consecuencias a las que se exponía— tuvo la inconsciencia de dejarse capturar.<sup>131</sup>

Considerando esta acepción, desde la perspectiva agambeniana los dispositivos de gubernamentalidad a través de los cuales se busca establecer la excepción se encuentran presentes en todos los ámbitos y a través de mecanismos que son incluso imperceptibles. Es en ellos donde se encuentra recluida la vida de los hombres y en los que ella es orientada hacia una particular actividad o acto. Así, en la medida en que la identidad de los hombres es distintiva a partir de la obra específica que emprenden en el contexto social, también la política que lleven a cabo debe apelar a una mera reproducción de tales obras pero no a su transformación. Debe tratarse, además, de un dispositivo que permita

---

<sup>129</sup> Giorgio Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, p. 43.

<sup>130</sup> *Ibidem*, p. 189.

<sup>131</sup> Giorgio Agamben, *¿Qué es un dispositivo?*, p. 24.

evidenciar a todas luces la convocatoria de participación hacia todos los sectores de la sociedad pero que, a su vez, éstos sean desatendidos cuando se promulga una resolución final.<sup>132</sup>

Es este tipo de *comunidad* a la que se refería Jean-Luc Nancy en la que el poder soberano que no sólo sacrifica la vida de los ciudadanos condena ésta a anclarse a determinadas *formas de hacer* —en este caso, formas de hacer política— sino que además tales prácticas manifiestan la excepcionalidad al hacerles creer a los sujetos que la decisión ha radicado enteramente en sus manos, cuando las opciones de procedimientos políticos “válidos” son aprobados y certificados desde el ámbito legal.

No obstante, Georges Bataille ya había intuido previamente que la soberanía no sólo se gesta en el marco mismo de quien la posee, sino que también es éste último quien hace una vigilancia minuciosa y declara en qué circunstancias él mismo puede abstraerse o ser parte del mismo marco legal que la ampara. En palabras del filósofo francés, “la operación soberana, que obtiene su autoridad sólo de sí misma, expía al mismo tiempo esta autoridad.”<sup>133</sup>

Teniendo esto presente y para ahondar en la crítica que Agamben, de la mano de Nancy y Bataille, elabora en torno a la acepción de vida que permea la política occidental, es preciso hacer un rastreo más puntual del término. Para ello, el filósofo italiano se remonta al contexto filosófico de la antigua Grecia y particularmente a un fragmento de *Acerca del alma* (*De anima*). Ahí Aristóteles describe, sin definir explícitamente el concepto *vida*, las características y facultades que proceden del acto de vivir. Según explica,

lo animado se distingue de lo inanimado por vivir. Y como la palabra “vivir” hace referencia a múltiples operaciones, cabe decir de algo que vive aun en el caso de que solamente le corresponda alguna de ellas, por ejemplo, intelecto, sensación, movimiento y reposo locales, amén del movimiento entendido como alimentación, envejecimiento y desarrollo. De ahí que opinemos también que todas las plantas viven. Salta a la vista, en efecto, que poseen en sí mismas la potencia y principio, en cuya virtud crecen y menguan según direcciones contrarias [...] El vivir, por tanto, pertenece a los vivientes en virtud de este principio,

---

<sup>132</sup> Piénsese esta idea, por ejemplo, a la luz de los comicios electorales en los Estados (autodenominados, por cierto) “democráticos” en los que la participación y derechos “políticos” de los ciudadanos está reducido al mero acto de votar. Ni qué decir, además, de las opciones de candidatos entre los que el ciudadano debe decidir.

<sup>133</sup> Georges Bataille, *Expérience intérieure* apud Giorgio Agamben, “Bataille y la paradoja de la soberanía”, en *Teología y lenguaje. Del poder de Dios al juego de los niños*, p. 19.

mientras que el animal lo es primariamente en virtud de la sensación: de ahí que a aquellos seres que ni se mueven ni cambian de lugar pero poseen sensación, los llamemos animales y no simplemente vivientes.<sup>134</sup>

Según puede hacerse evidente en estas líneas, la postura del filósofo griego radica en hacer evidente una clara diferenciación entre los distintos modos y formas de vivir, ello considerando fundamentalmente cuatro facultades, a saber, nutritiva, sensitiva, discursiva y motriz. De ello deriva precisamente que el pensador distinga entre la vida vegetativa, vida animal y humana, siendo esta última la que, a su parecer, posee los cuatro rasgos a plenitud.

Partiendo de estas líneas, Agamben identifica que la filosofía occidental e incluso el conocimiento científico moderno han heredado la noción de *vida* procedente de esta tesis aristotélica y la cual ha hecho patente la intención soberana por excluir y separar ciertos entes de otros a partir de las características y actos que les son exclusivos. Para subrayar esta idea, el filósofo italiano recuerda las acepciones que antiguamente se utilizaban para aludir a la vida, a saber, “*zoé*, que expresaba el simple hecho de vivir común a todos los vivientes (animales, hombres y dioses) y *bíos*, que significaba la forma o manera de vivir propia de un individuo o de un grupo.”<sup>135</sup>

Si tomamos en cuenta estos referentes semánticos, es posible comprender de mejor manera la tesis del filósofo griego. Si se parte de esta postura en la que la facultad nutritiva o vegetativa de lo vivo<sup>136</sup> adquiere mayor relevancia, indudablemente se abre una incisión entre aquellos entes cuya configuración vital es superior a la de otros. En este punto es mayormente patente, de acuerdo con Agamben, el canon que considerará la ciencia médica y la biología moderna para distinguir la vida humana y las manifestaciones de vida inferiores dada la complejidad de su particular constitución viviente.<sup>137</sup>

---

<sup>134</sup> Aristóteles, *Acerca del alma*, II, 413a-413b.

<sup>135</sup> Giorgio Agamben, *Medios sin fin. Notas sobre la política*, p. 13.

<sup>136</sup> Con el término facultad nutritiva o vegetativa estamos refiriéndonos a las funciones biológicas básicas de los organismos vivos, a saber, la respiración, alimentación, excreción, reproducción y crecimiento, las cuales han sido mencionadas anteriormente.

<sup>137</sup> Piénsese, por ejemplo, en las distintas categorías y campos en los que generalmente se ha dividido y ubicado a los seres vivos dependiendo de su constitución y complejidad biológica. En un rango que va de inferior a superior, los organismos unicelulares son ubicados en el último peldaño, seguidos por las plantas, animales y finalmente la especie humana.

Para el pensador italiano, la vida asumida preponderantemente desde la facultad vegetativa (o nutritiva en términos aristotélicos) es, aún hasta nuestros días, el fundamento de la acepción moderna de vida, a saber, aquella que exalta la permanencia de lo vivo en su dimensión meramente biológica y abocada a determinados actos, desconociendo así otras manifestaciones de la facultad de vivir. Aquí se manifiesta una vez más la separación y la supremacía de una forma de vida por sobre las otras, primeramente la humana sobre la animal y, posteriormente, la validez de determinadas prácticas y obras humanas dado que son producto directo de los dispositivos de gubernamentalidad. Para Agamben, esto “es precisamente lo que permite construir —en una especie de *divide et impera*— la unidad de la vida como articulación jerárquica de una serie de facultades y oposiciones funcionales.”<sup>138</sup>

Es importante hacer notar que en el campo disciplinar de la biología o en el de la medicina, las herramientas conceptuales y de clasificación de las especies construidas por sus estudiosos funcionan como mecanismo similar al estado de excepción que se establece en el plano jurídico-social. Se trata, en otras palabras, de una división o separación que obedece a ciertos cánones que se han establecido desde un principio fundamentalmente genealógico. Sobre ello, Pierre Legendre deja en claro que dicho principio “pone en orden los objetos y nos identifica entre los objetos. Se trata de designar clasificando; se trata de maniobrar la identidad. [...] En otros términos, diferenciar a los humanos clasificándolos según la ley de la especie, es decir, en una perspectiva de reproducción, es una de las funciones elementales de la genealogía.”<sup>139</sup>

Si partimos de lo anterior, queda más claro que más tarde dicha acepción de vida que orienta los avances en esas disciplinas tenga eco en el resto de los campos de estudio, incluidas las ciencias humanas. Resulta paradójico que, mientras que el hombre está categorizado como el ente viviente cuya configuración de rasgos de vida es mucho más compleja al resto de las especies, ella misma es proyectada a una finalidad y obra particular a desempeñar dentro del contexto comunitario particular. En este sentido, para Agamben,

---

<sup>138</sup> Giorgio Agamben, *Lo abierto. El hombre y el animal*, p. 33.

<sup>139</sup> Pierre Legendre, *op. cit.*, pp. 20,31.

“esta oposición designa el desnudo presupuesto común que es siempre posible aislar en cualquiera de las innumerables *formas de vida*.”<sup>140</sup>

Así, parece ser que el terreno conceptual donde se enuncia cómo es la manifestación de lo viviente es el primer campo fértil desde el cual no sólo se establece la soberanía del hombre sobre el resto de las especies a partir de un canon de *lo vivo*, sino que también es él mismo separado de la oportunidad de vivir en otras formas y posibilidades cuando tal facultad es anclada a un determinado prototipo de hombre que emprende determinadas actividades u obras. En otras palabras, aunque en un aparente rango de clasificación superior, el hombre se encuentra desvalido o, en términos más agambenianos, *desnudo*, abandonado a su mera condición básica de sobrevivencia. He aquí nuevamente la manifestación de la excepcionalidad.

Frente a este panorama, ¿qué papel jugaría una pedagogía que prescindiera de un ideal de hombre? ¿Sería posible que ésta abandonara todo dispositivo que busque reproducir de identidades o bien, que apele al aprovechamiento de una vida en la mera concreción de formas específicas de *ser y hacer*? Para el filósofo italiano probablemente sea este punto desde el cual ha escalado a nivel macro la lógica del estado de excepción en el ámbito no sólo de la legislación y la administración política en occidente, sino también del resto de las disciplinas humanas como la misma filosofía.

Desde su perspectiva, la categoría de *vida* es conceptualizada y trasladada a otros ámbitos del saber para proyectarla a cánones específicos de lo que se considera *humano*, ello a través de dispositivos o mecanismos de gobierno que producen particulares modelos de sujeto(s). De esta manera, *lo humano* no se trata más que de un concepto vacío en sí mismo pero que sirva, no obstante, como herramienta para gobernar y disponer de los cuerpos. En suma, “parecería que en nuestra cultura, la vida fuese *lo que no puede ser definido, pero, precisamente por esto, lo que debe ser incesantemente articulado y definido*.”<sup>141</sup>

---

<sup>140</sup> Giorgio Agamben, *Medios sin fin. Notas sobre la política*, p. 13. Las cursivas son mías. En contraposición a la proyección de la *nuda vida* en el contexto del decreto de excepcionalidad, Agamben propone la noción *forma-de-vida*, sobre la cual profundizaré en el tercer y último capítulo. *Vid. infra.*, p. 80.

<sup>141</sup> Giorgio Agamben, *Lo abierto. El hombre y el animal*, p. 31. Cursivas en el texto original.

Si volvemos nuevamente a la acotación que hace Agamben respecto a los polos ontológico y al de la constitución del sujeto a través de los dispositivos, es posible identificar que el núcleo de la problemática señalada por el filósofo se ubica precisamente en el momento en el que, desde el ámbito lingüístico, se homologó la acepción de “lo humano” con la *nuda vida*. Con ello, para Agamben cobra mayor sentido que la antigua acepción griega de vida *zoé* permee de manera preponderante el discurso gubernamental de las sociedades occidentales. Efectivamente, si como lo señalaba Aristóteles, vivir implica necesariamente los rasgos de una facultad meramente orgánica (respiración, alimentación, reproducción etc.), se están excluyendo otras manifestaciones esenciales que dotan a los hombres de condiciones para desenvolverse en sociedad, como la capacidad de toma de decisión, gestión y administración de recursos, en suma, de una vida política.<sup>142</sup> Para Agamben, lo anterior

tiene su raíz en el mismo proceso de “hominización” que volvió “humanos” a los animales que clasificamos bajo la categoría de *homo sapiens*. En efecto, el acontecimiento que produjo al hombre constituye para el viviente una especie de encisión que la *oikonomía* había introducido en Dios entre el ser y la acción. Esta encisión separa al viviente de sí mismo y de la relación inmediata con su ambiente. [...] Rompiendo e interrumpiendo esta relación [se obstaculiza] lo Abierto, es decir, la posibilidad de conocer el ente en cuanto ente, de construir un mundo.<sup>143</sup>

Dicho de otro modo y siguiendo nuevamente la tesis benjaminiana acerca de la *mera vida* (*bloßes Leben*), Agamben apunta a que la concepción meramente biológica de la vida no es de ninguna manera equivalente a *lo humano*, sino que esta última ha sido una categoría lingüística que, en tanto dispositivo, incluye una única manifestación de la vida en su acepción orgánica primaria. Empero, a su vez, dicha acepción excluye a todo lo que no comparte las propiedades y facultades “humanas”, de manera que el hombre se encuentra permanentemente anclado a reproducir las acciones que, desde el discurso de un poder soberano, se enuncia como exclusivas de éste. Desde este panorama, la excepcionalidad

---

<sup>142</sup> A propósito de la denominación griega de *zoé* y de la acepción agambeniana de *nuda vida* como manera de nombrar la facultad viviente de los hombres en su mera dimensión orgánica, Miguel López Moreno elaboró en 2015 una interesante investigación donde aborda el estatus jurídico y político de la legalización del aborto dentro del contexto mexicano en el que, por cierto, sectores generalmente conservadores se han manifestado hasta el día de hoy en contra de tal disposición al considerarla un atentado contra la vida. Vid. Miguel Agustín López Moreno, *Biopolítica y aborto. Una aproximación desde el pensamiento de Giorgio Agamben*. Tesis, UNAM-Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, 2015.

<sup>143</sup> Giorgio Agamben, *¿Qué es un dispositivo?*, p. 26.

radica en la aparente protección de la vida de la especie humana, aunque, al mismo tiempo ésta se encuentre negada al impedirle manifestarse en otras formas.

Tenemos así que no únicamente la vida, sino también lo humano implica una producción específica de determinadas acciones y obras, la cual se gesta primeramente desde el ámbito conceptual con el objetivo de que el soberano y sacrificador emprenda la gestión de sus gobernados según considere conveniente. Así, concretamente la noción de “lo humano” es un concepto hueco, sin sustancia, toda vez que es a través de esta acepción en el que opera el estado de excepción. En síntesis, “la producción de lo humano excluye algo que está dentro, el animal, a la vez que incluye algo que está fuera, el hombre, creando una zona de indiferencia, vacía en la que, en la que está virtualmente presente, se da la articulación siempre demorada, desplazada entre el hombre y el animal.”<sup>144</sup>

En este sentido, el lenguaje resulta ser un medio para alcanzar un fin concreto, en este caso, separar y jerarquizar *lo humano* sobre *lo animal*. Empero, lo humano es, en tanto resultado de la condensación de diversos dispositivos, una construcción específica del hombre o, en otras palabras, la forma y obra concreta que se ha hecho de él. Así opera, según como lo ha definido Agamben, la *máquina antropológica*. Dicha expresión, cuyo origen procede de la obra ensayística del historiador de las religiones Furio Jesi, es referida por Agamben como uno de los mecanismos biopolíticos a través de los cuales los gobernantes gestionan los cuerpos de las poblaciones.<sup>145</sup>

Para nuestro autor, la característica fundamental de la máquina antropológica es lo que hace emerger, a saber, la configuración de un sujeto. En sus palabras, “el acontecimiento antropogénico coincide con la fractura entre vida y lengua, entre el viviente y el hablante; pero, precisamente por esta causa, el devenir humano del hombre implica la experiencia

---

<sup>144</sup> Paula Fleisner, “Hominización y animalización. Una genealogía de la diferenciación entre hombre y animal en el pensamiento agambeniano”, en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, [en línea], p. 349.

<sup>145</sup> Nuevamente es clara la alusión a la obra foucaultiana por parte de Agamben, particularmente a otra de las cátedras que el primero impartió en el Collège de France a finales de 1970: “El nacimiento de la biopolítica”. En este pronunciamiento, el filósofo francés alude a las prácticas gubernamentales concretas en las que ha derivado el objetivo de disponer a los sujetos que integran a las sociedades. Entre dichas prácticas hace mención de la medicalización de la población y el control de la natalidad. Cfr. Michel Foucault. *El nacimiento de la biopolítica*. Trad. de Horacio Pons. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007.

incesante de esta división, y, al mismo tiempo de la igualmente incesante nueva rearticulación histórica de lo que así había sido dividido.”<sup>146</sup>

Si la esencia fundamental de la máquina antropológica reside en la separación, para Agamben es éste el lugar donde emerge el sujeto desnudo y desprovisto de su facultad de *ser y hacer* de infinitas maneras. Es éste el lugar preciso en el que se gesta la manera de vivir la democracia en las sociedades modernas occidentales, un espacio en el que está conjugado el saber disciplinar jurídico y científico. En suma, “el poder político que conocemos se basa, en cambio, siempre, en última instancia, en la separación de una esfera de la vida desnuda [*nuda vita*] del contextos de las formas de vida. [De ahí que] el sujeto último, que, se trata de exceptuar y, a la vez, de incluir en la ciudad, es siempre la vida desnuda.”<sup>147</sup>

En este contexto y en tanto que la máquina antropológica es un dispositivo de la excepción que sacrifica, pero al mismo tiempo instituye y designa la constitución de un sujeto despojado de toda participación política genuina, ¿cómo opera el lenguaje en la lógica del estado de excepción y de qué manera *se les da voz* a los ciudadanos en el marco de las sociedades democráticas? En el siguiente y último apartado trataré de responder a estas interrogantes.

### **II.3. El juramento: *ser humano en el lenguaje***

Como ya se ha venido desarrollando a lo largo del presente capítulo, si pudiéramos indicar el punto nodal de la filosofía agambeniana sobre el cual gira la totalidad de su pensamiento, éste sería primordialmente la crítica a la gestión jurídica de las sociedades occidentales contemporáneas y cómo aquella desemboca en una manera particular de práctica política en el seno de las mismas. Así, si bien la perspectiva del filósofo italiano se fundamenta desde la óptica del derecho y la teología, es preciso recordar, no obstante, que otro de los horizontes desde los cuales éste se posiciona es la filosofía del lenguaje.

---

<sup>146</sup> Giorgio Agamben, “Una vida inseparable de su forma”, en *El uso de los cuerpos. Homo sacer IV*, 2, p. 373.

<sup>147</sup> *Ibidem*, p. 374.

A este respecto, ya desde la publicación de la primera parte del proyecto *Homo sacer*, Agamben anticipaba uno de los vínculos imprescindibles para comprender el marco en el que se desenvolvía su serie ensayística. Según señala en aquella introducción,

el nexo entre nuda vida y política es el mismo que la definición metafísica del hombre como “viviente que posee el lenguaje” busca en la articulación de *phôné* y *lógos*. [...] La pregunta “¿En qué posee el viviente el lenguaje?” corresponde exactamente a otra: “¿*En qué forma habita la nuda vida en la polis?*” 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.<sup>148</sup>

Indudablemente, con la formulación de su interrogante, Agamben alude directamente a la postura aristotélica que apela a la vida política de la sociedad y, en consecuencia, a la pregunta que interroga por la acepción particular de *lo humano*. Así, si pudiéramos hacer una formulación distinta del cuestionamiento de Agamben, ésta sería: ¿cómo opera el lenguaje en la configuración del hombre en tanto se encuentra permeado por un estatus de vida sacralizada?

Para responder a esta pregunta que fungirá como eje rector de este apartado, será conveniente remitirnos primeramente a la tesis aristotélica en la que se asume el lenguaje como facultad exclusiva que dota al ser humano del *logos*, es decir, de su capacidad de raciocinio y que permite que éste se desenvuelva como ser social, postura que precisamente Agamben discute. Según afirma Aristóteles en un fragmento del Libro I de *Política*,

La razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra. Pues la voz es el signo del dolor y del placer, y por eso la poseen también los demás animales, porque su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer e indicársela unos a otros. Pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: *poseer, él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad*. Por naturaleza, pues, la ciudad es anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte.<sup>149</sup>

Tal como lo expone el filósofo griego, la incisión entre la especie animal y humana tiene como principal fundamento la posesión de la *palabra*. Dicho de otro modo, la tesis aristotélica no sólo alude constantemente a la separación de aquello que distingue *lo humano* de lo que no lo es (es decir, el animal), sino que, según se asume, en el caso de la

---

<sup>148</sup> Giorgio Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, p. 17. Las cursivas son mías.

<sup>149</sup> Aristóteles, *Política*, 1253a, 10-18. Las cursivas son mías.

organización comunitaria el hombre está dotado *per se* de la capacidad de participación y gestión política, toda vez que posee la facultad de enunciar proposiciones compuestas esencialmente de pronombres.

En efecto, si bien tanto animales como humanos poseen voz como forma de expresión a través del canto, el chillido, el grito o el aullido, la palabra se distingue de las anteriores por tratarse esencialmente del establecimiento de pronombres, es decir, de la designación de términos y/o morfemas que sustituyen al nombre propio con el que ya se referido previamente. Con ello, lo que destaca Agamben en la postura aristotélica no es sólo cómo los inicios de la filosofía occidental fundaron la concepción biológica de *vida* que domina hasta el día de hoy el paradigma científico y médico, sino que incluso han derivado en una forma particular de configuración de lo humano a través de la denominación.

Así y según alcanza a intuir el pensador italiano, la estructura jurídica opera a través del lenguaje, o más concretamente, de una palabra que tiene una carga de veridicción, y por tanto, en la que los ciudadanos confían y a la cual se entregan. De ahí que, como afirmara Nancy, “ya no habrá que hablar más de ‘divino’. Quizá será necesario aprender que la comunidad, la muerte, el amor, la libertad, la singularidad son los nombres de lo ‘divino’ lo mismo que lo sustituyen —y no lo relevan o lo relanzan—, y que esta sustitución no tiene nada de antropomórfica, y no da lugar a ningún devenir-humano de lo ‘divino’.”<sup>150</sup>

En este sentido, tanto Nancy como Agamben coinciden en que el lenguaje opera como si se tratara de un pronunciamiento sagrado, o bien, tal como el pensador italiano lo refiere, a manera de un *juramento* en el cual el hombre y la sociedad misma se configuran y dan sentido el uno al otro. Desde este mecanismo es que ambos garantizan su existencia. No obstante, para profundizar en esta idea, podríamos partir precisamente de la obra en la que el pensador italiano discurre de manera más extensa sobre lenguaje como el espacio en el que opera la configuración misma del humano.

En 2010 el filósofo publica la tercera entrega de la serie *Homo sacer* titulada *El sacramento del lenguaje. Arqueología del juramento (Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento)*, un extenso ensayo en el que, tal como lo indica desde el título, buscó volver al

---

<sup>150</sup> Jean-Luc Nancy, *La comunidad desobrada*, p. 28.

origen en el que se gestó dicho mecanismo de orden predominantemente lingüístico, ello fundamentalmente en el seno tradición cristiana. Así, siguiendo el hilo conductor de su crítica a la gestión jurídica emprendida por el Estado a través del decreto de estado de excepción, Agamben parte su ensayo con la siguiente hipótesis: “Si el juramento es el sacramento del poder político, ¿qué es lo que ha hecho posible, en su estructura y en su historia, que se le atribuyera una función similar? ¿Qué nivel antropológico de todo punto decisivo encierra para que el hombre en su totalidad, y tanto en la vida como en la muerte, haya podido ser interpelado en él y por él?”<sup>151</sup>

Como ya se adelantaba en líneas anteriores, Agamben rastrea en el modelo cristiano el modo en el que opera el acto del juramento a través de la palabra. Para comenzar, cabría recordar primeramente que en diversas tradiciones religiosas, entre ellas la católica, el ente divino supremo por cuanto todo tiene existencia en el mundo, es, en sí mismo, palabra, o más concretamente, el *Verbo*. De hecho, tal como nos recuerda el filósofo italiano, en la tradición judía destaca sobremanera que el nombre de Dios no puede ser enunciado a cabalidad a través del concepto.

Efectivamente, si echamos mano de los estudios sobre la corriente mística de la cábala judía que dentro del campo académico realizó el filólogo germano-israelí Gershom Scholem<sup>152</sup>, encontramos que la entidad divina es reconocida como nombre propio. No obstante, puesto que Dios es en sí mismo *El nombre* que da origen a todo lo que tiene lugar en el mundo, no existe una denominación para referirlo<sup>153</sup>. Así, tal como asegura Scholem, éste “es el único hablante infinito, pero al mismo tiempo es el escritor arquetípico original, quien imprime su palabra de manera profunda en sus creaturas.”<sup>154</sup>

---

<sup>151</sup> Giorgio Agamben, *El sacramento del lenguaje. Arqueología del juramento*, p. 13.

<sup>152</sup> En su estudio sobre el juramento, Agamben retoma por momentos parte de los estudios de Scholem, el cual, por cierto, fue entrañable y cercano amigo de Walter Benjamin, filósofo cuyo pensamiento, como ya hemos indicado, influyó enormemente en la obra de Agamben.

<sup>153</sup> Hay, no obstante, una cierta convención dentro de la comunidad judía en la que se ha optado por referirse a Dios como “aquel que es todos los tiempos: El que fue, El que es y El que será”. Cfr. Renato Huarte Cuéllar, *La filosofía de Baruj Spinoza a la luz de su Compendio de gramática de la lengua hebrea*. Tesis, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras, 2010. pp. 68-77.

<sup>154</sup> Gershom Scholem, “El nombre de Dios y la teoría lingüística de la Cábala”, en Esther Cohen (ed.), *Cábala y deconstrucción*, p. 26.

Como vemos, para la tradición judía, la fuerza y potencia creadora de Dios reside en la palabra misma, de ahí que incluso la Torá, la escritura sagrada divina, contenga los misterios de la creación sagrada. El lenguaje divino da existencia al mundo, de ahí que Dios no deje de *pronunciar-se*. En este sentido, Agamben precisa que “el paradigma teológico de la creación divina muestra aquí su otro rostro, según el cual la creación no se detuvo al sexto día, sino que continua de forma infinita, porque si Dios cesara un solo instante de crear el mundo, éste se destruiría.”<sup>155</sup>

Si seguimos esta tesis, es conveniente subrayar no sólo cómo el nombre divino, en el acto del habla, éste da origen a lo existente, sino que también y precisamente porque Dios es el principio configurador del mundo, los hombres han entregado a su nombre todas sus promesas y compromisos para asegurar la concreción de los mismos. De esta manera, el nombre divino es el garante de todos los pactos humanos. En palabras de Agamben, “el juramento parece ser pues un acto lingüístico dirigido a confirmar una proposición significativa (un *dictum*) cuya verdad o efectividad garantiza.”<sup>156</sup>

En este sentido, se asume que en el momento en que las palabras, en tanto proposiciones o pronombres, son pronunciadas, determinados actos derivan de ellas y tienen lugar en la realidad humana concreta. Así, si la palabra se vuelve acto es porque *en* el nombre de Dios, en tanto que éste tiene una carga de veridicción, los actos mismos acontecen. De esta manera, de lo expuesto hasta aquí es posible derivar por lo menos cinco principios que resumen en términos generales lo que es el juramento y de las cuales parte Agamben para extender, posteriormente, su análisis sobre el mismo:

- 1) El juramento es definido por el hacerse ciertas palabras en los hechos (*an eipei ginetai*, correspondencia precisa entre palabra y realidad).
- 2) Las palabras de Dios son juramentos.
- 3) El juramento es el *logos* de Dios y sólo Dios jura verdaderamente.
- 4) Los hombres no juran por Dios, sino por su nombre.
- 5) Puesto que de Dios no sabemos nada, la única definición precisa que podemos dar de Él es que es el ser cuyos *logoi* son *horkoi*, cuya palabra da testimonio de sí mismo con absoluta certeza.<sup>157</sup>

---

<sup>155</sup> Giorgio Agamben, “Del libro a la pantalla. Antes y después del libro”, en *El fuego y el relato*, p. 74.

<sup>156</sup> Giorgio Agamben, *El sacramento del lenguaje. Arqueología del juramento*, p. 17.

<sup>157</sup> *Ibidem*, p. 38.

Si esto es así, a pesar de que el juramento parece situarse en un ámbito meramente teológico, para nuestro autor se trata de un acto de orden lingüístico que el ámbito jurídico ha utilizado como medio para configurar las comunidades de ciudadanos y, en consecuencia, lo humano. A la luz de estas consideraciones, el señalamiento de Agamben radica en hacer evidente que los dispositivos de gubernamentalidad poseen un halo sacro, lo cual da cuenta precisamente de cómo las entidades divinas han trasmutado ahora en mecanismos de gestión y administración de los ciudadanos. Con ello, la facultad plenamente divina de configurar el mundo *en* la palabra ha derivado en un acto sacrílego por parte de quienes construyen el discurso jurídico-gubernamental. Es a través del uso del lenguaje conceptual —éste, por supuesto, vacío y carente de la esencia divina— que, en tanto dispositivo político de gobierno, simula la presencia de un *logos* en las denominaciones y desde las cuales, representando la actividad creadora de Dios, constituyen al hombre mismo en su *ser* y *hacer*.

Sin embargo, sobre este punto, Agamben agrega que “la enigmática institución a la vez jurídica y religiosa, que designamos con el término ‘juramento’ sólo se hace inteligible si se la sitúa en una perspectiva desde la que se problematiza la naturaleza misma del hombre como ser hablante y como animal político.”<sup>158</sup> Así, siguiendo la noción de la sacralización de la vida, el filósofo intuye que el juramento ha operado no sólo como un elemento sacramental en el ámbito religioso-cristiano, sino que, en tanto palabra que goza de una garantía de *verdad*, ésta ha sido trasladada al ámbito jurídico con el objetivo de establecer un discurso como fidedigno y el cual designe de manera irrefutable lo que es y a lo que debe aspirar a ser hombre.

Al respecto, el filósofo italiano profundiza echando mano de las consideraciones del lingüista francés Émile Benveniste. De acuerdo con éste,

el juramento (*sacramentum*) [...] implica la noción de convertir en *sacer*. El juramento se asocia a la cualidad de sagrado, la más terrible de todas las que el hombre puede recibir: el juramento aparece como una operación que consiste en hacer *sacer* de modo condicional. [...] Nada más pronunciarse el juramento, se pasa a la condición de un ser ‘ofrecido’ [...] puesto que [...] el *horkos* griego implica la consagración anticipada a una divinidad vengadora en caso de transgresión de la palabra dada.”<sup>159</sup>

---

<sup>158</sup> *Ibidem*, p. 24.

<sup>159</sup> Émile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indoeuropéennes*, pp. 168, 243 *apud ibidem*, pp. 49-50.

En este sentido, la palabra jurídica adquiere un sentido sacro que configura en la praxis a la propia sociedad y a los sujetos pertenecientes a ella. En suma, ahora la palabra sagrada de la legislación y la jurisprudencia configura en su traducción a la realidad concreta comunitaria un modelo de lo humano y el ciudadano, mientras éste se encuentra entregado, o más precisamente, *consagrado* a su disposición. No es casualidad entonces que el lenguaje jurídico sea, precisamente, el origen de la vida sacralizada del hombre. Así, en el momento en que éste desacata los lineamientos de la palabra a la que se *abandonó*, ésta entra en acción para “sacrificarlo”, o bien y como ya adelantábamos en páginas anteriores, para darle muerte simbólica.

Si leemos con mayor minucia el análisis agambeniano acerca del juramento, resulta mucho más claro cómo este acto de enunciación se encuentra en estrecha relación con el decreto de estado de excepción. En un primer momento a través del discurso de las leyes se expresan de manera explícita las obligaciones a través de las cuales el soberano ha contraído con sus gobernantes. No obstante y dado que éste ha *jurado* defender y hacer valer la palabra de la ley<sup>160</sup>, son los mismos ciudadanos los que deben ser entregados en sacrificio, de ser necesario, para hacer valer el *logos* que lleva contenida aquella. De lo anterior se desprende que

toda nominación, todo acto de palabra es, en este sentido, un juramento, en que el *logos*, (el hablante en el *logos*) se compromete a cumplir su palabra, jura sobre su veracidad, sobre la correspondencia entre palabras y cosas que en él se realiza. Y el nombre de dios no es más que el sello de esta fuerza del *logos*, o en el caso de que ésta desaparezca en el perjurio, de la mal-di-ción que ha surgido de esta forma.<sup>161</sup>

Así, mientras que en el ámbito religioso cristiano se asume que en el acto de la pronunciación del nombre divino deriva lo que tiene lugar en el mundo, de igual forma, de la palabra sacra de la jurisprudencia —aunque ésta de configuración terrenal y, por tanto, inferior al lenguaje divino— *emerge* o se traduce en una manifestación particular de lo humano y por tanto, de lo social. Tenemos así que las fórmulas y las pautas establecidas en el discurso jurídico con nombre propio llevan consigo, en un entramado lingüístico, la configuración de ciudadano que encarna cada uno de los sujetos sometidos a dicho nombre.

---

<sup>160</sup> No es casualidad que en los autodenominados “Estados democráticos” la denominación “Carta Magna” sea escrita como nombre propio. Así pues, no hay duda de que ésta es considerada como la palabra suprema bajo la cual se encuentran supeditados los gobernados, en este caso, los ciudadanos.

<sup>161</sup> Giorgio Agamben, *El sacramento del lenguaje. Arqueología del juramento*, p. 72.

No obstante, desde la perspectiva de Agamben, hay un elemento más que compone el acto del juramento y que lo posiciona, entre todos los demás, como el discurso válido y por tanto, el “verdadero”, a saber, la *fe*. Si recordamos que jurar en nombre de Dios supone una garantía del cumplimiento de una promesa, se asume que en tanto que en dicho nombre es albergado el *logos*, la pura existencia de la palabra implica ya una valía y, en consecuencia, la confianza en la que se le deposita a quien la profiere, en este caso, al soberano.

Llegados a este punto, nuestro autor incorpora una particular acepción que, procedente del pensamiento de Émile Benveniste, vincula el *logos* contenido en el nombre propio con el plano académico-disciplinario: el *performativo*. Para Agamben, en el discurso presente en las sociedades modernas, la palabra enunciada por aquellos que se han asumido como expertos o especialistas de sus áreas de conocimiento los ha posicionado como aquellos sectores en los que la comunidad confía fervientemente. Así,

no se trata, como hemos visto, de un estadio mágico-religioso, sino de una estructura antecedente (o contemporánea) a la distinción entre sentido y denotación que no es, quizá como estamos habituados a creer, un carácter original y eterno de la lengua humana, sino una producción histórica (que, como tal, no siempre ha existido y podría dejar de existir algún día).<sup>162</sup>

Para aclarar lo expresado en estas líneas, quizá sea conveniente remitirnos a la situación sanitaria que atravesamos la población mundial actualmente y la cual, como ya se había adelantado en los apartados anteriores, ha cobrado gran relevancia como fuente de reflexión para muchos pensadores, incluido el mismo Agamben. Remitiéndose nuevamente a la fe puesta por la sociedad en el ámbito de la ciencia, el filósofo sospecha que a lo largo de los meses que se ha prolongado la pandemia, se ha manifestado una nueva práctica de culto a una disciplina en particular: la medicina.

Desde su perspectiva, si bien el campo de conocimiento científico, y más particularmente el médico, ha puesto énfasis en la preservación de la vida biológica, existen otras dimensiones de la convivencia social que se han sacrificado en pro de la sobrevivencia y del mantenimiento de la *nuda vida*. Así, “la vida entera de los seres humanos debe convertirse en el lugar de una celebración cultural ininterrumpida en todo momento. [...] La práctica

---

<sup>162</sup> *Ibidem*, p. 84.

cultural ya no es libre y voluntaria, expuesta sólo a sanciones de orden espiritual, sino que debe volverse normativamente obligatoria.”<sup>163</sup>

Lo anterior quiere decir que, a partir de la veridicción de la que goza el discurso del campo científico y la disciplina médica, la sociedad no sólo ha enaltecido y confiado en las previsiones y medidas emprendidas por sus gobiernos para asegurar la subsistencia de su vida. De igual manera, lo anterior supone también el ejercicio de una práctica de culto a la palabra en la que reside el *logos*, aquella en la que, se asume, se encuentra contenida la salvación de la enfermedad. En suma, en las manos de la palabra disciplinar experta reside y depende, literalmente, la vida y la muerte del hombre.

