



## **¿QUIÉN DIJO «KATEJÓN»? CONTEMPLAR E INTERRUMPIR LA ACCIÓN FRENTE A LA ACELERACIÓN SOCIAL\***

### ***WHO SAID ‘KATEJÓN’? CONTEMPLATING AND INTERRUPTING ACTION IN THE FACE OF SOCIAL ACCELERATION***

ALFONSO GALINDO HERVÁS  
*Universidad de Murcia*

Recibido: 30/07/2025 Aceptado: 22/09/2025

#### RESUMEN

El objetivo de este artículo es desarrollar una breve historia conceptual de la aceleración (tanto de la experiencia, como del concepto) y de una posible estrategia para hacer frente y resistir sus efectos más alienantes. Para ello, se identifica la genealogía teológica del concepto de aceleración y de los recursos para combatirla (que son remitidos al concepto de katejón). Por lo que se refiere a la aceleración, se recurre a argumentos de Kojève y Koselleck, entre otros autores. En cuanto a la estrategia de resistencia, se examina la propuesta de Giorgio Agamben; se expone su tesis sobre la necesidad de derribar todo katejón y se sostiene que su propuesta anti-institucional es insuficiente para resistir los efectos alienantes de la aceleración social.

*Palabras clave:* presentismo, aceleración, katejón, Estado, institución, inoperatividad, uso.

\* Esta publicación es parte del proyecto de I+D+i “Estudio y crítica de la Italian Theory” (PID2021-123958NB), financiado por MCIN/ AEI/10.13039/501100011033 y “FEDER Una manera de hacer Europa”.

## ABSTRACT

The aim of this article is to develop a brief conceptual history of acceleration (both the experience and the concept) and a possible strategy for coping with and resisting its most alienating effects. To this end, the theological genealogy of the concept of acceleration and of the resources to combat it (which are referred to the concept of *katejon*) is identified. As far as acceleration is concerned, the arguments of Kojève and Koselleck, among other authors, are used. As for the strategy of resistance, the proposal of Giorgio Agamben is examined. His thesis on the need to overthrow all *katejon* is presented and it is argued that his anti-institutional proposal is insufficient to resist the alienating effects of social acceleration.

*Keywords:* presentism, acceleration, *katejon*, State, institution, inoperativeness, use

## I. PRESENTISMO Y ACELERACIÓN

Que los grandes conceptos (jurídicos, políticos, históricos y económicos) contemporáneos son fruto de una secularización de pasados conceptos teológicos —en otras palabras, tienen una genealogía que remite su intensión al archivo de la teología— es algo generalmente asumido en la filosofía política contemporánea desde la propuesta del teorema de la secularización por parte de Carl Schmitt<sup>1</sup>. Que haya habido cuestionamientos de tal tesis (el más famoso de ellos, debido a Hans Blumenberg)<sup>2</sup> no ha impedido el rendimiento epistemológico del teorema desde Michel Foucault a Giorgio Agamben, pasando por Jacob Taubes o Walter Benjamin.

Más allá de la legítima *curiositas* del investigador que desarrolla una arqueología filosófica con el mero fin de identificar las herencias semánticas teológicas de conceptos actuales, el rendimiento filosófico del teorema es mayor: no solo aumenta la inteligibilidad de los conceptos, sino que posee dimensión normativa, crítica. Ello es así porque, como argumentó Reinhart Koselleck, los conceptos no solo son índices de experiencias históricas, sino también factores, esto es, cristalizan en nuestras constituciones, determinan políticas, bloquean otras y son objeto de lucha por la hegemonización de un significado, esto es, de un uso de ellos.

1 Carl Schmitt, *Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía*, en *Teología política* (Madrid: Trotta, 2009), 17.

