

Agamben y Kafka: en la colonia biopolítica del cuerpo y del lenguaje

Agamben and Kafka: in the biopolitical colony of the body and language

Por: Kevin Estiven Amaya Mesa

Instituto de Filosofía

Universidad de Antioquia

stiven.amaya@udea.edu.co

Recepción: 04.03.2021

Aprobación: 12.05.2021

Resumen: En la expropiación del cuerpo y del lenguaje se encuentra la incapacidad de nuestro habitar político. Para abrir un umbral a la posibilidad de tal habitar, este escrito se propone analizar las figuras paradigmáticas de la biopolítica occidental propuestas por Giorgio Agamben, tales como la *nuda vida*, la *excepción*, la *soberanía* y el *Campo*, en tanto que son constituyentes de la producción de un cuerpo biopolítico. Revisando estas figuras, podremos conjurar la expropiación que amordaza nuestro lenguaje y nuestro cuerpo. Franz Kafka, a través de su relato *En la colonia penitenciaria*, expone en sus imágenes narrativas el desértico laberinto del nihilismo contemporáneo. No obstante, Kafka no abdica, y desde el tintineo de su solitaria escritura nos deja un eco inmemorial, posibilitador de una política por venir capaz de recuperar la experiencia de habitar una palabra más vital. Solo así podremos pensar la potencia abierta de una forma-de-vida.

Palabras claves: *cuerpo, lenguaje, biopolítica, forma-de-vida, ontología.*

Abstract: In the expropriation of the body and of language lies the incapacity of our political inhabitation. In order to open a threshold to the possibility of such an inhabitation, this paper proposes to analyze the paradigmatic figures of Western biopolitics proposed by Giorgio Agamben, such as the bare life, the exception, sovereignty and the Field, insofar as they are constitutive of the production of a biopolitical body. By reviewing these figures, we will be able to conjure the expropriation that gags our language and our body. Franz Kafka, through his story *In the Penal Colony*, exposes in his narrative images the deserted labyrinth of contemporary nihilism. Nevertheless, Kafka does not abdicate, and from the tinkling of his solitary writing he leaves us an immemorial echo, enabling a politics to come capable of recovering the experience of inhabiting a more vital word. Only in this way will we be able to think the open potency of a form-of-life.

Key Words: *body, language, biopolitics, form-of-life, ontology.*

Introducción

El presente escrito propone analizar la articulación del cuerpo y del lenguaje en tanto que son producción de un dispositivo biopolítico. Se pondrán en relación dos tesis sostenidas por Agamben en distintas partes de su obra. La primera de ellas es que las implicaciones de la nuda vida en la política occidental se evidencian en la producción de un cuerpo biopolítico; la segunda es que la lógica de la excepción soberana, además de producir el cuerpo biopolítico, también se instaure como regla en el lenguaje. El artículo tiene como objetivo, por un lado, analizar las distintas operaciones en las cuales se da la articulación biopolítica entre el cuerpo y el lenguaje; y, por el otro, presentar el relato de Kafka como un modo paradigmático de dicha relación. Lo anterior con el objeto de demostrar que las mismas figuras con las que se produce la nuda vida (excepción y soberanía) configuran también el lenguaje a través del dispositivo ontológico de la orden. Como hilo conductor de lo planteado anteriormente, se desarrollará en un primer momento el modo en que este cuerpo biopolítico es producido a través de las figuras paradigmáticas de la *nuda vida*, la *excepción*, la *soberanía* y el *Campo*. En un segundo momento, se acudirá a una arqueología de la orden emprendida por Agamben y, a partir de ella, se analizará el lenguaje como un dispositivo ontológico. En la tercera parte, se comentará el relato de Kafka, poniendo un acento especial en el efecto translúcido, pues nunca es transparente, que las imágenes kafkianas generan con respecto a las figuras biopolíticas que se trabajaron previamente. Al final, se anunciarán las conclusiones, en las que se descarta la posibilidad de un retorno a la animalidad de la *phonê* como válvula de escape al *lógos* biopolítico. En vez de esto, se piensa, con Kafka, en la posibilidad de una potencia abierta que permita restituir el lenguaje a un uso común de los cuerpos.

1. La producción del cuerpo biopolítico

La concepción política occidental que ha prevalecido desde la antigüedad guarda en su seno dos modos de referirse a la vida, por un lado, *zoé*, que es el mero hecho del vivir biológico, y, por el otro, *bíos*, que es la vida cualificada. Para Giorgio Agamben (2010), la fundamentación política realizada a partir de esta concepción de la vida, esto es, la distinción excluyente/incluyente entre *bíos* y *zoé*, tal y como se puede rastrear en *La política* de Aristóteles, sostiene el proyecto biopolítico de Occidente. La *zoé*, en tanto vida reproductiva, está destinada a la esfera privada del *oikos*, y, por tal motivo, está escindida de la vida pública y política. La administración doméstica de la casa (*oikonomia*) es distinta a la organización

política de la polis; la diferencia no es cuantitativa sino sustancial, ya que corresponde a las dos esferas de la vida antes descritas. Esto trae consigo una paradoja que aparece en el momento en que la comunidad se constituye políticamente, al hacer de esta distinción una máquina dicotómica de separación a partir de una operación de *exclusión/inclusión* o de *exclusión inclusiva*. La *zoé* se convierte así en una *nuda vida*, es decir, en el mero cuerpo biológico que es politizado a condición de su separación de la vida política; de esta manera, la *zoé* pasa a ser *nuda vida* en el momento en que, para identificarla, se la excluye y, solo de esta forma, se la incluye como categoría instrumental de la política. Aquí la *nuda vida* se inscribe a la *polis* del mismo modo que la *phoné*, como mera voz animal presupuesta en el hombre, se inscribe al *lógos* como habla articulada y cualificada.