El rasgo sacro del juramento, sostiene Agamben —con claras alusiones al pensamiento foucaultiano—, no demuestra otra cosa que la manifestación de la fuerza y, por qué no, de la violencia que reside en el lenguaje. Desde su perspectiva, el discurso jurídico-disciplinario, en tanto parte de una base fundamentalmente religiosa, constituye esencialmente la estructura del juramento. Estos discursos son, hasta el día de hoy, el nuevo nombre propio desde el que se *instituye* lo que *es* o lo que debe *llegar a ser el hombre, el ciudadano, la mujer, el alumno* y cualquier otra categoría que afirme la identidad perteneciente a una comunidad.<sup>164</sup>

Con la configuración de un modelo unívoco de subjetividad se manifiesta abiertamente una especie de vigor de orden jurídico que estructura y configura al sujeto gobernado. En palabras de Agamben, el juramento, en tanto dispositivo, es “la fuerza de la palabra eficaz, como fuerza originaria del derecho. La esfera del derecho es, pues, la de una palabra eficaz, la de un “decir” que es siempre *indicere* (proclamar, declarar solemnemente), *ius dicere*

---

<sup>163</sup> Giorgio Agamben, *¿En qué punto estamos? La epidemia como política*, pp. 49-50. [en línea].

<sup>164</sup> Contrario al objetivo de consolidar una comunidad de identidades homogéneas y ejemplares a partir de la conservación de la *nuda vida*, Agamben recuerda el posicionamiento de Bataille. De acuerdo a nuestro autor, el filósofo francés apela a “una comunidad negativa, cuyas posibilidades se abren en la experiencia de la muerte. La comunidad revelada por la muerte no instituye ninguna ligazón positiva entre los sujetos, sino que está frecuentemente ordenada por su desaparición, *la muerte como aquello que no puede de forma alguna ser transformado en una substancia o una obra común.*” Giorgio Agamben, “Bataille y la paradoja de la soberanía”, en *Teología y lenguaje. Del poder de Dios al juego de los niños*, p. 17. Las cursivas son mías. En este sentido, es posible distinguir en la tesis batailleana que la muerte funge como una experiencia que, contrario a instaurar prototipos particulares de lo humano, los derriba, tal como ocurría en el acontecimiento iniciático eleusino. En el último capítulo de esta investigación profundizo al respecto. *Vid. infra.*, p. 80.

(decir lo que es conforme al derecho) y *vim dicere* (decir la palabra eficaz).”<sup>165</sup> Toda esta disposición elaborada desde el lenguaje y desde el cual se ha propuesto ejercer el mando sobre lo que son y deben llegar a ser los hombres es la manera en la que opera el lenguaje a través del juramento.

En suma, desde la óptica agambeniana, denominaciones como el ser humano, el ciudadano, el alumno, el maestro y cualquier otro apelativo parte de un supuesto que han construido los especialistas desde el lenguaje y en el cual se encuentra “blindado” el sujeto. No obstante, en tanto que se trata de una configuración elaborada desde un lenguaje carente de *logos*, cada una de estas designaciones con todas las características y propiedades que se le han asignado y proyectado, no es otra cosa que una elaboración ficticia, una invención maquinada por mandos soberanos.

Así, nos encontramos nuevamente frente al decreto de estado de excepción, aunque, esta vez, a nivel micro y ejecutado desde el acto lingüístico en el terreno de las disciplinas. Si “nombrar, dar nombre, es la forma originaria del mando”<sup>166</sup>, según refiere Agamben, no se trata de que los “expertos” se planteen descubrir el “hilo negro” de sus respectivos objetos y/o sujetos de estudio, sino que, por el contrario, ellos mismos son los que los han construido y por tanto, gobernado desde sus enunciados y proposiciones. Así, la excepcionalidad y el acto sacro que encarna el juramento radica en *garantizar y hablar en nombre de* un objeto-sujeto que, de fondo no existe, sino que está, antes bien, desatendido y negado. Así se muestra finalmente el trasfondo del juramento: un discurso que, revestido de testimonio, amparo y protección, es la sentencia discursiva que maldice y condena al sujeto permanentemente a un estado inamovible. Éste es, en otras palabras, sacrificado a corresponder a una única identidad.<sup>167</sup>

---

<sup>165</sup> Giorgio Agamben, *El sacramento del lenguaje. Arqueología del juramento*, p. 94.

<sup>166</sup> *Ibidem*, p. 97.

<sup>167</sup> Si volvemos al aspecto relativo a la pronunciación del nombre divino, es preciso mencionar que Agamben retoma parte de un fragmento escrito por Pierre Noailles, sacerdote católico francés de finales del siglo XIX y principios del XX, quien sostuvo que “el carácter general de todas estas nuncupaciones [declaraciones orales], tanto de derecho divino como de derecho civil, era circunscribir y delimitar [...] el objetivo esencial del formulario es el de determinar el objeto, aferrarlo. [...] La primera condición para actuar con eficacia sobre una de las fuerzas misteriosas de la naturaleza, sobre una potencia divina, era la de pronunciar su nombre.” Pierre Noailles, *Du troit sacré au droit civil*, p. 306, *apud ibidem*, pp. 94-95.

Como se puede advertir hasta este momento, Agamben no repara en establecer los vínculos y trasfondos de carácter religioso y jurídico que tiene el lenguaje. Tal como lo subraya el filósofo en gran parte de sus ensayos, contrario a lo que se establecía en la antigua religión griega, dentro del contexto jurídico de las sociedades occidentales modernas se precisa necesario el lenguaje conceptual, dado que *a través* de él —y ya no *en* él— se configura *lo humano*. Probablemente contrario a la tesis aristotélica referida al iniciar este apartado, el ejercicio político genuino del hombre radique no ya en poseer un lenguaje, sino, antes bien, prescindir de él. Para Agamben, “quizá haya llegado el momento de poner en tela de juicio el prestigio de que el lenguaje ha gozado y sigue gozando en nuestra cultura, en cuanto instrumento de un poder, una eficacia y una belleza incomparables. [...] *El hombre es ese viviente que, para hablar, debe decir ‘yo’, es decir, debe ‘tomar la palabra’, asumirla y hacerla propia.*”<sup>168</sup>

Llegados a este punto, es inevitable remitirnos nuevamente a los ritos iniciáticos eleusinos. Tal como ya lo hemos expuesto en el capítulo anterior, una de las características principales que distinguía a esta celebración fue la condición establecida a los participantes de no pronunciar el nombre de las divinidades y, particularmente, el de Pérséfone. Contrario al proceder gubernamental del soberano a través del lenguaje, la muerte y luego el renacimiento del hombre en Eleusis únicamente era posible en una atmósfera en el que se omitía la palabra.

En este sentido, ¿qué es exactamente lo que reside en el hecho mismo del enmudecer? ¿En la incapacidad de hablar puede habitar una posibilidad, por lo menos remota, de resistir u oponerse al lenguaje que gobierna? ¿De qué manera? ¿Cómo se transformaría la relación sujeto-objeto en una base en la que se prescinde de estipulaciones de carácter lingüístico? Éstas son las interrogantes que orientarán el desarrollo del tercer y último capítulo.

---

<sup>168</sup> *Ibidem*, p. 107. Cursivas en el texto original.

### Capítulo III. *Páthei-máthos* como experiencia formativa del hombre

Tal como ya lo he advertido a lo largo de las páginas precedentes, comprender la lectura que Giorgio Agamben elabora en torno a las ceremonias rituales eleusinas no sería posible si previamente no contamos con un bosquejo, por lo menos sucinto, de las categorías históricas, epistemológicas y conceptuales desde las cuales se ha estudiado aquello que se denomina *experiencia religiosa*. En este sentido y del mismo modo, intentar acercarse a dicha lectura de comprensión e interpretación precisa de una mirada panorámica a la óptica filosófica particular de su autor.

Considerando lo anterior, estimé conveniente, en primer lugar, establecer el marco mítico y religioso en el cual se encuentran ubicados los ritos de iniciación antiguos, así como dar un repaso descriptivo a aquellos dedicados en Grecia a las diosas Démeter y Perséfone. Así, teniendo “suelo firme” en el cual desenvolverme, procedí posteriormente a ubicar la problemática que el filósofo italiano, desde una perspectiva eminentemente teológica, jurídica y filosófica, sitúa como una de las principales características de las sociedades democráticas occidentales modernas y contemporáneas y la cual opera, desde su perspectiva, desde el acto mismo del lenguaje: el estado de excepción.

Pues bien, para dar continuidad a la discusión con la que concluí el capítulo anterior, en las próximas páginas volveré nuevamente a la perspectiva agambeniana, esta vez con el objetivo de delinear su propuesta de resistencia política. Como ya se hará evidente en las próximas páginas, Agamben ubica dicha estrategia de excepcionalidad en distintos ámbitos.

En este sentido, si el esquema de gubernamentalidad de los Estados occidentales busca el establecimiento constante de la separación entre el soberano y sus gobernados y el *sacrificio* de estos últimos, ¿cuál(es) sería(n) el(los) camino(s) que permita(n) emanciparse del decreto de excepcionalidad? ¿Existe algún nexo entre el estado de excepción y los discursos disciplinares? ¿Es posible pensar una formación de los sujetos que prescinda de la idea de una producción plenamente concluida y apele, por el contrario, a la potencialidad?

Teniendo en cuenta estas interrogantes como hilo conductor, a lo largo del presente capítulo intentaré condensar el ámbito místico y mítico propio de los ritos iniciáticos eleusinos con la dimensión política que atraviesa la estrategia del estado de excepción. Con ello intentaré

ubicar de manera más patente la formación del ser humano que, a través de su lectura acerca de la antigua religión griega, subyace en el pensamiento de Giorgio Agamben. Considerando precisamente que en esta tercera parte intentaré encaminarme hacia el ámbito pedagógico, en este capítulo haré más explícito el nexo entre los ámbitos teológico-jurídico y lingüístico que subyacen en la noción de ideal de hombre, aspecto al que, indudablemente, se confronta la pedagogía.

En el primer apartado de este último capítulo partiré de la reflexión agambeniana acerca del *método*. Si recordamos que desde su raíz etimológica el vocablo indica un camino a seguir con el objetivo de llegar a un lugar concreto, es indudable que es precisamente el terreno metodológico en el que los estudiosos de cualquier disciplina transitan para acercarse a su objeto de estudio. En este tenor, estimo que la particular perspectiva del filósofo italiano ofrecerá elementos para intentar reflexionar acerca de un proceder distinto al que generalmente apelan los grupos disciplinares expertos a través de la lógica de excepcionalidad, el cual muchas veces pasa desapercibido.

Con dicha reflexión, a lo largo del presente capítulo intentaré problematizar también nuestro papel como profesionales de la educación y nuestro lugar frente al sujeto (¿objeto?) cuya *formación* tenemos por tarea orientar. A este respecto y luego de haber esclarecido la referencia que a nivel teórico elabora Agamben, en el segundo apartado intentaré ilustrar su propuesta metodológica con uno de los procedimientos que, a su manera de ver, implica una manera radicalmente distinta de *conocer*: la *profanación*. Así, apelando nuevamente a la perspectiva religiosa y mítica, desarrollaré esta acepción como aquella vía que, desde la consideración del filósofo, permite desmontar tanto el principio de “apropiación” de un objeto-sujeto de estudio como los cánones con los que este último es designado y proyectado a un prototipo y obra particular.

Igualmente, como ya se abordará en líneas próximas, esta interpretación en torno al acto de profanar se encuentra íntimamente ligada a los ritos eleusinos, toda vez que en ambos casos se emprende un ejercicio de juego-dramatización (*spielen-Spiel*) aun en un contexto plenamente sagrado. En este sentido y de manera muy similar como ocurría antiguamente en las iniciaciones de Eleusis, a través de la práctica profanatoria se suscita no sólo el desmontaje de quien es *objeto de investigación*, sino también de aquel sujeto que indaga, el

cual atraviesa por una desarticulación y derrumbe de sus propias categorías y acepciones previas.

En la tercera parte y para comprender con mayor nitidez la manera en que acontece la emergencia (*Entstehung*) del sujeto a través de la profanación, recurriré a la noción con la que Agamben ilustra el estado “larvario” e indefinido del hombre: la infancia. Como subraya el filósofo italiano, además de la profanación, lo que distinguía a las celebraciones rituales en Eleusis era el enmudecimiento. En este tenor, intentaré desarrollar la compleja disertación que elabora el filósofo acerca de la dimensión ritual y ascética que acompaña a la experiencia de la imposibilidad hablar, esta última entendida, como en la iniciación ritual eleusina, como una forma de conocimiento y, por cierto, completamente relegada de la acepción cognoscitiva-racional por la que pugnaba el *cogito* cartesiano.

Finalmente, si tal como lo sugiere Agamben el ser humano se encuentra en un proceso constante de emergencia (*Entstehung*), ello significaría que éste resiste a todo propósito de proyección y definición. En otras palabras, el hombre se encuentra privado, o bien, carente de obra y es él mismo una construcción siempre inacabada e inagotable. Así pues, en el último apartado me intentaré elucubrar un posible ejercicio radicalmente distinto al de la disciplina pedagógica, aquél que prescindiera de un ideal de hombre y abogue por el origen siempre potencial de un sujeto *inoperante*. En resumen, se trataría de pensar más bien en un sujeto que lleva contenidas *formas-de-vida* o, dicho de otra manera, que el sujeto, por su configuración negativa, pueda emerger o *renacer* permanentemente en múltiples formas.

### **III.1. Proceder *arqueológicamente*: el lugar del método en la investigación disciplinar**

Según ha tenido oportunidad de hacer evidente en gran parte de su producción ensayística, Giorgio Agamben distingue el estado de excepción como una de las características fundamentales de los gobiernos de las sociedades modernas occidentales. En este sentido, mientras que ya desde 1921 Benjamin había elaborado una profunda disertación en torno a este estatuto jurídico, Agamben analiza su presencia en otros ámbitos de desarrollo humano, entre ellos los campos disciplinares.

De la mano de la idea del procedimiento arqueológico foucaultiano, el filósofo italiano construye su propia crítica en torno al mecanismo de operación metodológica y a la noción de conocimiento que subyace en la noción de estado de excepción. De acuerdo con el pensador, ambas prácticas hacen evidente que, no en pocas ocasiones, la lógica de excepcionalidad permea en la construcción de un saber soberano que configura a su objeto excluyéndolo.

Es en el año 2008 cuando Giorgio Agamben publica *Signatura rerum*, obra en la que el filósofo intenta bosquejar el procedimiento metodológico que acompañaba, ya desde la década de 1990, su proyecto ensayístico *Homo sacer*. Desde las primeras líneas de dicha obra, Agamben *advertierte*<sup>169</sup> a sus lectores:

Quien está familiarizado con la práctica de la investigación en ciencias humanas sabe que, contra la opinión común, *la reflexión sobre el método muchas veces no precede, sino que viene luego de la práctica*. [...] En contra de lo que suele creerse, el método, de hecho, comparte con la lógica la imposibilidad de estar del todo separado del contexto en el que opera. No existe un método válido para todos los ámbitos, así como no existe una lógica que pueda prescindir de sus objetos.<sup>170</sup>

Tal como sugiere el filósofo, contrario a lo que ocurre generalmente con los procedimientos de indagación dentro del campo de las ciencias exactas en los que es preciso establecer y/o estructurar *a priori* un sendero a través del cual el investigador pueda encaminarse hacia su objeto de estudio, en el campo del estudio de las ciencias sociales y humanas se hace imprescindible, en primer lugar, hacer mayormente explícito el papel que juega el sujeto que indaga.

---

<sup>169</sup> No es casualidad que Agamben dé inicio a su obra con este breve prefacio titulado precisamente “Advertencia”. Al parecer y como ya se aclarará en las próximas páginas, el filósofo pretende hacer patente las implicaciones que subyacen en su propio proceder como investigador. Una de tales implicaciones es la “apropiación” que ha hecho de los autores a los que ha dado lectura y que, a su vez, han influido en su pensamiento. Al respecto afirma lo siguiente: “Según otro principio metodológico que el autor utiliza a menudo —aunque no aparece discutido en el libro— el elemento genuinamente filosófico de toda obra, sea ésta una obra de arte, de ciencia o de pensamiento, es su capacidad de ser desarrollada, aquello que Feuerbach definía como *Entwicklungsfähigkeit* [capacidad de desarrollo]. En efecto, cuando se sigue tal principio la diferencia entre lo que le pertenece al autor de la obra y lo que se le atribuye a aquel que la interpreta y desarrolla se vuelve tan esencial como difícil de aprehender. Por esto el autor ha preferido arriesgarse a atribuirle a textos de otros lo que estaba elaborando a partir de ellos, antes que correr el riesgo inverso y apropiarse de pensamientos o recorridos de investigación que no le pertenecen.” Giorgio Agamben, *Signatura rerum. Sobre el método*, p. 10.

<sup>170</sup> *Idem*. Las cursivas son mías.

Dicho de otro modo, la tesis agambeniana parece aludir a que es únicamente la singularidad del fenómeno de estudio la que indica al investigador el camino por el que debe conducirse, de manera que no es una determinación o elección arbitraria por parte de este último. Antes bien, Agamben parece señalar que el mismo investigador el que debe *abandonarse* al camino que le indica su objeto de estudio y dejarse guiar por él. En este mismo tenor, la reflexión de nuestro autor resulta ser también un recordatorio acerca de que la investigación supone un vínculo entre (por lo menos) dos agentes, a saber, el objeto de estudio y el sujeto que intenta conocerlo. De ahí que la naturaleza de tal nexo y el papel que juega este último son dos elementos sobre los que el estudioso debe estar advertido.

A decir de Agamben, la figura del sujeto que indaga lleva consigo un posicionamiento particular frente a su objeto, aspecto que es preciso que aquel tome en consideración, pues de él depende precisamente el tratamiento que haga de éste. Por ello, la observación del filósofo se dirige hacia el carácter de tal vínculo, el cual supone, desde el momento en que se establece, un posicionamiento frente a lo que se concibe como el acto de *conocer*. Efectivamente, es indudable que en toda reflexión en torno a la elección de un método de indagación, independientemente de la disciplina que se trate, lleva consustancialmente una acepción particular acerca de lo que se asume como conocimiento y, por ende, también los procedimientos para aproximarse a él.

A este respecto, según explica Abbagnano,

‘El C[conocimiento] de  $x$ ’ significa, en efecto, un procedimiento que puede suministrar alguna información controlable en torno a  $x$ , es decir, que permita describirlo, calcularlo o preverlo dentro de ciertos límites. *La disponibilidad o la posesión de una técnica cognoscitiva designa la participación personal en esta técnica.* [...] Como procedimiento de comprobación, *toda operación cognoscitiva se dirige a un objeto y tiende a instaurar con el objeto mismo una relación de la que surja una característica efectiva del objeto.*<sup>171</sup>

Tal como puede apreciarse de manera mucho más patente en este fragmento, la pregunta acerca de lo que es el conocimiento implica irremediamente interrogarse a su vez por el procedimiento particular que se adopta, es decir, la naturaleza del acto preciso que se emprende al aproximarse a aquél. En otras palabras, el objetivo por conocer conlleva irremediamente a cuestionarse por el camino o rumbo que toma el sujeto que *intenta* conocer y con ello también la noción de conocimiento que subyace en tal procedimiento.

---

<sup>171</sup> S.v. “Conocimiento”, en Nicola Abbagnano, *Diccionario de Filosofía*, pp. 216-217. Las cursivas son mías.

Para intentar profundizar en la problematización planteada por Agamben, podríamos remontarnos a las elucubraciones previas que sobre ella elaboró Michel Foucault.

En 1969 el filósofo francés publica *La arqueología del saber* (*L'archéologie du savoir*), ensayo en el que hace manifiesto de manera mucho más patente los mecanismos, primordialmente lingüísticos, a través de los cuales se constituye el conocimiento dentro de los campos disciplinares. A decir de Foucault, si el saber científico-disciplinar es un conjunto de construcciones enunciativas y acuerdos que orientan el proceder de una comunidad particular de expertos, “¿cómo es que ha aparecido tal enunciado y ningún otro en su lugar? [...] ¿cuál es, pues, esa singular existencia, que sale a la luz en lo que se dice, y en ninguna otra parte?”<sup>172</sup>

A la luz de estas interrogantes, Foucault problematiza los mecanismos a través de los cuales se establecen tales espacios discursivos que proveen de validez y legitimidad a un determinado grupo. Dicho de otro modo, el análisis foucaultiano se ancla hacia las condiciones de posibilidad que permiten que un particular enunciado —o conjunto de enunciados— adquiera(n) vigencia, utilidad y reconocimiento no sólo dentro del espacio disciplinar en cuestión, sino incluso que éste ejerza autoridad y dominio fuera de éste como en los contextos social, político, entre muchos otros.

Así, en lo que respecta al filósofo francés, el saber disciplinar no es otra cosa que una articulación discursiva conformada por enunciados bien definidos, los cuales constan de reglas que dotan de sentido aquello sobre lo cual se expresan. Desde su perspectiva, el saber que enuncian los discursos se encuentran encarnados, lo cual quiere decir que aquellos se presentan dentro de la comunidad experta y fuera de ella como *formas de veridicción* o, dicho de otra manera, como “verdades” que *construyen* la realidad existente.

Como ya se adelantaba previamente con la definición de Abbagnano, la concepción en torno a lo que es el conocimiento involucra irremediamente la pregunta sobre cómo se procede en torno al objeto de estudio en cuestión y a través de qué mecanismos se intenta aprehenderlo y dar cuenta de él. En este sentido, para Foucault la reflexión en torno al saber disciplinar implica un análisis meticuloso sobre las cadenas discursivas que posibilitan el

---

<sup>172</sup> Michel Foucault, *La arqueología del saber*, pp. 44-45.

propio *acontecer* del objeto. En otras palabras, lo que el filósofo francés intentó hacer patente es que los participantes de una comunidad de “expertos” no buscan aproximarse de su objeto de estudio, sino que es el mismo objeto el que es construido por éstos a partir de un ordenamiento particular de discursos que lo hacen “aparecer” de determinada manera en el tiempo y en el espacio. Con ello, dicho ordenamiento discursivo dota también de determinado sentido a la disciplina de estudio en cuestión.<sup>173</sup>

Así, en *La arqueología del saber* el filósofo francés se propuso bosquejar “el proyecto de una *descripción pura de los acontecimientos discursivos* como horizonte para la búsqueda de las unidades que en ellos se forman.”<sup>174</sup> Dicho de otra manera, la pretensión del autor en dicha obra fue delinear una propuesta metodológica que hiciera mayormente explícitas las reglas de formación de los discursos que subyacen en las construcciones sistemáticas del saber disciplinar, y por ende también, la construcción de las subjetividades que resultan de tales categorías conceptuales.

La *arqueología*, como denominó Foucault a su proceder metodológico, la concibe como una “reescritura, es decir, en la forma mantenida de la exterioridad, una transformación pautada de lo que ha sido y lo que ha escrito. No es la vuelta al secreto mismo del origen, *es la descripción sistemática de un discurso-objeto.*”<sup>175</sup> Con ello, la tesis foucaultiana en torno al método está dada a través de una práctica que busca dar cuenta de manera descriptiva de la formación de los *acontecimientos*, es decir, de la singularidad de los discursos que, aunque de naturaleza lingüística, se cristalizan en una realidad concreta en un momento histórico determinado.

Siguiendo la acepción metodológica foucaultiana, Agamben considera la arqueología como el *paradigma* en la obra del filósofo francés, es decir, un rasgo singular de su obra que se extrae del espacio del que forma parte —de lo que se denominaría propiamente como *su* propia teoría— para volver mayormente inteligible el ámbito en el que se encuentra y las

---

<sup>173</sup> Teniendo esto en consideración, Foucault ejemplifica lo anterior a través de las teorías y el tratamiento médico y terapéutico que el saber psicológico ha adjudicado a lo que se ha denominado como “locura”. A decir del filósofo francés, “la enfermedad mental ha estado constituida por el conjunto de lo que ha sido dicho en el grupo de todos los enunciados que la nombraban, la recortaban, la describían, la explicaban, contaban sus desarrollos, indicaban sus diversas correlaciones, la juzgaban, y eventualmente, le prestaban la palabra, articulando en su nombre discursos que debían pasar por ser los suyos.” *Ibidem*, p. 52.

<sup>174</sup> *Ibidem*, p. 43. Cursivas en el texto original.

<sup>175</sup> *Ibidem*, p. 235. Las cursivas son mías.

formas en las que opera dentro de su propio discurso y pensamiento. Así, volviendo a la tesis del filósofo francés en torno a las formaciones discursivas en el terreno disciplinar, la arqueología como procedimiento metodológico es momentáneamente “suspendido” como concepto teórico de indagación para con ello hacer mucho más explícita las condiciones históricas y de poder que subyacen en la constitución de todo saber disciplinar.<sup>176</sup>

Acercándose por momentos a la propuesta foucaultiana, Agamben conviene en que

el paradigma, aun cuando es un fenómeno singular sensible, contiene de algún modo el *eídos*, la forma misma que se trata de definir. [Es, entonces] algo así como una relación entre lo sensible y lo mental, el elemento y la forma. [...] Por esto el paradigma nunca está ya dado [*a priori*], sino que se genera y produce [...] a través de un ‘poder al lado’, un ‘conjuguar’ y, sobre todo, un ‘mostrar’ y un ‘exponer’ [...]. La relación paradigmática no se da tan sólo entre los objetos singulares sensibles, ni entre éstos y una regla general, sino, ante todo, entre la singularidad (que se vuelve así paradigmática) y su exposición (es decir, su inteligibilidad).<sup>177</sup>

Desde esta acepción de paradigma resulta mucho más claro que la *forma* del procedimiento en la investigación, por lo menos dentro del ámbito de las ciencias humanas como bien lo adelantaba Agamben en el prefacio de su obra, debe ser mínimamente congruente —y además franco— con la naturaleza misma del objeto de estudio. Proceder *arqueológicamente* no supone como principio fundamental proponer o construir una teoría desde una dimensión epistemológica, sino más bien volver explícitas las relaciones y discursos de poder que subyacen en las herramientas metodológicas y conceptuales empleadas a lo largo de dicho proceso y, por ende también, dilucidar con mayor claridad el papel que juega el sujeto que indaga.

Por esta razón, el posicionamiento de Agamben, de la mano del procedimiento arqueológico de Foucault, de alguna manera permite, si bien no “alertar” al investigador, por lo menos sí advertirle de las implicaciones políticas y éticas implícitas en el tratamiento que hace de su objeto. A este respecto y si nos remitimos nuevamente la definición de

---

<sup>176</sup> Para intentar aclarar esta idea, podemos volver al caso de las celebraciones rituales eleusinas. Como ya lo habíamos adelantado en el primer capítulo, una de las características fundamentales de esta celebración religiosa era precisamente el mutismo o, dicho de otro modo, la carencia de lenguaje conceptual por parte de los participantes en los ritos. En este caso y como se pretende hacer patente hacia el término de la presente investigación, la lectura interpretativa agambeniana acerca del ejemplo del mito y ritual eleusino requiere, paradójicamente, de una re-elaboración teórica de determinados conceptos para conformar una crítica suficientemente sólida a la disciplina pedagógica desde sus discursos y métodos. Esta idea se desarrollará con mayor profundidad hacia el final del presente capítulo.

<sup>177</sup> Giorgio Agamben, *Signatura rerum. Sobre el método*, pp. 30-31. Las cursivas son mías.

conocimiento aportada por Abbagnano, el acto de conocer generalmente implica una mirada cuya dirección se encuentra anclada a lo que el sujeto intenta hacer de éste bajo determinados parámetros y herramientas, característica de carácter cognoscitivo que, de acuerdo con Agamben, es de naturaleza eminentemente jurídica.

Lo anterior ya había atisbado por Benjamin cuando escribió *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos* (*Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*). En dicho ensayo, el pensador alemán distingue el lenguaje adánico primigenio con el que Adán dio nombre a las creaturas. A decir del filósofo alemán, el nombre divino asignado a cada una de ellas llevaba en sí mismo el pleno (re)conocimiento (*Erkenntnis*) de esas entidades, toda vez que el acercamiento del hombre hacia ellas estaba orientado por un acto fundamentalmente contemplativo.

Sin embargo, luego del episodio en el que Adán y Eva desacatan el mandato de Dios, las denominaciones que los hombres que asignan a las cosas presentes en el mundo han perdido el potencial de reconocimiento divino, de ahí que las palabras que enuncian se encuentren ahora en el rango de un mero designio. En sus palabras, “con el pecado original, y dada la mancillación eterna del nombre, se elevó la mayor rigurosidad de la palabra sentenciadora: el juicio.”<sup>178</sup>

Al respecto, entre los textos publicados recientemente por el pensador destaca *Autorretrato en el estudio* (*Autoritratto nello studio*), obra que simula ser una suerte de autobiografía del propio filósofo. Entre las primeras páginas, destaca sobremanera un breve fragmento en el que el autor señala su propia concepción acerca del conocimiento. De acuerdo con él,

se conoce algo sólo si se lo ama o, como decía Elsa [Morante], ‘sólo quien ama conoce.’ En indoeuropeo, la raíz que significa ‘conocer’ es homónima de la que significa ‘nacer’. Conocer significa nacer juntos, ser generado o regenerado por la cosa conocida. Y esto y no otra cosa significa amar. No obstante, precisamente un amor así es muy difícil de encontrar entre aquellos que creen conocer. Antes bien, con frecuencia sucede lo contrario: quien se dedica al estudio de un autor o de un objeto termina concibiendo por ellos un sentimiento de superioridad y casi una suerte de desprecio. Por este motivo es bueno quitarle al verbo ‘conocer’ toda pretensión meramente cognitiva (*cognitio* [conocer] en latín es en origen un término jurídico, que designa el procedimiento de requisitoria de un juez). En lo que me atañe, pienso que no puede tomarse un libro que se ama entre las manos sin

---

<sup>178</sup> Walter Benjamin, “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”, en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, p. 71.

sentir un vuelco en el corazón, ni conocer de veras a una criatura o una cosa sin renacer en ella o con ella.<sup>179</sup>

Es precisamente éste uno de los principales aspectos que Agamben busca hacer manifiesto: el carácter de excepcionalidad que, de manera imperceptible y no en pocas ocasiones, reside en el proceso de toda investigación en el ámbito disciplinar. Si volvemos por un momento a lo que ya se había indicado en el capítulo anterior, el filósofo elabora su crítica a la gubernamentalidad que, desde mediados del siglo XX y aún hasta el día de hoy, ejercen los Estados a través del decreto de estado de excepción, el cual está configurado desde un contexto discursivo de carácter lingüístico.<sup>180</sup>

En este sentido, según lo considera Agamben —y visto a la luz de las consideraciones foucaultianas— lo que permite que el estatuto legal de la excepcionalidad se “encarne” de manera imperceptible en otros ámbitos es el *campo* desde el cual emerge. De acuerdo con nuestro autor, éste es “el espacio que se abre cuando el estado de excepción comienza a devenir en regla. En ese momento, el estado de estado de excepción, que era esencialmente una suspensión temporal del ordenamiento, adquiere un orden especial permanente que, como tal, permanece, sin embargo, constantemente fuera del ordenamiento normal.”<sup>181</sup>

De esta manera, el pensador italiano afirma que en tanto que el campo procede de un recurso lingüístico, éste siempre acontece en una realidad concreta, cualquiera que sea el ámbito del que se trate. De ahí precisamente que el pensador afirme que “si la esencia del campo consiste en la materialización del estado de excepción y de la consiguiente creación de un espacio para la *vida desnuda* como tal, debemos admitir, entonces, que nos encontramos virtualmente en presencia de un campo cada vez que una estructura así se crea.”<sup>182</sup>

Tal como lo analiza Agamben, el estado de excepción no opera únicamente en los discursos jurídicos, sino incluso también en las disertaciones teóricas y prácticas dentro del contexto

---

<sup>179</sup> Giorgio Agamben, *Autorretrato en el estudio*, p. 14. Las cursivas son mías.

<sup>180</sup> El estado de excepción y sus consecuencias políticas ya habían sido abordadas por Benjamin desde 1921 cuando confrontó su postura con la de Carl Schmitt, filósofo y jurista alemán, quien años después se enlistó como miembro del partido nacionalsocialista liderado por Hitler. Cfr. Walter Benjamin, “Para una crítica de la violencia”, en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Intr. de Eduardo Subirats. Trad. de Roberto Blatt. Madrid, Taurus, 1998. Este concepto ya lo he tratado con mayor detenimiento en el capítulo anterior. *Vid. supra.*, 41.

<sup>181</sup> Giorgio Agamben, “¿Qué es un campo?”, p. 4. [en línea].

<sup>182</sup> *Ibidem*, p. 6. Las cursivas son mías.

disciplinar y académico. Si echamos un vistazo nuevamente a las características del estado de excepción encontramos que ésta opera como un mecanismo jurídico y soberano que, bajo un discurso que aparenta proteger la vida y asegurar el bienestar de todo el *Pueblo*<sup>183</sup>, excluye y condena al sacrificio —a través de prácticas y discursos muy sutiles— a grupos minoritarios a los que se les está negada la posibilidad de obtener garantía de sus derechos fundamentales como ciudadanos. A través del mecanismo de la excepción, el *pueblo*, imposibilitado permanentemente por mejorar las condiciones miserables en las que se encuentra su vida, es el primer grupo en ser *sacrificado*.<sup>184</sup>

Por otra parte y en lo que respecta al ámbito filosófico académico, el filósofo italiano ha observado que la excepción opera de manera semejante a la que se declara a nivel estatal,

---

<sup>183</sup> La distinción agambeniana entre las acepciones *pueblo* y *Pueblo* se ha abordado en el capítulo anterior con mayor profundidad. *Vid. supra.*, p. 41.

<sup>184</sup> Como ya se había señalado en el capítulo anterior, para Agamben, uno de los ejemplos mayormente ilustrativos sobre la forma en que opera el mecanismo del estado de excepción en circunstancias de emergencia nacional han sido las medidas emprendidas por los gobiernos en el contexto de la actual crisis sanitaria. Al respecto, el pensador ha señalado lo siguiente: “Como lo mostró Michel Foucault antes que yo, los gobiernos securitarios no funcionan necesariamente produciendo la situación de excepción, sino explotándola y dirigiéndola cuando se produce. [...] La falsa lógica es siempre la misma: así como frente al terrorismo se afirmaba que la libertad debía ser suprimida para defenderla, también se nos dice que la vida debe ser suspendida para protegerla. [...] Los hombres se han acostumbrado tanto a vivir en un estado de crisis permanente que no parecen darse cuenta de que su vida se ha reducido a una condición puramente biológica y ha perdido no sólo su dimensión política sino también cualquier dimensión humana.” Giorgio Agamben, *La epidemia como política*, pp. 22-24. [en línea] En esta misma línea de análisis, mucho valdría la pena agregar algo más. En lo que respecta al caso mexicano, la excepcionalidad puede verse reflejada en aquellos grupos que, a pesar de la contingencia, no han detenido sus labores diarias, por ejemplo, los trabajadores de limpia, los comerciantes informales, entre muchos otros. A este respecto, el más reciente accidente acontecido en la Línea 12 del metro de la Ciudad de México el 3 de mayo de 2021 es un ejemplo mucho más claro acerca de cómo a través de la excepcionalidad se busca sostener la vida del *pueblo* en su mera dimensión orgánica. No es fortuito que esta línea, considerada como una de las más innovadoras en la historia de este medio de transporte, se haya construido en una de las zonas periféricas y más marginadas de la ciudad. Con la inauguración de esta línea en el año 2012, se apelaba en el discurso político a volver la mirada a quienes menos tenían, a apoyar al *pueblo* en el ahorro de tiempo y recursos económicos durante su traslado a sus respectivos lugares de trabajo, muchos de ellos, por cierto, ubicados en zonas céntricas de la ciudad. Luego del accidente, no es casualidad que entre los fallecidos hayan figurado precisamente y en su gran mayoría hombres y mujeres de entre 25 y 60 años, un grupo de sujetos en edad productiva. Este lamentable suceso hizo mucho más evidente el mecanismo de la excepcionalidad en el que sólo los grupos más marginados, a pesar de ser considerados en los proyectos de modernización emprendidos por el Estado, paradójicamente estarán condenados siempre a mantener su vida en las mismas condiciones miserables, o bien, a ser *sacrificados* de algún modo.

