

LOS HIJOS DE LA CIUDAD. UN NUEVO PARADIGMA DEL HABITAR EN LA OBRA DE GIORGIO AGAMBEN*

THE SONS OF THE CITY. A NEW PARADIGM OF LIVING IN GIORGIO AGAMBEN'S WORK

LES ENFANTS DE LA CITÉ. UN NOUVEAU PARADIGME DE VIVRE DANS L'ŒUVRE DE GIORGIO AGAMBEN

Irene Ortiz Gala



Universidad Autónoma de Madrid

Correo: irene.ortizg@uam.es

Fecha de recepción: 31/03/2023

Fecha de aceptación: 11/05/2023

DOI: <https://doi.org/10.30827/tn.v6i2.27759>

Resumen: Este artículo examina, desde una perspectiva arqueológica, el dispositivo de la ciudadanía y su presencia en la obra de Giorgio Agamben. El artículo inicia con una indagación de los discursos en torno al mito de autoctonía ateniense que han intervenido en la formación del dispositivo de la ciudadanía. La centralidad que Agamben otorga al dispositivo de la ciudadanía como concepto-guía de la política occidental permite examinar el lugar que este ocupa en su obra no solo como diagnóstico, sino también como ejercicio prescriptivo de una nueva política. Finalmente, el artículo estudia algunas de las propuestas que podemos encontrar sobre la desactivación de la ciudadanía en diferentes lugares de la obra del filósofo italiano.

Palabras clave: ciudadanía; desactivación; Giorgio Agamben; ontología política; utopía.

*Este artículo se ha realizado en el marco de un contrato postdoctoral Margarita Salas (CA1/RSUE/1021-00202) financiado por el Ministerio de Universidades de España, el Plan de Recuperación, Transformación y Resiliencia y la Universidad Autónoma de Madrid.

Abstract: This article examines, from an archaeological perspective, the *dispositif* of citizenship and its presence in the work of Giorgio Agamben. The article begins with an investigation of the discourses around the Athenian autochthonous myth that have intervened in the formation of the *dispositif* of citizenship. The centrality that Agamben grants to citizenship as a guiding concept of Western politics allows us to examine the place that it occupies in his work, not only as a diagnosis, but also as a prescriptive exercise of a new politics. Finally, the article studies some of the proposals that we can find on the deactivation of citizenship in different places of the work of the Italian philosopher.

Keywords: Citizenship; Deactivation; Giorgio Agamben; Political Ontology; Utopia.

Résumé : Cet article examine, d'un point de vue archéologique, le dispositif de la citoyenneté et sa présence dans l'œuvre de Giorgio Agamben. L'article commence par une enquête sur les discours autour du mythe autochtone athénien qui sont intervenus dans la formation du dispositif de citoyenneté. La centralité qu'Agamben accorde au dispositif de citoyenneté comme concept directeur de la politique occidentale permet d'interroger la place qu'il occupe dans son œuvre, non seulement comme diagnostic, mais aussi comme exercice prescriptif d'une nouvelle politique. Enfin, l'article étudie certaines des propositions que l'on peut trouver sur la désactivation de la citoyenneté dans différents lieux de l'œuvre du philosophe italien.

Mots clés : citoyenneté; désactivation; Giorgio Agamben; ontologie politique; utopie.

1. Introducción

La difícil catalogación de la obra de Giorgio Agamben ha hecho que sus textos no siempre sean leídos desde la óptica de la filosofía política. Las múltiples aristas presentes en sus trabajos han enriquecido su obra, pero también han dificultado que el lector pueda identificar, con un simple vistazo, qué tema abordan las páginas que tiene delante. Podríamos decir que la obra de Agamben, más que herramientas, lo que ofrece a sus lectores son pistas. En una entrevista con motivo de la publicación de *El uso de los cuerpos* (2014), Agamben dio un consejo a los jóvenes estudiantes que estuvieran iniciando su propia investigación: no buscar la originalidad a toda costa, sino esforzarse en recoger y continuar aquello que los autores a los que aman han dejado incompleto o no dicho. Desde esta perspectiva, el propio trabajo de Agamben puede enmarcarse como un ejercicio que retoma los hilos dejados por los filósofos a los que ama. La labor arqueológica que recorre su obra da cuenta de esta forma de trabajar,

alejada de la pretensión de inventar y centrada en continuar con los caminos iniciados por otros que, en su transcurso, permiten abrir nuevos pasajes.