Según Agamben, Foucault desarrolla su teoría biopolítica con base en la gestión y politización de la vida biológica de la población, añadiendo a la política de Aristóteles el hecho de que, en la modernidad, el hombre no es solo un viviente con capacidad de existencia política, sino que *su* política tiene como centro estratégico la vida del viviente (2010, p.11). Sin embargo, la captura y transformación de la *zoé* en *nuda vida* no se efectuó, para Agamben, en la modernidad, sino que es un pilar fundamental para la gubernamentalidad de la política tanto arcaica como moderna, es el secreto del poder, *su arcanum imperii*.

1.1 *Nuda vida y excepción soberana*

El núcleo de la soberanía es el límite de lo jurídico, es la ley suspendida que, no obstante en suspensión, se afirma, y aquel que se planta fuera de ella, (el soberano), al tiempo la encarna con mayor tenacidad. El soberano es ante todo aquel quien tiene la decisión de la *excepción*, y, con esta decisión, también decide sobre la regla, es decir, sobre la normalidad suspendida en aras de su restablecimiento; entonces no es tanto mandar y dirigir, sino decidir la situación sobre la que se manda por fuera de los límites jurídicos. La excepción no es la que suspende la regla, es la regla la que, con decisión sobre sí misma, se suspende para instaurar una situación, no de contingencia sino de excepción como norma.

En la *excepción*, el poder soberano excluye a la *nuda vida* para incluirla en la posibilidad de su exterminio, borrando del mapa al exterminador. La vida biológica, cuya política es la de carecer de significado político, se hace ilegible en el marco representativo de la justicia. Más que un concepto o una definición jurídico-política, la *excepción* es una estructura de inclusión de la vida en el derecho para que este pueda suspender incluso el mismo derecho de la vida, “[...] el estado de excepción se presenta como la forma legal de aquello que no puede tener forma legal”

(Agamben, 2005a, p. 24). La regla desde la exterioridad engloba internamente la *excepción*, y el ordenamiento espacial de la soberanía ocupa lo que excede a la norma, su exterioridad. Toda relación jurídica en su normalidad establece una relación con lo que puede excederla; lo que hace la *excepción* es activar un lugar de indiferenciación entre la norma y lo que la excede. Esta es la estructura político-jurídica originaria y fundamental. El desocultamiento de ese plano fundamental de la soberanía, en una localización permanente, se traduce en campos de concentración y estados totalitarios. Se trata de una auto-fagocitosis donde la norma devora a la norma para engrosar a la norma, y en el vacío de esta deglución se encuentran las cenizas de las cámaras de gas.

La fraternidad oculta entre los totalitarismos y la democracia se halla en que comparten la estructura originaria de la *excepción* y producen la figura paradigmática del *Campo*. Esta cercanía se deja ver cada vez más en las democracias actuales, al querer restablecer la crisis institucional en la que se encuentran a partir de los modelos de *excepción*; el perenne resultado de esto no ha sido más que una tanatopolítica. Comprender y desactivar este modelo es vital para la construcción de una comunidad política habitable, ya que, por cada día que pasa, y este modelo político sigue vigente, los cuerpos siguen expuestos a un exterminio sistemático, ante todo, aquellos cuerpos cuya potencia excede el marco establecido de lo humano, es decir, de la obra instituida por la antropogénesis, ese devenir humano del viviente que es capturado en la decisión soberana del lenguaje y su deber ser.

1.2 El Campo como paradigma

El soberano, en términos de Agamben (2010), es aquel que decide sobre el Estado de *excepción*. El soberano es la ley pero también la excepción a la ley. Un ejemplo de la aplicación soberana sobre los cuerpos y su reducción a la *nuda vida* se puede ver en la constitución biopolítica del *Campo*, a través de la instauración de las leyes de Núremberg y la desubjetivación de los derechos civiles de los Judíos con su progresiva musulmanización¹. ¿Cómo esto fue posible, cómo lo permitió el Derecho? Es la pregunta que se hace Agamben (2017) en su ensayo *¿Qué es un Campo?* El *Campo* es, de algún modo, un *nomos* capturado por la ley humana en cuyas márgenes de representación lo imposible viene a ser posible; es, por tanto, el “espacio político en el que todavía vivimos” (p. 45). Pensar lo impensado, lo imposible que vino a ser posible, es la exigencia ética y filosófica de aquello que por más datos históricos que tengamos, aún

¹ Nombre con el cual llamaban a los deportados que, en términos de Agamben (2005), fueron reducidos extremadamente a la vida desnuda en los campos de concentración.

resulta incomprensible, esto es, la existencia del *Campo*.