Por otra parte y emparentado con la línea de análisis elaborada por Agamben, Jacques Lacan vislumbraba también una manifestación violenta en todo discurso que apela, por lo menos aparentemente, a la protección y a la acción benéfica desmedida hacia un otro. Según lo afirmaba, “el sentimiento altruista [o *Soberano Bien*, como lo denomina el autor en su seminario sobre el fenómeno de transferencia en la experiencia analítica] es sin promesas para nosotros, que saquemos a la luz la agresividad que subyace a la acción del filántropo, del idealista, del pedagogo, incluso del reformador.” Jacques Lacan, “El estadio del espejo como formador de la función del yo [*je*] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, en *Escritos I*, p. 105.

en primera instancia, desde un discurso soberano arbitrariamente constituido. De acuerdo con él,

los expertos hablan en el nombre de los saberes y las técnicas que representan. [...] La ‘economía’ y la técnica pueden —quizá—tomar el lugar de la política, pero no pueden darnos el nombre en nombre del cual hablar. Por eso, aún no podemos nombrar las cosas, pero ya no podemos hablar *en el* nombre. Eso vale también para el filósofo cuando pretende hablar en el nombre de un saber que coincide con una disciplina académica. *Si la palabra de la filosofía tenía un sentido, sólo era porque hablaba a partir de un saber, sino desde la conciencia de un no saber, es decir, a partir de la suspensión de toda técnica y de todo saber*<sup>185</sup>. [...] La filosofía es el estado de excepción declarado en todo saber y en toda disciplina. Ese estado de excepción se llama verdad. Pero no hablamos en el nombre de la verdad. La verdad es el contenido [la forma] de nuestro discurso. No podemos hablar en el nombre de la verdad, sólo podemos decir lo verdadero. ¿En nombre de qué puede hoy hablar el filósofo?<sup>186</sup>

Tal como lo parece hacer mayormente patente el autor en esta cita, la excepcionalidad se manifiesta en el ámbito del saber disciplinar desde la *forma* que adquieren los procedimientos de indagación y de aprendizaje, pero de manera más fehaciente, cuando los supuestos eruditos en un saber demarcan discursivamente la línea que los separa de sus propios objetos de estudio. Al ser estos últimos aprehendidos y apropiados en dichos discursos especializados, los expertos fungen como una suerte de “voceros” o, dicho de otro modo, como representantes legítimos del saber que al mismo tiempo simbolizan dentro de un círculo o tradición académica.

A decir de Agamben, esto no es otra cosa que un procedimiento que evidencia precisamente la supresión o anulación del objeto, toda vez que se encuentra incluido —o quizá más bien excluido— en acepciones meramente conceptuales que, en tanto *vacías* de contenido, constituyen, norman, dirigen al objeto mismo. Al respecto, Georges Bataille ya

---

<sup>185</sup> Posiblemente en este fragmento Agamben estaba aludiendo al procedimiento mayéutico de Sócrates. Si recordamos el diálogo socrático, éste se caracterizó fundamentalmente por suprimir la figura del filósofo como un sujeto versado en determinado saber. Antes bien, Sócrates encarnó al sujeto que intenta extraer el conocimiento que está contenido en el interlocutor. He ahí la diferencia que Agamben posiblemente distingue entre la filosofía antigua y la filosofía academicista-disciplinar. Al respecto, otro de los pensadores que dedicó atención a la relevancia de la mayéutica socrática fue Pierre Hadot. Según destaca del proceder del filósofo griego, “Sócrates no posee ningún saber transmisible, es incapaz de lograr que las ideas de su espíritu se transmitan a otro espíritu.” Pierre Hadot, *Elogio de Sócrates*, p. 45.

<sup>186</sup> Giorgio Agamben, *El fuego y el relato*, pp. 56-57. Las cursivas son mías. Respecto del *nombre* como saber experto sobre el cual los versados obtienen validez y prestigio dentro de una comunidad académica, es importante recordar que en los antiguos rituales eleusinos, el lenguaje conceptual no figuraba en los ritos de iniciación, toda vez que las diosas eran las que revelaban el conocimiento supremo en el acto de *mostrarse* a los participantes. Según recuerda Agamben, “el conocimiento adquirido en Eleusis podía, entonces, ser expresado a través de los nombres, pero no a través de las proposiciones.” Giorgio Agamben y Monica Ferrando, *La muchacha indecible*, p. 27. Sobre este aspecto se profundizará en los próximos apartados del presente capítulo.

había divisado cierto rasgo soberano en el propósito por conocer propio de los campos disciplinares. Al respecto afirmaba: “Pienso que el saber nos avasalla, que en el origen de todo saber hay una servidumbre, *la aceptación de un modo de vida en que cada momento sólo tiene sentido con miras a otro u otros que le seguirán.*”<sup>187</sup>

De esta manera, el ámbito académico, así como el campo político de soberanía desde el cual opera el estado de excepción a nivel estatal, gobierna no sólo los campos de conocimiento, sino también las *formas* concretas en los que los sujetos —dentro y fuera de estos círculos académicos— se manifiestan y operan. Se trata, en otras palabras, de “un sistema político [en el que] [...] cada *forma de vida* y cada norma puede eventualmente ser capturada. [...] Éste es el [...] inseparable elemento que ha venido a sumarse, despedazándola.”<sup>188</sup>

Luego de lo hasta aquí expuesto, queda clara la postura agambeniana respecto al proceder metodológico de las disciplinas. Para Agamben, el sujeto que indaga no debe echar en saco roto la consideración arqueológica propuesta por Foucault, toda vez que de ella depende una práctica metodológica cautelosa en la que se prescindan los establecimientos discursivos enjuiciadores y, por eso mismo, excluyentes del propio objeto que se indaga. Antes bien, el procedimiento arqueológico permite, en primera instancia, confrontarse con las antiguas prácticas tradicionales, hacer evidentes las relaciones soberanas y de poder que subyacen en todo camino de indagación para, finalmente y en la medida de las posibilidades, deshacerse de ellos, o por lo menos, neutralizarlos.

En palabras de Agamben, “la regresión arqueológica es, pues, elusiva, [es decir,] no tiende [...] a restablecer un estado precedente, sino a descomponerlo, desplazarlo y, en último análisis, cercarlo para remontarse a sus contenidos, sino a las modalidades, a las circunstancias y a los momentos de la escisión [separación] que, al removerlos, los ha constituido como origen.”<sup>189</sup> Así, partiendo de esta idea, la *arqueología filosófica* — como

---

<sup>187</sup> Georges Bataille, *La oscuridad no miente*, p. 109. Las cursivas son mías.

<sup>188</sup> Giorgio Agamben, “¿Qué es un campo?”, p. 4. [en línea].

<sup>189</sup> Giorgio Agamben, *Signatura rerum. Sobre el método*, p. 139. Según refiere el mismo Agamben, quien, por cierto, ha tenido oportunidad de adentrarse a la obra de Jacques Lacan—, este procedimiento comparte algunos elementos con la experiencia psicoanalítica. Efectivamente, si profundizamos un poco más en la vertiente lacaniana, encontramos que el propósito fundamental del proceso analítico es, fundamentalmente, hacer patente la configuración fragmentaria, no unitaria y nunca completa del sujeto. Para ello la figura del

la denomina el filósofo italiano— no es sólo buscar hacer evidente las relaciones de poder en los discursos disciplinares como lo hizo Foucault, sino también destruirlos o, al menos, “ponerlos en jaque”.

Desde la perspectiva de nuestro autor, es preciso comenzar con una operación de desmontaje y derrumbe de los discursos soberanos que detentan un saber, éste considerado siempre como posesión, como propiedad únicamente suya. Con el resquebrajamiento de dichas estructuras lingüísticas que funcionan como la palabra sacra<sup>190</sup> es posible abandonar las relaciones y funciones dicotómicas (sujeto-objeto, gobernante-gobernado, maestro-alumno) y a apelar, por el contrario, a la formación del sujeto —tanto aquél que indaga como el que es estudiado— fuera de todo prototipo y/o modelo concluido. En suma, tal como Agamben la concibe,

podemos llamar provisoriamente ‘arqueología’ a aquella práctica que, en toda indagación histórica, trata no con el origen [*Herkunft*] sino con la emergencia [*Entstehung*] del fenómeno y debe, por eso, enfrentarse de nuevo con las fuentes y con la tradición. No puede medirse con la tradición sin deconstruir los paradigmas, las técnicas y las prácticas a través de las cuales regula las formas de la transmisión, condiciona el acceso a las fuentes y determina, en último análisis, el estatuto mismo del sujeto cognoscente. La emergencia es aquí, pues, a la vez objetiva y subjetiva y se sitúa, más bien, en un umbral de indecidibilidad entre el objeto y el sujeto. *Ésta nunca es el emerger del hecho sin ser, a la vez, el emerger del propio sujeto cognoscente: la operación sobre el origen es, al mismo tiempo, una operación sobre el sujeto.*<sup>191</sup>

Desde la óptica agambeniana, la formación del sujeto es pensada como un procedimiento de emergencia, como una práctica en la que el sujeto toma distancia de los discursos y los

---

analista, antes que representar un orientador o guía que encamine a su paciente hacia un determinado punto, busca, por el contrario, mostrarle las carencias que albergan ambos. A decir de Lacan, lo anterior puede lograrse “rompiendo con la tradición que consiste en abstraer, neutralizar y vaciar de todo su sentido lo que puede estar en juego en el fondo de la relación analítica, pretendo partir del extremo de lo que supone el hecho de aislarse con otro para enseñarle, ¿qué? —lo que le falta” Jacques Lacan, *El Seminario 8: La transferencia*, p. 24.

<sup>190</sup> A propósito de la muerte espiritual que acontecía en los antiguos ritos iniciáticos en Eleusis, podemos hallar algunos puntos de encuentro y semejanza en la vertiente lacaniana del psicoanálisis. Para el analista francés, en la práctica analítica acontece inevitablemente no sólo la muerte de un *gran Otro* con el cual el analizante se identifica como imagen unitaria (en la primera infancia éste rol lo representa la figura de la madre), sino también la deformación y fragmentación de él mismo que ha configurado a ese *Otro*. Según lo afirma Lacan, “en el recurso que nosotros preservamos, del sujeto al sujeto, el psicoanálisis puede pasar al paciente hasta el límite extático del ‘*Tú eres eso*’, donde se le revela la cifra de su destino mortal, pero no está en nuestro solo poder de practicantes el conducirlo hasta ese momento en que empieza el verdadero viaje.” Jacques Lacan, “El estadio del espejo como formador de la función del yo [*je*] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, en *Escritos I*, p. 105. Las cursivas son mías.

<sup>191</sup> Giorgio Agamben, *Signatura rerum. Sobre el método*, p. 121. Las cursivas son mías.

proyectos monumentales y/o ejemplares que apelan a erigir un modelo ideal<sup>192</sup> de manera similar, incluso, como sucede con la configuración de una comunidad, como sostenían Bataille y Nancy. Por el contrario, la emergencia del hombre parece apelar al origen en sí mismo, o bien, una obra que se mantiene —así como los participantes de la iniciación en Eleusis— en permanente renacimiento, en constante restauración, fragmentaria y siempre potencial a ser cualquier *forma-de-vida*.

Llegados a este punto, es preciso preguntarnos ahora cuáles son o serían las prácticas que contribuirían a “desactivar” la excepcionalidad y, por ende, el carácter soberano que radica en el discurso disciplinario experto. En este contexto, ¿cómo entender hoy en día a un sujeto que, carente de lenguaje, apele a una forma distinta de obtener conocimiento? ¿Cómo podría ser concebida una experiencia que, anulando el lenguaje propositivo del discurso, no solo desactive la excepcionalidad, sino que promueva la formación de un sujeto disuelto de todo ideal y destino específico? Estas son parte de las interrogantes que orientarán el próximo apartado.

### **III.2. Profanar: sobre la experiencia de hacer uso y volver inapropiable**

Tal como ya se ha podido indicar en la primera parte de este último capítulo, la acepción agambeniana en torno al lugar del conocimiento y del método en el ámbito de estudio de cualquier disciplina involucra inevitablemente una operación sobre el sujeto mismo que indaga. En este sentido, si la apuesta del pensador italiano apela a una emergencia permanente del sujeto, es indudable que en este punto estamos frente a una noción radicalmente distinta de formación de hombre.

En este marco de discusión, en el presente apartado intentaré ejemplificar de manera mucho más patente la idea en torno a la emergencia del sujeto y cómo ésta se manifiesta, desde la perspectiva de Agamben, en prácticas que suponen en sí mismas experiencias de carácter

---

<sup>192</sup> No es casualidad la acepción alemana que utiliza Agamben para referirse a la *emergencia*. Si echamos un vistazo a la raíz del término *Entstehung*, encontramos el verbo *stehen* (estar de pie), mientras que le antecede el prefijo *ent*, el cual, en la mayoría de los casos, señala el acto de separarse, alejarse o tomar distancia respecto a algo o alguien. En este caso, la toma de distancia que se manifiesta en la emergencia del hombre es, precisamente, respecto a los prototipos ejemplares impuestos desde un discurso soberano.

místico, tal como acontecía en la religión antigua griega. Como ya se profundizará en las próximas páginas, como sucedía en estas celebraciones rituales, para el filósofo la profanación es probablemente la práctica que puede fungir como herramienta para *desactivar* el dispositivo de excepcionalidad que permea los discursos jurídicos, institucionales y académicos.

Para dar continuidad al argumento anterior es necesario recordar la lógica bajo la cual, de acuerdo con Agamben —retomando el pensamiento benjaminiano y foucaultiano—, los gobiernos se encuentran legalmente amparados para proceder con el decreto de estado de excepción en circunstancias de emergencia nacional. Así, si la declaración de excepcionalidad supone la suspensión de las garantías individuales de los ciudadanos cuando los gobiernos consideran un contexto de eventual catástrofe para con ello salvaguardar el bienestar del *Pueblo*, es un hecho que en esta operación se ejerce, tal como señalaba Foucault, el control de los cuerpos.<sup>193</sup>

En este orden de ideas, en lo que Agamben respecta, el decreto de estado de excepción procede, en primera instancia, desde la concepción de *vida* que encarnan los sujetos<sup>194</sup>, y con ella consustancialmente, el *cuerpo* que les es (aparentemente) propio. En este sentido, en el contexto jurídico del estado de excepción, ¿los gobiernos hacen *uso* de la vida y de los cuerpos o se *apropian* de ellos? ¿Qué distinción hay entre ambas acepciones?

Aunque aparentemente ambas nociones pudieran ser entendidas como homólogas, desde la perspectiva de nuestro autor son contrarias una de la otra. Para ahondar en este aspecto, estimo necesario volver la mirada a dos ámbitos en los que, a ojos de Agamben, se manifiesta de manera fehaciente la *apropiabilidad* de los cuerpos, a saber, el capitalismo y

---

<sup>193</sup> Al respecto, hacia mediados de la década de 1970, el pensador francés publica *Vigilar y castigar* (*Surveiller et punir*), ensayo en el que ubica el lugar del poder en el ámbito práctico de las instituciones. En un fragmento muy ilustrativo señala lo siguiente: “La disciplina procede ante todo a la distribución de los individuos en el espacio. [...] El espacio disciplinario tiende a dividirse en tantas parcelas como cuerpos o elementos que repartir hay. [...] Se trata de establecer las presencias y las ausencias, de saber dónde y cómo encontrar a los individuos, instaurar las comunicaciones útiles, interrumpir las que no lo son, poder en cada instante vigilar la conducta de cada cual, apreciarla, sancionarla, medir las cualidades o los méritos.” Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, p. 131.

<sup>194</sup> Como ya se ha expuesto en el capítulo anterior, desde la perspectiva gubernamental apela exclusivamente (en términos aristotélicos) a la preservación de las facultades de la vida nutritiva (alimentación, reproducción, excreción, crecimiento, etc.), o como el pensador italiano la denomina siguiendo la tesis benjaminiana, la *nuda vida*. *Vid. supra.*, p. 41.

la medicina. Al respecto, según lo había manifestado Walter Benjamin en un brevísimo ensayo escrito en 1921,

en el capitalismo se avizora una religión, esto es, el capitalismo ofrece esencialmente la satisfacción de las mismas preocupaciones, martirios e inquietudes a los que antiguamente las religiones daban respuesta. [...] Sin embargo, tres rasgos son ya perceptibles en el presente de esta estructura religiosa. Primero, el capitalismo es una pura religión de culto, quizá la más extrema que alguna vez haya existido. Él está directamente relacionado con el vínculo del significado de culto; no conoce ningún dogma especial ni teología. Bajo este punto de vista, el utilitarismo obtiene su tinte religioso. Con esta concreción del culto se vincula un segundo rasgo del capitalismo: la permanente duración del culto. El capitalismo es la celebración de un culto *sans rêve et sans merci*.<sup>195</sup> No hay ahí ningún “día de la semana”, ningún día de fiesta en el que no estén los tremendos sentidos del despliegue de las pompas sacrales, la cual sería la más extrema tensión del adepto. Este culto es, en tercer lugar, culposo. El capitalismo sería presumiblemente el primer caso no de la expiación de la culpa, sino del culto a la culpa.<sup>196</sup>

Posiblemente podamos esclarecer con mayor minucia el señalamiento benjaminiano a la luz de su crítica a la industria comercial, cuyos inicios y posterior auge ubica el pensador alemán en Francia entre finales del siglo XIX y principios del XX. Con el continuo desarrollo de las técnicas de (re)producción, diversas industrias —entre ellas la de la moda e incluso la de fotografía y la cinematografía— impulsaron el establecimiento de los grandes pasajes comerciales parisinos en los que, detrás de lujosas estanterías de cristal se exponían los últimos artículos de novedad. Este hecho potenció la consolidación de París como la ciudad cosmopolita de la época, convirtiéndola así en lo que el mismo Benjamin denominó *capital del siglo XIX*.<sup>197</sup>

Según lo señala el filósofo alemán, en términos económicos el auge de la técnica significó no sólo el incremento desmedido de la producción mercantil, sino al mismo tiempo la consumación generalizada del valor de exhibición de los productos y, por ende, el ejercicio

---

<sup>195</sup> Expresión proveniente del francés: “Sin tregua ni piedad”.

<sup>196</sup> Walter Benjamin, “Kapitalismus als Religion”, en *Gesammelte Schriften* VI, p. 100. Traducción propia del fragmento original del ensayo *Kapitalismus als Religion*: “Im Kapitalismus ist eine Religion zu erblicken, d. h. der Kapitalismus dient essentiell der Befriedigung derselben Sorgen, Qualen, Unruhen, auf die ehemals die so genannten Religionen Antwort gaben. [...] Drei Züge jedoch sind schon der Gegenwart an dieser religiösen Struktur des Kapitalismus erkennbar. Erstens ist der Kapitalismus eine reine Kultreligion, vielleicht die extremste, die es je gegeben hat. Es hat in ihm alles nur unmittelbar mit Beziehung auf den Kultus Bedeutung, er kennt keine spezielle Dogmatik, keine Theologie. Der Utilitarismus gewinnt unter diesem Gesichtspunkt seine religiöse Färbung. Mit dieser Konkretion des Kultus hängt ein zweiter Zug des Kapitalismus zusammen: die permanente Dauer des Kultus. Der Kapitalismus ist die Zelebrierung eines Kultes *sans rêve et sans merci*. Es gibt da keinen »Wochentag«(,) keinen Tag der nicht Festtag in dem fürchterlichen Sinne der Entfaltung allen sakralen Pompes(,) der äußersten Anspannung des Verehrenden wäre.”

<sup>197</sup> Cfr. Walter Benjamin, “París, capital del siglo XIX”, en *Libro de los pasajes*, pp. 50-63.

de la *apropiación* de los productos con un único fin, a saber, el consumo. De esta forma, la adquisición desproporcionada de los recientes productos generados por la industria es la práctica utilitaria por excelencia emprendida por la sociedad moderna.

En este tenor, como indica Benjamin, contrario a las religiones antiguas en el que los días de fiesta representaban abstención de ciertas actividades o incluso el ayuno o dieta de determinados alimentos —muchos de ellos en honor a los dioses como ocurría en Eleusis, por ejemplo— en la modernidad los días de conmemoración son aquellos donde los sujetos acuden a abarrotar los pasajes comerciales para “saciarse” de las más recientes producciones mercantiles. Esta es la manifestación clara de que el culto al capitalismo es parasitario en la medida en que, siendo una práctica cíclica de consumo y desecho, éste parece no tener un final.

A decir del filósofo alemán, tal culto radica en la veneración casi religiosa por parte de los sujetos a los artículos producidos y, cuando estos últimos se deterioran, es inevitable sentir un deseo desenfadado por obtenerlos nuevamente. La distancia entre los productos y sus consumidores busca anularse en el momento de la compra, pero, posteriormente, dicha distancia se acrecienta cuando aquellos son desechados. Del mismo modo, la elegante estantería de cristal cumple también un papel fundamental en la lógica del ritual consumista, pues provoca en los espectadores —y más tarde, los consumidores— una aparente proximidad y un momentáneo estado de saciedad que, eventualmente volverá a disiparse. El resguardo de los objetos detrás de los aparadores representa la dimensión sagrada en la que éstos se encuentran envueltos o, en términos más benjaminianos, cubiertos por una dimensión aurática.

Sobre este último aspecto, en uno de los últimos ensayos escritos previo a su fallecimiento en 1940, el filósofo alemán explica el aura como “un entretejido muy especial de espacio y tiempo: *apareamiento de una lejanía por más cercana que pueda estar.*”<sup>198</sup> Tal como lo describe el pensador en el contexto de la creación y la (re)producción de la obra de arte, el aura es un rasgo que, simbólicamente, hace a esta última única e irreplicable. Del *halo* aurático depende que quienes intenten aproximarse a ella se enfrenten con una línea

---

<sup>198</sup> Walter Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, p. 47. Las cursivas son mías.

divisoria que les impide vincularse con ella. Es a través del aura que se establece la separación debida entre la esencia de la obra, —o en este caso, con los productos derivados de la industria— y quienes la veneran religiosamente a la distancia.<sup>199</sup>

Por otra parte y en lo que respecta al ámbito propio de la medicina —incluso visto a la luz de la actual contingencia sanitaria—, desde décadas atrás Agamben ya vislumbraba que, junto al capitalismo y al cristianismo, la ciencia se ha conformado como una nueva religión en la que los sujetos han depositado su fe en un eventual progreso y bienestar social. De acuerdo con él y de manera similar como sucede con el culto a la mercancía según señalaba Benjamin, las medidas sanitarias sugeridas —o quizá más bien, impuestas— por la comunidad médica de la mano de la ciencia evidencian que esta última se ha convertido en el nuevo culto de fe en quien está depositada la vida del género humano. En palabras de Agamben,

de aquí la a menudo inadvertida pero decisiva función de la ideología médico- científica en el sistema del poder y el uso creciente de conceptos pseudocientíficos para fines de control político: la propia separación de la vida desnuda, que el soberano podía operar, en ciertas circunstancias, sobre las formas de vida, ahora es realizada de manera compacta y cotidiana por las representaciones pseudocientíficas del cuerpo, de la enfermedad y de la salud y por la ‘medicalización’ de esferas cada vez más amplias de la vida y de la imaginación individual. [...] [La vida biológica] es el soberano invisible que nos observa detrás de las máscaras ridículas de los poderosos que dándose cuenta o no, nos gobiernan en su nombre.<sup>200</sup>

---

<sup>199</sup> Precisamente en lo que respecta al ámbito del arte, y en consonancia con el discurso de las instituciones que critica, Agamben concibe la exposición museística como el espacio en el que radica, detrás de toda una operación performática de instalación *sacralizada* de las obras, las cosas, o incluso la vida misma, el impulso de una actividad que es, a todas luces, imperialista y colonizadora. De acuerdo con él, “la imposibilidad de usar tiene su lugar tópico en el Museo. La museificación del mundo es hoy un hecho consumado. Una después de la otra, progresivamente, las potencias espirituales que definían la vida de los hombres —el arte, la religión, la filosofía, la idea de naturaleza, hasta la política— se han retirado dócilmente una a otra dentro del Museo. Museo no designa aquí un lugar o un espacio físico determinado, sino la dimensión separada en la cual se transfiere aquello que en un momento era percibido como verdadero y decisivo pero ya no lo es más. El Museo puede coincidir, en este sentido, con una ciudad entera (Evora, Venecia, declaradas por esto patrimonio de la humanidad), con una región (declarada parque u oasis natural) y hasta con un grupo de individuos (en cuanto representan una forma de vida ya desaparecida). Pero, más en general, todo puede convertirse hoy en Museo, porque este término nombra simplemente *la exposición de una imposibilidad de usar, de habitar, de hacer experiencia.*” Giorgio Agamben, “Elogio de la profanación”, en *Profanaciones*, pp. 111-112. Las cursivas son mías.

<sup>200</sup> Giorgio Agamben, “Una vida inseparable de su forma”, en *El uso de los cuerpos. Homo sacer IV*, 2, p. 376. Como ya se ha señalado a lo largo del capítulo anterior, la postura de Agamben en torno a las disposiciones jurídicas y su injerencia en el ámbito médico proviene, indudablemente de su lectura de la obra foucaultiana. Sobre este punto, en uno de los seminarios que impartió el pensador francés como parte de su cátedra “Historias de los sistemas de pensamiento” en el Collège de France a finales de la década de 1970, dedicó un espacio para abordar aquello que denominó *El nacimiento de la biopolítica*. De acuerdo con él, ésta es “la forma en que, a partir del siglo XVIII, se han intentado racionalizar los problemas que planteaban a la práctica gubernamental fenómenos propios de un conjunto de seres vivos constituidos como población: salud,

Precisamente es en estos ejemplos que hemos ubicado que Agamben distingue un común denominador que opera como principio fundamental en los ámbitos de la jurisprudencia, la religión y las disciplinas: la definición, apropiación y posterior preservación de la *vida desnuda* de un otro. En consonancia con la crítica que hace Benjamin al capitalismo, la *apropiación* supone para Agamben un vínculo en el que una figura soberana impone su voluntad sobre el otro para aprehenderlo y definirlo no sólo en términos de materialidad, sino incluso —como ya hacía evidente el mismo Foucault— desde el nivel lingüístico.

Lo anterior nos sugiere nuevamente, tal como ya se había indicado Benjamin respecto al carácter del lenguaje adánico luego del pecado original, que el lenguaje correspondiente a la proposición deriva inevitablemente en una condena o juicio que se hace de aquello que subyace bajo el mero enunciado conceptual.<sup>201</sup> Al respecto, Georges Bataille ya había intentado exponer previamente el dominio por el que pugna por permanecer en el marco del saber disciplinar a través de las proposiciones y particularmente en el ámbito de la filosofía. En lo que a él respecta, “la proposición es una proposición que indica el perfecto no-sentido que puede enturbiar una proposición razonable. Un sentido común debe tener un sentido total, en el sentido en que se anuncia una proposición cualquiera que implica, en principio, un sujeto y un objeto. *En la proposición: había sol y no hay hombres, hay un sujeto y no hay objeto.*”<sup>202</sup>

Dicho de otra manera, la expresión que emite o comunica la proposición define consustancialmente las características de aquello que expresa, pero a la vez lo niega e ignora. He ahí la excepcionalidad. Considerando este punto es que, desde la óptica agambeniana, mientras todo cuerpo sea apropiado y conducido a alcanzar un fin particular bien establecido —como ocurre a través del acto de consumo o a través de la separación

---

higiene, natalidad, longevidad, razas, etc. [...] [En la Alemania de este siglo] la *Polizeiwissenschaft* [saber o ciencia de la policía], es la forma que adopta la tecnología gubernamental dominada por el principio de la razón de Estado: y, en cierto modo, es ‘completamente natural’ que tome en cuenta los problemas de la población, que debe ser lo más numerosa y activa posible, para la fortaleza del Estado: salud, natalidad e higiene encuentran aquí sin problemas un lugar importante.” Michel Foucault, “La gubernamentalidad”, en *Estética, ética y hermenéutica*, pp. 209-210.

<sup>201</sup> De acuerdo a Abbagnano, a la proposición se le “define como la expresión verbal del juicio, [o bien,] juicio expresado con palabras. [...] [Por otra parte,] en sentido lógico puro [la proposición se utiliza] para indicar el contenido lógico de un juicio prescindiendo de los actos psicológicos del juzgar y de la variedad de formas lingüísticas mediante las cuales tal pensamiento (pensado) puede ser expresado.” S.v. “Proposición”, en Nicola Abbagnano, *Diccionario de Filosofía*, p. 960.

<sup>202</sup> Georges Bataille, *La oscuridad no miente*, pp. 87-88. Las cursivas son mías.

que suponen las categorías epistemológicas y metodológicas desde el lenguaje disciplinar— la facultad vital de los entes está reducida y ceñida a un modelo particular de *lo que éste es* y de lo que *debe llegar a ser*.

En este sentido, Agamben sugiere que el acto mismo de *apropiación* supone ya una relación de naturaleza eminentemente jurídica en la que un cuerpo, en tanto objeto de posesión —como lo es la noción misma de *conocimiento* y que el mismo autor hizo notar remitiéndose a su etimología— se encuentra supeditado al mandato o disposición de un *Otro*.<sup>203</sup> En este sentido, el filósofo italiano se pregunta “cómo pensar una forma-de-vida, es decir, una vida humana que se sustraiga a ser capturada por el derecho [y por cualquier otro discurso hegemónico de tendencia jurídica-soberana], y un uso de los cuerpos y del mundo que no se sustancie jamás en una apropiación.”<sup>204</sup>

Desde la perspectiva de Agamben, la sacralidad de los dispositivos que gobiernan y constituyen a los sujetos promueven, antes que un vínculo, la separación en el acto mismo de la apropiación a través del lenguaje conceptual (gobernante-gobernado, padre-hijo, experto-neófito, maestro-alumno, divinidad-creyente, etc.) En otras palabras, tanto la lógica de producción y consumo capitalista como la ciencia médica o el mismo lenguaje disciplinar de las instituciones o cualquier manifestación de culto a una entidad superior son apenas algunos ejemplos de fuerzas discursivas que, en tanto revestidas de un *halo* sagrado dado por un discurso paternalista de representación soberana que éstas encarnan, configuran, al mismo tiempo, un determinado sujeto que funge como modelo-destino: *el* consumidor consciente, *el* emprendedor, *el* ciudadano, *el* estudiante, *la* mujer, *la* hija, *el* profesor, etc.

---

<sup>203</sup> Si nos remitimos nuevamente al ámbito de la práctica psicoanalítica de vertiente lacaniana, encontramos un par de referencias por parte del pensador francés en torno a lo que él consideraba la presencia divina en lo que denomina *gran Otro*. Como él mismo lo explica, “ese Otro como lugar de la verdad es ‘el único sitio, aunque irreductible, que le podemos asignar al término del ser divino.’ Dios es el lugar del decir. [...] Decir es hacer subsistir a Dios ‘bajo la forma del Otro.’” Jacques Lacan, *Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse apud* Jean Allouch, *Prisioneros del gran Otro. La injerencia divina I*, p. 9. Jean Allouch, quien fuera discípulo del mismo Lacan, explica la postura de su maestro de la siguiente manera: “Dios no habrá muerto de una vez por todas, el camino que con mil precauciones indicaba Lacan hacia el ateísmo no se habrá recorrido efectivamente sino cuando nos manifestemos capaces, en el nivel que sea, *de vivir sin que la vida se incluya de ninguna manera dentro de un gran Relato* (religioso, político, histórico, filosófico, cultural, personal, etc.)”. *Ibidem*, p. 24. Las cursivas son mías.

<sup>204</sup> Giorgio Agamben, *Altísima pobreza. Reglas monásticas y formas de vida*, p. 10.

A decir de Agamben, lo anterior hace evidente que “los dispositivos [como lo es el lenguaje discursivo] siempre deben implicar un proceso de subjetivación, es decir, *deben producir un sujeto*. [...] Al enorme crecimiento de dispositivos en nuestra época, le corresponde así una también enorme proliferación de procesos de subjetivación.”<sup>205</sup> Frente a tal panorama es innegable que, como toda disciplina, el discurso pedagógico no está exento de operar a través de discursos epistemológicos y metodológicos bien definidos que, en la medida en que se planean *a priori* con miras a configurar un ideal y destino de formación de hombre específico, hacen de éste *el* prototipo hacia el cual se aspira construir. Dicho de otro modo, *el discurso disciplinar es un medio que aspira a un determinado fin*, el cual es siempre la configuración de *un* sujeto.

No obstante y como bien lo adelantaba Foucault a lo largo de toda su obra ensayística, aunque es evidente que los dispositivos *subjetivantes* parecen permear cada ámbito de la vida de los hombres, el filósofo italiano ubica —paradójicamente— en el mismo plano sagrado una vía alterna para *desactivar* tal dispositivo de excepcionalidad y apropiación, a saber, la *profanación*. No obstante, previo a exponer cómo entiende tal operación, Agamben se remite a la idea de *religión*. Según indica,

el término *religio* no deriva, según una etimología tan insípida como inexacta, de *religare* (lo que liga y une lo humano y lo divino), sino de *relegere*, que indica la actitud de escrúpulo y de atención que debe imprimirse a las relaciones con los dioses, la inquieta vacilación (el “releer”) ante las formas —las fórmulas— que es preciso observar para respetar la separación entre lo sagrado y lo profano. *Religio* no es lo que une a los hombres y a los dioses, sino lo que vela para mantenerlos separados, distintos unos de otros. A la religión no se oponen, por lo tanto, la incredulidad y la indiferencia respecto de lo divino sino la ‘negligencia’, es decir una actitud libre y ‘distraída’ —esto es, desligada de la *religio* de las normas— frente a las cosas y a su uso, a las formas de la separación y a su sentido. *Profanar* significa abrir la posibilidad de una forma especial de negligencia, que ignora la separación o, sobre todo, hace de ella un uso particular.<sup>206</sup>

Si partimos de esta acepción tenemos que, contrario a lo que pudiera asumirse en un primer momento, el acto profanatorio promueve, en primera instancia, la supresión de toda sacralidad soberana, es decir, la anulación de todo vínculo que opera desde la separación de dos agentes y en el cual se gobierna y define desde el lugar de poder que supone la palabra de un *Otro*. Partiendo de ello es que el procedimiento de la profanación, desde la perspectiva agambeniana, está orientado por un ejercicio de neutralización de lo que es

---

<sup>205</sup> Giorgio Agamben, *¿Qué es un dispositivo?*, pp. 21-24.

<sup>206</sup> Giorgio Agamben, “Elogio de la profanación”, en *Profanaciones*, p. 99. Las cursivas son mías.

considerado sacro y, en consecuencia, tal operación deviene en un mecanismo que desactiva el discurso jurídico que constituye, controla, gobierna y define a los entes.

En este sentido, como parece sugerir el filósofo italiano, en la profanación se anula la relación sujeto-objeto, de manera que el acto de *hacer uso*<sup>207</sup> involucra una actitud negligente, es decir, liberado de toda expectativa, de todo fin y, por tanto, de toda proyección que pudiera tener lugar en el futuro. Quien hace *uso* se encuentra *abandonado* al acontecimiento y a las múltiples posibilidades que derivan de su práctica, ésta ubicada siempre en un aquí y en un ahora.