En este contexto, el presente artículo pretende continuar la investigación de un dispositivo al que Agamben ha prestado atención en diferentes textos: la ciudadanía. A pesar de no haber dedicado una obra sistemática a examinar el origen y las consecuencias de la ciudadanía, en varios lugares se hace alusión a este dispositivo y se incide en el papel crucial que desempeña en la política occidental —incluso se le nombra como “el concepto-guía de la filosofía política occidental” (Agamben, *Medios sin fin* 20)—. Así, la ciudadanía como dispositivo jurídico-político no solo no pasa inadvertida en el análisis arqueológico de la filosofía política occidental que realiza Agamben, sino que se le concede el dudoso privilegio de ser el concepto-guía. En este sentido, no hay que confundir la ausencia de una obra dedicada a este dispositivo con una falta de interés, sino, más bien, entenderla como una invitación a continuar con esta pista. Para ello, proponemos seguir el método arqueológico empleado por Agamben en sus obras y comenzar por buscar en el dispositivo de la ciudadanía los discursos que le han dado origen pero que han sido parcialmente abandonados o borrados. En otras palabras, proponemos aproximarnos a la ciudadanía como lo que es: un palimpsesto en el que los textos antiguos han dejado una huella indeleble.

2. Una perspectiva arqueológica del dispositivo de la ciudadanía

Antes que como elemento jurídico-político, la ciudadanía fue adquiriendo su forma en los discursos que permitían explicar el habitar en un territorio y la vinculación que se producía con la tierra. Desde el punto de vista de la filosofía occidental, la ciudadanía se encuentra estrechamente vinculada a toda una serie de discursos que encontramos en obras filosóficas, pero también teatrales, en torno a esta noción del habitar. En el siglo II d.C. Pausanias identificó en los mitos griegos mucho más que inocentes historias que contaban como pasatiempos. Los griegos sabios, según la interpretación de Pausanias, se servían de las historias míticas para contar sus historias “por medio de enigmas y no directamente” (Pausanias VIII, 8.3). Las historias que se cuentan de Crono, como la del resto de figuras divinas y mitológicas, narran mucho más que aquello que enuncian.

En este contexto, la figura del primer autóctono ateniense cobra una particular relevancia para indagar la formación del dispositivo de la ciudadanía. El nacimiento de Erictonio, primer autóctono de la ciudad de Atenas, ha sido narrado en diferentes obras y, aunque no nos detendremos en examinar todas las formas en las que aconte-

ce su nacimiento, sí es importante retener su estructura. El mito fundacional de Atenas recurre a Erictonio, que según la versión de Apolodoro es hijo de Hefesto y Atenea. De acuerdo con esta narración, Erictonio nació del suelo. Hefesto persiguió a Atenea un día que esta fue a su fragua para que le fabricara unas armas, pero la diosa se zafó del dios de la forja y no consintió tener relaciones con él. Ante la imposibilidad de consumar la relación, Hefesto eyaculó en la pierna de la diosa, que se limpió con una hebra de lana que arrojó al suelo. La hebra acogida por la tierra fértil que “pare” a Erictonio sirve como justificación para establecer una vinculación “casi” maternal entre el suelo ateniense y los descendientes de Erictonio.

En los relatos que encontramos ya en Homero, todos los atenienses descienden de esta figura mítica que fue el primer autóctono. En la *Ilíada* se hace referencia a Atenas como “el pueblo del magnánimo de Erecteo, a quien en otro tiempo Atenea, hija de Zeus, había criado tras darle a luz la feraz tierra” (II, 546). A diferencia del resto de pólis griegas, Atenas puede enorgullecerse de tener un antepasado común que, desde luego, tiene consecuencias en la forma en la que se piensa la ciudad. En este sentido, el relato mítico de Atenas no pretende dar cuenta del comienzo de la humanidad, sino del momento inaugural en el que se inicia el linaje de los atenienses. El mito de autoctonía vertebró la sociedad ateniense al darle una fuente de legitimidad de la que están desprovistas el resto de pólis griegas: la descendencia de un mismo *génos*. Como recuerda Heródoto, los atenienses son los “Ericteidas” (Heródoto VIII, 55), los que comparten un antepasado que se convierte en fuente de legitimidad de su habitar en el suelo de la ciudad.

En *Menéxeno* Platón intenta ridiculizar los ritos fúnebres y los discursos que en ellos se pronuncian, que recurren a lugares comunes y ensalzan lo que ya ha sido alabado hasta la extenuación. Precisamente por tratarse de un discurso fúnebre que pretende recoger los puntos repetitivos de las intervenciones que tenían lugar en el Cerámico, este diálogo nos ofrece un lugar privilegiado desde el que acercarnos a los discursos que pronunciaban los atenienses del siglo V a.C. La “nobleza de nacimiento” (237b) resaltada por Platón hace que, como señala Demóstenes en su epitafio, los atenienses sean “ciudadanos legítimos de su patria por nacimiento” (Demóstenes 5). Así, el pueblo ateniense recibe la legitimidad para residir en esa tierra que ocupa la ciudad de Atenas por el mito que le ancla a la tierra. Un poco antes, Demóstenes señala en el mismo epitafio: “[...] no solo es posible hacerles remontar su linaje, a ellos y a cada uno de sus remotos progenitores, hasta la generación de un padre, sino hasta la patria en su totalidad, que en común les pertenece, de la cual se admite que son originarios” (4). Atenas pertenece a los atenienses porque son originarios de ese lugar, pero, además,