El *Campo* es el lugar en el cual se hizo realidad la más absoluta *conditio inhumana* que jamás se haya dado sobre la Tierra... (pero) ¿Qué es un *Campo*?, ¿cuál es su estructura jurídico-política?, ¿por qué pudieron tener lugar semejantes acontecimientos? (Agamben, 2017). Según Agamben, la biopolítica en los campos de concentración tenía el poder tanto de administrar la vida como de gestionar y ejecutar la muerte, de hacer vivir y hacer morir: “[...] en éste una absolutización sin precedentes del biopoder de hacer vivir se entrecruza con una no menos absoluta generalización del poder de hacer morir, de forma tal que la biopolítica pasa a coincidir de forma inmediata con la tanatopolítica” (2005, p. 87). Pero el *Campo* no se detuvo con los campos de concentración, es más bien el paradigma que se instaura en el centro tenebroso de la política actual.

Ahora bien, en el proyecto *Homo sacer*, Agamben no tiene tanto el propósito de una crítica a algún concepto, o la reforma a tal o cual concepción de la política, sino que su intención es cuestionar la estructura originaria y principios fundamentales de la política occidental, de su *arcanum imperii*. El modelo jurídico-institucional y el poder soberano han tenido un vínculo oculto y arcano a partir de la captura y gestión política del cuerpo biológico, es decir, con la configuración de un cuerpo biopolítico; y si la biopolítica está vinculada al poder soberano, está, por tanto, vinculada a la operación soberana por excelencia: la producción de un cuerpo biopolítico.

[...] las implicaciones de la nuda vida en la esfera política constituyen el núcleo originario- aunque oculto- del poder soberano. *Se puede decir, incluso, que la producción de un cuerpo biopolítico es la aportación original del poder soberano. La biopolítica es, en este sentido, tan antigua al menos como la excepción soberana* (Agamben, 2010, p.16).

2. Arqueología de la orden

El *arcanum imperii* tiene en su centro vacío al *archê*, el cual posee en griego una doble significación, es tanto origen-comienzo como orden-mandato. Un ejemplo de ello es el génesis bíblico en la traducción griega del pentateuco, donde al *principio* Dios creó el cielo y la tierra; también el Evangelio de Juan, donde al *principio* fue la palabra. Agamben, en una conferencia pronunciada en el Centro de Investigación en Filosofía Moderna Europea titulada *¿Qué es una orden?* dice que una palabra o un lenguaje que sea el del *principio*, solo ha de presentarse a modo de imperativo, de orden. El *archê* como dictamen imperativo es, a la vez, mandato inicial

y actualización constante del mandato, “el origen nunca cesa de comenzar, es decir, nunca cesa de gobernar y mandar a lo que ha iniciado” (p. 51). Por eso, la orden inserta en el origen permea tanto el comienzo como la continuidad del mismo, su desarrollo y crecimiento, su herencia y transmisión; atraviesa el centro del ámbito no sólo teológico sino político de la cultura occidental. La orden es fundante y, como el soberano que no necesita del derecho para fundar derecho a través del dispositivo de la *excepción*, no tiene un origen porque ella misma instala el origen. La orden como origen soberano es lo que caracteriza al poder, el cual no se distingue tanto por ser obedecido como por mandar y emitir perpetuamente las órdenes. De esta manera, su colapso no estará tanto en la desobediencia sino en la desactivación de su capacidad para dictaminar mandatos, “[...] el poder no está definido sólo por su capacidad de ser obedecido sino, antes que nada, por su capacidad para dar órdenes y mandatos” (Agamben, 2012, p.53).

En *Sobre la interpretación*, Aristóteles dice que no cualquier lenguaje es apofántico, sino sólo aquel en el que se encuentra la verdad o la falsedad; de esta manera, se excluyen una multitud de lenguajes de los que no se puede predicar verdad o falsedad, como lo son la plegaria, la exclamación, la maldición, la pregunta, la orden, entre otros. Estos lenguajes no apofánticos quedan restringidos a la esfera de lo poético y retórico, para dejar la esfera del *lógos apophantikós* solamente a la filosofía, la cual puede distinguir lo verdadero de lo falso, estableciendo de esta manera la existencia o inexistencia de las cosas. Pero, según Agamben, ni siquiera en *La poética* de Aristóteles se abre espacio a una reflexión en torno a este tipo de lenguajes no apofánticos, quedando relegados y carentes de investigación en la filosofía occidental; esto llevó a que “la orden”, concebida como logos no apofántico, se descuidara incluso del análisis lógico y lingüístico, asumida simplemente como algo que atañe al apetito y a la voluntad del sujeto y, por tanto, a la esfera moral. Agamben se decide entonces a realizar una “arqueología de la orden”, analizando, en este punto, su estatuto en el ámbito lingüístico.