En otras palabras, la práctica profanatoria es un *medio* en la que se anula toda relación que involucra la apropiación o posesión de otro y que, en esa misma medida, se trata de un ejercicio en el que el sujeto que profana prescinde de la concreción de todo objetivo final que derive de su acción. En este sentido, el sujeto que *hace uso* múltiple de las cosas, al no concebir a éstas últimas como posesiones y al absolverlas de toda proyección, se *des-sacraliza* a sí mismo de todo halo divino o soberano, liberándose y liberando las cosas de toda estipulación discursiva.<sup>208</sup>

---

<sup>207</sup> Para comprender de mejor manera la acepción de *uso* en contraste con la de *apropiación*, Agamben se remite a la orden monástica franciscana del siglo XIII, en cuyas prácticas rituales sobresale particularmente una regla primordial: seguir las encomiendas de Cristo a través de su *forma de vida*, a saber, una existencia carente de lujos y posesiones materiales. Es a través de las reglas de convivencia en la que se desenvolvían diariamente los monjes de esta orden, quienes vivían en carne propia el modo de vida humilde cristiano a través de sus hábitos de convivencia. En palabras de Agamben, “el carácter escatológico específico del mensaje franciscano no se expresa en una nueva doctrina, sino en una forma de vida a través de la cual la propia vida de Cristo vuelve a hacerse presente en el mundo para llevar a cabo no sólo el significado histórico de las “personas” en la economía de la salvación, sino su vida como tal.” Giorgio Agamben, *Altísima pobreza. Reglas monásticas y formas de vida*, p. 204. Tal como Agamben percibe las reglas de convivencia propias de los monjes franciscanos, su vida diaria no estaba ya fundamentada a través de la adquisición o posesión de las cosas —puesto que éstas, en tanto pertenecías, corresponden al Papa y a la Iglesia como institución— sino, antes bien, a través del *uso* de las cosas, éstas siempre comunes al resto de los miembros de la congregación. Así, lo que se suscita en el acto de hacer uso de algo es, en primera instancia, no ya una relación de sacralidad, es decir, de un sujeto que ejerce soberanía sobre otro que es concebido como un objeto de posesión, y por tanto, la definición o determinación *a priori* de lo que es y lo que se espera hacer de él. Por el contrario, antes que un dispositivo discursivo que enuncia, enjuicia, proyecta y define, “el uso se presenta como *la relación con un inapropiable*, como la sola relación posible con aquel estado supremo del mundo, en el cual este, en cuanto justo, no puede ser de ningún modo apropiado.” Giorgio Agamben, “Lo inapropiable”, en *El uso de los cuerpos, Homo sacer IV*, 2, p. 162.

<sup>208</sup> Es importante aludir a una importante aclaración que sitúa Agamben en torno a la práctica profanatoria. Según advierte, resulta imprescindible considerar que el acto de profanación no implica de ninguna manera la *secularización* de las cosas, esto es, *transferir* la sacralidad de unos entes a otros. Ejemplo de ello, y como ya se desarrolló anteriormente, es la enunciación divina que, al pronunciarse, crea las cosas y el mundo mismo. Tal como lo plantea Agamben a la luz de la tesis benjaminiana en torno al lenguaje, la facultad creativa

Lo que parece sobrevenir luego del acto profanatorio es la destrucción del halo sacral con el que los entes se encontraban cubiertos, de manera que en dicho acto queda “inactivo” el proceso de subjetivación que proceden de los discursos jurídicos, políticos y académicos. A decir de Agamben, es a través de esta actividad que son desactivados los medios a través de los cuales la operación de los dispositivos de subjetivación buscan gobernar a los entes. Dicho de otro modo, la profanación vuelve a los medios “puros”, esto es, medios desprendidos de todo fin concreto y pre-establecido. En palabras de nuestro autor, éstos “representan la desactivación y la ruptura de cada separación [y] se vuelve disponible para un nuevo uso.”<sup>209</sup> Así, mientras que los entes se mantenían resguardados en una única y permanente significación y manifestación (el sujeto, la obra de arte, la naturaleza, o incluso la vida misma) con su *uso* variable éstos son “liberados” de las categorías soberanas y devueltos a la esfera eminentemente ética y justa que supone el uso común.<sup>210</sup>

Llegados a este punto, Agamben ubica al juego como una de las prácticas profanatorias por excelencia. Si atendemos nuevamente al origen mítico y ritual del ejercicio lúdico, encontramos que, contrario a lo que pudiera pensarse en un primer momento, en el acto de jugar “la competición aparece, hasta cierto grado, sin finalidad alguna. Esto quiere decir que se desenvuelve dentro de sí misma y su desenlace no participa en el necesario proceso

---

divina, en tanto secularizada, es ahora encarnada en el discurso jurídico de las leyes humanas que, al enunciar su palabra, se cristaliza en una forma particular de gobierno de los sujetos que conforman una nación.

<sup>209</sup> Giorgio Agamben, “Elogio de la profanación”, en *Profanaciones*, pp. 114-117.

<sup>210</sup> Sobre este último punto, Agamben recuerda un breve fragmento de la obra benjaminiana en el que el filósofo alemán alude a la noción de justicia como aquella que se encuentra en estrecha relación con la idea de un estado del mundo cuya característica fundamental radica en la ausencia de propiedad. Según afirmaba Benjamin, “la justicia no parece referirse a la buena voluntad de un sujeto, sino que constituye un estado del mundo [*einen Zustand der Welt*], la justicia designa la categoría ética de lo existente, la virtud, la categoría ética de lo que es debido. Puede exigirse la virtud, pero la justicia en última instancia únicamente puede ser, como estado del mundo o como estado de Dios.” Walter Benjamin, *Notizen zu einer Arbeit über die Kategorie der Gerechtigkeit apud* Giorgio Agamben, “Lo inapropiable”, en *El uso de los cuerpos. Homo sacer I*, p. 161. En este sentido y si, tal como afirmaba Benjamin, la justicia debe aspirar a ser “un estado del mundo”, indudablemente tendríamos que preguntarnos primeramente, como Agamben lo sugiere, sobre el estatuto ontológico, ético y político de la vida misma de los hombres. El filósofo italiano alude constantemente a la negación del carácter político de la vida (*bíos*) que resulta de la implementación de los discursos jurídicos a través de los proyectos de nación. Dicho de otra manera, si la excepcionalidad involucra forzosamente el dominio e imperio soberano de un ente sobre otro en pos de la preservación de la vida nutritiva (*zoé*) bajo el mecanismo incluir-excluir, bien podría ser la reflexión agambeniana un llamado a considerar también la vida de otros entes como los animales, cuya vida, en tanto se encuentra atada a los designios de los hombres en aras de la alimentación y el consumo humanos, está desprovista de todo carácter político y ético.

vital del grupo. [...] En otras palabras, que la meta de la acción se halla, en primer lugar, en su propio curso, sin relación directa con lo que venga después.”<sup>211</sup>

Precisamente derivado de su origen ritual, si en el juego los participantes prescinden de toda proyección final de la actividad que llevan a cabo, ello se debe primordialmente a que se encuentran abandonados a lo que se suscita en el ejercicio mismo de tal actividad, es decir, al instante mismo en el que el acto tiene lugar. Careciendo así de un objetivo, los jugadores, entregados a la *experiencia* misma de lo que pudiera acontecer en el campo de juego, entran en un espacio en el que el pasar del tiempo cronológico es ignorado o, quizá más aún, inexistente.

Para profundizar un poco más en lo anterior, Agamben se remite a un particular fragmento de la versión original de *Las aventuras de Pinocho* (*Le avventure di Pinocchio*) escrita por Carlo Collodi. Se trata de algunas líneas en las que se describe a detalle lo que, desde la perspectiva de este último, bien podría ser denominado “El país de los juguetes”. Según lo describe,

ese país no se parecía a ningún otro país del mundo. Toda la población estaba compuesta por niños. Los más viejos tenían catorce años, los más jóvenes apenas ocho. ¡En las calles, una algarabía, un ruido, un griterío que martillaba el cerebro! Bandas de chiquillos por todas partes: jugaban a las bolitas, al tejo, a la pelota, andaban en bicicleta, en caballitos de madera; unos jugaban al gallito ciego, otros se perseguían; algunos, vestidos de payasos; devoraban antorchas; otros recitaban, cantaban, hacían saltos mortales, se divertían caminando con las manos y levantando las piernas por el aire; uno manipulaba el aro, otro paseaba vestido de general con birrete de papel y un escuadrón de cartón; reían, gritaban, se llamaban, aplaudían, silbaban; alguno imitaba el sonido de la gallina cuando ha puesto un huevo: en suma, un pandemonium, una baraúnda, un bullicio tan endiablado que había que ponerse algodón en los oídos para no quedarse sordo. En todas las plazas se veían teatros de títeres...<sup>212</sup>

Según puede evidenciarse en la imagen “dibujada” por Collodi, el juego concentra un rasgo ritual que lo hace distintivo, a saber, la celebración. Si recordamos que parte de las características de la experiencia religiosa antigua<sup>213</sup> incluía conformar o incluso reproducir un espacio en el que los hombres se encuentran con los(as) dioses(as), es evidente que estamos frente a un lugar en el que acontecen experiencias que rebasan las vivencias diarias del ámbito cotidiano.

---

<sup>211</sup> Johan Huizinga, *Homo ludens*, p. 71.

<sup>212</sup> Carlo Collodi, *Las aventuras de Pinocho* apud Giorgio Agamben, *Infancia e historia*, p. 93.

<sup>213</sup> *Vid. supra.*, p. 10.

Respecto al punto anterior, Agamben destaca que es precisamente este rasgo ritual que subyace en el acto de jugar el que posibilita que se suscite una particular experiencia de extrañamiento, es decir, una forma particular de vivir el tiempo, el lenguaje y, por supuesto, el conocimiento mismo. Según señala el filósofo italiano y en concordancia por momentos con la postura de Mircea Eliade<sup>214</sup>, tal como sucede en los rituales propios de las religiones antiguas en el que las divinidades salen al encuentro con los mortales y por ello mismo una detención del curso lineal del tiempo, de forma similar en el campo de juego “el ‘pandemonium’, ‘la baraúnda’, ‘el bullicio endiablado’ del país de los juguetes provocan una parálisis y una destrucción del calendario.”<sup>215</sup>

Si esto es así, es evidente que el espacio donde se desenvuelve el acto de jugar es también un lugar sagrado en el que el correr homogéneo, repetitivo y cíclico del tiempo cronológico, a pesar de estar regido por una serie de reglamentos —como ocurría igualmente en las ceremonias rituales antiguas— se convierte ahora en un tiempo dirigido por Aión. Sobre ello, Agamben afirma que no es casualidad que desde los orígenes del pensamiento griego este último “figure como un ‘niño que juega a los dados’ y se defina la dimensión abierta por ese juego como ‘reino de un niño’. [...] [Dicho de otra manera, Aión] indica la fuerza vital en tanto que es percibida en el ser viviente como una cosa temporal, como algo que ‘dura’, vale decir, como la *esencia temporalizante* del viviente.”<sup>216</sup>

En este sentido, podemos encontrar rasgos fuertemente distintivos de la iniciación eleusina en la práctica del juego. Efectivamente, si recordamos que la etimología del nombre de Perséfone (Core: *koros*) indica la naturaleza de la divinidad —a saber, la fuerza vital que prescinde de las determinaciones y de las sentencias—<sup>217</sup> tenemos entonces que en el juego los participantes se encuentran en un espacio en el que constantemente se transforman. Dicho de otro modo, en el juego (incluida la dramatización como sucedía en los rituales

---

<sup>214</sup> Tal como se expuso en el primer capítulo, la tesis fundamental del pensador rumano se centra en señalar que la experiencia religiosa ha sido expropiada, o bien, suprimida de la vida moderna. No obstante, si bien ello tiene que ver estrechamente con una alusión constante a racionalidad (ésta como rasgo característico de la experimentación y comprobación vinculadas al ejercicio de la práctica científica), el historiador admite que “en lo profundo de su ser el hombre moderno es sensible todavía a esquemas o mensajes ‘iniciáticos’.” Mircea Eliade, *Iniciaciones místicas*, p. 219.

<sup>215</sup> Giorgio Agamben, *Infancia e historia*, p. 94.

<sup>216</sup> *Ibidem*, p. 102-103. Cursivas en el texto original.

<sup>217</sup> *Vid. supra.*, p. 45.

iniciáticos), siendo éste una de las prácticas profanatorias por excelencia, el ser humano no permanece en un estado de manera fija, sino que, al estar libre de toda indicación, es potencialmente cualquier cosa en cualquier momento.

No obstante, el rito y el juego se distinguen también uno del otro a partir de algunos rasgos que los diferencian. Mientras que en el rito los participantes reelaboran y reconstruyen la narración mítica, en el juego el procedimiento opera de manera inversa, es decir, se impulsa el aniquilamiento de un discurso pre-establecido que indica la manera en la que *debe* hacerse uso de las cosas y, por ende, un lenguaje que indica el *fin* preciso al que éstas deben tender. He ahí la profanación. Estos mecanismos de operación ya habían sido dilucidados previamente por el antropólogo y filósofo francés Claude Lévi-Strauss desde principios de la década de 1960 en su obra *El pensamiento salvaje (La pensée sauvage)*. De acuerdo con él,

*el juego produce acontecimientos a partir de una estructura: se comprende, entonces, que los juegos [...] prosperen en nuestras sociedades industriales; en tanto que los ritos y los mitos, a la manera del bricolage (que estas mismas sociedades industriales ya no toleran, sino como hobby o pasatiempo, descomponen y recomponen conjuntos acontecimentales (en el plano psíquico, socio-histórico o técnico) y se valen como de otras tantas piezas indestructibles, con vistas a ordenamientos estructurales que habrán de hacer las veces, alternadamente de fines y medios.*<sup>218</sup>

Teniendo esto en consideración, es posible vislumbrar cómo, mientras en la práctica ritual tenga lugar la sincronía, es decir, la unión o supervivencia entre los hechos de un pasado remoto y un aquí y ahora del presente en el que se ubica el participante, en el ejercicio del juego se desintegra el correr lineal del tiempo en su totalidad, dado que algo radicalmente distinto toma lugar en un instante. Sobre ello, cabe subrayar una vez más que Agamben, por su parte, no ubica al rito y al juego como actividades antagónicas una de la otra, sino más bien como los componentes de una especie de “contradispositivo” que, en conjunto, contribuye a hacer de la experiencia del juego y, por ende, también el acto de la profanación, una actividad dinámica, y por eso mismo en constante *emergencia*.

Partiendo de esta noción radicalmente distinta del tiempo medible y rectilíneo al que parece tender el de naturaleza cronológica, la referencia al Aión evidencia precisamente lo que significa vivir un acontecimiento, a saber, un momento que parece no tener un fin,

---

<sup>218</sup> Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, p. 59. Las cursivas son mías.

objetivo ni conclusión y que, por el contrario, *deviene* permanentemente. Esa es precisamente la noción temporal y epistemológica que comparten tanto la iniciación como el juego, a saber, la de la eternización de una experiencia de la transmutación y/o del renacimiento.

Siguiendo con el mito de Perséfone y Démeter, aunque en un primer momento el relato narrara un episodio trágico en el que sobrevenía un suceso funesto para los participantes, Agamben recuerda un cómico fragmento del que también se tiene noticia. Según se cuenta,

la diosa [Démeter], mientras vaga afligida por la pérdida de Perséfone, encuentra a una mujer llamada Baubo, a su marido Disaules, y a sus hijos Triptólemo, Eumolpo y Eubuleo. Baubo recibe festivamente a la diosa y le ofrece de beber el ciceón, una bebida de cebada. Démeter, inconsolable, lo rechaza. Entonces Baubo se pone frente a ella con las piernas obscenamente abiertas y le muestra el sexo, en el cual aparece el rostro del niño Iaco (*Iakchos*). La diosa se echa a reír y acepta la bebida.<sup>219</sup>

En lo que Agamben respecta, este peculiar suceso representa quizá un primer indicio de la profanación presente —paradójicamente— en los relatos míticos sobre las divinidades. Vemos así que, a pesar de que el mito narra un acontecimiento trágico (el rapto de la hija de Démeter y su clamor por encontrarla), en las celebraciones rituales dentro del templo sagrado los participantes profanaban los infaustos sucesos a través de las danzas y las dramatizaciones en medio de un ambiente de júbilo y regocijo en los cuales *jugaban* a ser las diosas. Considerando todo esto es que nuestro autor afirmará que “Démeter, que ha perdido la esperanza experimenta una especie de iniciación cómica, ve algo que le restituye la alegría y la esperanza. La secuencia del espectáculo misterioso, del cual los iniciados salían alegres y con ‘mayores y dulces esperanzas’, reproducía, en cierta manera, la iniciación de Démeter.”<sup>220</sup>

En este sentido y como ya se había apuntado en el primer capítulo, dichas representaciones en las que los participantes simulaban ser los dioses, antes que una práctica sacrílega, se trataba de un acto que promovía que la distancia entre los hombres y las entidades divinas

---

<sup>219</sup> Giorgio Agamben y Monica Ferrando, *La muchacha indecible*, p. 32. Existen distintas versiones en torno al mito de Perséfone debido a que, como ya se ha apuntado desde el primer capítulo, el misterio revelado por las diosas era secretamente mostrado a los iniciados. De esta manera, es gracias a los vestigios y demás investigaciones realizadas por parte de los estudiosos de las religiones que los elementos con los que contamos hasta el día de hoy son, por lo pronto, apenas conjeturas. En este tenor, la versión que respecto a este episodio del mito presenté en el primer capítulo se suma a la que narra el mismo Agamben en este fragmento. *Vid. supra.*, p. 10.

<sup>220</sup> Giorgio Agamben y Monica Ferrando, *La muchacha indecible*, p. 32

se acortara. En otras palabras, es a través de la profanación que representan las prácticas como la dramatización y el juego que la división entre seres inmortales y mortales se anula y sobreviene un acontecimiento de otra naturaleza, a saber, la destrucción de una condición que amenazaba con perpetuarse.

Llegados a este punto es mucho más claro cómo, de manera similar a como ocurría en los antiguos ritos en Eleusis, en el acto de la profanación que supone el juego la formación de los sujetos está cedida absolutamente a la contingencia de la práctica *experiencial*. En el caso de las ceremonias eleusinas, la dramatización o el “hacer como si” (se eran las diosas) coincide plenamente con el *hacer uso* de las cosas en el acto de jugar. En ambos casos se suscita un acontecimiento particular en el que, a pesar de que las acciones de los participantes se encuentran restringidas por reglas, éstas son ignoradas o profanadas, dando lugar a una experiencia en la que se está involucrada la modificación continua de la vida misma del hombre. En otras palabras, con la intercesión divina de Perséfone, el hombre abandona su condición de sujeto, *emergiendo* constantemente dada la facultad vital que es consustancial a las prácticas profanatorias que emprende.

Si atendemos lo que nos indica el origen antiguo griego de la denominación *koros* asignada a Perséfone, es posible dilucidar un indicio, por lo pronto vago, de lo que en los ritos iniciáticos era dotado por parte de la diosas a los participantes de tales celebraciones. Se trata de la facultad vital que sobreviene luego del deceso simbólico y espiritual de los iniciados y, paralelamente, el reverdecimiento de la tierra que había sido devastada por la sequía luego de la desaparición de Perséfone.<sup>221</sup>

En este sentido, si una de las consecuencias al egresar del *telesterion* era el mutismo que embargaba a los participantes luego de llevar a cabo los ritos en el templo sagrado, se trataba, en definitiva, de un rasgo más acorde a la naturaleza de Perséfone. Si en las iniciaciones estaba estrictamente prohibido que se pronunciara el nombre de la diosa a través de las proposiciones propias del lenguaje conceptual, ello estaba en íntima relación con el carácter de la experiencia que se había atravesado dentro del templo.

---

<sup>221</sup> Las particularidades del mito los he abordado con mayor detenimiento en el primer capítulo. *Vid. supra.*, p. 10.

Queda claro que, en definitiva, el lenguaje con el cual los iniciados pudieran haberse referido a lo *vivido* en el proceso ritual no podía corresponder de ninguna manera a una expresión de tendencia lógica-racional y mucho menos prescriptiva y enjuiciadora de la manera en que se manifiesta el discurso disciplinar moderno. En resumen, si en las ceremonias rituales eleusinas los iniciados se les estaba velada la posibilidad de definir a la divinidad, en consecuencia, era imposible *transmitirse y apropiarse* del conocimiento que éstas representaban, antes bien, éste se *padecía*.

La *experiencia*<sup>222</sup> de la que se trata en este caso no tiene ningún contenido objetivo, no es “formulable” en proposiciones que dé cuenta de lo que los entes son o están destinados a ser en el futuro. En otras palabras, así como sucedía en el procedimiento ritual iniciático y como sucede igualmente en la práctica del juego, la formación del hombre liberada de todo discursos restrictivo y tendiente al mantenimiento de la lógica de la excepcionalidad únicamente es posible, a ojos de Agamben, desde la experiencia misma de la profanación. Siguiendo la distinción entre las acepciones germanas que desde su obra ensayística ya había elaborado Benjamin previamente, la tesis agambeniana busca hacer patente que, a diferencia de la vivencia (*Erlebnis*), la experiencia (*Erfahrung*) “se refiere a un evento (o el aspecto de un evento) en nuestras vidas que nos ha formado y que se ha convertido (explícitamente) parte de quienes somos. [...] [Se trata de] una experiencia que es en sí misma formativa, sin subyacer a ningún principio o a un punto final del proceso de formación.”<sup>223</sup>

Desde la perspectiva de nuestro autor,

---

<sup>222</sup> En lo que respecta la noción de experiencia, el filósofo italiano no repara en recordar que ésta deriva de orígenes de carácter místico, aspecto que se vincula estrechamente con la manera en que el conocimiento, antes que concebirse —como ya lo había indicado Aristóteles— como un procedimiento de mera transmisión y/o enseñanza, debe *padecerse*. De acuerdo a Agamben, “justamente porque el sujeto moderno de la experiencia y del conocimiento —así como el concepto mismo de experiencia— tiene sus raíces en una concepción mística, toda explicitación de la relación entre experiencia y conocimiento en la cultura moderna está condenada a chocar con dificultades casi insuperables. [...] Mientras que la coincidencia de experiencia y conocimiento constituía en los misterios un acontecimiento inefable, que se efectuaba con la muerte y el renacimiento del iniciado enmudecido, y mientras que en la alquimia se actualizaba en el proceso de la Obra cuyo cumplimiento constituía, en el nuevo sujeto de la ciencia se vuelve ya no algo indecible, sino aquello que desde siempre es dicho en cada pensamiento y en cada frase, es decir, no un *páthêma*, sino un *máthêma* en el sentido originario de la palabra: algo que desde siempre es inmediatamente reconocido en cada acto de conocimiento, el fundamento y el sujeto de todo pensamiento.” Giorgio Agamben, *Infancia e historia*, pp. 19-21. Ahondaré con mayor cuidado respecto a la idea de experiencia en la tesis agambeniana en siguiente apartado del presente capítulo.

<sup>223</sup> Igor Jasinski, *Giorgio Agamben: Education Without Ends*, p. 5. La traducción es mía.

la 'vida feliz' sobre la que debe fundarse la filosofía política no puede por eso ser ni la nuda vida que la soberanía presupone para hacer de ella el propio sujeto, ni el extrañamiento impenetrable de la ciencia y de la biopolítica modernas, a las que hoy se trata en vano de sacralizar, sino precisamente, una "vida suficiente" y absolutamente profana, que haya alcanzado *la perfección de la propia potencia* y de la propia comunicabilidad, y sobre la cual la soberanía y el derecho no tengan ya control alguno.<sup>224</sup>

Luego de lo expuesto hasta aquí queda mucho más claro por qué para Agamben tanto el juego como la iniciación eleusina son apenas dos ejemplos de la experiencia del padecimiento en la que está involucrada la facultad vital del sujeto y, por tanto, su propia formación emergente, eventual y potencial. En ambos casos, contrario a estar involucrado un procedimiento de transmisión de un discurso estructurado previamente, el sujeto mismo es quien se *abandona* a tal experiencia sin algún fin u objetivo preestablecido. Una experiencia como la que se suscitaba en el rito eleusino no sólo conlleva la profanación, como una vía de desactivación de los dispositivos, sino que también "representa un continuo, un proceso nunca completo"<sup>225</sup> en donde el hombre neutraliza la excepcionalidad que permeaba los discursos soberanos a los que se encontraba supeditado.

Así, en tanto que el hombre que profana no se encuentra sujeto a una estipulación de orden jurídico, ¿cuál es entonces su configuración? ¿Cómo podría describirse al hombre cuya fuerza vital se encuentra en permanente estado de indefinición? ¿Dónde radicaría la *indecibilidad del lenguaje* en el hombre al que alude Agamben como su nueva condición formativa? En tanto que la reflexión sobre el método, como sugiere Agamben, es a su vez una reflexión sobre el sujeto mismo que opera en él, ¿quién es éste y cuál es su constitución fundamental? Estas son las preguntas que orientarán la tercera parte de este capítulo.

### III.3. La infancia del hombre como *experiencia*: el lugar del lenguaje y la muerte

#### *Eleusis* (fragmento)

(El sentir se diluye en la contemplación;  
lo que llamaba mío ya no existe;  
hundo mi yo en lo inconmensurable,  
soy en ello, todo soy, soy sólo ello.

---

<sup>224</sup> Giorgio Agamben, *Medios sin fin. Notas sobre la política*, p. 97. Las cursivas son mías.

<sup>225</sup> Igor Jasinski, *Giorgio Agamben: Education Without Ends*, p. 6. La traducción es mía.

Regresa el pensamiento, al que extraña  
y asusta el infinito, y en su asombro no capta  
esta visión en su profundidad.  
La fantasía acerca a los sentidos lo eterno  
y lo enlaza con formas)...  
[...]  
No me asusta... Yo siento que es mi patria también  
el éter, el fervor, el brillo que os baña.  
¡Que salten y abran ahora mismo las puertas de tu santuario,  
oh Ceres que reinaste en Eleusis!  
Borracho de entusiasmo captaría yo ahora  
visiones de tu entorno,  
comprendería tus revelaciones,  
sabría interpretar de tus imágenes el sentido elevado,  
oiría los himnos del banquete divino,  
sus altos juicios y consejos...

Pero tu estruendo ha enmudecido, ¡oh Diosa!  
Los dioses han huido de altares consagrados  
y se han vuelto al Olimpo;  
¡huyó del profano sepulcro de los hombres  
de la inocencia el genio, que aquí les encantaba!...  
Tus sabios sacerdotes callaron; de tus sagrados ritos  
no llegó hasta nosotros tono alguno... *En vano busca  
el investigador, más por curiosidad que por amor,  
a la sabiduría (tal hay en los que buscan y a Ti te menosprecian)...*  
[...]

*Pero quien de ello quiera hablar a otros,  
aún con lengua de ángel, sentirá en las palabras su miseria.*  
Y le horroriza tanto haberlas empleado en empequeñecerlo  
al pensar lo sagrado, que el habla le parece pecado  
y en vivo se clausura así mismo la boca.  
Lo que así el consagrado así mismo, una ley sabia  
prohibió a los más pobres espíritus hacer saber  
cuanto vieran, oyeran o sintieran en la noche sagrada:  
para que a los mejores su estrépito abusivo  
no molestara en su recogimiento ni en su hueco negocio de palabras  
les llevara a enojarse con lo sagrado mismo, y para que éste  
no fuera así arrojado entre inmundicias, para que nunca  
se confiara a la memoria, ni tampoco  
fuera juguete ni mercancía del sofista  
vendida igual que un óbolo,  
ni manto del farsante redicho, ni tampoco  
férula del muchacho piadoso, y tan vacío  
quedara al fin que solamente en un eco extrañas lenguas  
siguieran conservando raíces de su vida.  
Porque tus hijos, Diosa, no exhibieron  
por calles y por plazas tu honor, sino que avaros  
en el santuario de su pecho lo guardaban.  
Por eso no vivías tú en su boca. [...]<sup>226</sup>

El anterior es apenas un fragmento de la poesía que, según se tiene noticia, Hegel escribió y dedicó a la edad de veintiséis años a su amigo Hölderlin. Partiendo de estas líneas en las

<sup>226</sup> G.W.F. Hegel, *Escritos de juventud*, pp. 213-215. Las cursivas son mías.

que el filósofo alemán hace un recuento sucinto de las particularidades de la iniciación eleusina, Agamben intenta desarrollar lo que, a su juicio, representa la *negatividad* del hombre, a saber, “tanto la ‘facultad’ del lenguaje como la ‘facultad’ de la muerte, en cuanto que abren al hombre su morada más propia”.<sup>227</sup>

Para comprender de manera más profunda lo anterior, habría que poner suma atención a lo que describe el poema de Hegel. Como ya lo he apuntado en el primer capítulo, una de las características principales que distinguían a los ritos iniciáticos eleusinos fue precisamente el enmudecimiento que albergaba a los participantes al salir del templo de las diosas. A ojos de los estudiosos de las religiones antiguas, lo anterior se debía primordialmente al estupor producido por el acontecimiento de *ver* de manera contemplativa las formas divinas (*theoreîn*).<sup>228</sup>

Si recordamos lo que sucedía en las antiguas celebraciones religiosas griegas, el ejercicio de contemplación por parte de los participantes los orillaba al absorto, el cual los mantenía en un estado de enmudecimiento. No obstante, lo que para algunos autores ha representado la estricta prohibición de divulgar lo que los iniciados habían presenciado minutos antes dentro de los templos sagrados, para otros tal mutismo era más bien una de las consecuencias que sobrevenían en ellos luego de haberseles revelado el conocimiento supremo procedente de las divinidades y posteriormente, haber experimentado su propia muerte.

Sobre este último aspecto, habría que recordar que diez años más tarde a la publicación de *Eleusis*, Hegel escribe *La fenomenología del espíritu* (*Phänomenologie des Geistes*), en cuya introducción el filósofo vuelve a hacer alusión al misterio eleusino, esta vez —y aunque en un primer momento pareciese que con una postura distinta a la que sustentó cuando joven— intentando hacer referencia a la imposibilidad de la aprehensión plena del mundo a través del lenguaje.

Según afirma el filósofo alemán, lo que en innumerables ocasiones se define desde el ámbito lingüístico como “la verdad” se encuentra atravesada por contrariedades e imposibilidades. De esta manera, en el lenguaje persisten elementos que impiden que los

---

<sup>227</sup> Giorgio Agamben, *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*, p. 9.

<sup>228</sup> *Vid. supra.*, p. 10.

fenómenos del mundo se manifiesten plenamente en él. “Por ejemplo [,] *el aquí es un árbol o el ahora es mediodía*, y expresa lo contrario de ello: el aquí *no* es un árbol, sino una casa.”<sup>229</sup>

Partiendo de esta consideración, Hegel vuelve nuevamente al procedimiento de la iniciación eleusina a manera de recordatorio de una experiencia del conocimiento que rebasa los convencionalismos, o bien, devela contradicciones y discordancias. A decir del pensador alemán, la experiencia iniciática hace evidentes paradojas y, por tanto, el aniquilamiento de una realidad concebida *a priori*. Aquí es donde radica la *negatividad*: la negación y alteración respecto al mundo radica en la imposibilidad de expresarlo y aprehenderlo por completo en el lenguaje. Para el filósofo alemán,

cabe decir a quienes afirman aquella verdad y certeza de la realidad [*Realität*] de los objetos sensibles que debieran volver a la escuela más elemental de la sabiduría, es decir, a los antiguos misterios eleusinos de Ceres [Démeter] y Baco [Dionisio] para que empezaran por aprender el misterio del pan y el vino, *pues el iniciado en estos misterios no sólo se elevaba a la duda acerca del ser de las cosas sensibles, sino a la desesperación de él, ya que, por una parte, las veía aniquilarse a ellas mismas*. Tampoco los animales se hallan excluidos de esta sabiduría, sino que, por el contrario, se muestran muy profundamente iniciados en ella, pues no se detienen ante las cosas sensibles como si fuesen cosas en sí, sino que desesperando de esta realidad [*Realität*] y en la plena certeza de su nulidad, se apoderan de ellas sin más y las devoran; y toda la naturaleza celebra, como ellos, *estos misterios revelados, que enseñan cuál es la verdad de las cosas sensibles*.<sup>230</sup>

A decir de Agamben, en estas líneas Hegel manifiesta claramente el lugar en donde se ubica *lo indecible* y el lugar de la muerte que se desprende de la experiencia de la iniciación. Lo que hace evidente con ello es que en el suceso del lenguaje queda algo *no dicho*, anulando así toda certeza en torno a “lo conocido” expresado a través de la enunciación. Con ello ocurre al mismo tiempo el deceso y/o destrucción de una realidad concebida previamente. Dicho de otro modo, si Hegel insta a volver a la experiencia iniciática eleusina, ello se debe primordialmente a que el enmudecimiento que embargaba a los iniciados en estas ceremonias testimoniaba que el hombre puede llegar incluso a dudar no sólo de la construcción y/o configuración de sí mismo, sino también de la realidad que lo circunda.

---

<sup>229</sup> G.W.F. Hegel, *La fenomenología del espíritu*, p. 69.

<sup>230</sup> *Idem*. Las cursivas son mías.

Lo acontecido en los ritos iniciáticos, de acuerdo con la tesis hegeliana, nos recuerda que en el lenguaje siempre queda una suerte de resto que, aunque el hombre así lo quisiera, no puede declararlo completamente. Esto supone, como ya lo había atisbado Benjamin en su ensayo sobre el lenguaje adánico<sup>231</sup>, que el conocimiento no se agota ni se media a través de la expresión que emiten las palabras. Antes bien, tal como lo era antiguamente en las ceremonias rituales, el conocimiento supremo —revelado y/o mostrado en este caso por Perséfone y Démeter— proviene del suceso de incertidumbre y angustia ante la *negación* del mundo concebido previamente. Desde la óptica agambeniana, “el contenido del ‘misterio eleusino’ no es, pues, otra cosa que esto: hacer la experiencia de la negatividad que es siempre ya inherente a todo querer-decir, o a toda *Meinung*<sup>232</sup> de una certidumbre sensible.”<sup>233</sup>

Quizá lo anterior sea mayormente claro si nos acercamos momentáneamente al pensamiento de Martin Heidegger, filósofo de quien Agamben extrae algunas ideas para comprender de mejor manera las dimensiones que circundan el lenguaje. En primer lugar, mientras que para Hegel la experiencia es resultado de lo contingente, o bien, que la experiencia está revestida de una dimensión fenoménica e interpretativa que rebasa las estipulaciones lingüísticas, para Heidegger, previo a elucubrar las particularidades de dicha experiencia, considera imprescindible preguntarse primeramente por el *ser (Sein) de lo ente*, dado que previo a conocer, el hombre *existe*.

Es en *De camino al habla (Unterwegs der Sprache)* donde el filósofo alemán se pregunta de qué manera *acontecen* las cosas en la existencia misma o, dicho de otro modo, qué es lo que posibilita que privilegiemos ciertas formas de experiencia. En este tenor, pareciera que

---

<sup>231</sup> Cfr. Walter Benjamin, “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”, en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, pp. 59-74.

<sup>232</sup> El término lleva en su raíz el verbo *meinen*: “opinar”, o bien, “querer decir”. Esta última expresión nos sugiere que el acto del habla está atravesado por una voluntad (*Wille*). De ello se desprende precisamente que el señalamiento hegeliano (y luego el agambeniano) apunte a que el lenguaje contiene una zona de *indecibilidad* que impide que éste se manifieste a plenitud, aspecto que rebasa incluso toda intencionalidad que pudiera tener el hombre. Con ello, no es casualidad entonces que el mutismo que embargaba a los participantes en la iniciación al egresar del templo sagrado escapara incluso a su propia pretensión por querer divulgar los misterios. De ahí que, como afirmara el mismo Hegel en su poema, “Pero quien de ello quiera hablar a otros, aún con lengua de ángel, sentirá en las palabras su miseria. Y le horroriza tanto haberlas empleado en empequeñecerlo al pensar lo sagrado, que el habla le parece pecado y en vivo se clausura así mismo la boca.” G.W.F. Hegel, *Escritos de juventud*, pp. 213-215. Las cursivas son mías

<sup>233</sup> Giorgio Agamben, *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*, p. 31.

desde el título de la obra Heidegger supone ya que existe una senda o trayecto que puede conducir al hombre a alcanzar o apropiarse del habla (*Rede*<sup>234</sup>) como si ésta fuera una suerte de meta a alcanzar. No obstante, contrario a ello asevera que es el habla misma la que constituye la vía propiamente dicha para *experimentarse*. Para dar cuenta de lo que implica lo anterior, Heidegger se plantea algunas interrogantes que sugieren el horizonte hacia el cual se dirige su tesis: “¿Acaso moramos ya en la proximidad del habla, incluso sin nuestra cooperación? ¿o es el camino al habla en tanto que habla el más lejano que pueda pensarse?”<sup>235</sup>

Adelantándonos abruptamente a la postura resolutive de Heidegger, el pensador sostiene que es en el lenguaje (*Sprache*) donde acontece lo óntico y lo ontológico de la existencia del hombre, es decir, tanto sus manifestaciones más inmediatas (como la fonación, las palabras y la escritura) como las que corresponden a la concepción de lo que es propiamente el *ser*. En síntesis, a diferencia de Hegel para quien a través de la *certeza sensible* asumimos determinada lectura de la experiencia, para Heidegger es el *ser* el que condiciona las formas en las que el hombre se conduce o, más específicamente, en las que éste *experimenta*<sup>236</sup> el mundo. Por esta razón, desde su perspectiva, es necesario remitirse primero a la pregunta que interroga por el *ser* para desde ahí vislumbrar aquello que le antecede a éste: el *lenguaje*.