como subraya Platón, porque han conseguido repeler a “un gran número de bárbaros” (Platón 241b) que intentaron establecerse en esas tierras. En este sentido, la pureza de Atenas se conserva porque permanece idéntica a sí misma puesto que, como señala Lisias en su discurso fúnebre, la procedencia de Atenas “no era foránea ni hacía de sus descendientes unos metecos en el país al que habían venido desde otro lugar” (Lisias 17).

El dispositivo de la ciudadanía es indisociable de su origen como autoctonía. La ciudadanía ha sufrido importantes modificaciones a lo largo de los siglos, se ha adaptado a las necesidades de cada época, pero ha atesorado las dos claves centrales instauradas con el mito de Erictonio: la vinculación con el suelo a través de la sangre y la protección de esa tierra con la conservación de la estirpe compartida. La herencia ateniense se evidencia en las fórmulas adoptadas por Roma ya en época republicana —y continuadas después en el Imperio—. La Guerra Social que enfrentó a la República romana y a sus aliados itálicos entre los años 91 y 88 a.C. se saldó con la *Lex Iulia* del año 90 y las *Lex Plautia Papiria* y *Lex Pompeia de Transpadanis*, ambas del 89 a.C. El objetivo de estas leyes era reconocer la ciudadanía romana a aquellos hombres de origen itálico que, a pesar de vivir en territorio romano, estaban privados de los privilegios reservados a los ciudadanos romanos. Si damos un salto de tres siglos, nos encontramos en el año 212 con la ley más ambiciosa en materia de concesión de ciudadanía: la *Constitutio Antoniniana*. El edicto del emperador Caracalla otorgó la ciudadanía a todos los habitantes libres que residían en territorio romano —con la excepción de los *peregrini dediticii*—. El ensayo de globalización de la *Constitutio* da cuenta, más que de una voluntad particular del emperador Caracalla, de las necesidades del Imperio en un determinado momento.

Sería ingenuo pensar que la flexibilización de acceso a la ciudadanía romana —en época republicana e imperial— responde exclusivamente a una voluntad universalista. Como ha señalado Donatella Di Cesare, más que un gesto de generosidad de los emperadores romanos, la ciudadanía imperial da cuenta de la “lógica expansionista del Imperio” (Di Cesare 181). Las formulaciones en torno a la sangre y el suelo no fueron abandonadas por Roma, sino prudentemente conservadas e integradas en la voluntad expansionista. En este sentido, los derechos de suelo y de sangre —*ius soli* e *ius sanguinis*— romanos atesoraron las propuestas centrales del mito de autoctonía ateniense.

3. La ciudadanía en el proyecto de Giorgio Agamben

Como señalaba al comienzo de este artículo, Giorgio Agamben no ha dedicado un libro al dispositivo de la ciudadanía, pero sí han aparecido, en diferentes obras, valiosas

reflexiones sobre este artefacto jurídico-político. Ya en 1995, en *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, el primer volumen de *Homo sacer*, Agamben identifica en el sintagma que une el suelo y la sangre la esencia de un dispositivo que excede con creces los totalitarismos del siglo XX. La función histórica de la ciudadanía aparece como un elemento central para pensar la producción de nuda vida, que no puede circunscribirse al paradigma de los campos. Desde esta perspectiva, escribe Agamben:

Estamos acostumbrados a compendiar la esencia de la ideología nacionalsocialista en el sintagma “suelo y sangre” (*Blut und Boden*). Cuando Rosenberg pretende sintetizar en una fórmula la visión del mundo de su partido recurre precisamente a esa endíadid. “La visión del mundo nacionalsocialista —escribe— arranca de la convicción de que la sangre y el suelo constituyen lo esencial de la germanidad, y que, por tanto, es la referencia a estos dos datos lo que debe orientar una política cultural y estatal”. Pero se ha olvidado con demasiada frecuencia que esta fórmula políticamente tan determinada tiene, en rigor, un origen jurídico del todo inocuo: no es otra cosa, en efecto, que la expresión que condensa los dos criterios que ya desde el derecho romano sirven para definir la ciudadanía (es decir, la inscripción primaria de la vida en el orden estatal): *ius soli* (el nacimiento en un territorio determinado) e *ius sanguinis* (el nacimiento de padres ciudadanos) (163-164).