Con el discurso no apofántico en modo imperativo, que es el caso de la orden, no hace falta que el receptor acate o no el imperativo, ya que este tiene validez en su mera pronunciación y no requiere de una existencia que le de veracidad o falsedad; el imperativo no se refiere a algo que exista, no busca lo que *es*, sino lo que *debería ser*. Aquí el lenguaje se relaciona con la realidad no a partir de lo que hay sino de lo que debería haber, según Agamben, no se trata del *es* sino del ¡sé!, no del *hay* sino del ¡que haya! Instaurando así una ontología de la orden (Agamben, 2012). El pensador italiano nos presenta dos tipos de ontologías: una es la del ser, de lo que “*es*”, que se expresa en modo indicativo; la otra es la del *deber ser*, que se relaciona con el mundo, con lo que hay, no partiendo de lo que *es* sino ordenándolo tal y como *debería*

ser, expresada, por tanto, en imperativo: “[...]Si la ontología es la relación entre el lenguaje y el ser, en la ontología de la orden el acento está puesto en el lenguaje, que hace que algo sea” (Agamben, 2012, p.60).

2.1 Dispositivo ontológico del lenguaje

La ontología del ser y la ontología de lo que debería ser marcan sus distinciones, pero se entrecruzan constantemente en todo el desarrollo del pensamiento occidental, haciendo de la ontología una “*máquina bipolar*”, y aquel polo que fue relegado y permaneció oculto, es decir, el polo no apofántico de la orden, se está develando cada vez más, y está pidiendo su lugar. "La pregunta: ¿En qué forma posee el viviente el lenguaje? corresponde exactamente a esta otra: ¿En qué forma habita la nuda vida la polis?" (Agamben, 2010, p.17). A la par de que el Estado de excepción se hace regla, la ontología del mandato erosiona las estructuras formales y los presupuestos objetivos de lo que “es”, para controlar dócilmente a la población a partir del dispositivo ontológico de la orden; conduciendo los procesos de subjetivación por mediación de modulaciones imperceptibles, que más que imponerse se sugieren y se hacen desear. De esta manera habita, para responder a la pregunta anteriormente planteada por Agamben, la nuda vida la polis: atravesada por dispositivos.

El término dispositivo 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. (Agamben, 2016, p. 18)

El dispositivo biopolítico se encarga de regular cotidianamente los significados, e instaurar con ellos las *verdades* que gestionan los cuerpos en el entrecruzamiento social. El lenguaje, en tanto logos que direcciona los gestos de los cuerpos, opera según la lógica del dispositivo ontológico. Si el imperativo de la orden administra lo que *es* con base en lo que *debería ser*, el cuerpo es capturado en su ser y marcado en virtud de lo que debería ser. Este deber ser que marca a los cuerpos lo hace reduciéndolos a la *nuda vida*; escinde el cuerpo biológico y mancilla su carne con las agujas del sufrimiento. Lo que se produce en esta operación es un dispositivo confesional en el que el cuerpo expresa la verdad que le es signada con la violencia de un logos que se convierte en ley soberana.

Nos podemos imaginar el dispositivo biopolítico, en sus niveles más crudos y extremos, como un aparato construido con base al diseño de una grafía penitencial, encargada de acuchillar con tinta el cuerpo del condenado. Tal imagen se desarrollará posteriormente en torno al relato

kafkiano *En la colonia penitenciaria*. Allí se refleja, de manera palmaria, la lógica de la *excepción*, que reduce el cuerpo a su *nuda vida*, y, en su carne, marca la ontología de la orden. Para imprimir violentamente el deber ser en el cuerpo, la ley, aunque suspenda su significado, actualiza con heridas su vigencia, en otras palabras, es una ley que en su forma de proceder está por fuera de la ley, por tanto, pierde su fundamento, o, mejor dicho, revela su vacío, pero sin importar esto, actualiza con violencia su vigencia. Esto hace del condenado un *homo sacer*, un hombre al que se le puede dar muerte bajo total impunidad, puesto que no está protegido por el derecho, ya que es el derecho, en su bando soberano, el que permite la operación del dispositivo. En este aparato tenemos entonces:

[...] por un lado, los seres vivientes (o las sustancias) y por el otro, los dispositivos en los que ellos son constantemente capturados. Es decir, por una parte -para retomar la terminología de los teólogos- la ontología de las criaturas y, por la otra, la *oikonomía* de los dispositivos que tratan de gobernarlas y guiarlas hacia el bien. (Agamben, 2016, p.20)

De este modo, y saliendo momentáneamente de la imagen que nos provee el relato, la ontología imperativa del lenguaje regula los cuerpos y sus conductas, operando así como dispositivo productor de subjetividades, “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” (Agamben, 2016, p.21). Desde la performatividad que te asigna y representa el género sexual, hasta los movimientos con ínfulas dictatoriales que, enmarcados en estructuras democráticas, abren soterradamente los umbrales a que algo como el fascismo pueda llegar a repetirse en formas inesperadas, el dispositivo se presenta en las democracias capitalistas como la *oikonomia* gubernamental más efectiva a la hora de modelar los cuerpos, sus conductas y sus discursos.