Primeramente, es conveniente dejar indicado que la tesis final de Heidegger es que el lenguaje es el lugar en el que el *ser* reposa, es decir, es el espacio en el que éste se origina. Para llegar a este posicionamiento, el autor parte de la tesis siguiente: el lenguaje no puede ser considerado como mero medio de comunicación, dado que ello equivaldría a instrumentalizarlo. Así, recuerda un fragmento en el que Aristóteles considera al *habla* más allá del fenómeno de la emisión de sonidos que se vocalizan, sino más bien como

---

<sup>234</sup> El término también puede ser traducido como “discurso”.

<sup>235</sup> Martin Heidegger, *De camino al habla*, p. 218.

<sup>236</sup> Aunque en castellano este término no existe, me he tomado el atrevimiento de referirme aquí a *experimentar* para distinguirlo de “experimentar” (*experimentieren*), esto con el objetivo de seguir la raíz del término “experiencia” en alemán (*Erfahrung*) en contraste con *Experiment* (experimento), término que alude a un procedimiento más cercano al método científico-racional. Como ya se indicará a lo largo del presente apartado, Agamben, siguiendo a Hegel, Heidegger y por supuesto a Benjamin, retoma dicha acepción para aludir al conocimiento que se suscita del acto de andar, pasear o caminar, tal y como emprendían su camino los participantes en las iniciaciones a través del *telesterion*, éste contrario al conocimiento que viene dado por operaciones de corte metodológico como la comprobación y/o la verificación propios de la noción moderna de ciencia.

manifestación posterior que resulta de una impresión previa en el alma. La referencia al filósofo griego que ubica el pensador alemán versa de la siguiente manera:

[El habla] es, pues, lo que tiene lugar en la fonación vocal, un mostrar de aquello que en el alma se da como padecimientos, y lo escrito es un mostrar de los sonidos vocales. Y así como la escritura no es la misma con todos (los hombres), así tampoco los sonidos vocales son los mismos. De lo que, sin embargo, estos (sonido y escritura) son primeramente un mostrar, esto es lo que en todos (los hombres) es padecido en el alma; y las cosas, de las cuales estos (padecimientos) constituyen aproximaciones a la igualdad, son también las mismas.<sup>237</sup>

Para Heidegger, este fragmento conjuga las dos dimensiones que comprende el lenguaje, por una parte, una articulación de la comprensión del mundo mediado a través de las palabras —es decir, la dimensión óptica— y por otra, de un elemento dentro del habla que posibilita que algo del *ser* aún *no aparezca* o *se muestre* a través de los vocablos. He ahí la dimensión ontológica. A partir de esta idea es que el filósofo alemán afirma que es —paradójicamente— en el espectro *no-hablado* del lenguaje de donde deriva el *habla*. Según afirma, “lo hablado tiene, de modos múltiples, su origen en lo inhablado (*Ungesprochenen*), tanto si es un todavía-no-hablado como si es aquello que debe permanecer no hablado en el sentido de lo que está sustraído a hablar.”<sup>238</sup> Dicho de otro modo, es como si el Decir [*Sage*] “custodiara” aquello que no sale, que *no se muestra* en el habla, como si de su guarida se tratara.

La tesis del filósofo alemán radica en considerar lo *no-dicho*, esto es, lo no traducido a la articulación dada por las palabras, como la unidad originaria de donde emerge la esencialidad del *habla* y, en consecuencia, del *ser*. Esto significa que en aquello que ha quedado sustraído del registro de las proposiciones hay algo del *ser* del hombre que permanece como oculto y *no mostrado*. En este sentido, mientras que el *habla* sea, antes que un juicio, apenas un trazo (*Aufriss*) parcial del mundo, éste no permanece únicamente en el ámbito del mero enunciado, sino que se ancla ahora a lo que Heidegger denomina *Decir* (*Sage*), una especie de “entrada” o “puerta” a lo “inhablado” y en la que permanece lo (aún) *no mostrado* y lo *no-dicho*. En otras palabras, “el Decir nos da acceso a la

---

<sup>237</sup> Aristóteles, *De Interpretatione apud Martin Heidegger, De camino al habla*, p. 220.

<sup>238</sup> *Ibidem*, p. 226.

posibilidad de hablar”<sup>239</sup>, es decir, aquello que impide que el lenguaje y, por ende, la experiencia del mundo, se agoten en lo mediado por la enunciación.

Casi hacia el final de esta obra, Heidegger se pregunta, tal como lo hicieron otros pensadores contemporáneos suyos a lo largo de la primera mitad del siglo XX, qué es lo que promovió el particular proyecto civilizatorio de Occidente. Pues bien, desde su propia postura, lo anterior puede responderse si observamos que el lenguaje se ha encontrado supeditado meramente a la configuración dada por las proposiciones, esto es, al discurso que obliga al mundo a corresponder con él. En sus palabras, “en la medida en que el Dispositivo desafía al hombre, o sea, lo reta a atender (*bestellen*) a todo lo presente como un inventario técnico [...] todo cometido (*Bestellen*) se ve remitido al pensamiento calculador y así habla el lenguaje del Dispositivo. El habla está desafiada a corresponder en todos los sentidos a la disponibilidad (*Bestellbarkeit*) técnica de todo lo presente.”<sup>240</sup>

Dicho de otra manera, dado que el *lenguaje* no puede estar reducido al discurso que enuncia y aprisiona el mundo desde la proposición, sino que “guarda” o “reserva” algo innombrado, es que todo ente se encuentra fenomenológicamente abierto y, por tanto, no determinado a un destino o final particular. En este tenor, para el filósofo alemán, en tanto que el lenguaje es finito e histórico es que el ser humano también lo es. Así, configurado desde y para la finitud, queda claro que el hombre permanece en un estado negativo, es decir, dotado de la facultad del lenguaje que dice pero no *muestra* la totalidad, sino que apenas deja indicadas las contradicciones, los absurdos y lo inverosímil. En palabras de Heidegger,

el hecho de que no podamos saber el despliegue del habla —saber de acuerdo con el concepto tradicional del saber, determinado a partir del conocimiento entendido como representación— no es, por cierto, una carencia, sino, al contrario, el privilegio por el cual estamos favorecidos con un ámbito insigne, aquel en el cual nosotros, los puestos en uso y los necesitados para el hablar del habla (*die zum Sprechen der Sprache Gebrauchten*), moramos en tanto que *mortales*.<sup>241</sup>

Pues bien, con este breve preámbulo de fondo es que Agamben, volviendo a la referencia hegeliana a Eleusis, parece sugerir que la configuración del hombre, aún con la determinación discursiva soberana que aparentemente lo enclaustra de forma permanente,

---

<sup>239</sup> *Ibidem*, p. 230.

<sup>240</sup> *Ibidem*, p. 238.

<sup>241</sup> *Ibidem*, p. 241.

éste tiene como fundamento lingüístico primordial la *negatividad*, es decir, una suerte de resistencia frente al discurso propositivo que le designa un lugar como su destino único.

Así, queda mayormente claro ahora por qué para Hegel lo acontecido en Eleusis representaba el conocimiento genuino. Si en los ritos iniciáticos eleusinos los participantes no podían pronunciar el nombre de las diosas al salir del templo, ello se debía fundamentalmente a que —en términos heideggerianos— en el *Decir* del nombre se albergaba el misterio, el enigma, *lo irracional* constitutivo de la divinidad. En palabras de Agamben, “lo que se aprende en las ‘escuelas primarias’ de Eleusis es, pues, el poder de lo negativo, que el lenguaje custodia dentro de sí.”<sup>242</sup>

Para profundizar un poco más, podemos añadir que diez años antes a la publicación de su ensayo sobre la negatividad, Agamben discurría de manera más profunda sobre la experiencia (*Erfahrung*), un aspecto que, como ya lo habían señalado Hegel y luego Heidegger y Benjamin, atraviesa indudablemente la facultad del lenguaje. En este sentido, el italiano parte de la crítica benjaminiana al proyecto moderno cuya problemática central, de acuerdo con el pensador alemán, radica en la “pobreza de experiencia”.

Al tratarse de un pensador que vivió en carne propia el periodo entre ambas guerras mundiales, Benjamin logró identificar un rasgo que distinguió al proyecto moderno de occidente, a saber, la pérdida de la facultad de narrar, ello mientras los avances de la técnica y la industria estaban en pleno auge. En este sentido y como ya se había mencionado en el apartado anterior, el filósofo alemán hace explícito cómo, junto a las novedades expuestas en los grandes y lujosos pasajes comerciales que eventualmente son desechadas para ser reemplazadas por otros productos, *las experiencias que hacen*<sup>243</sup> los hombres en su recorrido cotidiano son igualmente desdeñadas y más tarde olvidadas cada vez que éstas no se narran.

Según recuerda Benjamin, desde el final de la Primera Guerra Mundial era común ver volver enmudecidos a los soldados que participaron en aquellos enfrentamientos. Desde

---

<sup>242</sup> Giorgio Agamben, *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*, p. 33.

<sup>243</sup> La tesis agambeniana en torno a la experiencia sigue la línea crítica de Benjamin. Como ya se expondrá en líneas posteriores, para el filósofo italiano, la encomienda social que el hombre tiene por delante no es ser un “acumulador” o “detentor” de vivencias, sino antes bien, un “creador” de experiencias.

entonces, afirma, es común encontrarse por la calle con rostros que callan, que no comparten lo que vivieron durante sus agotadoras jornadas de trabajo. La fatiga por la que han sido absorbidos los obreros debido a la demanda de la industria les ha arrebatado la posibilidad y la facultad de hablar. En palabras de Benjamin, “al cansancio le sigue el sueño, y no es raro por tanto que el ensueño indemnice de la tristeza y del cansancio del día y que muestre realizada esa existencia enteramente simple, pero enteramente grandiosa para la que faltan fuerzas en la vigilia.”<sup>244</sup>

En este tenor, en lo que respecta a Agamben, el pronóstico de la pérdida de la experiencia y de la facultad de narrar que ya había sido pronosticado por Benjamin continúa siendo una constante en las sociedades contemporáneas. Para el pensador italiano, la *expropiación* de la experiencia evidencia también la pérdida del valor que suponía el relato a través de los proverbios, los dichos, los refranes, o cualquier otra narración que se transmitía de una generación a otra de manera oral. Sobre ello, precisamente Benjamin ya distinguía cierto potencial educativo de la narración cuando se preguntaba “¿para qué valen los bienes de la educación si no nos une a ellos la experiencia?”<sup>245</sup>

Considerando lo anterior, para Agamben la pérdida de la experiencia, es decir, la incapacidad de narrar, junto con la instrumentalización del lenguaje a través del discurso que enjuicia, tienen su razón de ser en el hecho de que “la ciencia moderna nace de una desconfianza sin precedentes en relación a la experiencia tal como era tradicionalmente entendida. [...] [puesto que ésta] es incompatible con la certeza, y una experiencia convertida en calculable y cierta pierde inmediatamente su autoridad.”<sup>246</sup>

Es importante destacar que nuestro autor refiere aquí específicamente al procedimiento por el que la idea de ciencia de herencia cartesiana se ha aproximado al conocimiento. En efecto, como ya lo habíamos adelantado en el capítulo anterior, lo que distingue al pensamiento científico moderno y lo que le da fundamento es, por una parte, su *método*, es decir, el camino que guía al estudioso y a su objeto de estudio a llegar a un resultado, — éste, en principio previsible (hipótesis) y luego refutado o comprobado— y, en segundo

---

<sup>244</sup> Walter Benjamin, “Experiencia y pobreza”, en *Discursos interrumpidos I*, p. 172.

<sup>245</sup> *Ibidem*, p. 168.

<sup>246</sup> Giorgio Agamben, *Infancia e historia*, p. 13-14.

lugar, la conciencia (aparentemente) plena de sí mismo del que goza el sujeto que intenta conocer.

Si recordamos, el punto hacia el cual se encontraba apuntalado el objetivo cartesiano era hacia una idea del conocimiento objetivo acerca del cual el hombre pudiera tener certeza absoluta y la conciencia se posiciona como el ancla que orienta tal intención. Como el mismo Descartes se lo propuso en sus *Meditaciones (Méditations)*, es a través de la duda que intenta constituir a un nuevo sujeto cuyo intelecto le permita no sólo desechar las impresiones sensoriales, sino también “destruir en general todas las antiguas opiniones.”<sup>247</sup> Ello significa que “la duda surge también como necesidad histórica de definir al nuevo portador intelectual del conocimiento o del dominio de la realidad como un origen radical separado de los contenidos filosóficos, religiosos o culturales que históricamente le preceden.”<sup>248</sup>

Llegados a este punto, Agamben contrasta la pretensión cartesiana en torno al nuevo sujeto cognoscente con la noción de conocimiento que en la Antigüedad se encontraba fuertemente vinculada con la experiencia. Así, volviendo nuevamente a la cultura griega, el pensador italiano recuerda un fragmento distintivo de una de las tragedias de Esquilo. Según se lee en el *Agamenón*:

Ni siquiera de aquel que antes fue grande y que audacia sobrada tenía para luchar solo contra todos, ni siquiera de él se dirá que un día existió. El que después hubo nacido desapareció al tropezar con un vencedor definitivo. Así que, si alguno entona cantos triunfales en honor de Zeus, conseguirá la perfecta sabiduría.

Porque Zeus puso a los mortales en el camino del saber, cuando estableció con fuerza de ley que *se adquiriera la sabiduría con el sufrimiento*. Del corazón gotea en el suelo una pena dolorosa de recordar e, incluso a quienes no lo quieren les llega el momento de ser prudentes. En cierto modo es un favor que nos imponen con violencia los dioses desde su sede en el augusto puente de mando.<sup>249</sup>

Lo que es de suma relevancia en este fragmento es que el dramaturgo griego —quien, por cierto, nació en la ciudad de Eleusis— pone de relieve el principio de finitud que llevan consigo los hombres en contraste con la configuración divina, la cual es esencialmente omnipotente. Partiendo de ello es que Agamben recuerda que, contrario a la intención que se planteó Descartes, la consideración griega antigua no sólo tenía un fundamento mítico,

---

<sup>247</sup> René Descartes, *Méditations apud* Eduardo Subirats, *El alma y la muerte*, p. 182.

<sup>248</sup> *Idem*.

<sup>249</sup> Esquilo, *Agamenón*, 168a-183a. Las cursivas son mías.

la cual se transmitía de una generación a otra necesariamente a través de la narración, sino que se trataba también de un conocimiento por el cual el hombre no tenía aspiración alguna por validar o comprobar, antes bien, tenía que atravesar por un proceso de *pádecimiento* (*páthei máthos*).

Sobre este punto y si volvemos a los ritos iniciáticos eleusinos, es relevante destacar que en ellos los participantes no aprendían algo (*mathein ti*) sino que, de acuerdo al mandato divino, éstos debían pasar por una experiencia de sufrimiento, angustia, zozobra y desesperación —es decir, una experiencia esencialmente de carácter negativo—y así desprenderse de su vida terrenal previa para finalmente alcanzar la sabiduría. De igual forma, la experiencia por la que (literalmente) atravesaban los participantes en su recorrido por el *telesterion* estaba intercedido por las diosas, con quienes los iniciados entraban en contacto. Lo anterior supone, por tanto, que la naturaleza del conocimiento revelado en la iniciación involucraba a instancias múltiples (en este caso, lo mortal con lo divino) que se fundían en una sola entidad, ello contrario a la conciencia individual por la que pugnaba Descartes.

Así, contrario a la experiencia iniciática antigua orientada por un padecimiento, es de suma relevancia subrayar, afirma Agamben, cómo en el campo de la ciencia se encuentra presente un único sujeto, a saber, el del modelo cartesiano operado por un *máthêma* (μάθημα) en el *cogito ergo sum*, es decir, “algo que desde siempre es inmediatamente reconocido en cada acto de conocimiento, el fundamento y el sujeto de todo pensamiento.”<sup>250</sup> Sobre ello, en lo que respecta a Agamben, es a través de la lógica cartesiana que se ha concebido al ser humano como conciencia, cuya naturaleza psíquica ha sido reducida al acto de transmisión y enseñanza de un discurso particular y, en consecuencia, el saber del hombre ha sido restringido al mero desarrollo cognitivo, la cual

---

<sup>250</sup> Giorgio Agamben, *Infancia e historia*, p. 21. El término *máthêma*, traducido como “aprendizaje”, “estudio”, “enseñanza” o “conocimiento” “era utilizado en el siglo V a.C. para designar en general cualquier tipo de estudio o instrucción.” Héctor Godínez Cabrera, “Una relación breve y sumaria sobre el origen y evolución del significado de la palabra matemática”, en *Educación Matemática*, p. 45.

“construirá el concepto de una conciencia psíquica que sustituye, como nuevo sujeto metafísico [...] al *noûs* de la metafísica griega.”<sup>251</sup>

De lo anterior se sigue que el sujeto cognoscente por el que pugnaba la tesis de Descartes, y que a ojos de los filósofos alemanes del siglo XX como Heidegger y Benjamin fue el proyecto de sujeto que caracterizó a la época moderna, opera de manera independiente y solitaria, esto es, aislado de otras entidades, quizá tan aislado como el ciudadano imposibilitado de toda facultad de narrar. En este sentido, es mucho más claro cómo en la modernidad el hombre mítico, quien conocía al estar en comunión con otras figuras, ha sido desplazado por el sujeto de la razón autosuficiente, es decir, un sujeto expropiado y, por ello, imposibilitado de *hacer* experiencia.

Mientras que el pensamiento mítico se orientaba necesariamente a través de una experiencia en la que el hombre se desprendía de sus antiguas convicciones terrenales a través de la conjugación de dramatizaciones, danzas y demás prácticas de carácter (aparentemente) “irracional” y/o *patológico*<sup>252</sup> para acceder a un estado superior, en el *Yo* cartesiano la duda es la guía de la propia conciencia para conocerse a sí mismo y al mundo y, por tanto, la instancia que le dota de soberanía. Dicho de otro modo, “la visión mítica de un mundo hechizado legitima en el interior de la argumentación cartesiana la exigencia de una constitución subjetiva que asimile un orden universal absoluto y trascendente como única posibilidad de sostener intelectualmente un orden asimismo universal y apodíctico de lo real.”<sup>253</sup>

Bajo esta lógica racionalista promulgada por el filósofo francés, el pensamiento cognitivo principia y deriva no ya de un agente otro, sino más bien en un sujeto único, quien toma la batuta de sí mismo y del mundo que le circunda. A este respecto, sostendrá Agamben, es conveniente subrayar la manera en que en la tesis de Descartes la noción de experiencia, a diferencia del hombre religioso en la Antigüedad, se transforma radicalmente, puesto que “en su búsqueda de la certeza, la ciencia moderna anula esa separación [entre ciencia y experiencia] y hace de [ella] el lugar —el “método”, es decir, el camino— del

---

<sup>251</sup> Giorgio Agamben, *Infancia e historia*, p. 23. Sobre la noción de *nous* en el marco de las iniciaciones antiguas en Grecia he profundizado en el primer capítulo de la presente investigación. *Vid. supra.*, p. 10.

<sup>252</sup> Piénsese a la luz del principio del *páthei máthos*.

<sup>253</sup> Eduardo Subirats, *op. cit.*, p. 193.

conocimiento. Pero para lograrlo debe realizar una refundición de la experiencia y una reforma de la inteligencia, expropiando ante todo a sus respectivos sujetos y reemplazándolos por un nuevo y único sujeto.”<sup>254</sup>

No obstante, pese a que en la aspiración cartesiana por configurar al hombre racional la conciencia plena de sí mismo es el ancla que deberá impulsarlo hacia la actividad cognoscente objetiva y hacia su propia soberanía, se olvida el carácter finito que, como ya lo había indicado Heidegger, lo constituye como *ser* de naturaleza eminentemente histórica. En este sentido, a propósito de la naturaleza caduca y perecedera del hombre, en su tesis doctoral publicada en 1928 titulada *El origen del Trauerspiel alemán (Ursprung des deutschen Trauerspiels)* Benjamin también destacó el trabajo que los poetas y dramaturgos de la época barroca en Europa emprendieron para visibilizar la inevitable transitoriedad de la vida del ser humano.

A ojos del filósofo alemán, particularmente la dramaturgia de este periodo no sólo hizo patente la fragmentariedad que constituye al sujeto, sino que también rindió culto a los escombros que proceden de ella, como si una posibilidad de renacer estuviera contenida en ellos. En sus palabras,

cada personaje, cada cosa y cada situación puede ser cualquier otra cosa. [...] no cabe duda alguna de que esos accesorios del significar, *precisamente por aludir a algo distinto, cobran una potencialidad que los hace parecer inconmensurables con las cosas profanas y las eleva a un plano superior*, pudiendo incluso llegar a santificarlas. [...] Pues también ese tiempo del infierno [el que procede del conocimiento mitológico, ritual y/o fantástico] se seculariza en el espacio, y ese mundo, que [con la llegada del cristianismo] se había abandonado al profundo espíritu de Satán, traicionado, resulta ser de Dios.<sup>255</sup>

En estas líneas, Benjamin parece señalar que la alegoría, como procedimiento de la labor del artista barroco, no permite únicamente contemplar las ruinas que representan el inevitable desmoronamiento histórico del hombre, sino que incluso, posteriormente, la significación de ellos adquiere una carga interpretativa distinta, permitiendo así que lo que estaba destinado a permanecer simplemente como restos tengan la posibilidad de resurgir de otra manera. Esto nos remite, una vez más, a la muerte iniciática, en la que la configuración renovada del hombre acontece incluso posterior a la propia muerte. Para Benjamin, también aquello que aparentemente ha sido destinado a permanecer en la

---

<sup>254</sup> Giorgio Agamben, *Infancia e historia*, p. 17.

<sup>255</sup> Walter Benjamin, “El origen del *Trauerspiel* alemán”, en *Obras*, p. 393. Las cursivas son mías.

oscuridad como ruina, es la pieza para la construcción de nuevos comienzos, o bien, de otras formas de *renacer*.

Del mismo modo y como se había adelantado brevemente en líneas anteriores, desde otras latitudes del saber ha sido abordado lo relativo al carácter finito del ser humano, entre ellos, el psicoanálisis. Jacques Lacan disertó sobre este aspecto en más de una ocasión a lo largo de los seminarios impartidos entre 1953 y 1980. En su cátedra pronunciada en 1958 intitulada *De un otro al Otro (De l'un à l'Autre)*, el analista comienza por confrontar la noción del pensamiento desde la acepción cartesiana de *ciencia*, ello para distinguir dicho saber del procedimiento analítico. Ahí plantea lo siguiente:

¿Tendremos que preguntarnos de dónde, de alguna manera, partió toda la filosofía? ¿Nos preguntaremos por lo que, respecto de tantos saberes que no carecen de valor ni de eficacia, distingue a este discurso que responde por sí mismo y que, fundándose en un criterio que el pensamiento apreciaría en su justa medida, merecería llamarse *episteme*, la ciencia?

En esta progresión en la que el pensamiento acuerda consigo mismo somos llamados a prudencia, aunque sólo sea, en primer lugar, por este desafío que la verdad dirige lo real, como acabo de destacar. *Una regla de pensamiento que debe apoyarse en el no pensamiento como lo que puede ser su causa, con eso nos confronta la noción del inconsciente.*

Sólo en conformidad con el fuera de sentido de las palabras —y no con el sentido, como se imagina y como supone toda la fenomenología— soy como pensamiento. *Mi pensamiento no se regula según mi voluntad, se le agregue o no por desgracia.* Está regulado. En mi acto no apunto a expresarlo, sino a causarlo. Pero no se trata del acto, sino del discurso. En el discurso no debo seguir la regla del pensamiento, sino encontrar su causa. *En el entre-sentido [...] está el ser del pensamiento.*<sup>256</sup>

Tal como lo apunta el analista francés, es evidente que a ojos de la lógica racional que aboga por la plena y objetiva facultad cognoscente del hombre, la remota idea de desconocimiento de él mismo está negada de antemano. Empero, afirma Lacan, resulta imprescindible recordar que en el sujeto, en tanto entidad finita y mortal —como lo había considerado la antigua tradición griega— lleva consigo una instancia que le impide, ya ni siquiera tener certeza absoluta del mundo, sino incluso y antes que todo, de él mismo. Tal instancia es, por supuesto a la luz de la práctica analítica, el inconsciente.

No obstante, a diferencia de la postura de Freud en la que sostenía que el objetivo primero de la labor del analista es proveer de la “cura” a su paciente, Lacan asegura que tal práctica, lejos de conceder un supuesto “bien” al analizante, pretende, ante todo, “enseñarle

---

<sup>256</sup> Jacques Lacan, *El Seminario. Libro 16: De un otro al Otro*, pp. 12-13. Las cursivas son mías.

[...] su falta.”<sup>257</sup> En este sentido, respecto a la apuesta cartesiana por conformar un *Yo* plenamente racional como figura unitaria cuya orientación hacia el conocimiento del mundo sea su propia conciencia y se baste por él mismo, Lacan identifica una problemática central, a saber, que no todo conocimiento parte de saberes previos que se enseñan y aprenden —tal como lo establece el principio *máthêma*—. <sup>258</sup> Contrario a ello, a la luz del psicoanálisis lacaniano, el conocimiento del hombre parte de la identificación de una figura sacralizada y unitaria (el *Otro*) que posteriormente es “desmantelada” al reconocer sus fragmentaciones, o bien, sus carencias.

Dicho de otra manera, desde la perspectiva lacaniana, el sujeto no tiene ni podrá tener control absoluto del conocimiento del mundo, ni su saber puede ser transmisible (enseñado) dado que el mismo *Yo* es una construcción proveniente del discurso de *otro* que lo ha configurado como una imagen completa e íntegra, ignorando así tanto sus propias privaciones como las de aquel. Ello ya había sido planteado por Freud cuando en su ensayo *Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico (Ratschläge für den Arzt bei der psychoanalytischen Behandlung)* el analista austriaco apunta cuál es el carácter del saber que se juega en dicha práctica. De acuerdo con él: “Quien sepa apreciar el elevado valor *del conocimiento de sí* adquirido con tal análisis, así como del mayor autogobierno que confiere, proseguirá después como autoanálisis la exploración analítica de la persona propia y tendrá la modestia de *esperar siempre nuevos hallazgos tanto dentro como fuera de él mismo*.”<sup>259</sup>

Según es posible advertir en este fragmento, la consigna principal que rige y orienta el psicoanálisis, antes que afirmar o afianzar el predominio del saber que el sujeto tiene sobre sí y sobre el mundo —como lo estipula la tesis cartesiana— es, por el contrario, un intento por disolver tal esquema de autoconocimiento e identificación que el sujeto ha construido

---

<sup>257</sup> Jacques Lacan, *El Seminario. Libro 8: La Transferencia*, p. 24.

<sup>258</sup> Ana María Fernández destaca una particularidad más sobre este principio. De acuerdo con ella, “el matema supone un sujeto enseñante que puede transmitir íntegramente y, para eso, debe escribir bien, un sujeto que aunque aprende, sabe desde siempre y, para eso, debe “trabajar en ello”. Se trata por lo tanto de trabajar sobre algo bien escrito: mientras eso sea posible, se podrá decir que hay matema. En una disciplina, un matema es lo que se enseña por excelencia y ya se sabe. El matema remite entonces al hecho de que nadie aprende sino en la medida de su saber, y al efectuarlo. Efectuar un saber sabido es en concreto decir, leer, escribir.” Ana María Fernández, “Del matema (*máthemata-mathésis*) y la transmisión”, en *Revista Fermentario*, [en línea]

<sup>259</sup> Sigmund Freud, “*Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico*”, en *Obras completas*. Vol. XII, p. 116. Las cursivas son mías.

(o cree haber construido) sobre sí mismo y sobre el *Otro* soberano que lo gobierna. En consonancia con ello, el analista de ninguna manera parte de principios o axiomas que proyecte sobre el caso particular del analizante. En otras palabras, no hay un proceso de enseñanza ni aprendizaje. De este modo, este último se desata de todo imperativo que promulga el “deber ser” e identifica, de la mano del analista, sus puntos de quiebre, ausencias y fragmentaciones.

En resumen, en el proceso psicoanalítico el paciente se revela a sí mismo como inacabado e incompleto. Así, es precisamente ese estado siempre latente de (re)descubrimiento el que posibilita que el saber sobre sí mismo se desarticule y se resignifique de maneras distintas, éstas nunca estipuladas *a priori* por un saber autónomo e independiente como lo consideraba Descartes. Ello puede explicarse de mejor manera si recordamos el complejo de castración desde la teoría psicoanalítica freudiana. En términos muy generales, se trata de una manifestación del inconsciente que, derivado del complejo de Edipo, se gesta desde los primeros años de infancia del sujeto. De acuerdo con Freud, en sus primeros meses de vida el niño se visualiza como una entidad completa junto a su madre, quien funge como el centro ideal receptivo de su amor. Posteriormente, al cabo de algunos años, el sujeto reconoce en ella, a diferencia de él, la ausencia de falo. Así, es precisamente esta privación la que se manifestará luego y de manera inconsciente en “angustia de castración”, es decir, en la inquietud e incertidumbre por el recuerdo de aquello de lo que carece y ha perdido.

Conjugado con lo anteriormente expuesto, tenemos entonces que la manifestación y reconocimiento de la ausencia, de la necesidad y/o de la incompletud respecto a algo permite que la idealización de la imagen unificada del mismo sujeto se desmorone y, con él, el desplome del saber que sobre él se había establecido. Sobre ello, una vez más queda patente que en la práctica analítica hay un derrumbe constante del “saber ya sabido” tanto por parte del analista, como por parte del analizante. De manera semejante como ocurre en la iniciación eleusina en el que se prescinde de enunciados imperativos, en el procedimiento psicoanalítico, afirma Lacan, “*la teoría psicoanalítica es un discurso sin palabras*”.<sup>260</sup>

---

<sup>260</sup> Jacques Lacan, *El Seminario 16: De un otro al Otro*, pp. 12-13. Cursivas en el texto original.

Encontramos entonces que desde la postura del pensador francés, en tanto construcción elaborada desde una entidad externa (la madre en los primeros años del niño), el *Yo* resulta ser una imagen ficticia. Con ello, dicha figura es probablemente la entidad más lejana y fragmentada del propio sujeto, en tanto que éste se encuentra atravesado por su propia condición finita dada por la castración. Es aquí precisamente donde, para Lacan, radica el objetivo del psicoanálisis: no transmitir y mucho menos enseñar un saber configurado previamente por un “experto”, sino antes bien, mostrarle al paciente que, al igual que él, el analista es una figura fragmentada y se encuentra permanentemente en condición del *padecimiento* de una falta, a través del cual, no obstante, es posible recuperar el reconocimiento de sí mismo.

En el continuo transitar del terreno del inconsciente, el analista sabe de antemano que en el discurso del analizante queda un resto, algo incognoscible de manera fehaciente, de tal suerte que no existe un conocimiento pleno y absoluto sobre él. Dado que desde el psicoanálisis el inconsciente es un *saber no sabido*, todo lo que el paciente “sabe” viene dado de forma parcial a través de su habla, de manera que, para indagar en éste, la labor del analista se ajusta a la singularidad lingüística —no necesariamente de orden conceptual— del analizante. En este sentido, probablemente no sea demasiado aventurado afirmar que desde la mirada de Agamben, la práctica analítica promueve, antes que el sometimiento del sujeto a un discurso disciplinar, a “pensar correctamente la autorreferencia, [la cual] implica sobre todo: la desactivación y el abandono del dispositivo sujeto/objeto.”<sup>261</sup>

Como vemos, en contraste con la acepción acerca del *yo* en el psicoanálisis, el principio cartesiano en torno al conocimiento insiste en la constitución de un *Yo* racional como figura unitaria y consciente de sí mismo desde el cual éste puede conocer el mundo, de tal manera que éste último queda supeditado a la palabra enunciativa del sujeto cognoscente que se muestra como el soberano poseedor del saber. De ahí que los fenómenos de la naturaleza y, por supuesto los sociales, en tanto objetos de estudio de un sujeto (supuestamente) “superior” se encuentren no sólo separados de él, sino también sometidos a su designio.

---

<sup>261</sup> Giorgio Agamben, “¿Qué es el acto de creación?”, en *El fuego y el relato*, pp. 45-46.

En este punto encontramos manifestado el acontecimiento de la muerte, pero no ya como un padecimiento por el que el hombre accede a una estancia superior —como ocurría en los ritos iniciáticos eleusinos— sino, más bien, el de un sacrificio de un otro a través de su negación. Esto es, para Agamben,

aquello que Lacan pudo extraer de [*La fenomenología del espíritu*] con su habitual agudeza, como *objet a y como désir de l'Autre*. Puesto que en Hegel el deseo (que significativamente aparece como el primer momento de la autoconciencia) solamente puede tratar de negar su propio objeto, pero nunca satisfacerse con él. El yo deseante [de conocimiento] alcanza de hecho su certeza de sí sólo mediante la supresión del otro.<sup>262</sup>

Sobre este último punto Jacques Lacan profundiza en 1949 en su ensayo intitulado *El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica*. En este escrito, el autor, remontándose a los orígenes infantiles, explica la manera en que el sujeto construye la imagen de sí mismo desde el terreno de su propia conciencia. De acuerdo con el pensador francés, en el encuentro analista-analizante, este último manifiesta a través de la verbalización explícita la imagen unificada del yo (*moi*), la cual ha construido a partir del vínculo materno. Se trata, en otras palabras, del momento en el que el sujeto hace patente a través de su lenguaje categórico-conceptual la figura o forma (*Gestalt*) que ha configurado de sí mismo de manera inconsciente vía un *Otro* o, en términos más agambenianos, *sacralizado*. Según lo afirma,

el estadio del espejo *como una identificación* en el sentido pleno que el análisis da a este término: a saber, la transformación producida en el sujeto cuando asume una imagen [...]. Esta forma por lo demás debería más bien designarse como yo ideal [...] cuyas formas de normalización libidinal reconocemos bajo ese término. Pero el punto importante es que esta forma sitúa a la instancia del yo, aun antes de su determinación social, en una línea de ficción, irreductible para siempre por el individuo solo; o más bien, que sólo asintóticamente tocará el devenir el sujeto, cualquiera que sea el éxito de las síntesis dialécticas por medio de las cuales tiene que resolver en cuanto yo [je] su discordancia con respecto a su propia realidad.<sup>263</sup>

Como puede advertirse, a la luz de la teoría psicoanalítica de vertiente lacaniana no existe construcción más ficticia que aquello que se enuncia como *Yo*, puesto que éste viene construido desde una instancia externa, un *Otro*. No obstante, Lacan precisa que es a través de los sueños, los actos fallidos, lapsus y demás manifestaciones involuntarias del sujeto en los que se evidencia de manera efectiva no sólo el saber del analizante, sino también el yo

---

<sup>262</sup> Giorgio Agamben, *Infancia e historia*, p. 31.

<sup>263</sup> Jacques Lacan, “El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, en *Escritos I*, p. 100.