Las consecuencias tanatopolíticas del nacionalsocialismo están enraizadas en un dispositivo, en apariencia, mucho más banal: la ciudadanía. En este sentido, la coincidencia en las formulaciones de la ciudadanía y el programa nacionalsocialista pone de relieve el potencial aniquilador del dispositivo de la ciudadanía que, llevado a sus últimas consecuencias, puede convertirse en un productor activo de muerte. Como sucedía en el mito de autoctonía ateniense, el valor de la ciudadanía reside en su capacidad para no dejar entrar a aquellos individuos que se consideran extraños. Basta recordar las palabras de Platón sobre el pueblo ateniense para evidenciar sus ecos con nuestro presente: la procedencia de los atenienses, cuenta Platón, “no era foránea ni hacía de sus descendientes unos metecos en el país al que habían venido desde otro lugar” (Platón 237b). La preocupación por la conservación de la identidad compartida hace de la ciudadanía un dispositivo inmunitario (Esposito, *Immunitas*). La posibilidad de que el mal acontezca queda constreñida a la posibilidad de que el interior sea perforado, atravesado por alguien de fuera. Sin embargo, como ha señalado Esposito, el problema es que el interior —la comunidad ciudadana— puede reducirse cada vez más, arriesgándose a implosionar en un ejercicio que exige cada vez más sacrificios (Esposito, *Dieci pensieri sulla politica* 18).

En este sentido, debemos concluir con Di Cesare (63-65) que, lejos de eliminarse, las viejas dicotomías que encontramos entre negro-blanco, mujer-hombre, inmigrante-autóctono encuentran formas actuales de articulación que permiten seguir produ-

ciendo exclusión y, en última instancia, muerte. La investigación de Agamben desde 1995 va más allá y no solo se atreve a hablar de una reactualización del dispositivo de la ciudadanía con el Estado contemporáneo, sino que es capaz de señalar las contradicciones en las que este artefacto cae al querer articularse en la vocación universalista de las declaraciones de derechos.

El corte que Agamben sitúa al origen de la filosofía Occidental entre dos tipos de vida, *bíos* —como vida cualificada— y *zoé* —como simple vida biológica— (Agamben, *Homo sacer* 13-16) se encuentra en el núcleo que articula el dispositivo de la ciudadanía. Así, la conservación se hace presente en nuevas figuras excluidas de la vida política que, sin ser el *homo sacer* romano, se le parecen demasiado. La posibilidad de dar muerte sin cometer asesinato, escribe Agamben (*Homo sacer* 93-97), es lo que identifica la vida del *homo sacer*. En el contexto contemporáneo, otras figuras ocupan el lugar de vidas a las que se les niega su dimensión política, que, reducidas a simples vidas biológicas, pueden ser asesinadas sin cometer asesinato. La condición de ciudadanía, como ha señalado Agamben, es la que garantiza la protección de los derechos reconocidos por el Estado. En otras palabras, podríamos decir de la mano de Hannah Arendt, que la ciudadanía es precisamente aquel dispositivo que reconoce el “derecho a tener derechos” (Arendt, *Los orígenes del totalitarismo* 420). Los derechos son atribuidos al hombre solo en cuanto este es reconocido como ciudadano de un Estado y, en este sentido, el hombre se convierte en el fundamento que no solo se desvanece, sino que “no debe nunca salir a la luz”, del ciudadano (Agamben, *Homo sacer* 163). En el Estado-nación, los derechos que, en principio, son derechos del hombre se muestran privados de cualquier fuerza de ley que obligue a su cumplimiento “desde el mismo momento en que ya no es posible configurarlos como derechos de los ciudadanos de un Estado” (Agamben, *Medios sin fin* 24-25).

La inscripción de la vida en el ordenamiento jurídico produce una forma de vida particular, la del ciudadano, que se hace titular de aquellos derechos de los que son excluidas la vida de los hombres que no llegan a ostentar ese título o que, quizá, son ciudadanos de Estados que no garantizan la protección de esos derechos. El deslizamiento de la noción de hombre a la de ciudadano denunciado por Agamben, por tanto, produce la exclusión de la humanidad de aquellas vidas que no son reconocidas como ciudadanas. La pregunta “¿qué y quién es un ciudadano?” problematiza no solo la inscripción de la vida en un ordenamiento jurídico a través del dispositivo de la ciudadanía, sino, también, las diferentes formas que determinan en un preciso momento y lugar qué requisitos deben cumplirse para que una vida sea reconocida como ciudadana. Estos mecanismos han sufrido diversas modificaciones a lo largo de los siglos y

los lugares¹ pero, en cualquier caso, es importante tener presente que el dispositivo se sustenta en la endíadís de la sangre y el suelo.