En nuestras tan llamadas socie-dades democráticas, las órdenes son dadas usualmente en la forma del consejo, de la sugerencia, de la invitación, de la publicidad, o uno es interrogado por razones de seguridad para cooperar, y la gente no se da cuenta de que esas son órdenes disfrazadas en las formas de la sugerencia, del consejo, etc (Agamben, 2012, pp. 62-63).

Esta concepción política occidental entra en relación con una forma de representación que

abarca tanto las concepciones ontológico-políticas como las lingüísticas. "Hay política porque el hombre es el ser vivo que, en el lenguaje, separa la propia nuda vida y la opone a sí mismo, y, al mismo tiempo, se mantiene en relación con ella en una exclusión inclusiva." (Agamben, 2010, p.18). Definir lo humano como aquello que tiene capacidad de lenguaje, y tiene valor sólo en tanto lleva a la praxis dicha capacidad de lenguaje, es operar con las lógicas de la *excepción* sobre lo viviente, ya que tal presupuesto tácito de que *poder hablar* es entonces *deber hablar*, reduce necesariamente toda potencia a una obra asignada.

En su libro *Lo Abierto. El hombre y el animal*, Agamben expresa que la distinción entre hombre y animal atañe a un problema que fundamenta y remueve las bases mismas de toda filosofía primera, teniendo consecuencias de orden metafísico-político. Para ejemplificar tal aseveración, recurre a la descripción que realiza Tomas de Aquino en torno a la relación del hombre con el animal en el estado de inocencia. En dicho estado, el hombre no necesitaba del animal ni para la vestimenta, ni para el alimento, ni como medio de transporte, ya que todo era suplido por el Edén. La función del animal se restringía entonces a permitirle al hombre una *Cognitio experimentalis*, en la cual Dios le otorga a Adán la soberanía de imponer un nombre a los animales, definiendo de esta forma su naturaleza. Esta soberanía del nombrar, y con ella de definir y excluir, revela una de las características instrumentales del lenguaje: la de ser el dispositivo más arcaico que captura y administra la concepción de la vida, y con esta, la vida misma, pues, para Agamben, el lenguaje es quizás "el más antiguo de los dispositivos, en el que miles y miles de años atrás -probablemente sin darse cuenta de las consecuencias a las que se enfrentaba- un primate tuvo la inconciencia de hacerse capturar" (Agamben, 2016, p. 21). El lenguaje, en tanto dispositivo biopolítico, entra en las lógicas de la *excepción* pues suspende las reglas de sus propias distinciones. Esto se produce al definir, por medio de la antropogénesis, el terreno paradigmático de lo que es y no es lo humano. En la anterior operación se excluyen cuerpos y lenguajes que son reducidos a la *nuda vida*, a palabras que restan; palabras y cuerpos residuales que se mutilan junto a los mundos que llevan consigo. En la conferencia de *Wannsee*, efectuada el 20 de enero de 1942, donde se decidió, a través de la masacre y el exterminio, implantar "la solución final", quedó prohibido hablar de asesinato, para hablar de evacuación:

Tal vez también los campos de concentración y de exterminio sean un experimento de este género, una tentativa extrema y monstruosa de decidir entre lo humano y lo inhumano, que terminó involucrando en su ruina la posibilidad misma de la distinción (Agamben, 2006, p. 49).

3. En la colonia penitenciaria

El relato de Kafka titulado *En la colonia penitenciaria* fue escrito en 1914 y publicado en 1919. Este augura los terrores de los cuerpos suplicados al interior de las arquitecturas tanatopolíticas del poder totalitario. El relato evoca, en su espacio literario², el tiempo de la espera y el cuerpo del dolor ante el muro impenetrable de la Ley. Su lenguaje áspero y preciso, su atmósfera monocorde, su juicio interminable, evidencian cómo la condena tiene por foco de preocupación, más que la justicia o la verdad, la celebración del juicio y la perpetuación del mismo. Lo que importa no es la norma, o la ley, sino su despliegue infinito en *el proceso*.

Una atmósfera espectral y anónima envuelve el relato. Los personajes son identificados no por sus nombres sino por sus funciones. En una colonia penitenciaria se llevará a cabo una ejecución, a la cual asisten un oficial, encargado de describir con fiel detalle el funcionamiento del aparato además de efectuar la ejecución; el Viajero, personaje observador que viene de Europa; un soldado, con claras muestras de negligencia en su labor; y el condenado, siervo y guardián que fue sentenciado por desobediencia y ofensa a un superior. Sin embargo, el condenado desconoce tanto la condena como la sentencia, ya que la culpabilidad es la mancha indeleble en todo cuerpo marginado; bien lo dice el oficial: “El principio según el cual yo decido es: la culpa es siempre indudable” (Kafka, 2019, p.11).