[*je*] que se alberga en el inconsciente y el cual es el foco de atención del analista en cada sesión a través del ejercicio del habla del paciente. Así pues, nuevamente es *en* el lenguaje “no dicho” de este último que el analista vislumbra desde lejos el “misterio” del inconsciente que nunca se *muestra* del todo. Dicho de otro modo, “el enigma es una forma de verdad que se pone en juego en la interpretación, dado que ésta no apunta a ser una declaración o una explicitación del contenido latente en el enunciado del analizante, sino un *decir* [como sostenía Heidegger] que se sustraiga, que se oculte así mismo como enunciado, para recuperar la enunciación del paciente.”<sup>264</sup>

Según lo afirma Lacan, a diferencia del yo [*moi*] ficcional o imaginario, este yo [*je*] pone de manifiesto el complejo de castración, la ausencia y la angustia de la falta que percibe el sujeto. En síntesis, el yo [*moi*] consciente y la estructura del saber que creía haberlo conformado y sostenido se fragmenta.<sup>265</sup> Así, tanto en la caída de su (aparente) imagen unitaria el de su saber íntegro, el hombre es liberado de las estructuras que lo amoldaban, y se visualiza, por el contrario, como una entidad desintegrada, y por tanto, en estado permanente estado de fragmentación.

De lo anteriormente expuesto es posible comprender más claramente la manera en que el discurso propositivo, como lo es el cartesiano desde la lógica del *máthêma*, designa, nombra y proyecta desde la lejanía un modelo o prototipo de sujeto y, por tanto, también de realidad y de mundo. Como lo sostuvo Benjamin, en el acto de asignar denominaciones se presume un *conocimiento* “genuino” acerca de lo que es nombrado y lo que requiere tal agente externo, éste generalmente asumido como ajeno y, con ello, la manifestación de un ejercicio violento y de dominio sobre el otro.<sup>266</sup> Al respecto, la apuesta batailleana en torno a la posibilidad de aproximarnos a una experiencia mística “sin Dios” es contundente en su obra *La experiencia interior (L'Expérience intérieure)*. Según afirma, “creímos en las

---

<sup>264</sup> Esteban Dipaola y Luciano Lutereau, *Cuando el otro es Otro*, p. 16.

<sup>265</sup> Cfr., Jacques Lacan, “El estadio del espejo como formador de la función del yo [*je*] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, en *Escritos I*, pp. 102-103.

<sup>266</sup> Cfr. Walter Benjamin, “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”, en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, pp. 59- 74.

respuestas de la razón sin ver que no se sostienen salvo otorgándose una autoridad como divina, imitando la revelación (mediante una necia pretensión de decirlo todo).”<sup>267</sup>

En este tenor, en lo que respecta a Agamben, si algo le debemos al psicoanálisis es precisamente el recordatorio de que la experiencia está manifestada, como lo concibieron los griegos, por un *padecimiento*, es decir, “como síntoma de un malestar”.<sup>268</sup> En otras palabras, para nuestro autor la práctica analítica nos reveló que el inconsciente, al igual que el misterio de las divinidades de la Antigüedad, no se muestra de manera plena en el habla (presuntamente) consciente sino que se encuentra “resguardado” más allá de él. Asimismo, y además de ello, Descartes no contempló un aspecto importante que ya había sido anotado por Hegel y que habíamos adelantado líneas atrás: la negatividad, es decir, la incertidumbre y la desesperación por las manifestaciones “irracionales” y demás contradicciones presentes en la realidad. Contrario a ello, desde la concepción cartesiana, “la duda será una vez más, el medio de la separación de la imaginación y, con ella, de la supresión del temor, la superación de la noche, de la incertidumbre y del ‘*stupor*’.”<sup>269</sup>

Dicho de otro modo, mientras que el *cogito* cartesiano apuesta por la búsqueda de la objetividad y con ello la desestimación de los órdenes *patológicos* (como la imaginación, el rito y de cualquier otra forma de discernimiento de naturaleza negativa), existe otro tipo de experiencia que, así como la de la iniciación eleusina, permite acceder al conocimiento por una vía que, a los ojos de la ciencia moderna, no necesariamente es “racional”. Sobre ello, Agamben sostiene que

experiencia en este caso es simplemente el nombre del rasgo fundamental de la conciencia: su esencial negatividad, su ser siempre ya lo que todavía no es. La dialéctica no es entonces algo que se añadiría desde el exterior al conocimiento [es decir, un *máthêma*, algo transmisible]: manifiesta en cambio hasta qué punto, en el nuevo sujeto absoluto (mucho más que en el yo cartesiano), la esencia del conocimiento resulta ahora identificada con la de la experiencia.<sup>270</sup>

---

<sup>267</sup> Georges Bataille, *La experiencia interior. Suma ateológica I*, p. 48.

<sup>268</sup> Giorgio Agamben, *Infancia e historia*, p. 52.

<sup>269</sup> Eduardo Subirats, *op. cit.*, p. 184. Desde la perspectiva de Rudolf Otto, el estupor es el distintivo claro de lo que imposibilita la voz a quien ha presenciado un fenómeno extraordinario y el cual escapa a sus convenciones cotidianas, tal como sucedía en el desarrollo de las ceremonias iniciáticas. El término ya ha sido abordado con mayor profundidad en el primer capítulo. *Vid. supra.*, p. 10.

<sup>270</sup> Giorgio Agamben, *Infancia e historia*, pp. 40-41.

Siguiendo el argumento anterior, como buen lector apasionado de diversos autores y tradiciones literarias, Agamben se remite también a la obra del poeta y novelista austriaco Rainer María Rilke para ejemplificar lo que, a su juicio, es una muestra de la configuración de carácter negativo y pathémico del hombre. Basta echar un vistazo a un fragmento de *El libro de horas (Das Stunden-Buch)*:

Señor, da a cada cual su muerte,  
el morir que de aquella vida nace  
en la que tuvo amor sentido y pena.

Pues sólo somos hoja y la corteza.  
La gran muerte que todos llevan en sí, es el fruto  
en torno al cual da vueltas todo.

Por ella se despiertan las muchachas  
y, como un árbol, brotan de un laúd,  
y ansían los muchachos hacerse hombres;  
y las mujeres son confidentes de jóvenes,  
para miedos que nadie más podría asumir.

Y por ella *perdura* lo observado  
como eterno, aunque hubiera transcurrido hace tiempo;  
y todo el que formaba o construía se hizo  
mundo por ese fruto, se heló y se deshelo,  
se enroscó en torno de él y lo alumbró.  
En ese fruto entró todo el calor  
Del corazón, y el blanco ardor de los cerebros...  
pero pasan tus ángeles como bandos de pájaros  
y encontraron que estaban verdes todos los frutos.<sup>271</sup>

Así como éste, en diversos pasajes de la obra de Rilke el filósofo italiano logra dilucidar un aspecto de naturaleza no únicamente negativa sino también ascética que resalta, paradójicamente, la caducidad de la vida del hombre o, dicho de otra manera, su facultad de muerte. Para Agamben, esto no significa otra cosa que el recordatorio de la dimensión histórica que permea la vida del ser humano y que le permite encontrarse arrojado a la eventualidad y transitoriedad que supone la *esperienza* propia del *páthei máthos*. En otras palabras, lo que nuestro autor pone de manifiesto es que, en la medida en que el hombre es un sujeto histórico y, por eso mismo, de carácter finito, es que se encuentra arrojado inevitablemente a la experiencia de la eventualidad y la latencia, por lo que difícilmente podría ser conceptualizado y destinado a una meta particular.

---

<sup>271</sup> Rainer Maria Rilke, *El libro de horas*, pp. 177,179.

Queda claro, pues, que tanto la postura lacaniana como agambeniana coinciden en que la *imposibilidad de decir Yo* radica precisamente en la instancia del lenguaje que impide que se concrete un proyecto de ser humano, en tanto que éste se encuentra permanentemente arrojado a la experiencia del acontecimiento de lo contingente y lo incierto, en resumen, a facultad misma de la muerte. Por eso mismo todavía es posible hacer resistencia frente a cualquier aparente destino al que estamos proyectados por el discurso dado nuestro carácter *negativo*. Siguiendo la tesis hegeliana, Agamben afirma que “el hombre aparece de hecho dividido entre elementos contradictorios: la conciencia y el inconsciente, la vida y la muerte, el tiempo histórico y el tiempo mítico. [...] y el verso rilkeano describe de hecho su intersección: expandiéndose como un manantial —es decir, destruyéndose y muriendo como sujeto— el hombre participa a la vez del mito y del tiempo histórico”.<sup>272</sup>

En contraste con la aspiración cartesiana referente a la conformación del hombre racional, autosuficiente y consciente de sí mismo a plenitud, el pensador italiano enfatiza y comulga también con la postura de Heidegger y Benjamin en torno al lenguaje. El conocimiento atraviesa entidades lingüísticas del sujeto que impiden que aquel no se manifieste del todo, que permanezca como *no mostrado, indecible* y, por tanto, alejado de toda pretensión por aprehenderlo y designarlo. Por ello, es preciso indicar que el acto, o por lo menos el intento de transmisión que opera de fondo en el principio *máthêma*, se enfrenta, antes que todo, con la transmisión del lenguaje mismo, dentro del cual se encuentra ya la imposibilidad de *hablar* desde el rango del discurso y la proposición. Ésta es, pues, para Agamben, la infancia.

En un ensayo titulado *Tradición de lo inmemorable*, el pensador italiano señala que en la aspiración por “transmitir algo” — a saber, el conocimiento— lo que es preciso rescatar no es el objeto que “pasa de mano en mano”,<sup>273</sup> sino aquello que permite que lo que es transmisible no quede agotado en el proceso de traslado a través del habla, esto es, que “todo acto de transmisión [quede] en él inconclusa y no tematizada.”<sup>274</sup> En este sentido, la aspiración agambeniana radica en promover el sentido inverso de la propuesta cartesiana,

---

<sup>272</sup> Giorgio Agamben, “Acerca de la imposibilidad de decir Yo”, en *La potencia del pensamiento*, pp. 145-146.

<sup>273</sup> Utilizo esta metáfora para hacer referencia al origen etimológico del término *tradición*. (Del verbo latino *tradere*: “transmitir”, “entregar”).

<sup>274</sup> Giorgio Agamben, “Tradición de lo inmemorable”, en *La potencia del pensamiento*, p. 191.

es decir, antes que la transmisión del conocimiento, tendríamos que buscar conservar el elemento que, dentro del lenguaje, permite que el discurso no enuncie todo íntegramente. Dicho elemento es, para Agamben, la *ilatencia*. En sus palabras, “esto significa [...] que el lenguaje debe tener una estructura tal que traicione [...] en todo discurso la ilatencia que él es, dejándola latente en aquello que lleva a la luz.”<sup>275</sup>

La apuesta agambeniana radica, en este sentido, en intentar promover una *experiencia del lenguaje* que funja como una suerte de resistencia frente a la transmisión del discurso que enjuicia, en otras palabras, una experiencia que, como en la iniciación eleusina, radique en la imposibilidad de hablar, es decir, que impulse al hombre a volver a su condición infantil. Para Agamben, ahí donde el ser humano no es reducido ni “encarcelado” en las categorías que asigna el discurso, éste encuentra su *Yo* genuino. De ser así, el lenguaje no sólo no puede ser transmisible, sino que en él mismo queda intacta la instancia donde reside *lo no dicho* del hombre y, por tanto, la infancia donde se gesta y en donde yace su condición negativa.

En este punto, Agamben toma distancia nuevamente de las perspectivas psicologistas en las que la infancia es concebida como una mera fase de desarrollo del ser humano que, al momento de “aprender el lenguaje” escalona hacia una fase cognoscente más compleja. Contrario a tal postura y siguiendo la etimología del término<sup>276</sup>, el filósofo advierte que es la infancia el lugar del lenguaje en el que reposa la posibilidad de que el hombre, precisamente por aún no haber apre(he)ndido el lenguaje discursivo, se encuentra alejado de toda estipulación y proyección ideal y, por eso mismo, su vida se encuentra *deviniendo* en multiplicidad de formas. De esta manera es que Agamben vislumbra una posible salida al marco de excepcionalidad en el que la vida biológica de los hombres —su *nuda vida*— se encuentra recluida.

Si nos remontamos nuevamente a las celebraciones iniciáticas eleusinas en las que Perséfone “podía ser *nominada*, pero no *dicha*, [dado que] en el misterio no había espacio para el *logos apophantikos* [lenguaje de las proposiciones] [...] sólo para el

---

<sup>275</sup> *Idem.*

<sup>276</sup> Del latín *infans*, “el que no habla”.

*onoma*[nombre]”<sup>277</sup>, es posible advertir nuevamente, —así como lo hicieran ya Benjamin, Bataille y Foucault— que a través de los enunciados se constituye a los sujetos. En cambio, a diferencia del discurso como medio de configuración, *en* el nombre mismo es donde radica el misterio del ejercicio cognoscente. Por ello precisamente, los iniciados en los ritos de Eleusis, al salir del templo sagrado luego del conocimiento supremo divino revelado por las diosas, se encontraban imposibilitados de captar a éste en el lenguaje de las proposiciones —el habla—. De esta manera, el nombre de la diosa, como lo indica Hegel en su poema dedicado a Hölderlin, no podía ser mancillado en las palabras de los hombres.

La relevancia de los nombres radicó, para muchos pensadores como Hegel o Benjamin, en que es *en* ellos en donde reposa la *idea* de los fenómenos, es decir, algo que resulta ser una suerte de esencia plena de estos últimos. En palabras de Benjamin, “el nombre es aquello por medio de lo cual ya nada se comunica, mientras que en él, el lenguaje se comunica absolutamente a sí mismo. [...] El nombre es la esencia de esa intensiva totalidad del lenguaje en tanto entidad espiritual del hombre.”<sup>278</sup> Dicho de otra manera, es el nombre, fuera de toda forma discursiva, lo que permite que la entidad espiritual del hombre se manifieste a plenitud.

Partiendo nuevamente de la premisa benjaminiana sobre el lenguaje adánico, si el nombre es la entidad lingüística que contiene en su totalidad la potencia del conocimiento genuino, ello quiere decir que dicha designación no puede ser *transmitida a través* de las proposiciones o de los conceptos. Dicho de otro modo, dado que la infancia es una suerte de “guarida” donde el lenguaje permanece custodiado para no materializarse del todo en el acto, es que el hombre y, por ende, la historia “no puede ser el progreso continuo de la humanidad hablante a lo largo del tiempo lineal, sino que es esencialmente intervalo, discontinuidad, *epokhé*.”<sup>279</sup>

En este sentido, para Agamben no es casualidad que hayan sido precisamente los niños y no adultos los que sean arrojados al mundo sin la facultad del habla, dado que son ellos los

---

<sup>277</sup> Giorgio Agamben y Monica Ferrando, *La muchacha indecible*, p. 27.

<sup>278</sup> Walter Benjamin, “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”, en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, p. 63.

<sup>279</sup> Giorgio Agamben, *Infancia e historia*, p. 72.

que encarnan el momento en que el hombre está vinculado a la experiencia de la negatividad, es decir, de lo que todavía no es, de lo que se mantiene aún como oculto, esto es la *latencia*. Así, alejado de toda estipulación discursiva, sino que *siendo en* la experiencia latente del lenguaje y, por tanto, carente de destino e ideal, el hombre se encuentra ligado aún a la infancia. Ésta es, pues, para Agamben, la resistencia al lenguaje del juicio propio de la razón. Desde su perspectiva,

el infante neoténico se encontraría en la condición de poder prestarle atención precisamente a aquello que no está escrito: a posibilidades somáticas arbitrarias y no codificadas. En su infantil totipotencia, estaría extáticamente estupefacto y arrojado fuera de sí, no, como los demás vivientes, a una aventura y un ambiente específicos, sino, por primera vez, a un *mundo*: estaría verdaderamente a la escucha del ser. Y su voz, todavía libre de toda prescripción genética, sin tener él absolutamente nada que decir ni que expresar, podría — único animal— *nombrar* en su lengua, como Adán, las cosas. En el nombre, el hombre se liga a la infancia, se ancla para siempre a una apertura que trasciende todo destino específico y toda vocación genética.<sup>280</sup>

En este orden de ideas, ¿cómo podría comprenderse la latencia que radica esencialmente en la infancia? Dicho de otro modo, al prescindir el hombre, en su estado de infante, de toda proyecto e ideal específico al cual aspirar, ¿cuál sería (de haberlo) su propósito? ¿Cómo tendría que ser concebida una formación de hombre que, al no reducirse al acto de la transmisión, aspire a encontrarse permanentemente en el rango de la potencialidad? Y finalmente, ¿cuál sería el lugar de la pedagogía ante tal intención? Estas son las interrogantes que orientarán la última parte de esta investigación.

#### **III.4. Sobre la formación del hombre como *impotencial*, carente e inoperante**

Hasta este momento he intentado bosquejar los conceptos agambenianos desde los cuales adquiere sentido la lectura del pensador italiano respecto a los ritos iniciáticos eleusinos. Llegados a este punto, considero que es mucho más claro vislumbrar la dimensión formativa que subyacía en tales celebraciones y la cual es radicalmente distinta a la que, con el proyecto ilustrado heredado en la Modernidad, ha permeado incluso hasta nuestros días. En este tenor, en esta última parte de la investigación intentaré plasmar de manera mayormente manifiesta la figura de hombre que, en tanto lleva consigo la esencia de la negatividad y la latencia, emerge permanentemente entre nacimiento y muerte, entre la

---

<sup>280</sup> Giorgio Agamben, “Idea de la infancia”, en *Idea de la prosa*, p. 103.

imposibilidad de hablar y el lenguaje conceptual, entre la acción y lo que nuestro autor denomina como *inoperancia*.

Para comprender lo anterior de mejor manera, considero necesario profundizar un poco más en la acepción griega *páthei-máthos*. En este sentido, si bien ya he señalado en el apartado anterior que esta expresión fue utilizada por Esquilo para aludir a la conmoción y sufrimiento por el que, por mandato de Zeus, tendrían que atravesar los mortales previo a su encuentro con el saber, en esta ocasión ahondaré en dicha noción desde la posición aristotélica.

En el libro II de *Sobre el alma*, el filósofo griego reserva un apartado para explicar de manera detallada las implicaciones primordialmente potenciales que residen en la intención humana por saber. Según afirma, el hombre tiene la facultad de ser sabio de tres maneras. La primera de ellas radica en el hecho de pertenecer al conjunto de seres que son *sabios*. La segunda, en la medida en que domina el ámbito de la gramática y, finalmente, la tercera, —y volviendo al señalamiento de Esquilo—, por atravesar una experiencia relativa al padecimiento.<sup>281</sup>

Respecto a esta última acepción convendría recordar que, como ya se había abordado previamente en la primera parte de esta investigación, el filósofo griego sostuvo que la entelequia se ubica como la facultad cognoscente de las figuras divinas. Además de ello, para el pensador ésta reside en el alma del hombre, en donde se encuentra “reservada” en potencia (*dynamis*) hasta que dichas figuras divinas, luego de una actividad contemplativa, son comprendidas —o conocidas— plenamente.<sup>282</sup> Al respecto, Aristóteles ilustra lo anterior con la siguiente metáfora: “La facultad sensitiva no está en acto, sino solamente en potencia. De ahí que le ocurra lo mismo que al combustible, que no se quema por sí solo sin el concurso del carburante, en caso contrario, se quemaría así mismo y no precisaría en absoluto de algo que fuera fuego en acto.”<sup>283</sup> En lo que respecta al pensador italiano, esta postura aristotélica nos ubica frente a una problemática de relevancia fundamental que ha

---

<sup>281</sup> Cfr. Aristóteles, *Sobre el alma*, II, 416, 20-25.

<sup>282</sup> Vid. *supra.*, p. 10.

<sup>283</sup> Aristóteles, *Sobre el alma*, II, 416, 5-10.

pasado desapercibido, o bien, que no ha sido abordado con suficiencia en la filosofía occidental, a saber, la facultad humana de *ser* en potencia.

Según es posible extraer de las líneas de la metáfora anterior, lo que pareció subrayar el filósofo griego fue la imposibilidad de la sensibilidad a través de los sentidos en sí mismos. Es decir, ¿por qué necesariamente para ver es necesario que los objetos pasen por el reflejo de la luz para que podamos percibirlos? O, ¿por qué para percibir los sonidos en nuestro oído estos deben atravesar un medio como lo es el aire? Estos fenómenos físicos son apenas un ejemplo en donde se manifiesta que el hombre lleva contenido una facultad de carácter potencial que, al ser promovidas o producidas por una impresión externa, es que se da origen a un fenómeno muy particular. Dicha “facultad” del hombre, afirma Agamben, indica que “lo que es así ‘tenido’ no es una simple ausencia, sino que tiene más bien la forma de una privación [*stéresis*], es decir, de algo que atestigua la presencia de lo que falta al acto.”<sup>284</sup>

En este sentido y vinculando la postura de ambos filósofos, tenemos que el proceso por el cual el hombre sabio era receptor de las figuras divinas en las antiguas celebraciones rituales griegas se suscitaba por la entelequia que, dentro de sí, se mantiene en potencia e impedía que tales impresiones no pudieran ser comprendidas íntegramente dado el misterio que llevan consigo. De ser así, la entelequia resulta ser una suerte de elemento de singularidad “privativa” que está contenida en los mortales, de manera que permite abrir la contemplación de las formas divinas a múltiples *posibilidades* antes que a un (re)conocimiento acabado de ellas.<sup>285</sup>

Ahora bien, si tenemos la idea anterior en consideración, podemos pasar ahora al análisis de un fragmento posterior en *Sobre el alma* donde Aristóteles aclara con mayor minucia el elemento eminentemente potencial que radica en todo padecimiento. Para el filósofo griego, la potencia puede manifestarse de dos maneras: una de forma genérica y otra de forma “impotencial”. Para ejemplificar el primer caso, el pensador sitúa el caso del niño que aprende a través de la enseñanza de un saber concreto que le es transmitido por parte

---

<sup>284</sup> Giorgio Agamben, “La potencia del pensamiento”, en *La potencia del pensamiento*, p. 354.

<sup>285</sup> En *La potencia del pensamiento (La potencia del pensiero)*, Agamben recuerda que el término que utiliza Aristóteles para referir a la potencia (*dýnamis*) significa también “posibilidad”. Cfr. *Idem*.

del *didáskalos*. En este caso, éste le provee a aquel de las herramientas que posibilitarán que en un momento posterior ejerza una labor muy particular, de manera que el niño es ya, desde ese momento, poeta, arquitecto o músico *en potencia*.

En este ejemplo, para Aristóteles, si bien el niño es potente, éste no atraviesa necesariamente una experiencia de sufrimiento que implica el principio *páthei máthos*. Desde su perspectiva, “en cuanto al que, estando en potencia, aprende y adquiere una ciencia bajo el influjo de otro que está en acto y le enseña, tampoco puede decirse —como queda explicado— que padezca.”<sup>286</sup> Así, en relación a la noción aristotélica de potencia, se confirma una vez más que, en el caso de la contemplación de las divinidades en el templo de celebración ritual en Eleusis, para que el participante pudiera llegar a (re)conocer los misterios de las diosas, éste no atravesaba por un proceso similar al del aprendizaje en el que hay un intermediario que instruye a través de una enseñanza de saberes, tal como lo supone el principio *máthêma*.

Contrario a lo anterior, el filósofo griego afirma que “el objeto que lleva hasta la entelequia a quien está en potencia de inteligir<sup>287</sup> y pensar no puede, en rigor, decirse que ‘enseña’, sino que habrá que utilizar otra palabra.”<sup>288</sup> En este sentido, es claro que los participantes en las iniciaciones eleusinas no ingresaban al templo de las diosas con un saber previo y tampoco eran instruidos por el hierofante en el saber de las divinidades. Por el contrario, son estas últimas las que, en el acto de la contemplación por parte de los novicios y luego de haber atravesado una experiencia de sufrimiento y/o pérdida al desprenderse de su vida previa, aquellas “activan” la facultad de entendimiento en potencia (entelequia) resguardada en ellos y sus misterios son finalmente comprendidos.

En este sentido, si consideramos que los participantes ingresaban al *telesterion* en un estado carente de sabiduría divina, ello quiere decir que era tal privación —es decir, el estado *potencial* de la entelequia— lo que *posibilitaba* que los participantes al salir del templo sagrado estuvieran —paradójicamente— *imposibilitados* de enunciar lo que habían

---

<sup>286</sup> Aristóteles, *Sobre el alma*, II, 417, 10-15.

<sup>287</sup> Sobre el término, Abbagnano apunta que lo inteligible “es el objeto del intelecto, al igual que lo sensible es el objeto de los sentidos. [...] En sentido más específico, se denomina inteligible a lo que puede ser entendido o comprendido, correspondiendo a los significados.” *S.v.*, “Inteligible”, en Nicola Abbagnano, *Diccionario de Filosofía*, p. 692.

<sup>288</sup> Aristóteles, *Sobre el alma*, II, 416, 10.

visto y escuchado en dichas ceremonias. Dicho de otro modo, la incapacidad de hablar al egresar de los rituales iniciáticos era uno de los efectos de la experiencia pathémica que evidenciaba que el auténtico y supremo conocimiento divino no podía ser manifestado íntegramente, ello para evitar mancillarlo al trasladarlo a la voz y transmitirlo a través de las palabras. De esta manera se impedía el paso de la plena experiencia de estupor propia del *páthei-máthos* al simple *máthêma*.

Así, aunque el iniciado hubiera querido narrar lo que aconteció en la ceremonia sagrada, su condición infantil de latencia —esto es, la *impotencia (adynamia)* que radicaba en la potencia de su lenguaje— impedía que se expresara plenamente en el acto del habla, de ahí su mutismo. Tal impotencia puede describirse como “la capacidad de un no-ejercicio, de la disponibilidad de una privación, de una *potencia de no*.”<sup>289</sup> A este respecto, Aristóteles profundiza de la siguiente manera:

se llaman “potencias” *todas aquellas cualidades poseídas por las cosas en cuya virtud éstas son totalmente impasibles o inmutables, o no se dejan cambiar fácilmente para peor*. Y es que las cosas se rompen, se quiebran, se doblan y, en general, se destruyen, no por su potencia, sino por su impotencia y porque les falta algo. Por el contrario, son impasibles aquellas cosas que padecen difícilmente, o apenas, en virtud de su potencia, en virtud de que son potentes y poseen ciertas cualidades.<sup>290</sup>

Si esto es así, tenemos que la potencia genérica, —como ocurre en el caso de la enseñanza de un determinado saber— lleva implicada una intención *a priori* de construcción o edificación, es decir, se proyecta al niño para convertirlo eventualmente en un versado en determinada labor o, dicho de otra manera, en volverlo *operante*. Por el contrario, en el caso de la *impotencia* o *potencia-de-no (dynamis me einaí)* que toda potencia lleva contenida, en la medida en que implica la privación o la imposibilidad de derivar en un acto o manifestación concreta, aquella se refleja —como ocurría en el momento del deceso espiritual de los iniciados— en un momento de quiebre o aniquilación de un estado previo.

Paradójicamente, si recordamos lo que acontecía en las ceremonias iniciáticas, luego de tal “fragmentación” de naturaleza mística, en la experiencia del *páthei-máthos* el iniciado pasa a un estado de inoperatividad que resulta luego de que las divinidades le han revelado sus misterios, aquella condición a la que Rudolf Otto llama “das starre Staunen” [“el asombro

---

<sup>289</sup> Edgardo Castro, *Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia*, p. 138.

<sup>290</sup> Aristóteles, *Metafísica*, V, 1019-20. Cursivas en el texto original.

petrificante”]<sup>291</sup>. Tal como la describe el pensador, se trata de un desconcierto o pasmo que imposibilita la acción, lo que evidencia que el padecimiento forzosamente atravesó un evento de naturaleza contraria a la que deriva de la potencia. Como vemos, de acuerdo con la tesis aristotélica la impotencia no promueve efectuar u operar, es decir, no deriva en una acción concreta. Se trata, en todo caso, del procedimiento contrario, es decir, de permanecer en latencia, o bien, en estado de privación o, en términos agambenianos, de inoperosidad (*inoperosità*).

Para profundizar en el posicionamiento aristotélico es preciso volver nuevamente a la celebración ritual eleusina. No hay duda que el padecimiento por el que atravesaban los participantes en la iniciación era de carácter “impotencial” dado que, previo a revelárseles los misterios de las diosas, era preciso que abandonaran su vida anterior para morir espiritualmente, posteriormente renacer y, con ello, asegurar su inmortalidad más allá de la muerte por la intercesión de Perséfone. En este tenor y si tenemos nuevamente presente que la raíz del nombre de la diosa (*koros*) supone la “fuerza vital” que prescinde de toda estipulación y determinación, ello quiere decir entonces que el padecimiento por el que atravesaban los iniciados al morir los anclaba hacia un posterior renacimiento en el que aquellos se encontraban abandonados a múltiples posibilidades de *ser*, pero nunca a un arquetipo específico.

Con lo anterior queda nuevamente expuesto el origen del que procede el mutismo en los iniciados al egresar del templo de Démeter y Perséfone. Como ya se ha dejado en capítulos precedentes, antes que hacer del iniciado un modelo particular de hombre, se trababa más bien de un proceso de regeneración y formación espiritual por el que se decidían los pobladores de manera voluntaria. En este contexto tenemos que, tal como lo refería Aristóteles, el padecimiento y, por ende, la impotencia (o *potencia-de-no* pasar al acto) manifestada en el evento iniciático, “no se trataba de un aprendizaje, sino de un darse a sí mismo y de una consumación del pensamiento.”<sup>292</sup>

A diferencia de la potencia genérica que se ilustra con el niño que es preparado (¿educado?) en el aprendizaje de determinados saberes con miras a llegar a emprender o

---

<sup>291</sup> Rudolf Otto, *op. cit.*, p. 29. Traducción propia.

<sup>292</sup> Giorgio Agamben y Monica Ferrando, *La muchacha indecible*, p. 23-26.

ejercer una actividad concreta, la impotencia, al no encaminarse hacia un fin definido con antelación, posibilita que el hombre sea inoperante, es decir, imposibilitado de ser y hacer de un determinado modo y de una forma específica. Así, la facultad privativa propia de la impotencia y contenida en el hombre permite que éste se encuentre liberado de toda finalidad pre-establecida y se abra a las infinitas posibilidades que le son dadas por su misma condición carente. En suma, afirma pensador italiano, “la potencia es, por tanto, la *héxis* de una *stéresis* [el tener de una privación], el potente es tal porque tiene algo, a veces porque algo le falta.”<sup>293</sup>

En este tenor es necesario subrayar nuevamente que Agamben, de la mano de Aristóteles, no refieren de ninguna manera a la *impotencia* como una carencia de potencia, sino más bien a la *potencia-de-no*, es decir, la idea de que la potencia no deriva plenamente en el acto como producto de un saber agregado, sino que, de manera similar al lenguaje, “guarda” siempre un resto que permite que la actividad del hombre permanezca, por su condición privativa, en latencia. Aquí es posible encontrar semejanzas en la consideración agambeniana respecto a la infancia como origen del hombre y *la potencia-de-no* derivada del padecimiento iniciático, esto en la medida en que, así como ocurre con el Decir heideggeriano [*Sage*] en el que no es posible que todo se manifieste en el acto del habla, hay una suerte de residuo o remanente que permanece interno al hombre y donde se encuentra resguardada dicha impotencia, la cual impide que cada acto que éste emprende no se agote en una forma particular de hacer y, por ende, de *ser*.

En este sentido, desde la consideración aristotélica, la impotencia lleva consigo el resguardo, o si se prefiere, el “mantenimiento” de una privación aun luego de haber atravesado un suceso de destrucción o aniquilamiento. No obstante, es paradójicamente tal experiencia de padecimiento lo que posibilita que el hombre no permanezca ni se perpetúe en un mismo estado y en una única forma. Contrario a ello, al estar atravesado por un suceso que le impide operar en acto, su vida no se encuentra restringida bajo una determinada proyección, sino que se restaura y renueva continuamente, tal como acontecía en las celebraciones rituales eleusinas luego de la contemplación de las formas divinas.

---

<sup>293</sup> Giorgio Agamben, “La potencia del pensamiento”, en *La potencia del pensamiento*, p. 355.

Para profundizar mayormente en la noción de impotencia y la dimensión de carácter destructivo que yace de fondo en el *páthei-máthos*, podemos remitirnos nuevamente a Benjamin. En un ensayo escrito en 1931 titulado precisamente *El carácter destructivo (Der destruktive Charakter)*, el filósofo alemán alude al sentimiento de pesadumbre y, posterior a él, al de bienaventuranza que se produce luego de un evento de naturaleza aniquiladora. El pensador sostiene en algunas líneas de este escrito lo siguiente:

El carácter destructivo es joven y alegre. Porque destruir rejuvenece, ya que aparta del camino las huellas de nuestra edad; y alegre, puesto que para el que destruye dar de lado significa una reducción perfecta, una erradicación incluso de la situación en que se encuentra. [...] *Algunos transmiten las cosas en tanto que las hacen intocables y las conservan; otros las situaciones en tanto que las hacen manejables y las liquidan.* [...] El carácter destructivo no ve nada duradero. [...] Como por todas partes ve caminos, está siempre en la encrucijada. En ningún instante es capaz de saber lo que traerá consigo el próximo. Hace escombros de lo existente, y no por los escombros mismos, sino por el camino que pasa a través de ellos.<sup>294</sup>

Vemos, pues, a la luz de la consideración benjaminiana y con tintes marcadamente aristotélicos que, a diferencia del fundamento *máthêma* que promulga la transmisión de un saber con miras a traducirse a un acto concreto, el carácter destructivo presente en toda impotencia derrumba no sólo un estado de cosas previo, sino que permite al hombre abrirse múltiples posibilidades de ser y hacer y, por tanto, a no permanecer en un estado específico. A este respecto, Agamben destaca una vez más la dimensión infantil que radica en la postura aristotélica de la impotencia, es decir, esa naturaleza anfibia que, en la medida en que se encuentra imposibilitada por constituirse como configuración total y plena, permite al hombre permanecer en un estatus siempre originario, latente y en continua indefinición. Según sostiene,

si es cierto que en su forma original el centro de la experiencia mística no era un *saber*, sino un padecer (“*ou matheîn, allà patheîn*”, en palabras de Aristóteles) y si ese *pháthêma* estaba en esencia excluido del lenguaje, era un no-poder-decir, un musitar con la boca cerrada, entonces esa experiencia era bastante cercana a la experiencia de la infancia del hombre en el sentido que hemos señalado (el hecho de que entre los símbolos sacros de la iniciación figurasen juguetes —*puerilia ludicra*— podría abrir un útil campo de indagación al respecto.)<sup>295</sup>

No obstante, llegados a este punto hay una cuestión que, me parece, compete al ámbito de la pedagogía de manera decisiva y que es necesario poner hacer más explícito. Si la

---

<sup>294</sup> Walter Benjamin, “El carácter destructivo”, en *Discursos interrumpidos I*, pp. 159-161. Las cursivas son mías.

<sup>295</sup> Giorgio Agamben, *Infancia e historia*, pp. 87-88.

propuesta agambeniana a partir de su lectura de las celebraciones de iniciación en Eleusis parece apelar precisamente a hacer permanecer al hombre en un estado de indefinición y, por tanto, de impotencia, ¿cómo lograr tal propósito si la vida del ser humano se encuentra proyectado, ya desde el momento de su nacimiento —lo quiera o no— a preservar las formas de ser y hacer propias del seno cultural al cual pertenece? ¿Cómo conformar a un hombre que sea atravesado por un proceso formativo que, contrario a (re)producir apele a usos distintos y que, contrario a obrar y a perpetuar, *des-haga* y *destruya*? En palabras de Jean Allouch, “¿cómo hacer una obra sin ser capturado por ello en la maldición de la eternidad?”<sup>296</sup>

Como ya se abordó en el segundo capítulo de la presente investigación, la principal crítica de Agamben a lo largo de toda su producción ensayística ha sido hacer manifiesta la manera en que las formas de gubernamentalidad en las sociedades democráticas occidentales están atravesadas por la lógica soberana de estado de excepción. En este tenor, si la vida de los seres humanos se encuentra adscrita a la categoría de *ciudadano*, y por ende, cuya vida, en tanto “sagrada”, debe ser preservada y garantizada a través de los dispositivos de sacrificio del discurso legal constitucional, entonces, el caso contrario sería el estado carente, inerte y aparentemente despreocupado del hombre que ha atravesado una experiencia pathémica. En otras palabras, un hombre *inoperante*.