Como tematizó Arendt en *Los orígenes del totalitarismo*, el surgimiento de una masa humana privada de la condición de ciudadanos tras la Primera Guerra Mundial evidenció la importancia de la inscripción de la vida en un ordenamiento jurídico. Los procesos de desnaturalización produjeron una masa de hombres que, expulsados del régimen de la ciudadanía, no podían reclamar el disfrute de los privilegios otorgados por el aparato jurídico a aquellas personas que siguieron siendo titulares de una ciudadanía. Esta masa desposeída de derecho no pasó inadvertida, puesto que “los representantes de las grandes naciones sabían que las minorías en el seno de los Estados-nación tendrían más pronto o más tarde que ser, o bien asimiladas, o bien aniquiladas” (392). La investigación de Arendt que Agamben retoma en sus publicaciones de *Homo sacer* y *Medios sin fin* evidencia el corte entre vida política y simple vida biológica en el contexto de la biopolítica occidental.

La exposición de dos tipos de vida claramente diferenciados, una con el reconocimiento de una dimensión política y de los derechos asociados a ella, y otra que se mantiene en un umbral estrictamente biológico, se desliza en la investigación de Arendt a propósito de los derechos humanos. Así, escribe:

La concepción de los derechos humanos, basada en la supuesta existencia de un ser humano como tal, se quebró en el momento en que quienes afirmaban creer en ella se enfrentaron por vez primera con personas que habían perdido todas las demás cualidades y relaciones específicas —excepto las que seguían siendo humanas— (Arendt, *Los orígenes del totalitarismo* 404).

La desprotección que denuncia que sufrieron aquellas vidas privadas de ciudadanía pone de relieve mucho más que el propio fracaso de las declaraciones: evidencia, sobre todo, la existencia de dos tipos de vida perfectamente codificados por el aparato jurídico.

La confianza ciega en las declaraciones universales de derechos —que deberían servir para proteger a aquellos hombres que no tenían garantizados ciertos derechos a través del dispositivo de la ciudadanía— mostró su error cuando, como señala Arendt,

1 Desde un análisis sincrónico se puede comprobar cómo los requisitos que se exigen a la vida recién nacida para inscribirse en un determinado ordenamiento jurídico como ciudadana varían significativamente en función del Estado. Sin embargo, las diferencias están constreñidas a la mayor o menor flexibilización de plazos —en el caso del derecho de suelo— o de la condición administrativa de los progenitores —si cuentan con un permiso de residencia en vigor en el caso de que el menor nazca en un territorio diferente al de los padres—. Así, el diagnóstico de Agamben sobre el dispositivo de la ciudadanía y la centralidad del suelo y la sangre conservada a lo largo de los siglos resulta satisfactorio para examinar las adaptaciones que el dispositivo lleva a cabo en nuestro presente.

hubo que enfrentarse a una masa no-ciudadana. En este sentido, el final del primer volumen de *Homo sacer* incide en la incapacidad para proteger la simple vida a través del aparato jurídico con el dispositivo de la ciudadanía. Una vez que la ciudadanía se convierte en el dispositivo que inscribe la vida en el ordenamiento, cualquier forma de vida que escape de esta articulación se arriesgará a deslizarse hacia una nuda vida consagrada a la muerte. Sin embargo, Agamben lleva más lejos su reflexión en torno al dispositivo de la ciudadanía y las declaraciones de derechos humanos y señala que, más que por una falta de voluntad política, las declaraciones universales fracasan porque están obligadas a convivir con un dispositivo —la ciudadanía— que opera a través de la exclusión y la producción de muerte. Así, en la parte final del primer volumen de *Homo sacer* señala que “la separación entre lo humanitario y lo político que estamos viviendo en la actualidad es la fase extrema de la escisión entre los derechos del hombre y los derechos del ciudadano” (169).

No deja de resultar significativo que precisamente aquellas instituciones humanitarias que orientan sus esfuerzos a la protección de las vidas más vulnerables se constriñan al espacio de lo humanitario y no de lo político. Agamben reconoce en esta estrategia por parte de las instituciones humanitarias la reproducción de la separación entre vidas políticas, susceptibles de intervenir y modificar el mundo con su ejercicio político, y simples vidas biológicas a las que no se les reconocen más capacidades —ni más derechos— que las derivadas de su existencia como seres vivientes. Así, que el estatuto de la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (1951) señale que su labor tendrá un carácter “enteramente apolítico; será humanitaria y social” es toda una declaración de intenciones. Escribe en *Homo sacer*:

Las organizaciones humanitarias, que hoy flanquean de manera creciente a las organizaciones supranacionales, no pueden, empero, comprender en última instancia la vida humana más que en la figura de la nuda vida o de la vida sagrada y por eso mismo mantienen, a pesar suyo, una secreta solidaridad con las fuerzas a las que tendrían que combatir. Es suficiente una mirada a las recientes campañas publicitarias destinadas a recoger fondos para los emigrados de Ruanda para darse cuenta de que la vida humana es considerada aquí exclusivamente (y hay sin duda buenas razones para ello) en su condición de vida sagrada, es decir, expuesta a la muerte a manos de cualquiera e insaclicable, y que sólo como tal se convierte en objeto de ayuda y protección (169).