Del condenado se nos dice: “se le veía tan caninamente sumiso que daba la impresión de que podía dejarse correr libremente por las laderas y que, llegada la hora de la ejecución, bastaría llamarlo con un silbido para que acudiera” (Kafka, 2019, p.5). El condenado reunía en su cuerpo la disciplina y el suplicio. Sus tobillos, manos y cuello, estaban atadas por medio de cadenas pequeñas a una cadena principal que el soldado sujetaba. A la vez, su cuerpo en cadenas estaba inserto a otra red mecánica más sofisticada, orquestada en el engranaje del aparato. La sombra punzante que cobija a estos personajes es la del aparato de ejecución, protagonista del relato. La función del aparato es inscribir en el cuerpo del condenado la enunciación de su pena, perforando la piel con el consecuente *deber ser* que habría de acatar el

² La obra de Franz Kafka ofrece una rica amalgama de interpretaciones, de las que se pueden extraer reflexiones de tinte social, político, histórico y religioso. Sin embargo, tales interpretaciones no agotan ni prescriben la obra de Kafka, no le dan un fundamento de significación unívoco y legítimo, por tanto, su potencia permanece abierta. Por esto, la intención de este escrito no es la de descubrir su verdadero significado, ni lo que el escritor de Praga quería decir, o a lo que quería aludir “verdaderamente”, sino habitar con ella, en su espacio literario, ciertas imágenes y sugerencias.

condenado; esta inscripción no tiene fines de reinserción a nivel social para con el condenado, pues éste morirá. El fin de la inscripción es experimentar el dolor del signo en carne viva, se podría decir que es una viva enunciación del *corpus delicti*. Al cuerpo condenado se le escribe con la «grada» la *orden* que ha infringido. “A este condenado, por ejemplo—el oficial señaló al hombre—se le escribirá en el cuerpo: «¡Honra a tus superiores!»” (Kafka, 2019, p.10).

El relato no prolifera en una vasta descripción ornamental, no se esfuerza por adornar la imagen que sugiere. La narración es distante, precisa, austera, como una imagen que no busca crear simpatía. Es pertinente anotar que cuando el viajero le hace ver al oficial que el uniforme es muy pesado y poco conveniente para el trópico, el oficial le contesta que “significan la patria; nosotros no queremos perder la patria” (Kafka, 2019, p.6). Esta enunciación deja ver cómo cada objeto en el espacio entra a formar parte de un aparato textual que se padece, y, aun así, lo importante es la *orden* de la inscripción. La colonia queda a las afueras de la metrópoli. Se sabe que es una isla en el trópico, poco más se puede extraer del lugar salvo que es un valle desértico. Cabe anotar que los primeros campos de concentración ocurrieron en las colonias.

Los historiadores debaten sobre si los campos aparecen por primera vez en los campos de concentraciones creados por los españoles en Cuba en 1886 para reprimir la sublevación de la población de la colonia, o en los concentration camps en que los ingleses amontonaron a los boers a principios de siglo. Lo que importa es que en ambos casos, se trata de la extensión a toda una población civil de un estado de excepción surgido de una guerra colonial. (Agamben, 2017, p.37)

En el cuento es muy palpable la inquisidora descripción de la máquina por parte del oficial; la insistencia en la descripción del aparato nos hace pensar en la formalidad de la institución burocrática, empeñada en mostrar el funcionamiento del engranaje, de mapear su esqueleto arquitectónico, pero nunca de explicarnos su porqué. El juicio, la defensa y la justicia, son irrelevantes, porque lo importante en el relato es el correcto funcionamiento del aparato, la auto-referencialidad de su control. El espacio tiene un augurio temporal, puesto que todo gira en torno al aparato y su demiurgo, el gran diseñador, quien representa los tiempos extintos, tiempos gloriosos en los que se torturaron a innumerables cuerpos, y en los que había una liturgia popular por el suplicio. También convoca el tiempo suspendido de la espera, de la creencia en el aparato para una futura resurrección del esplendor de la colonia. El viajero al final del relato acude a la casa del Té, donde se encuentra enterrado el antiguo comandante, y siente un tiempo histórico, un recuerdo antiguo que deambula en la atmósfera del lugar.

En la descripción del espacio hay una paradoja, ya que el cuento nos enmarca en la imagen de la narración, pues se encarga de describir la atmósfera de manera tal que no nos da mayor detalle de tal descripción, en otras palabras, nos pone en el lugar para no tener que describirlo; esta es una característica performativa del texto kafkiano. Tal performatividad entra a relacionarse con la materialidad corporal, tanto del texto como de quien lo lee, emergiendo como un cuerpo textual que dinamiza tanto los cuerpos que conforman la colonia como al lector que se ve envuelto en la imagen narrativa, situándolo vivamente en un espacio literario, donde no hay que descifrar un sentido último, sino que se invita a experimentar la misma incertidumbre que se palpa en el texto.

3.1. Una luz que ciega, un ruido que ensordece

En el relato, la contemplación le está reservada al viajero, y al condenado le queda asignado el padecimiento sin nombre del nombre, la *nuda vida*: “El oficial hizo una pausa en sus explicaciones a fin de dejarle tiempo al viajero para la tranquila contemplación. El condenado imitó al viajero; como él no podía protegerse los ojos con la mano, miró a lo alto con los ojos descubiertos, parpadeando” (Kafka, 2019, p.9) El viajero contempla, el condenado se ciega. Esta imagen nos permite llevar al límite el papel de la luz en el relato, la escena se lleva a cabo, como se planteó anteriormente, en una zona desértica; allí donde el sol emite sus rayos de una forma más directa, donde hay abundancia de luz, pero, a la vez, donde la luz ciega. El condenado imitaba al viajero, pero en su intento, nada comprendía, tanto por la luz que le ciega, como por la lengua que no entiende, y la condena y sentencia que no se le comunicó.