Para ahondar en esta acepción con mayor minucia es preciso remitirnos nuevamente a Aristóteles, pero esta vez a *Ética nicomáquea*. Ahí el filósofo se pregunta lo siguiente “¿acaso existen funciones y actividades propias del carpintero, del zapatero, pero ninguna del hombre, sino que éste es por naturaleza inactivo? ¿O no es mejor admitir que así como parece que hay alguna función propia del ojo y de la mano y del pie, y en general de cada uno de los miembros, así también pertenecería al hombre alguna función aparte de éstas?”<sup>297</sup> Con ello, el filósofo busca explicar si el hombre tiene por naturaleza una obra (*ergón*) propia más allá de la labor que emprendiera o de la disciplina en la que estuviera versado.

---

<sup>296</sup> Jean Allouch, *Contra la eternidad*. Ogawa, Mallarmé, Lacan, p. 12.

<sup>297</sup> Aristóteles, *Ética nicomáquea*, I, 1097b, 25-30.

Líneas más adelante, Aristóteles llega a la siguiente conclusión: a diferencia de los actos que emprenden los animales y las plantas, la actividad u obra propia del hombre está orientada por la vida cuyo componente fundamental es la razón (*lógos*). Según afirma,

*la función del hombre es una cierta vida, y ésta es una actividad del alma y unas acciones razonables, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y hermosamente, y cada uno se realiza bien según su propia virtud; y si esto es así, resulta que el bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud, y si las virtudes son varias, de acuerdo con la mejor y más perfecta, y además en una vida entera.*<sup>298</sup>

A propósito de lo expresado por el filósofo griego en las líneas anteriores, Agamben opta por tomar distancia respecto a la tesis aristotélica dado que, según le parece, es a partir de este fragmento que en las sociedades occidentales ha predominado la idea que afirma que la potencia deriva forzosamente en un acto concreto y que dicha *praxis*<sup>299</sup> define la vida del hombre en su totalidad. Dicho de otro modo, para Agamben, la tradición de excepcionalidad característica de la gubernamentalidad occidental ha recibido hasta el día de hoy el posicionamiento aristotélico, toda vez que ha focalizado las pautas de conducción soberana de la comunidad ciudadana en un saber hacer.

En otras palabras, para nuestro autor es claro que en los Estados occidentales se precisa que el hombre sea capaz de emprender una obra específica y es ésta la que, según manifestó Aristóteles, la que cobra una *forma* y función específica en su vida. Ésta es, pues, “la herencia que ha dejado Aristóteles a la política occidental: 1) la política es política de la operosidad, no de la inoperosidad, del acto y no de la potencia; 2) esta obra está determinada vida, se define a través de la exclusión del simple hecho de vivir, de la vida desnuda.”<sup>300</sup>

Lo que parece señalar Agamben en su crítica es que precisamente porque los proyectos de nación occidentales han anclado sus esfuerzos de gubernamentalidad hacia la determinación de lo que debe llegar a ser la ciudadanía, es que la comunidad bajo la cual

---

<sup>298</sup> *Ibidem*, 1098a, 15-20. Las cursivas son mías.

<sup>299</sup> Para evidenciar las implicaciones del término, Agamben se remite una vez más al origen de este concepto en distintas lenguas. Según indica, “el término latino *actio*, que traduce el griego *práxis*, pertenece además en su origen a la esfera jurídica y religiosa y no a la filosófica. *Actio* en Roma designa el proceso y *actionem constituere* significa, como *agere litem* o *causam*, “iniciar un proceso”. Por otra parte, el verbo *agere* en su origen significa “celebrar un sacrificio” y, en los sacramentarios más antiguos, la misa también es llamada *actio* y la eucaristía *actio sacrificii* [acción del sacrificio]. Giorgio Agamben, *Karman*, pp. 117-118.

<sup>300</sup> Edgardo Castro, *Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia*, p. 142.

están a cargo los gobiernos deba tener aspiraciones, objetivos, *obras* y espacios *en común*. Dichos elementos evidentemente le asignan identidad y sentido de pertenencia a cada uno de los sujetos, mientras que, al mismo tiempo, aquellos aseguran el dominio y la cohesión de la comunidad que está obligado a “proteger”.

A este respecto, considero necesario remitirnos brevemente a una discusión que ya había sido analizada previamente, además de Benjamin, por Georges Bataille. De acuerdo con él, la época moderna se ha distinguido de otras que le han precedido por una característica muy particular: la producción de obras dadas las exigencias de la lógica capitalista y la cual es el espíritu de la industria. En un escenario histórico en el que la producción de mercancías y, por tanto, en el que el *saber hacer* una determinada actividad cobra gran relevancia, “en la medida en que el hombre se ata enteramente al orden real [es] que se limita a proyectos de operaciones. Pero la cuestión no es mostrar la impotencia del hombre de las obras, sino arrancar al *hombre* del orden de las obras.”<sup>301</sup>

En este contexto, se comprende que lo que gobiernan los Estados modernos es una comunidad conformada por ciudadanos que tengan esta categoría como estatus común, y en consecuencia, también las actividades que emprenden. Una comunidad es, en otras palabras, un grupo de sujetos cuyas actividades se encuentran permanentemente proyectadas a un acto o labor específica y la cual parece tender a ser inmanente a cada uno de ellos. En palabras de Jean-Luc Nancy,

una comunidad presupuesta como debiendo ser la *de los hombres* presupone a su vez que ella efectúa o que debe efectuar, como tal, íntegramente su propia esencia, que es ella misma el cumplimiento de la esencia del hombre. (“¿Qué puede ser modelado por los hombres? Todo. La naturaleza, la sociedad humana, la humanidad” escribía Herder. Estamos obstinadamente sometidos a esta idea reguladora, incluso cuando consideramos que este ‘modelado’ no es él mismo más que una “idea reguladora”...) Desde entonces, el vínculo económico, la operación tecnológica y la fusión política (en un *cuero* o bajo un *jefe*) representan o más bien presentan, exponen y realizan necesariamente por sí mismos esta esencia.<sup>302</sup>

Tal como lo concibe Nancy, la comunidad parece ser la categoría desde la cual se busca generar mayor cohesión entre los ciudadanos que son gobernados a partir de sus operaciones e ideales en común y, en consecuencia, conformar identidades siempre semejantes, sin posibilidad alguna de distinción entre unas y otras. En términos

---

<sup>301</sup> Georges Bataille, *Teoría de la religión & El culpable*, p. 79. Cursivas en el texto original.

<sup>302</sup> Jean-Luc Nancy, *La comunidad desobrada*, p. 16.

agambenianos, tal fenómeno evidencia los múltiples procesos por los cuales la vida de los seres humanos se encuentra aprehendida en la *nuda vida*. Si esto es así, la tarea que tenemos por delante, entre ellos los profesionales de la educación, sería promover el proceso contrario, esto es, “que la vida debe ser [o *sea*] pensada como una potencia que incesantemente excede sus formas y sus realizaciones.”<sup>303</sup>

En el contexto de esta discusión, Nancy, siguiendo a Bataille, considera que las propiedades de la comunidad en la que no hay distinciones o, dicho de otra manera, en la que un hombre no se distingue en nada de los otros y en la que al mismo tiempo existen distintas representaciones ejemplares de lo que se tiene que llegar a ser, son dos de los rasgos característicos de los Estados totalitarios. Desde esta óptica, la acepción de comunidad a la que el sujeto se encuentra supeditado implica inevitablemente que su vida se encuentre mimetizada con la actividad particular que emprende dentro dicha comunidad. De ahí que el hombre encarne o *sea* esencialmente el acto específico que lo identifica. En este sentido, otro de los aspectos que logra vislumbrar Nancy es que en una comunidad que es gobernada a partir del acto concreto, es decir, de las actividades que producen y reproducen los sujetos, resulta indispensable orientarse a partir de ideales y/o modelos ejemplares de sujetos hacia los cuales se propone orientar a cada uno de los vivientes.

Dicho de otro modo, se es comunidad y parte de ella en la medida en que no hay distinción entre cada uno de los sujetos y en la que todos comparten aspiraciones, objetivos y planes de vida que, si bien pueden diferenciarse parcialmente, buscan concretarse en modelos o arquetipos muy particulares (un ejemplo de ello bien podrían ser los héroes, los íconos o figuras emblemáticas que a partir de hechos representativos que los distinguieron en distintos ámbitos como la política, la ciencia, la religión, entre otros). En este marco de ideas resuena nuevamente lo que Agamben ha denominado procesos subjetivación, concebidos como mecanismos que resultan de la operación de determinados dispositivos —entre ellos el lenguaje— al establecer categorías muy particulares que indican lo que el hombre *debe ser o debe llegar a ser*.<sup>304</sup>

---

<sup>303</sup> Giorgio Agamben, “La potencia del pensamiento”, en *La potencia del pensamiento*, p. 368.

<sup>304</sup> La manera en la que opera el lenguaje jurídico y sus semejanzas con la palabra divina desde la acepción judeocristiana ya sido abordado con mayor detenimiento en el capítulo anterior. *Vid supra.*, p. 41.

En contraste con las implicaciones que apelan a la consumación de la inmanencia entre el sujeto y su obra en el contexto de una comunidad, Nancy considera que habría que apostar por la conformación de una comunidad —si se quisiera continuar denominándola así— *desobrada* (del francés *désœuvré*),<sup>305</sup> aquella cuyo núcleo de operación sea un sujeto orientado por una suerte de *clinamen*<sup>306</sup>. En sus palabras, “por su naturaleza [el individuo] —como su nombre indica, es el átomo, lo indivisible— el individuo revela ser el resultado abstracto de una descomposición. Es una figura distinta y simétrica de la inmanencia: el para-sí absolutamente suelto tomado como origen y como certeza.”<sup>307</sup>

Siguiendo el posicionamiento de Nancy, Agamben coincide con el pensador francés al afirmar que la *inoperancia*, *inoperosidad* o, como incluso se ha traducido del título original del ensayo de Nancy, “desocupación” o “desobramiento” no es simplemente dejar de operar o hacer, es decir, de ninguna manera indica una actitud pasiva. Contrario a ello, afirma Agamben, “la única forma coherente de entender la desocupación sería pensarla como un modo de existencia genérica de la potencia, que no se agota (como la acción individual o colectiva, entendida como la suma de las acciones individuales) en un *transitus de potentia ad actum*.”<sup>308</sup>

Tal como ya lo habíamos expuesto anteriormente, si tenemos en cuenta que la *nuda vida* es la representación del ciudadano por el que el Estado, a través del discurso jurídico está obligado a protegerlo y a asegurarle bienestar y, con ello, —paradójicamente— a darle sacrificio sin cometer homicidio, la acepción de potencia genérica a la que Agamben refiere cobra aquí mayor sentido. En efecto, en la medida en que el foco de atención de las medidas estatales y legales se encuentra anclado a conservar la vida de la ciudadanía en su

---

<sup>305</sup> El ensayo de Nancy titulado *La communauté désœuvrée* también ha sido traducido al castellano como *La comunidad inoperante*. En este sentido y, según tenemos noticia, habiendo sido amigo cercano a Nancy, probablemente no estemos en un error al afirmar que dicha noción influyó en lo que el filósofo italiano denominó como inoperosidad (*inoperosità*).

<sup>306</sup> Este término es retomado de la obra *De rerum natura*, escrita por poeta latino Tito Lucrecio Caro. Traducido al castellano como *Sobre la naturaleza de las cosas*, se trata, según los registros, del primer y único poema del pensador y el cual representa un referente primordial en el campo de la física. Aunque se han hecho distintas interpretaciones del texto, el análisis del filósofo e historiador francés Michel Serres ha sido uno de los más destacados. En la obra de Lucrecio, el *clinamen*, según ha analizado el pensador, se trata de una “desviación imperceptible e irracional que sufren los átomos en su trayectoria de caída rectilínea, y que resulta absolutamente incompatible con el corpus e incluso con la enciclopedia de la Ciencia Occidental.” Michel Serres, *El nacimiento de la física en el texto de Lucrecio. Caudales y turbulencias*, p. 9.

<sup>307</sup> Jean-Luc Nancy, *La comunidad desobrada*, p. 17.

<sup>308</sup> Giorgio Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, p. 83.

dimensión biológica, para su mejor y más efectivo gobierno es preciso que ésta se encuentre estrechamente anclada *al saber hacer* una actividad particular. De ahí que las modalidades de gobierno, incluso desde las formas en que operan las disciplinas — incluidas las humanas como la pedagogía misma— se encuentren empeñadamente orientadas a consumir un sujeto que, en tanto potente, pueda proyectar su vida en actos.

A la luz de lo anterior, Agamben vislumbra que la impotencia que radica en la potencia — tal como lo había sostenido Aristóteles— no sólo ha sido desplazada y olvidada en la modernidad, sino que es la llana acepción de la potencia que deriva siempre en acto la que ha permitido sustentar nuevamente la lógica de gobierno occidental, es decir, la separación. De ahí que en el contexto de la soberanía que ejerce el Estado en las democracias occidentales, el *hombre*, en su múltiple configuración y devenir, ha pasado a constituirse en una única y permanente identidad, cuya única obra le da sentido: el *ciudadano*.

Así, al dirigir los mecanismos de gobierno hacia *el saber hacer y operar*, los Estados disocian las infinitas posibilidades de obrar de los hombres que vienen dadas por su impotencia al establecerlos e identificarlos en categorías muy particulares. En términos del pensador italiano,

la escisión [...] entre el hombre y el ciudadano la sucede así la escisión entre la vida desnuda portadora última y opaca de la soberanía, y las múltiples formas de vida abstractamente recodificadas en identidades jurídico-sociales (el elector, el trabajador dependiente, el periodista, el estudiante, pero también el seropositivo, el travesti, la *porno-star*, el anciano, el padre, la mujer), que reposan todas en aquella.<sup>309</sup>

En este contexto, Agamben referirá nuevamente a la noción de *impotencia*, la cual, si bien coincide parcialmente con la tesis sostenida por Nancy, tiene mayor similitud con el posicionamiento de Bataille frente a la interpretación del filósofo y político francés Alexandre Kojève respecto a la acepción de negatividad en Hegel.<sup>310</sup> Para Bataille, si el discurso de la proposición es la que distingue a toda comunidad en tanto que es éste el que

---

<sup>309</sup> Giorgio Agamben, “Una vida inseparable de su forma”, en *El uso de los cuerpos. Homo sacer IV*, 2, p. 375.

<sup>310</sup> Al respecto, y aunque no trataré con profundidad el asunto debido a que excede los propósitos de la presente investigación, basta por ahora indicar que fue Kojève quien, con una postura marcadamente hegeliana, sostuvo que el hombre únicamente podría llegar a *devenir* humano en la medida en que no sólo pudiera separarse de su condición animal, sino que además su vida pudiera orientarse únicamente por la acción que emprenda. La respuesta a tal postura discutida por Bataille es retomada por Agamben en distintos ensayos. Cfr. Giorgio Agamben, *Lo abierto. El hombre y el animal*. 3ra. ed. Trad. de Flavia Costa y Edgardo Castro. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2016.

“exhorta: imagínate, dice, los personajes del drama, y mantente allí como uno entre ellos; disipa —tensa para ello tu voluntad—”<sup>311</sup>, la impotencia que distingue a toda experiencia que implica un estado de éxtasis y arrebató, implica no una obra y fin dados y determinados de antemano, sino que el “hombre dispone de nuevo de su posibilidad y ya no es lo viejo, lo limitado, sino el extremo de lo posible.”<sup>312</sup>

En este sentido, si la gubernamentalidad de los ciudadanos, como ya había sido atisbado previamente por Foucault, está focalizado en el manejo y disposición de los cuerpos, Agamben añade que en este procedimiento yace de fondo la vida nutritiva o vegetativa que es anclada a operaciones y/o hechos muy particulares. Si esto es así, sostiene el pensador italiano, la consecuencia es la configuración de una vida humana se encuentra separada de sus otras formas posibles y/o potenciales. Al respecto, Agamben considera incluso que en occidente “nuestra tradición ética ha tratado a menudo de soslayar el problema de la potencia reduciéndolo a los términos de la voluntad y de la necesidad: su tema dominante no es lo que se *puede*, sino lo que se *quiere* o lo que se *debe*.”<sup>313</sup>

En este marco de ideas, es innegable que la educación se sitúa como uno de los dispositivos de gubernamentalidad en los que la potencia que radica en los sujetos está orientada a formas particulares de hacer y ser. Aquí cobra sentido por qué todo proceso educativo, en la medida en que busca hacer imperecedera una cultura, tiene la intención de producir y reproducir modos identitarios de una comunidad específica. En este sentido, se han configurado proyectos de acción que aspiran a modelar un prototipo particular de los vivientes que la conforman. Para Silvia Grinberg, “las formas en las que se piensan los ideales a conseguir, el deber ser de la formación de la escolaridad en nuestro tiempo, es colocado en las acciones solidarias que deben procurar que los jóvenes encuentren, creen sus proyectos de vida: se hagan vivir. De manera tal que, en este régimen, son los espacios de elección de vida y cultura los que se integran en un campo total de gobierno.”<sup>314</sup>

---

<sup>311</sup> Georges Bataille, *La experiencia interior. Suma ateológica I*, p. 36.

<sup>312</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>313</sup> Giorgio Agamben, “Bartleby o de la contingencia”, en Gilles Deleuze, Giorgio Agamben y José Luis Pardo, *Preferiría no hacerlo*, p. 111. Cursivas en el texto original.

<sup>314</sup> Silvia Mariela Grinberg, en *Educación y poder en el siglo XXI*, p. 166.

Contrario a la *nuda vida* u obra particular a la que se proyecta la potencia del hombre, Agamben propone la noción *forma-de-vida*, la cual ha definido como “una vida —la vida humana— en la que los modos individuales, los actos y los procesos de vivir nunca son simples *hechos*, sino siempre y ante todo *posibilidades* de vida, siempre y ante todo potencia.”<sup>315</sup> Así, si en su *forma-de-vida* el hombre permanece esencialmente en potencia gracias a su condición impotente, esto quiere decir que incluso la voluntad, es decir, su *querer*, es transcendido por dicha potencia al no derivar en un acto. Sobre este punto, el filósofo italiano ahonda un poco más al situar al protagonista del cuento *Bartleby, el escribiente* (*Bartleby, the scrivener*) del escritor estadounidense Herman Melville, como la figura que representa de manera más ilustrativa la del hombre que no es una vida, sino una *forma-de-vida*.

Si echamos un vistazo el argumento de la historia, encontramos que la principal tarea por la que han sido empleados los trabajadores de un abogado que labora en Wall Street es esencialmente revisar, redactar y transcribir escrituras de bienes de personas acaudaladas. Luego de que el número de registros incrementara, los dos empleados con los que contaba el abogado resultaron insuficientes, por lo que decide contratar a uno más, de nombre Bartleby. Según lo describe el abogado y narrador de la historia, éste resultó uno de sus empleados más eficientes. Se trataba de un hombre de “pulcra palidez, penosa decencia, incurable desconsuelo [y] de aspecto tan singularmente sosegado.”<sup>316</sup>

Según relata el abogado, al cabo de algunos meses de eficiente desempeño y en medio de un día de excesivo trabajo, éste llamó a Bartleby a su oficina para indicarle lo que debía hacer. Sorprendentemente, la respuesta al llamado de su jefe dejó a este último estupefacto. Desde el fondo del estudio donde se encontraba a puerta cerrada, Bartleby se limitó a decir “Preferiría no hacerlo”. No obstante, a pesar su respuesta, el empleado continuaba llevando a cabo las labores asignadas. Empero, al cabo de algún tiempo la ejecución de sus funciones fueron en detrimento hasta llegar al punto de negarse rotundamente, incluso con la mayor serenidad posible, a ejecutar cualquier orden. Ante esta situación, el abogado describe su sentir:

---

<sup>315</sup> Giorgio Agamben, “Una vida inseparable de su forma”, en *El uso de los cuerpos. Homo sacer IV*, 2, p. 372.

<sup>316</sup> Herman Melville, *Bartleby, el escribiente*, p. 35.

No hay mayor agravio para una persona formal que la resistencia pasiva. Si el que se enfrenta a la resistencia pasiva no tiene temperamento inhumano y el que la ofrece es absolutamente inocuo en su pasividad, el primero, en sus mejores momentos procurará por caridad interpretar por medio de la imaginación aquello que no alcance a resolver por medio del raciocinio. Así fue como, en su mayor parte, contemplé yo la actitud de Bartleby. ¡Pobre hombre!, pensaba; no lo hace por maldad; está claro que no quiere ser insolente; su aspecto se basta para demostrar que sus excentricidades son involuntarias.<sup>317</sup>

Es en este marco de ideas que Agamben insiste en posicionar a la Bartleby como el ejemplo del hombre que no únicamente encarna su propia impotencia en sus modos de hacer y ser. En otras palabras, no sólo su *no-hacer* se encuentra en concordancia con su forma de hacer de otras maneras, sino que incluso dicha forma de no-hacer trasciende su propia voluntad. Desde la óptica agambeniana, dicha *potencia-de-no hacer* es de la que está impedido incluso el Dios cristiano, razón por la cual éste, en contraste con los mortales, no puede ser esencialmente potencia. En palabras de Agamben,

si hubiera en Dios una potencia de ser, entonces sin duda podría también no ser, lo que estaría en contradicción con su eternidad. Por otra parte, si pudiese no querer lo que quiere, podría entonces querer el no-ser [...]. Dios tiene en sí mismo una potencia virtualmente ilimitada, está no obstante vinculado a su voluntad, y no puede hacer o querer otras cosas que lo que ha querido: su voluntad, como su ser, están, por así decirlo, absolutamente privados de toda potencia.<sup>318</sup>

Con lo anterior es posible comprender más claramente que en la expresión “Preferiría no hacerlo” (*I would prefer not to*) con el uso del modal *would* el protagonista anula no sólo la posible acción, sino incluso previamente también la intención misma de operar. Por ello es que precisamente, a diferencia de los hombres, la divinidad de la tradición cristiana no tiene en su configuración una impotencia, de lo contrario, toda criatura y el mundo mismo no tendría lugar. Por todo esto es que Agamben considera que la potencia que ha sido insistentemente anclada a la mera voluntad de *querer hacer o ser algo* distingue a los proyectos gubernamentales occidentales de nación. Para nuestro autor, lo anterior es una manera de volver más eficaces las modalidades de gobierno en la medida en que esto “permite poner en orden el caos indiferenciado de la potencia [mientras que, por el contrario,] una potencia sin voluntad [la impotencia] carece totalmente de efectos, no puede jamás pasar al acto.”<sup>319</sup>

---

<sup>317</sup> *Ibidem*, p. 41.

<sup>318</sup> Giorgio Agamben, “Bartleby o de la contingencia”, en Gilles Deleuze, Giorgio Agamben y José Luis Pardo, *Preferiría no hacerlo*, p. 110.

<sup>319</sup> *Ibidem*, p. 112.

En este sentido, para el pensador italiano *preferir no hacer —y no ser— algo* no implica simplemente el mero deseo de permanecer inactivo y/o pasivo, sino que se actúa de otro modo en el mismo momento en que no se consiente y se niega a obrar de la manera en que se ha establecido. Dicho de otro modo, y de manera paradójica (y casi rayando en lo ilógico), *se opera sin obrar*. Es aquí precisamente donde se manifiesta la tesis central de Bataille: “la experiencia interior es lo contrario de la acción. Nada más.”<sup>320</sup> Asimismo, para el pensador francés, ésta “no lleva a ningún puerto (sino a un lugar de extravío, de sinsentido)”<sup>321</sup>. Efectivamente, si recordamos la descripción del narrador principal acerca de los últimos días de Bartleby, éste llevó su impotencia al punto extremo al incluso negarse a probar bocado y, con ello, a dejarse morir mientras se encontraba en prisión.

Para Agamben, el inesperado desenlace de la vida del protagonista de esta historia personifica plenamente lo que es una *forma-de-vida*. En sus palabras, Bartleby representa “la forma del vivir humano [que] nunca está prescripta por una específica vocación biológica, ni fijada por una necesidad cualquiera, sino que siempre conserva, por consuetudinaria, repetida y socialmente obligatoria que sea, el carácter de una posibilidad real, es decir, siempre pone en juego el vivir mismo.”<sup>322</sup> Dicho de otro modo, el protagonista de la narración encarna su impotencia en su forma de vivir hasta el punto de promover, incluso, su propio deceso.

El ejemplo que dibuja Melville retrata, para nuestro autor, la manera en que Bartleby sobresale del resto de las identidades homogéneas que conforman la comunidad. Él se distingue del resto de los empleados no solo por su facultad de *poder querer no-hacer*, sino también por manifestar en ella su propia privación, o más concretamente, su propia suspensión (*epoché*). Al permanecer en estado impotente e inoperante, éste se despoja de toda forma de enunciación que le orienta y dirige, y por tanto, del patrón de excepcionalidad que de forma contundente afirma y niega, aquel discurso que insiste en *separar* la potencia del acto. En otras palabras, Bartleby opera no haciendo o bien, *profana* el acto establecido *haciendo* de otro modo.

---

<sup>320</sup> Georges Bataille, *La experiencia interior. Suma ateológica I*, p. 68.

<sup>321</sup> *Ibidem*, p. 25

<sup>322</sup> Giorgio Agamben, “Una vida inseparable de su forma”, en *El uso de los cuerpos. Homo sacer IV*, 2, p. 372.

Como vemos, el protagonista de esta historia encarna “el *pathos* [que] se halla purificado de toda *doxa*, de todo parecer subjetivo, es puro anuncio del aparecer, exposición del ser sin predicado alguno. [...] Bartleby ha sido enviado por cierto designio misterioso de la omnisciente providencia, misterio que un siempre mortal no puede descifrar.”<sup>323</sup> De esta manera, aquél instante en el que, según Bataille, se manifiesta un sinsentido derivado de una experiencia interior, es precisamente el que personifica Bartleby. Así como lo hiciera el participante en las iniciaciones eleusinas al salir de la homogeneidad del tiempo del ámbito mundano, aquél logra también sustraerse de la *nuda vida*, de la obra y de la identidad a la que ha sido designado. Con esta *forma-de-vida* y aunque de manera paradójica, en la aparente pasividad que representa su inoperancia, el hombre no sólo resiste al intento de constitución de su identidad, sino que incluso logra neutralizar los dispositivos que buscan conducirlo a un fin determinado.

Paradójicamente, es la aparente pasividad y actitud negligente la que impide que una vida pueda gobernarse por los discursos que, como el del Estado o el de las disciplinas, busca instituir y/o constituir. Dicha actitud es precisamente a la que Agamben aludía como característica fundamental particularmente distintiva el acto de la profanación. Si “hacer como si” —como ocurre en el juego o en la dramatización en la iniciación eleusina— es destituir las categorías previas asignadas a las cosas presentes en el mundo, los modos de hacer y ser que constituyen identidades pueden ser “degradadas” a través de la inoperosidad.

Este modo de permanecer en *potencia-de-no* Agamben lo concibe como medio que propicia la formación del *cualsea (quodlibet)*, aquella “figura de la singularidad pura. [...] [Aquella que] no tiene identidad, ni está determinada respecto a un concepto, pero no es simplemente indeterminada; más bien es determinada sólo a través de su relación con una idea, esto es, a la totalidad de sus posibilidades.”<sup>324</sup> No obstante, resulta imprescindible subrayar que esta forma de *no-obrar* representa, desde la óptica de nuestro autor, una de las vías más peligrosas con las que puede enfrentarse un Estado totalitario.

---

<sup>323</sup> Giorgio Agamben, “Bartleby o de la contingencia”, en Gilles Deleuze, Giorgio Agamben y José Luis Pardo, *Preferiría no hacerlo*, p. 115.

<sup>324</sup> Giorgio Agamben, *La comunidad que viene*, p. 43.

En la medida en que, en tanto singularidad factible de ser y hacer de diversas formas y, por tanto, abierta a múltiples posibilidades, resulta imposible aprehender al hombre en esta condición dentro de la lógica de la excepcionalidad y, por tanto, de gobernarla. Así, en tanto *forma-de-vida* única y atípica, resulta desactivada la intención de apropiación y, por ende, el establecimiento de la relación sujeto-objeto. Para Agamben, “la singularidad cualsea, que quiere apropiarse de la pertenencia misma, de su ser en el lenguaje, y declina por esto toda identidad y toda condición de pertenencia es el principal enemigo del Estado.”<sup>325</sup>

Si, tal como la concibe Agamben, la *forma-de-vida* es esencialmente una vida concordante con sus infinitos modos de manifestación, la idea de un proyecto único de hombre carece totalmente de sentido. A pesar de ello, es innegable que la pedagogía se posiciona en este marco de gobierno como uno de los medios que, quizá sin proponérselo de antemano, ha sido uno de los operadores biopolíticos del Estado a través de la defensa de un prototipo de hombre potente que forzosamente deriva (o debe derivar) en una obra e identidad particular. Ello es visible desde el discurso legal —y aquí nuevamente la incidencia del lenguaje sacro del Estado<sup>326</sup>— que ampara todo procedimiento “experto” con el objetivo fundamental de proyectar al educando a un saber hacer a través del *ejercicio* educativo.

Ejemplo de lo anterior se ilustra en el artículo quinto de la Ley General de la Educación del capítulo II titulado precisamente “Del ejercicio del derecho a la educación”. Ahí se asevera que “toda persona tiene derecho a la educación, *el cual es un medio para adquirir, actualizar, completar y ampliar sus conocimientos, capacidades, habilidades y aptitudes que le permitan alcanzar su desarrollo personal y profesional*; como consecuencia de ello, contribuir a su bienestar, a la transformación y el mejoramiento de la sociedad de la que forma parte.”<sup>327</sup> Es aquí donde es posible distinguir dos elementos fundamentales que identifican al halo sacro de la ley y a la *forma-de-vida* como modo(s) singulares que la destituyen.

---

<sup>325</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>326</sup> Al respecto, Agamben recuerda que “el mecanismo de la excepción está constitutivamente conectado con el acontecimiento del lenguaje que coincide con la antropogénesis.” Giorgio Agamben, “Epílogo. Para una teoría de la potencia destituyente”, en *El uso de los cuerpos. Homo sacer IV*, 2, p. 471.

<sup>327</sup> Estados Unidos Mexicanos, *Ley General de Educación*, Diario Oficial de la Federación, 30 de septiembre de 2019, p. 2. [en línea]. Las cursivas son mías.

Mientras que desde la perspectiva jurídica se plantea a manera de promesa que la educación es un medio que derivará en algún momento en un fin (es decir, en acción concreta), en los infinitos modos de hacer y ser que derivan de la inoperancia se efectúa la multiplicidad de la vida misma. No es que la *forma-de-vida* esté preparada y pensada de antemano, sino que emerge en el vivir mismo, en el aquí y en el ahora del acto de vivir. A decir de Agamben, en cada una de las manifestaciones de la vida del hombre, es decir, en cada una de sus infinitas formas y modos, “el devenir humano del hombre nunca se ha realizado de una vez y para siempre, jamás deja de advenir.”<sup>328</sup>

Llegados aquí, Agamben recuerda que es posible encontrar una característica discordante que distingue a la *forma-de-vida* y que, al mismo tiempo, comparte con las antiguas celebraciones iniciáticas. “por una parte, es una vida que no puede ser separada de su forma, unidad en sí inescindible, por la otra, puede separarse de toda cosa y de todo contexto. Esto es evidente en la concepción clásica de la *theoría*, que, en sí unida, es, no obstante, separada y separable de toda cosa, está en perpetua fuga.”<sup>329</sup> En este sentido, si recordamos el proceso de contemplación (*theoreîn*) por el que los iniciados entraban en contacto con las diosas en las celebraciones antiguas, es precisamente este momento en que aquellos, desprendiéndose de su vida mundana, pueden abandonarse a las entidades divinas.

Lo anterior nos remite a pensar la experiencia del *páthei-mathós* y la dimensión impotente que yace en ella, como una forma de cognición que, contrario al principio *máthêma*, prescinde del acto de la transmisión y/o la transferencia de un saber. En palabras de Agamben, como ocurre en la experiencia de la contemplación de las divinidades, “el entendimiento en potencia no es una cosa, sino la *intentio* mediante la cual se captan las cosas, no es más que pura cognoscibilidad y receptividad (*pura receptibilitas*), y no un objeto conocido.”<sup>330</sup> Dicho de otro modo, si el procedimiento por el que atravesaban los iniciados era la experiencia misma por la que éstos se volvían cognoscentes, es la

---

<sup>328</sup> Giorgio Agamben, “Una vida inseparable de su forma”, en *El uso de los cuerpos. Homo sacer IV*, 2, p. 372.

<sup>329</sup> *Ibidem*, p. 415. En el primer capítulo he abordado con mayor profundidad la interpretación en torno al papel de la contemplación de las divinidades griegas en la Antigüedad. *Vid. supra.*, p. 10.

<sup>330</sup> Giorgio Agamben, “Bartleby o de la contingencia”, en Gilles Deleuze, Giorgio Agamben y José Luis Pardo, *Preferiría no hacerlo*, p. 107.

experiencia infantil la que, prescindiendo de todo fin predeterminado —y en su caso, además, desconocido—, los hombres se encuentran en el ámbito propio del *medio puro*.

En este orden de ideas, si, como lo concibe Agamben, los medios puros “representan la desactivación y la ruptura de cada separación [y] son a su vez separados en una esfera especial”<sup>331</sup>, es posible encontrar entonces semejanzas entre los iniciados en las celebraciones eleusinas y el protagonista de la obra de Melville. En ambos casos el ser humano atraviesa una situación de la que se desprenden, por un lado, de la vida terrenal y, por otro, de una manera permanente de hacer y ser, es decir, de una vida que se encuentra anclada a reproducir un acto y, por tanto, a permanecer en un estado de repetición. Empero, es indudable también que tanto el iniciado en Eleusis como Bartleby atraviesan momentos de abatimiento y sinsentido que paradójicamente los impulsa a la abyección, literalmente hacia un *no-lugar*, a *ser* singularidades aun en medio del resto de las identidades homogéneas.

Sobre esta última acepción, sorprendentemente es Platón quien en el *Timeo* utiliza la noción *chóra* (χώρα)<sup>332</sup> para referirse a un espacio intermedio en el que los entes son y no son, es decir, se mantienen en una suerte de limbo en el que permanecen en estado originario. Según lo explica el filósofo griego, para comprender la formación del universo, resulta imprescindible reconocer la existencia de tres modos en las que éste se manifiesta, por un lado,

el modelo que es inteligible, y la imitación, que es visible; en otros términos, el ser y la generación; y ahora hay que añadir un tercero, que es como *el receptáculo y la nodriza de todo lo que pasa o deviene*. En efecto, el fuego, el agua, el aire, la tierra, todos los cuerpos mudan y pasan sin cesar de un estado a otro estado. *Estas perpetuas transformaciones se realizan necesariamente en un medio que permanece idéntico, que no es ningún cuerpo, pero que puede hacerse sucesivamente todos los cuerpos; que no tiene ninguna cualidad, pero que puede adquirir sucesivamente todas las cualidades*; naturaleza invisible, sin forma, que no cae bajo los sentidos; perceptible sólo a una especie de razón bastarda, y que puede llamarse el espacio, el espacio eterno. *De este lugar eterno es de donde han salido todas las cosas particulares.*<sup>333</sup>

---

<sup>331</sup> Giorgio Agamben, “Elogio de la profanación”, en *Profanaciones*, p. 114.

<sup>332</sup> Resulta interesante que nuevamente aparezca aquí un término cercano a la raíz con la fue identificada Perséfone: *koros*. Como puede verse, el distintivo de “fuerza vital” que prescinde de toda determinación (como fue descrita la naturaleza de la diosa) se vincula fuertemente con la acepción de *nodriza* que impulsa el constante renacer del hombre.

<sup>333</sup> Platón, *Timeo*, 52a8-b2. Las cursivas son mías.