El aspecto humanitario que no toma en consideración la dimensión política solo puede “reproducir el aislamiento de la vida sagrada sobre el que se funda la soberanía” (Agamben, *Homo sacer* 170). En este contexto, en lugar de lamentar la situación de aquellas vidas que no consiguen reunir los criterios políticos para ser reconocidas como dignas de protección a través del dispositivo de ciudadanía, debemos encontrar las

líneas de fuga que nos permitan imaginar nuevos escenarios —estos sí, políticos— que no se fundamenten sobre la exclusión.

4. Desactivar la ciudadanía

En *Medios sin fin*, publicado en 1996, encontramos varios artículos dedicados no solo a pensar el dispositivo de la ciudadanía de forma descriptiva, sino también a imaginar futuros escenarios en los que la ciudadanía pudiera ser abandonada. El horizonte en el que plantea Agamben la discusión excede el análisis arqueológico: no se trata solo de exponer la constitución del dispositivo —qué tipo de discursos y formas jurídico-políticas han permitido su formación—, sino también de reconocer su carácter tanatopolítico y ser capaz de plantear alternativas o, por lo menos, otros lugares desde los que pensar la política que viene. En ese volumen encontramos un breve texto, de nueve páginas, en el que recoge una de las tesis planteadas por Arendt en su artículo “Nosotros, los refugiados”, publicado en 1943. Agamben se centra en dos ideas presentes en el artículo de Arendt: que la línea entre lo humano y lo no-humano no es rígida, que se realizan tránsitos que permiten que un individuo pueda perder o ganar su condición de persona, y que, quizá, no es a la ciudadanía a la que debemos dirigirnos para dotar de protección a aquellos que se encuentran privados de ella, sino, más bien, a la figura del refugiado como nuevo paradigma.

La primera noción se condensa en la constatación de Arendt en su texto en la que señala que “una vez fuimos personas” (Arendt, *Tiempos presentes* 16). La certeza de que la condición de persona se perdió una vez que se le dejó de reconocer el estatus de ciudadano atraviesa el artículo. Esta constatación permite a Arendt y a Agamben reconocer el carácter artificial de la ciudadanía —a pesar de que esta venga asumida como condición natural de los Estados—. Es en este sentido en el que Agamben puede señalar que “todos somos virtualmente *homines sacri*” (Agamben, *Homo sacer* 127). La segunda idea recogida en el texto de Arendt es por la que Agamben muestra un mayor interés y la que desarrolla en su texto de 1996. Una vez que se ha constatado el funcionamiento del dispositivo de la ciudadanía, lo crucial, para la filosofía que viene, es ser capaz de ejercitar la imaginación política y proponer nuevos horizontes de sentido. Escribe Arendt: “Los refugiados, hostigados de país en país, representan —si conservan su identidad— la vanguardia de esos pueblos” (Arendt, *Tiempos presentes* 22). El carácter vanguardista de la figura del refugiado que Arendt señala en su texto es pensado por Agamben como una verdadera salida al dispositivo de la ciudadanía. Desde esta perspectiva, la comprensión del funcionamiento del dispositivo de la ciuda-

danía emplaza a Agamben a buscar nuevas figuras pensables, como la del refugiado, desde las que “reconstruir nuestra filosofía política” (Agamben, *Medios sin fin* 22). La condición de provisionalidad de la figura del refugiado, siempre en lista de espera hasta poder adquirir la condición de ciudadano, expresa la incapacidad para pensar “un estatuto estable del hombre en sí” (25) en el marco del Estado nación.

El carácter amenazador que el Estado nación reconoce en el refugiado es, según Agamben, la revelación de la ficción que une en una identidad indisociable al hombre y al ciudadano, pero también el nexo entre nacimiento y nacionalidad, es decir, “pone en crisis la ficción originaria de la soberanía” (Agamben, *Medios sin fin* 26). La consagración a la muerte de aquellos hombres que no pueden hacer valer una ciudadanía —bien por privación o porque el Estado que debiera garantizar los derechos asociados a ese estatus no tiene la fuerza requerida— muestra el carácter tanatopolítico de la ciudadanía. Por eso, paradójicamente, las muertes de algunos hombres se interpretan, casi, como consecuencia lógica de su existencia². No son fatalidades ni asesinatos: solo el fin último al que tienden por su condición de hombres sagrados. Así, asumiendo el carácter productor de muerte de la ciudadanía, Agamben decide no buscar en este dispositivo la inclusión de aquellas vidas que expulsa, sino, más bien, abandonarlo.