En el relato de Kafka la ejecución de la sentencia está hecha para ser vista, por esto la grada se construyó de vidrio. Es un dispositivo para hacer ver, para emitir la orden sin posibilidad de espiar y comprender la culpabilidad; hay que asumirla. Dice el oficial al viajero cuando éste se entera que el condenado no conoce su sentencia: “Sería inútil comunicársela. La experimentará en su propio cuerpo.” (Kafka, 2019, p.11) Aquí podemos ver reflejado la condición de los parias de la luz y del *logos*, donde negro/as, mujeres, cuerpos feminizados, disidentes, niño/as y animales, han sido los condenados de la tierra a lo largo de la historia. Como le reiteró el oficial al viajero: “Ha visto usted que no es fácil descifrar la escritura con los ojos; pero nuestro hombre la descifra con sus heridas.” (Kafka, 2019, p.19) El cuerpo expresa en su herida la confesión del delito, es el poder quien actualiza el crimen en la carne del condenado, sin importar si él cometió o no el crimen, lo relevante es la actualización de la verdad del poder en

la carne del supliciado. Los diseños son una especie de Tablas de la Ley, que solo pueden ser leídos por especialistas exegetas. En la inscripción y su hermetismo, el poder construye la evidencia, el juicio y la investigación, es decir, la máquina que produce al tiempo a la Verdad y al acusado.

Conformarse con ser sólo espectadores pasivos de dicha “verdad”, sin cuestionarla, es simpatizar con la mirada del dejar morir, la que al mirar vigila y por extensión castiga, esto es, con la biopolítica de la mirada. Desactivar este régimen biopolítico del mirar, pasa por mirar el dolor de los demás, pero no para conformarnos pasivamente con este, tampoco para apropiarnos de su padecimiento y hablar en su nombre; cada cuerpo está trazado por su historia, y, con ella, por su lucha y su nombre. Las prácticas discursivas de los dispositivos de poder se acompañan de regímenes de visibilidad e invisibilidad, dispositivos de visibilidad dirigidos a crear enunciados a partir del cuerpo. Así analiza Foucault el régimen de visibilidad en las sociedades disciplinarias: “La visibilidad es una trampa [...] Es visto, pero él no ve; objeto de una información, jamás sujeto en una comunicación.” (1998, p. 204).

Incluso al viajero le fue imposible leer el dibujo arquitectónico encargado de estructurar la pena que ejecutaría la grada del aparato, sólo identificaba unas grafías ilegibles sobre el diseño que no se podía tocar ni ensuciar; parecía estar imantado de una liturgia sagrada que no podía ser profanada. El viajero veía formas laberínticas de las que solo podía identificar el vacío del diseño, es decir, sus espacios en blanco; el condenado tampoco sabía lo que sería inscrito en su piel. Esta confusión de lenguajes es asimilable a una torre de babel colonial, por ejemplo, el viajero y el oficial hablaban en francés y el condenado, junto con el soldado, no entendían nada de lo dicho; aun así, estos seguían minuciosamente todas las palabras que emitían aquellos dos, siguiéndoles gesto por gesto y realizando la mímica de la comprensión. Esta confusión de lenguas hace parte de la lengua total, la del aparato, la de su crujir; la máquina es la encargada de implantar significados absolutos, aun ensordeciendo todo intento por escucharlos.

El lenguaje en su plano maquínico e instrumental no nos da tiempo de entenderlo, sólo se interesa en que las piezas encajen, y nosotros, sus creadores, pasamos a ser sus criaturas, concurriendo día a día al paraje desértico de las palabras, transformadas en trámites, en diligencias, etc. Analicemos entonces, brevemente, los sonidos ensordecedores que son emanados por la máquina. El aparato cruje en el funcionamiento de su engranaje, rechina, hace casi inaudible la conversación; el sol y el aparato generan una incomodidad corporal para estar allí. Los chillidos del aparato hacen sordas las palabras que hay por decir, la máquina sentencia

e impide hablar, ya que el chirrido es la voz del aparato. El Oficial le dice al viajero que, debido a una rueda dentada en la parte superior, en la del dibujante, no podrán entenderse muy bien. El ruido del aparato, con las lenguas de la excepción y exclusión, hace imposible una experiencia que permita el habitar de una forma-de-vida en la que el viviente no sea separado de su modo y su lenguaje, y no sea, por tanto, aislado en una *nuda vida*. Por forma-de-vida entendemos entonces “una vida que nunca puede ser separada de su forma, una vida en la cual nunca es posible aislar algo así como una vida desnuda” (Agamben, 2017, p.13).