No es casualidad que desde la postura platónica la dimensión corática del mundo refiera específicamente al espacio en el que los entes no sólo no permanecen en un estado de manera inamovible, sino que se transforman de manera constante, no teniendo así un lugar o acto estable o fijo. Si consideramos esta idea, no cabe duda que tanto el padecimiento de los iniciados como el que experimenta el mismo Bartleby comparten la “no-pertenencia” a un espacio, identidad o acto. Mientras que luego de su muerte los iniciados *transmutaban* en una condición superior en su camino al Hades, de manera similar, en la inoperancia efectuada por el escribiente, éste se entrega a la imposibilidad de pertenecer de manera inmanente a una obra y, por tanto, también a un estado.

Como hemos intentado hacer patente a lo largo de esta última parte, en ambos casos el padecimiento al que el hombre se entrega supone en sí mismo una vida sin cualidades ni propiedades, condiciones o atributos. La experiencia pathémica que encarnan ambos vivientes no sólo implica hacer uso múltiple de su vida, sino también des-sacralizar y neutralizar todo discurso que amenazaba con sedimentarse en ella. En ambas *formas-de-vida* es la experiencia misma, ya desprendida de todo fin, la que se vuelve el medio puro por el que el hombre se mantiene en singularidad *cualsea*, esto es, en permanente estado potencial y destituyente. En todo este amplísimo marco de ideas es que Agamben ha hecho explícita su apuesta respecto a la manera de concebir lo humano, a saber, como aquella entidad que se encuentra “a merced de la propia impotencia.”<sup>334</sup>

---

<sup>334</sup> Giorgio Agamben, “Epílogo. Para una teoría de la potencia destituyente”, en *El uso de los cuerpos. Homo sacer IV*, 2, p. 492.

## **Morir es renacer, concluir es inaugurar**

Como lo había planteado al dar inicio el presente trabajo o, más precisamente, al *iniciarme* en el recorrido a lo largo del pensamiento de un autor desconocido para mí y, ajeno, además, al ámbito de la pedagogía como lo es Giorgio Agamben, me propuse dilucidar una posible condición formativa de hombre radicalmente distinta a la que reside en la noción de educación. En este sentido, durante el trayecto transitado en la obra agambeniana fue posible vislumbrar el principio o fundamento formativo de tal condición, particularmente al analizar la lectura interpretativa que el pensador italiano elabora en torno a los antiguos ritos iniciáticos eleusinos.

Como ya se ha hecho evidente a lo largo de estas páginas, si bien es cierto que el aspecto relativo a la educación y a la pedagogía ha sido un campo por el que Agamben no ha disertado, el análisis que elabora en torno al decreto legal de estado de excepción y con ello la crítica a los dispositivos disciplinares de gobierno, atraviesa directamente, sin duda, a la labor que emprenden los profesionales de la educación. Así, siguiendo con este planteamiento, aunque en un primer momento las consideraciones en torno a los ámbitos de la filosofía política, filosofía del lenguaje y filosofía de la religión —a los cuales se ha decantado Agamben durante años—, son terrenos abismalmente distantes al de la pedagogía, mi principal labor y también el enorme reto al que me enfrenté fue vincular tales terrenos y orientarlos particularmente hacia la problematización del ideal de hombre.

Como pudo hacerse evidente a lo largo de las páginas precedentes, para adentrarse en el posicionamiento agambeniano en torno a la condición política de occidente es necesario atravesar y contar con nociones mínimas relativas al ámbito teológico. En este sentido y como el mismo Agamben lo ha declarado, todo lo religioso tiene algo de político y todo lo político tiene una dimensión religiosa que lo circunda. Por ello, en el contexto de la investigación que emprendí resultó inevitable abordar, por lo menos de manera tangencial, las bases teóricas desde las cuales se comprenden el mito y rito como fundamentos clave de las prácticas religiosas antiguas.

A este respecto, es claro que el posicionamiento de Agamben, fuertemente influido por el pensamiento benjaminiano, se distancia de las tesis que, como la de Mircea Eliade, afirman

que la experiencia religiosa ha sido suprimida en las sociedades de la época moderna. Contrario a ello, lo que el filósofo italiano ha hecho patente es que es precisamente la sacralización de los entes lo que caracteriza a los contextos políticos democráticos en las sociedades occidentales. Dicho de otro modo, así como la había indicado ya el filósofo alemán previo al inminente ascenso de nacionalsocialismo en 1933, la estructura política y jurídica del estado de excepción que orienta el proceder del gobernante con respecto a sus gobernados debe enaltecer la vida de éstos para con ello asumir la conducción de ella y orientarla hacia un fin, obra y destino particulares.

A la luz de los planteamientos clave del derecho romano antiguo y en particular con la figura del *homo sacer*, Agamben amplía el análisis elaborado previamente por Benjamin y lo complejiza al encontrar que el decreto de excepcionalidad se ha mantenido en operación hasta nuestros días toda vez que, en su ejecución yacen dos principios fundamentales. En primer lugar, el estado de emergencia impulsa una relación asimétrica y de separación entre la soberanía que ejerce el representante de Estado como *garante* de la seguridad y bienestar de la nación y los ciudadanos. Vinculado a ello, como segundo punto fundamental de la operación del dictamen de excepcionalidad es la concepción de la vida de estos últimos, la cual radica esencialmente en sus propiedades y rasgos biológicos.

Respecto a este último aspecto y echando mano de las consideraciones foucaultianas de *gubernamentalidad* y *dispositivo*, el filósofo italiano apunta que es a través del lenguaje, — éste como uno de los mecanismos de control de los cuerpos por excelencia—, que se encauzan y se constituyen a los sujetos. Así, ubicando paralelamente a los antiguos ritos iniciáticos eleusinos, el señalamiento agambeniano radica en hacer patente que el elemento sacro ha persistido en la figura de quienes gobiernan las naciones. Mientras que en la antigua religión griega en Eleusis eran las entidades divinas las que orientaban la vida espiritual de los hombres hacia un estado no definido y, por tanto, de inmortalidad, en el contexto político moderno de Occidente la figura sacra está encarnada en los gobernantes, quienes, en contraste, capturan la vida de los sujetos en su mera dimensión biológica para proyectarla a un estado e identidad particular.

Hasta aquí es posible vislumbrar con mayor claridad la presencia del elemento cultural y, por ende, del cometido que tiene la educación en tal marco. Si parte del objetivo del decreto

de excepcionalidad es orientar y/o proyectar con antelación la mera facultad nutritiva o vegetal de la vida de los hombres hacia una labor, función u obra específica en un contexto social particular, desde la óptica agambeniana estamos frente a procesos de subjetivación. Dicho de otra manera, mientras que el deceso o muerte espiritual en las celebraciones de iniciación eleusinas derivaban en el encuentro directo con las divinidades y la permanencia de una vida abierta a la posibilidad más allá de la muerte biológica, en el caso de la gestión gubernamental y política en las sociedades modernas, ella tiende, paradójicamente, al sacrificio de la vida de los ciudadanos, toda vez que ella está anclada y destinada a un ideal identitario particular.

En este sentido, como ya lo hubiera hecho patente Foucault, de la misma manera en que operan los preceptos jurídicos y médicos, las disciplinas cumplen un papel similar con miras a configurar y/o modelar a su propio objeto de estudio. En este contexto, si el lenguaje conceptual es el terreno desde el que se constituye la apropiación del objeto de estudio para justificar así la razón de ser de un campo disciplinar particular, en contraste, el planteamiento agambeniano parece remontarse a la condición infantil del iniciado en la antigua religión griega como la circunstancia desde la cual el hombre se abre a la posibilidad. Dicho de otra manera, si el lenguaje discursivo no sólo enuncia, sino que a través de él acontecen realidades, Agamben recuerda —con una clara alusión a la filosofía hegeliana y heideggeriana— que existe una instancia dentro de la estructura lingüística sobre la que la proposición no puede dar cuenta.

Uno de los aspectos que subraya nuestro autor respecto al lenguaje es que dicho sitio donde tiene lugar lo *indecible* del lenguaje es donde la proposición elaborada desde las conceptualizaciones no puede acceder. En este sentido, si, por un lado, los discursos (políticos, médicos, religiosos, disciplinares) por los que se instaura cierta figura sacra y, por ende, la excepcionalidad operan a través del lenguaje propositivo, la instancia del lenguaje que impide que el hombre “traduzca” o “traslade” las vivencias *experimentadas* al concepto permiten abrirlo a las infinitas posibilidad de ser y hacer. En otras palabras, mientras que *a través* del discurso se designa un lugar y un destino, en la imposibilidad de pasar a la palabra el hombre *es en el* lenguaje mismo. Ahí es precisamente donde acontece la experiencia infantil.

Con respecto a lo anterior y si volvemos nuevamente a la iniciación eleusina, tenemos que es precisamente en el instante en que los iniciados contemplan las figuras divinas que éstos pueden comprender y conocer a profundidad los misterios revelados por las diosas y es justo el momento en que éstos son embargados por el mutismo. Así pues, estamos frente a un suceso que evidencia un proceso particular en el que, contrario al procedimiento por el que se *transmite* un saber, no sólo el sujeto aniquila y se libera de las ataduras conceptuales y de las circunstancias homogéneas y continuas a las que estaba destinada su vida, sino que se encuentra arrojado a la experiencia de la incertidumbre y la indefinición misma.

Dicho de otro modo, mientras que la estrategia de gubernamentalidad a través de la excepcionalidad busca anclar al sujeto a un fin e ideal determinado de ser y hacer, en la experiencia de orden pathémico por el que se conducían los iniciados, éstos se encuentran *abandonados* a la experiencia misma. En este contexto, el término *abandono* no es casualidad. Tal como lo sugiere Jean-Luc Nancy, si el acto de abandonarse implica depositar confianza plena en una entidad suprema, los participantes en las celebraciones iniciáticas en Eleusis *entregaban* su vida a nivel espiritual a la voluntad de Perséfone, por intercesión de quien podrían tener vida eterna e indeterminada más allá de la muerte.

Así, en el marco que hemos delineado hasta aquí podemos identificar un contraste más. Mientras que en el contexto de las sociedades modernas la vida orgánica de los sujetos se sacrifica al *abandonarla* a los designios ideales y prototípicos estructurados y proclamados por la figura soberana del gobernante, por el contrario, luego del deceso espiritual del iniciado, éste se entrega a la *fuerza vital* de Perséfone. Al no saber de antemano las circunstancias por las que atravesará durante su recorrido a través del templo sagrado ni las condiciones en las que egresará, el participante se encuentra abierto a la singularidad de su propia indefinición.

Llegados a este punto, es mucho más patente cómo, de la mano de distintas tradiciones y autores, en el mismo pensamiento agambeniano radica la apuesta, por una parte, por la “neutralización” de los dispositivos de excepcionalidad que sacrifican la vida humana al designarla y constituir la, ello a través de la desactivación del vínculo de separación y propiedad que se establecen en diversas relaciones: gobernados y ciudadanía, expertos y objeto de estudio, maestro y alumno. Así, si la excepcionalidad se manifiesta en la práctica

social cotidiana a través del establecimiento de la correspondencia de identidades del modelo sujeto-objeto —tal como ocurre desde la acepción moderna de ciencia— la vía de resistencia que propone nuestro autor es poner en jaque a la figura soberana en dicha relación a través de dos actos: la profanación y la inoperosidad.

Si recordamos las prácticas iniciáticas en Eleusis en las que los participantes en la celebración *jugaban a ser* las diosas, la forma de hacer uso de tales figuras sacras era precisamente una actividad eminentemente profana. Con ello, como ya se hizo explícito hacia la parte final de esta investigación, no es casualidad que Agamben haya ubicado también la figura Bartleby de la obra de Herman Melville como aquélla que representa de manera fehaciente la imposibilidad de operación (*inoperosidad*) y, por tanto, la resistencia y de profanación a todo intento de mandato lingüístico-discursivo de definición de una obra y/o prototipo de hombre.

Como vemos, tanto en el caso de los iniciados en Eleusis como en el de Bartleby, no sólo hay punto de encuentro en las formas en las que se profana o hace uso distinto (de las figuras divinas y de los mandatos de una autoridad, en estos casos), sino que con ello se presenta el aniquilamiento de un discurso previo que prescribía y encauzaba al hombre a un lugar particular. Contrario a ello, la muerte y la destrucción de un estado o discurso previo se presenta como la condición esencial sin la cual el hombre no puede abrirse a múltiples posibilidades.

Considero necesario subrayar nuevamente que si bien el ámbito relativo a la educación no se manifiesta de manera tan explícita y extensa por parte de Agamben a lo largo de su obra, lo cierto es que, de fondo, en su análisis crítico a las condiciones de excepcionalidad presentes en distintos dispositivos de gobierno yace un indicio sumamente relevante de lo que, sin lugar a dudas, corresponde a los profesionales de la educación. Insisto en que, si bien nuestras maneras de proceder a nivel epistemológico y metodológico se encuentran supeditadas a un sistema estructural de gobierno, eso no impide que, en primer lugar, podamos estar advertidos de tales implicaciones y, por ende, debemos evaluar constantemente los efectos de los discursos e ideales que promueve la disciplina pedagógica.

Respecto a lo anterior, considero fundamental regresar a lo que, de acuerdo con el filósofo francés Pierre Klossowski, en una ocasión le tocó atestiguar en uno de sus encuentros con Benjamin. Según recordó el pensador en una entrevista que ofreció al mismo Agamben, el filósofo alemán repetía en ocasiones con arrebatado: “*Vous travaillez pour le fascisme!* [¡Ustedes trabajan para el fascismo!]”<sup>335</sup> Con esta anécdota quizá cobra mayor sentido el porqué de las primeras reacciones del filósofo italiano respecto a la labor que hemos ejercido los profesores en el contexto de la pandemia y, con ello, el porqué ser considerados por el pensador como *fascistas*.

En este sentido y sin ánimo de justificar sus declaraciones, creo que la crítica de Agamben —precipitada o incluso exagerada o absurda si así se quiere— se inclina hacia una urgencia que no debe pasar desapercibida. Ya desde 1986, cuando ofreció aquella charla en Roma donde recordaba las impresiones que tuvo Klossowski sobre el pensador alemán, nuestro autor se preguntaba “¿qué era lo que podía entonces entender Benjamin con esa oscura sentencia? [...] ¿en qué sentido se podría decir hoy que también nosotros trabajamos, sin saber, para el fascismo? O, invirtiendo la pregunta, ¿en qué sentido podemos asegurar que no estamos trabajando para lo que Benjamin podía entender con ese término?”<sup>336</sup>

En este marco de ideas, considero que las aseveraciones de Agamben, aunque incómodas, podrían servirnos a manera de recordatorio de esa valoración continua que es preciso hacer en torno a nuestras prácticas y modos de concebir nuestro objeto de estudio. Si la transmisión cultural parece ser el eje rector de la educación, ¿es posible *profanar* —en el pleno sentido agambeniano— con las maneras en las que opera la pedagogía y, en consecuencia, transformarla por una posibilidad formativa del hombre que prescindiera de un ideal, prototipo y/o identidad consumada? Como ya lo había adelantado de manera parcial en la introducción de este trabajo, aunque así me lo hubiera propuesto, el intento por negar o transformar la estructura de la disciplina pedagógica es, probablemente, una de las aspiraciones más inútiles pero, además, menos humildes que hubiera podido plantearme. Mi aspiración ha sido, más a la manera eleusina-agambeniana, *pensar en posibilidades: ¿y si prescindiéramos de la intención por construir modelos y lugares de llegada y optáramos,*

---

<sup>335</sup> Giorgio Agamben, “Bataille y la paradoja de la soberanía”, en *Teología y lenguaje. Del poder de Dios al juego de los niños*, p. 15.

<sup>336</sup> *Ibidem*, p. 16.

más bien, por aniquilar y *abandonarnos* a la experiencia del camino mismo? O, dicho de otra manera, ¿qué pasaría con la cultura si, antes que reproducirla, los hombres se encontraran permanentemente en un estado de contingencia e incertidumbre? Adelantándome a ofrecer una posible respuesta, sin duda sería el día en que la educación dejaría de tener un sentido, sino múltiples.

Hasta aquí una pequeña apuesta por imaginar posibilidades que, si bien, así como en la experiencia iniciática, raya por momentos en el sinsentido y lo paradójico, potencia y expande también nuestro horizonte de percepción respecto a *lo que siempre ha sido*. Considero que haber transitado por la temática referente a la iniciación antigua griega de la mano de Agamben nos permite a los responsables de la pedagogía —y a mí, en primera instancia— ampliar la noción de *lo humano* y liberarla de una *mera vida* constreñida a una categoría e identidad ejemplar. Pensar en una formación humana de naturaleza iniciática obligaría a la pedagogía a abocarse en hacer permanecer la *facultad vital*, impotencial e inoperante que reside en cada una de las entidades pertenecientes a la especie humana y a apelar así a una educación liberada como medio en busca de fines. Después de todo, esa es —o debería ser, me parece— su labor de resistencia política contra el fascismo.

En fin. Espero sinceramente que, así como lo fuera la consumación de la iniciación eleusina, este trabajo no represente la conclusión ni el final de un camino recorrido, sino que, antes bien, potencie e impulse a mis lectores hacia la entrada inaugural a otros terrenos que, aunque desconocidos, permiten, como pasó conmigo, morir pero *renacer* y reconfigurarse de otras *formas*.

## Fuentes consultadas

- Abbagnano, Nicola. *Diccionario de Filosofía*. 2da. ed. Trad. de José Esteban Calderón, Alfredo N. Galleti, Eliane Cazenave Tapie Isoard, Beatriz González Casanova, Juan Carlos Rodríguez. México, FCE, 1974. 1219 pp.
- Agamben, Giorgio. “Acerca de la imposibilidad de decir Yo”, “La potencia del pensamiento” y “Tradicción de lo inmemorable”, en *La potencia del pensamiento*. 2da. ed. Trad. de Flavia Costa y Edgardo Castro. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2018. 526 pp.
- \_\_\_\_\_. *Altísima pobreza. Reglas monásticas y formas de vida*. Trad. de Flavia Costa y María Teresa D’Meza. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2013. 217 pp.
- \_\_\_\_\_. *Autorretrato en el estudio*. Trad. de Rodrigo Molina-Zavalía y María Teresa D’Meza. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2019. 140 pp.
- \_\_\_\_\_. “Bartleby o de la contingencia”, en Deleuze, Gilles, Giorgio Agamben y José Luis Pardo. *Preferiría no hacerlo*. 2da. ed. Trad. de José Luis Pardo. Valencia, Pre-Textos, 2011. pp. 93-136.
- \_\_\_\_\_. “Bataille y la paradoja de la soberanía”, en *Teología y lenguaje. Del poder de Dios al juego de los niños*. Trad. de Matías H. Raia. Buenos Aires, Las cuarenta, 2012. 68 pp.
- \_\_\_\_\_. “Del libro a la pantalla. Antes y después del libro” y “¿Qué es el acto de creación?”, en *El fuego y el relato*. Trad. de Ernesto Kavi. México, Sexto Piso, 2016. 108 pp.
- \_\_\_\_\_. *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*. Trad. de Tomás Segovia. Valencia, Pre-Textos, 2008. 180 pp.
- \_\_\_\_\_. “Elogio de la profanación”, en *Profanaciones*. Trad. de Flavia Costa y Edgardo Castro. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2013. 124 pp.

- \_\_\_\_\_ *El reino y la gloria. Por una genealogía teológica de la economía y del gobierno. Homo sacer, II, 2.* Trad. de Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia, Pre-Textos, 2008. 344 pp.
- \_\_\_\_\_ *El sacramento del lenguaje. Arqueología del juramento.* Trad. de Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia, Pre-Textos, 2011. 115 pp.
- \_\_\_\_\_ *¿En qué punto estamos? La epidemia como política.* Trad. de Artillería Inmanente. [En línea] <<https://artilleriainmanente.noblogs.org/?p=1800>> Consultado el 10 de mayo de 2021. 64 pp.
- \_\_\_\_\_ “Epílogo. Para una teoría de la potencia destituyente”, “Lo inapropiable” y “Una vida inseparable de su forma”, en *El uso de los cuerpos. Homo sacer IV, 2.* 2da ed. Trad. de Rodrigo Molina-Zavalía. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2018. 510 pp.
- \_\_\_\_\_ *Estado de excepción. Homo sacer, II, I.* Trad. de Flavia Costa e Ivana Costa. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2005. 171 pp.
- \_\_\_\_\_ *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida.* Trad. de Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia, Pre-Textos, 1998. 268 pp.
- \_\_\_\_\_ “Idea del estudio” e “Idea de la infancia”, en *Idea de la prosa.* Trad. de Rodrigo Molina-Zavalía. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2015. 156 pp.
- \_\_\_\_\_ *Infancia e historia.* 5ta. ed. Trad. de Silvio Mattoni. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2011. 219 pp.
- \_\_\_\_\_ *Karman.* Trad. de Mercedes Ruvituso. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2018. 172 pp.
- \_\_\_\_\_ *La comunidad que viene.* Trad. de José L. Villacañas y Claudio La Rocca. Valencia, Pre-Textos, 1996. 79 pp.
- \_\_\_\_\_ y Monica Ferrando. *La muchacha indecible.* Trad. de Ernesto Kavo. México, Sexto Piso, 2014. 164 pp.

- \_\_\_\_\_ *Lo abierto. El hombre y el animal*. 3ra. ed. Trad. de Flavia Costa y Edgardo Castro. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2016. 179 pp.
- \_\_\_\_\_ *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Trad. de Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia, Pre-Textos, 2001. 121 pp.
- \_\_\_\_\_ “¿Qué es un campo?” Trad. de Flavia Costa. En *Artefacto. Pensamientos sobre la técnica*. Buenos Aires, no. 2, marzo 1998. 10 pp.
- \_\_\_\_\_ *¿Qué es un dispositivo?* Trad. de Mercedes Ruvituso. Barcelona, Anagrama, 2010. 66 pp.
- \_\_\_\_\_ “Réquiem por los estudiantes”. Trad. de Artillería Inmanente. [En línea] <<https://artilleriainmanente.noblogs.org/?p=1514>> Consultado el 24 de octubre de 2021.
- \_\_\_\_\_ *Signatura rerum*. Trad. de Flavia Costa y Mercedes Ruvituso. Barcelona, Anagrama, 2010. 163 pp.
- Allouch, Jean. *Contra la eternidad. Ogawa, Mallarmé, Lacan*. Trad. de Silvio Mattoni. Buenos Aires, El cuenco de plata, 2009. 107 pp.
- \_\_\_\_\_ *Prisioneros del gran Otro. La injerencia divina I*. Trad. de Silvio Mattoni. Buenos Aires, El cuenco de plata, 2013. 165 pp.
- Aristóteles. *Ética nicomáquea*. Intr. de Emilio Lledó Ínigo. Trad. de Julio Pallí Bonet. Madrid, Gredos, 1998. 561 pp.
- \_\_\_\_\_ *Fragmentos*. Intr. y trad. de Álvaro Vallejo Campos. Madrid, Gredos, 2005. 502 pp.
- \_\_\_\_\_ *Metafísica*. Intr. y trad. de Tomás Calvo Martínez. Madrid, Gredos, 1994. 592 pp.
- \_\_\_\_\_ *Política*. Intr. y trad. de Manuela García Valdés. Madrid, Gredos, 1998. 490 pp.
- \_\_\_\_\_ *Sobre el alma*. Intr. y trad. de Tomás Calvo Martínez. Madrid, Gredos, 2008. 262 pp.

- Bataille, Georges. *La experiencia interior. Suma ateológica I*. Trad. de Silvio Mattoni. Buenos Aires, El cuenco de plata, 2016. 316 pp.
- \_\_\_\_\_ *La oscuridad no miente*. Trad. de Ignacio Díaz de la Serna. México, Taurus, 2001. 249 pp.
- \_\_\_\_\_ *Teoría de la religión & El culpable*. Trad. y pról. de Fernando Savater. Barcelona, Taurus, 2018. 317 pp.
- Benjamin, Walter. *El autor como productor*. Trad. e intr. de Bolívar Echeverría. México, Ítaca, 2004. 60 pp.
- \_\_\_\_\_ “El carácter destructivo” y “Experiencia y pobreza”, en *Discursos interrumpidos I*. Pról y trad. de Jesús Aguirre. Buenos Aires, Taurus, 1989. 206 pp.
- \_\_\_\_\_ “El origen del *Trauerspiel* alemán”, en *Obras*. Libro I. Vol. I. Ed. de Rolf Tiedemann, Hermann Schweppenhäuser, Theodor Adorno y Gershom Scholem. Trad. de Alfredo Brotons Muñoz. Madrid, Abada, 2007. 828 pp.
- \_\_\_\_\_ “Kapitalismus als Religion”, en *Gesammelte Schriften*. Vol. IV. Ed. de Rolf Tiedemann, Hermann Schweppenhäuser, Theodor Adorno y Gershom Scholem. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991. 1108 pp.
- \_\_\_\_\_ *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. Trad. de Andrés E. Weikert. Intr. de Bolívar Echeverría. México, Ítaca, 2013. 127 pp.
- \_\_\_\_\_ “Para una crítica de la violencia” y “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”, en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. 3ra. ed. Intr. de Eduardo Subirats. Trad. de Roberto Blatt. Madrid, Taurus, 2001. 164 pp.
- \_\_\_\_\_ “París, capital del siglo XIX”, en *Libro de los pasajes*. Ed. de Rolf Tiedemann. Trad. de Luis Fernández Castañeda. Isidro Herrera y Fernando Guerrero. Madrid, Akal, 2005. 1102 pp.

- \_\_\_\_\_. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Intr. y trad. de Bolívar Echeverría. México, Ítaca, 2008. 118 pp.
- Bernabé Pajares, Alberto y Sara Macías Otero. (Eds.). *Religión griega. Una visión integradora*. Madrid, Guillermo Escolar, 2020. 669 pp.
- Burkert, Walter. *Cultos místéricos antiguos*. Trad. de María Tabuyo y Agustín López. Madrid, Trotta, 2005.
- Castro, Edgardo. *Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia*. Buenos Aires, UNSAM EDITA, 2008. 158 pp.
- Colli, Giorgio. *La sabiduría griega I*. 3ra. ed. Trad. de Dionisio Mínguez. Madrid, Trotta, 2008. 477 pp.
- Crane, Gregory R. (Ed.) *Perseus Digital Library*. [en línea]  
<<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=a%29%2Frrhton&la=greek>>  
Consultado el 12 de julio de 2020.
- Dipaola, Esteban y Luciano Lutereau. *Cuando el otro es Otro*. Buenos Aires, La cebra, 2017. 111 pp.
- Eliade, Mircea. *El mito del eterno retorno*. 3ra. ed. Trad. de Ricardo Anaya. Madrid, Alianza, 2015. 200 pp.
- \_\_\_\_\_. *Historia de las creencias y las ideas religiosas I. De la Edad de Piedra a los misterios de Eleusis*. Trad. de Jesús Valiente Malla. Barcelona, Paidós Orientalia, 1999. 663 pp.
- \_\_\_\_\_. *Iniciaciones místicas*. Trad. de José Matías Díaz. Madrid, Taurus, 1986. 225 pp.
- \_\_\_\_\_. *Lo sagrado y lo profano*. 4ta. ed. Trad. de Luis Gil. Barcelona, Punto Omega, 1981. 130 pp.
- \_\_\_\_\_. *Mito y realidad*. 6ta. ed. Trad. de Luis Gil. Barcelona, Kairós, 2013. 213 pp.

- \_\_\_\_\_. *Muerte e iniciaciones místicas*. Trad. de Javier Arias. La Plata, Terramar, 2008. 206 pp.
- Esquilo. *Tragedias*. Intr. de Manuel Fernández Galiano. Trad. de Bernardo Perea Morales. Madrid, Gredos, 1986. 264 pp.
- Estados Unidos Mexicanos, *Ley General de Educación*, Diario Oficial de la Federación, 30 de septiembre de 2019, [en línea] <[http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/ref/lge/LGE\\_orig\\_30sep19.pdf](http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/ref/lge/LGE_orig_30sep19.pdf)> Consultado el 18 de octubre de 2021. pp. 46-93.
- Fernández, Ana María. “Del matema (*máthemata-mathésis*) y la transmisión”, en *Revista Fermentario*, no. 4, Universidad de la República de Uruguay y Universidade Estadual de Campinas, Brasil 2010.
- Fleisner, Paula. “Hominización y animalización. Una genealogía de la diferenciación entre hombre y animal en el pensamiento agambeniano”, en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, Universidad de Málaga. Vol. XV, 2010, pp. 337-352.
- Foucault, Michel. *El orden del discurso*. 2da. ed. Trad. de Alberto González Troyano. Buenos Aires, Tusquets, 2005. 76 pp.
- \_\_\_\_\_. *El nacimiento de la biopolítica*. Trad. de Horacio Pons. Buenos Aires, FCE, 2007. 401 pp.
- \_\_\_\_\_. *La arqueología del saber*. Trad. de Aurelio Garzón Del Camino. Buenos Aires, Siglo XXI, 2002. 355 pp.
- \_\_\_\_\_. “La gubernamentalidad”, en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*. Vol. III. Intr., trad. y ed. de Ángel Gabilondo. Buenos Aires, Paidós, 1999. 474 pp.
- \_\_\_\_\_. *Vigilar y castigar*. Trad. de Aurelio Garzón Del Camino. Buenos Aires, Siglo XXI, 2002. 305 pp.

- Freud, Sigmund. “Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico”, en *Obras*. Vol. XII. 2da. ed. Trad. de José Luis Etcheverry. Buenos Aires, Amorrortu, 1986. 405 pp.
- Grinberg, Silvia Mariela. *Educación y poder en el siglo XXI*. Buenos Aires, Miño y Dávila, 2008. 350 pp.
- Godínez Cabrera, Héctor. “Una relación breve y sumaria sobre el origen y evolución del significado de la palabra matemática”, en *Educación Matemática*, vol. 9, no. 3, Instituto Tecnológico de León, México, 1997. pp. 44-51.
- Hadot, Pierre. *Elogio de Sócrates*. Pról. y trad. de Raúl Falcó. México, Me cayó el veinte, 2006.
- Hållander, Marie. *The pedagogical possibilities of witnessing and testimonies. Through the lens of Agamben*. Cham, Palgrave Macmillan, 2020. 117 pp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Escritos de juventud*. Trad. de Zoltan Szankay y José María Ripalda. México, FCE, 1984. 436 pp.
- \_\_\_\_\_. *Fenomenología del espíritu*. Trad. de Wenceslao Roces. México, FCE, 1966. 483 pp.
- Heidegger, Martin. *De camino al habla*. 2da. ed. Trad. de Yves Zimmermann. Barcelona, Serbal-Guitard, 1990. 246 pp.
- Huarte Cuéllar, Renato. *La filosofía de Baruj Spinoza a la luz de su compendio de gramática de la lengua hebrea*. Tesis, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras, 2010. 84 pp.
- Huizinga, Johan. *Homo ludens*. Trad. de Eugenio Imaz. Madrid, Alianza, 2007. 339 pp.
- Jasinski, Igor. *Giorgio Agamben: Education without ends*. Cham, Springer, 2018. 99 pp.
- Kerényi, Karl. *Eleusis*. Trad. de María Tabuyo y Agustín López. Madrid, Siruela, 2004. 264 pp.

- \_\_\_\_\_. *La religión antigua*. 2da. ed. Trad. de Adan Kovacsics y Mario Raschi. Barcelona, Herder, 1999. 249 pp.
- Lacan, Jacques. “El estadio del espejo como formador de la función del yo [*je*] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, *Escritos I*. Trad. de Tomás Segovia. México, Siglo XXI, 2009. 495 pp.
- \_\_\_\_\_. *El Seminario. Libro 8: La transferencia*. Trad. de Enric Berenguer. Buenos Aires, Paidós, 2008. 443 pp.
- \_\_\_\_\_. *El Seminario. Libro 16: De un otro al Otro*. Trad. de Enric Berenguer. Buenos Aires, Paidós, 2008. 389 pp.
- Legendre, Pierre. El inestimable objeto de la transmisión. Lecciones IV. Trad. de Isabel Vericat Núñez. México, Siglo XXI, 1996.
- Lévi-Strauss, Claude. *El pensamiento salvaje*. Trad. de Francisco González Aramburo. México, FCE, 1972. 413 pp.
- López Moreno, Miguel Agustín. *Biopolítica y aborto. Una aproximación desde el pensamiento de Giorgio Agamben*. Tesis, UNAM-Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, 2015. 89 pp.
- Martínez Ascobereta, Rosa María del Carmen. *Los misterios de Eleusis*. México, Tesis, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras, 1974. 141 pp.
- Mauss, Marcel y Henri Hubert. *El sacrificio. Magia, mito y razón*. Trad., pról. y ed. de Ricardo Abduca. Buenos Aires, Las cuarenta, 2010. 198 pp.
- Melville, Herman. *Bartleby, el escribiente*. Trad. de Enrique de Hériz. Pról. de Juan Gabriel Vásquez. Barcelona, Navona, 2019. 105 pp.
- Morales, Alberto y Pedro Villa y Caña, “‘Por el bien de todos, primero los pobres’ en la vacuna contra Covid-19: AMLO”, en *El Universal* [en línea] <<https://www.eluniversal.com.mx/nacion/vacuna-en-mexico-por-el-bien-de-todos-primero-los-pobres-amlo>> Consultado el 15 de noviembre de 2020.

- Nancy, Jean-Luc. “El ser abandonado”. Trad. de Ernesto Hernández B. [En línea] <<http://www.uninomada.co/inicio/index.php/biblio>> Consultado el 23 de octubre de 2021. 13 pp.
- \_\_\_\_\_. *La comunidad desobrada*. Trad. de Pablo Perera. Madrid, Arena Libros, 2001. 206 pp.
- Organización Internacional del Trabajo. “México y la crisis de la COVID-19 en el mundo del trabajo: respuestas y desafíos” [en línea] <[https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---ro-lima/-ilo-mexico/documents/publication/wcms\\_757364.pdf](https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---ro-lima/-ilo-mexico/documents/publication/wcms_757364.pdf)> Consultado el 15 de noviembre de 2020. 23 pp.
- Ortiz-Osés, Andrés. “Eranos y el ‘encaje’ en la realidad”, en Neumann, Erich., *et al. Los dioses ocultos. Círculo de Eranos II*. Barcelona, Anthropos, 1997. 221 pp.
- Otto, Rudolf. *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Múnich, C.H.Beck, 1963. 294 pp.
- Otto, Walter F. *Teofanía. El espíritu de la antigua religión griega*. Trad. de Juan Jorge Thomas. México, Sexto Piso, 2007. 140 pp.
- “The meaning of the eleusinian mysteries”, en J. Campbell (ed.), *The Mysteries: Papers from the Eranos Yearbooks*. Nueva York, Pantheon, 1955. pp. 14-31.
- Platón. “Timeo”, en *Obras completas*, VI. Trad. de Patricio de Azcárate. Madrid, Medina y Navarro Editores, 1872. 264 pp.
- Redacción Aristegui Noticias, “‘Esto nos vino como anillo al dedo para afianzar el propósito de la transformación’: López Obrador”, en *Aristegui Noticias* [en línea] <<https://aristeguinioticias.com/0204/mexico/esto-nos-vino-como-anillo-al-dedo-para-afianzar-el-proposito-de-la-transformacion-lopez-obrador-enterate/>> Consultado el 15 de noviembre de 2020.
- Rilke, Rainer Maria. *El libro de horas*. Trad y pról. de Federico Bermúdez-Cañete. Madrid, Hiperión, 2019. 221 pp.

- Scholem, Gershom. "El nombre de Dios y la teoría lingüística de la Cábala". Trad. de Lourdes González Prieto, en Esther Cohen (coord.), *Cábala y deconstrucción*. México, UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas, 2009. pp. 21-61.
- Serres, Michel. *El nacimiento de la física en el texto de Lucrecio. Caudales y turbulencias*. Trad. de José Luis Pardo Torío. Valencia, Pre-Textos, 1994. 228 pp.
- Subirats, Eduardo. *El alma y la muerte*. Barcelona, Anthropos, 1983. 466 pp.
- Wasson, R. Gordon, et al. *El camino a Eleusis. Una solución al enigma de los misterios*. Trad. de Felipe Garrido. México, FCE, 1980. 125 pp.