La alusión al carácter vanguardista del refugiado para la política que viene nace de la consideración de examinar esta figura como lo que verdaderamente es: nada más, o nada menos, que “un concepto límite que pone en crisis radical el principio del Estado nación y que a la vez permite despejar este terreno para dar paso a una renovación categorial que ya no admite demoras” (27). La urgencia que Agamben reclama en la desactivación o abandono de la ciudadanía y la búsqueda de un nuevo concepto-guía para la política que viene —el refugiado, pero, como veremos, también la *forma-de-vida*— responde a la certeza de que es ese dispositivo en sí mismo, y no las políticas particulares, el que permite y produce muerte. En otro artículo, recogido también en *Medios sin fin*, Agamben introduce un concepto que lo acompañará en el resto de sus obras: la *forma-de-vida* (13-30). El dispositivo de la ciudadanía, que ha permitido la exclusión del derecho de las vidas que se encontraban en relación de bando respecto a aquella, podría ser superado, o al menos podría pensarse su superación, con el abandono de la distinción entre una vida política —la ciudadana— y una simple vida biológica. Esa superación o abandono se realiza en la *forma-de-vida* que, según sus propias palabras, podría definirse como “una vida que no puede separarse nunca

2 Podemos pensar en la poca repercusión —en términos de búsqueda de responsabilidades o de medidas para evitar situaciones análogas en el futuro— de las 1677 personas, además de las 107 que perdieron su vida, en la ruta canaria en el año 2022. Véase el informe de Caminando Fronteras de ese año para ver los datos relativos a las otras rutas de acceso a Europa.

de su forma, una vida en la que no es nunca posible aislar algo como una nuda vida” (13). Esta forma-de-vida abandona la separación entre una nuda vida del hombre y una vida política del ciudadano y se cristaliza en la figura del refugiado. Así, esta figura de la *forma-de-vida* pasa, en el edificio conceptual de Agamben, a ser “el concepto-guía y el centro unitario de la política que viene” (20).

Con una distancia de casi 20 años, en el epílogo de *El uso de los cuerpos*, Agamben señala que “es verosímil que según un paradigma de este tipo [del uso] pueda pensarse una destitución del dispositivo de la ciudadanía” (488). El horizonte de posibilidades que abre esta afirmación, a través de la ontología de la inoperancia, presenta la eventualidad no solo de abandonar o hacer inoperoso el dispositivo de la ciudadanía que produce muerte, sino, sobre todo, de pensar una nueva política y, por tanto, un nuevo mundo, en el que la vida coincida con su forma. En lugar de tratar de hacer más inclusivo un dispositivo como la ciudadanía, Agamben se hace cargo de la forma en la que este opera y sugiere no una flexibilización de sus plazos, sino su abandono. No se trata de realizar tentativas de construir una ciudadanía más amable —a través de mecanismos que facilitan su acceso—, sino de imaginar alternativas que permitan abandonar la escisión entre vida biológica y vida política.

5. En lugar de una conclusión: imaginación política y utopía

Una de las acusaciones más recurrentes hacia la obra de Giorgio Agamben en particular, y en general a cualquier ontología política, es que es difícilmente realizable. Es decir, no se critica su diagnóstico, sino su incapacidad para llevarse a cabo. Sin embargo, parte de estas críticas se dan solo porque se piensa en términos posibilistas, a saber, desde el presente que tenemos. La posibilidad de imaginar un futuro no condicionado por el presente es particularmente valiosa porque nos permite hacer el camino inverso: no partir del presente y ver qué mundos podemos construir, sino imaginar el mundo que quisiéramos y ver qué pasos debemos dar hasta llegar a nuestro presente. En este sentido, la utopía nos permite desdoblarse la mirada: por un lado, el futuro al que queremos llegar; por el otro, el presente que habitamos. Como ha señalado Carmen Mandorrán, “la decadencia de la utopía como alternativa” (Mandorrán 95) solo puede entenderse en el marco de una pérdida de la capacidad para imaginar alternativas a sistemas que reconocemos injustos.