Conclusiones

El hablar, luego el hablar correctamente, y que además de correctamente sea adecuado a las lógicas espaciotemporales de la realidad, son todas exigencias del *logos* biopolítico que pretende hacer coincidir plenamente lo viviente con lo hablante. Ante esto, se podría sugerir un retorno a la animalidad de la *phonê*, en la cual el viviente no sea capturado por la domesticación que implica el lenguaje biopolítico y su consecuente violencia cultural. Sin embargo, esta posición continúa perpetuando la escisión entre *logos* y *phonê*, que caracteriza tanto al lenguaje como a la política occidental. Por tanto, no se trata ni de destruir el lenguaje y sus representaciones, ni de extraer al viviente del lenguaje para liberarlo de su mediación. La política por venir ha de restituir el lenguaje que ha sido escindido entre *lógos* y *phonê* por el dispositivo de la *excepción*, a un *uso* común de los cuerpos. Destituir la orden articuladora del cuerpo al *deber ser* del *logos*, no es entonces sustraerse a la palabra y sacralizar lo inefable, sino que es recuperar la potencia siempre abierta que acontece en el contacto del cuerpo y el lenguaje.

Es por esto que la demanda de sustraerse arbitrariamente del lenguaje haría parte de la misma lógica de *excepción*. Se trata más bien de destituir la articulación entre la facultad de comunicar y su obligación; lo que revelaría el silencio ardiente de un *ethos* impensado e inmemorial, que no sería el sujeto identificado en un rostro, sino la desarticulación de la coincidencia biopolítica entre el viviente y el hablante, el cuerpo y el *logos*, exponiendo el vacío que queda en el lugar que ocupaba la articulación.

[...] es decir que la pura preexistencia del lenguaje como instrumento de comunicación – el hecho de que para el hablante haya siempre ya una lengua- no contiene en sí mismo ninguna obligación de comunicar. Por el contrario, sólo si el lenguaje no es siempre comunicación, sólo si da testimonio de algo sobre lo que no se puede testimoniar, podrá experimentar el hablante algo como una exigencia de hablar (Agamben, 2005, p. 67).

Esta exigencia de hablar, que no hay que confundir con la obligación de hacerlo, es la que nos ofrenda Kafka en su escritura, no ya con las imágenes de sus relatos, sino con el mero hecho de exponerlas en el lenguaje. La pura expresión que se expone en su medialidad, es decir, en un puro medio sin fin, es lo que le permite a Kafka decir sin instaurar un absoluto en lo dicho. Esa es la forma de habitar el desierto penitencial en el nihilismo de nuestros tiempos, es por esto que Kafka no abdica, puesto que en la palabra es donde precisamente cabe la posibilidad de deslizarse en otras soledades; la escritura kafkiana es, por tanto, inacabada, inoperosa, y no se empeña en la depuración de un texto bello. En ella no hay revelación, hay sugerencia.

En la *lengua* biopolítica no hay intervalo inapropiable, todo ha de ser marcado y categorizado en las redes del significado, en el principio de no-contradicción de un lenguaje maquinal que se cierra sobre sí mismo, que no da posibilidad a nada que no sea su estridencia, pues toda escritura, así como todo cuerpo, desviada de este principio, es condenada al desvarío o al murmullo. En la escritura kafkiana, por su parte, el silencio irrumpe, desactivando el imperativo de la orden informativa e imperativa, y juega en el gesto de algún riesgo semántico, sostenido momentáneamente, para luego seguir cayendo en el habitar de un cuerpo que acoge la escritura como forma-de-vida.

Referencias

- Agamben, G. (2005). *Lo que queda de Auschwitz: El archivo y el testigo*. (Trad. Antonio Gimeno Cuspinera) Barcelona: Editorial Pre-textos.
- Agamben, G. (2005) *Estado de excepción* (Trad. Flavia Costa e Ivana Costa) Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora
- Agamben, G. (2006). *Lo abierto. El hombre y el animal*. (Trad. Flavia Costa y Edgardo Castro) Buenos Aires. Adriana Hidalgo editora
- Agamben, G. (2010). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. (Trad. Antonio Gimeno Cuspinera) Valencia: Pre-textos
- Agamben, G. (2012). *Teología y lenguaje: del poder de Dios al juego de los niños*. (Trad. Matías Raia) Buenos Aires. Las Cuarenta
- Agamben, G. (2016) *Qué es un dispositivo*. (Trad. Mercedes Ruvitoso) Buenos Aires Adriana Hidalgo editora
- Agamben, G. (2017). *Medios sin fin, Notas sobre la política*. (Trad. Rodrigo Molina-Zavalía) Buenos Aires Adriana Hidalgo editora
- Agamben, G. (2017) a. *El uso de los cuerpos homo sacer IV, 2*. (Trad. Rodrigo Molina-Zavalía) Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora
- Aristóteles. (1995). *Tratados de lógica. Órganon II*. Barcelona: Editorial Gredos.
- Aristóteles. (1988). *Política*. Barcelona: Editorial Gredos.
- Foucault, M. (1998). *Vigilar y castigar*. México DF: Siglo veintiuno editores.
- Kafka, Franz. (2019). *En la colonia penitenciaria*. (Trad. Luis Fernando Moreno) Barcelona: Acantilado.