Esta disposición para imaginar nuevos mundos vivibles tiene que ver, desde luego, con la capacidad del ser humano para jugar. Como ha señalado Agamben, la misma apropiación y transformación que se lleva a cabo en el juego, “la misma *ilusión*,

podría decirse, restituyéndole al término su significado etimológico de *in-ludere*” (Agamben, *Infancia e historia* 101), puede llevarse a cabo en la filosofía política. Una vez que se expulsa de la dimensión de lo sagrado, cualquier figura es susceptible de ser un juguete. De lo que se trata con el juego, entonces, es de ser capaces de comprender el funcionamiento del juguete —abrirlo, romperlo, mirar sus entrañas—. En este sentido deben comprenderse las líneas que aparecen en *Estado de excepción* a propósito del aparatado jurídico y sus dispositivos como la ciudadanía: “Un día la humanidad jugará con el derecho, como los niños juegan con los objetos en desuso no para restituirles su uso canónico sino para liberarlos de él definitivamente” (121). Y, sin embargo, liberar al derecho de su uso canónico no implica deshacerse de él. Como ha señalado Daniel García, es posible pensar “una comunidad de cuidados de las corporalidades vivientes”, una comunidad, por decirlo con otros términos, que reconozca la “precariedad que comparten los cuerpos vivientes” (García López 55-56). Un derecho que tomara como centro esa comunidad de corporalidades vivientes podría ser, también, un derecho basado en el uso (Ortiz 14).

Como recuerda Luigi Ferrajoli, “la historia del derecho es también una historia (mejor o peor) de utopías convertidas en realidad” (Ferrajoli 119). La historia del derecho está atravesada por la imaginación política y, desde luego, por su capacidad para proponer utopías. La sugerencia de Agamben de abandonar o desactivar la ciudadanía, de jugar con ella hasta que su uso canónico —de exclusión y producción de muerte— quede olvidado puede parecernos, desde nuestro presente, una ilusión utópica imposible de realizar. Y, sin embargo, una teoría que se tome en serio la doctrina de los derechos fundamentales debe alcanzar

un ordenamiento que rechace finalmente la ciudadanía suprimiéndola como *status* privilegiado que conlleva derechos no reconocidos a los no ciudadanos, o, al contrario, instituyendo una ciudadanía universal; y, por tanto, en ambos casos, superando la dicotomía “derechos del hombre/derechos del ciudadano” y reconociendo a todos los hombres y mujeres del mundo, exclusivamente en cuanto personas, idénticos derechos fundamentales (119).

En esta línea, insiste Ferrajoli, también debió parecer utópico e ingenuo el reto que suponían las primeras Declaraciones de derechos para el Antiguo Régimen (119) y, como sabemos, lo que era poco probable ocurrió. Así, continuar ejercitando la imaginación política y pensar en la desactivación de la ciudadanía no es, en ningún caso, un ejercicio estéril. Al fin y al cabo, no sería la primera vez que acontece lo imposible.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio. *Homo sacer: El poder soberano y la nuda vida*. Valencia, Pre-Textos, 1998.
- _____. *Estado de excepción: Homo sacer II, 1*. Valencia, Pre-Textos, 2004.
- _____. *Infancia e historia: Destrucción de la experiencia y origen de la historia*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2007.
- _____. *Medios sin fin: Notas sobre la política*. Valencia, Pre-Textos, 2011.
- _____. *El uso de los cuerpos*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2017.
- Arendt, Hannah. *Tiempos presentes*. Barcelona, Gedisa, 2002.
- _____. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid, Alianza, 2019.
- Demóstenes. "Discurso fúnebre". *Discursos políticos*, vol. III. Madrid, Gredos, 1985.
- Di Cesare, Donatella. *Stranieri residenti: Una filosofía della migrazione*. Torino, Bollati Boringhieri, 2017.
- Esposito, Roberto. *Immunitas: Protección y negación de la vida*. Buenos Aires, Amorrortu, 2005.
- _____. *Dieci pensieri sulla politica*. Bologna, Il Mulino, 2011.
- Ferrajoli, Luigi. *Derechos y garantías: la ley del más débil*. Madrid, Trotta, 2010.
- García López, Daniel J. "Teoría herida del derecho puro". *Filosofía de la Historia y feminismos*, Magda Lasheras (ed.), Madrid, Ed. Dykinson, 2020, pp. 37-61.
- Heródoto. *Historia*, vol. VIII-IX. Madrid, Gredos, 1989.
- Homero. *Ilíada*. Madrid, Gredos, 1996.
- Lisias. "Discurso fúnebre en honor a los aliados corintios". *Discursos*. Madrid, Gredos, 1998.
- Madorrán, Carmen. "El *Quijote* como utopía necesaria: la mirada de Adolfo Sánchez Vázquez". *Edad de Oro*, XXXIV, 2015, pp. 85-97. <https://doi.org/10.15366/edadoro2015.34.005>
- Ortiz, Irene. "Italian Thought: los comunes y el uso". *Isegoría*, 66, 2022, e14. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2022.66.14>
- Pausanias. *Descripción de Grecia*, vol. VII-X. Madrid, Gredos, 2008.
- Platón. "Menéxeno". *Diálogos*, vol. II. Madrid, Gredos, 1987.