2 Francisco León, “El debate sobre la modernidad de la filosofía medieval”, *Cauriensia* XII (2017): 467-489.

Esta breve introducción debe servir como marco de intelección del alcance que se pretende en este texto. Voy a desarrollar una breve historia conceptual de la aceleración, de sus efectos, de los retos que estos plantean y de las formas de responderles. Naturalmente, me refiero a la experiencia (y al concepto) de aceleración de la vida de los hombres (de la aceleración social a todos los niveles e implicaciones) a partir de la Modernidad. En dicha historia va a resultar explicativo mostrar el *arjé* teológico tanto de la propia aceleración, como de los antídotos frente a ella, que ya desde el inicio podemos remitir al concepto de *katejón*.

\*\*\*

La experiencia de la aceleración social ha sido remitida a su arcano teológico por Reinhart Koselleck. A su juicio, la misma puede comprenderse como una secularización de la expectativa cristiana del tiempo final. Mientras que hasta el siglo XVI la sociedad cristiana vivía tanto en la espera de los últimos tiempos como en su demora, y concebía el acortamiento del tiempo como obra de Dios, los revolucionarios concibieron la aceleración como tarea humana<sup>3</sup>. Es significativo que Koselleck advierta de que determinados fenómenos de aceleración han alcanzado un grado que conlleva la posibilidad de que el hombre aniquile las condiciones de su existencia. Ello explica su argumento a favor de la plausibilidad de fortalecer los factores de estabilización y los condicionamientos naturales de la existencia.

Más allá de lo que nos informa sobre la naturaleza de la aceleración social su arcano teológico, es posible clarificar dicha experiencia con ayuda de tres categorías propuestas por el propio Koselleck y por François Hartog.

Las categorías “espacio de experiencia”, “horizonte de expectativa” y “régimen de historicidad” son idóneas para identificar algunos de los presupuestos e implicaciones de las formas de experiencia y de los diferentes regímenes historiográficos. Las dos primeras fueron propuestas por Koselleck para explicar la dimensión normativa del tiempo histórico, tanto sincrónica como diacrónicamente. “Tiempo histórico” es el concepto con el que nombra la experiencia moderna de un tiempo emancipado de los presupuestos naturales y dependiente de la acción humana. La tesis de Koselleck es que la temporalidad moderna conllevó tanto el fin de la capacidad orientadora de la acción por parte del espacio de experiencia (que no es sino el pasado presente), como la indeterminación del

3 Reinhart Koselleck, “Acortamiento del tiempo y aceleración. Un estudio sobre la secularización”, en Reinhart Koselleck, *Aceleración, prognosis y secularización* (Valencia: Pre-Textos, 2003), 55-59.

horizonte de expectativas (que no es sino el futuro presente)<sup>4</sup>. Dicha distancia entre experiencias y expectativas culminó en quiebra total con la intensificación de la experiencia de la aceleración, reforzada por la lógica capitalista y la extensión de la mecanización.

El concepto de régimen de historicidad permite explicar el vínculo entre, por un lado, esa separación de las expectativas respecto de las experiencias y, por otro, la aparición de la experiencia de la aceleración. El concepto alude a los modos que tiene una sociedad de relacionar entre sí el pasado, el presente y el futuro; o, en otras palabras, al sentido que una sociedad confiere a su pasado, a su presente y a su futuro<sup>5</sup>. Hartog ha diagnosticado que el actual régimen de historicidad es diferente del moderno, que se habría caracterizado por la presencia y eficacia del futuro en el presente. Dicho régimen, cuya esencia fue la utopía y la orientación a un futuro abierto, quedó inaugurado en 1789 y terminó entre 1968 y 1989, con el fin del proyecto político que encarnaba la última gran alternativa utópica al orden capitalista hegemónico. El acontecimiento histórico en el que cristalizó (como índice y factor) dicho fin fue, obviamente, la Caída del Muro de Berlín.

Si, como argumentó Koselleck, el pasado fue abandonado como fuente de sentido en la Modernidad y, como argumenta Hartog, el futuro ha quedado clausurado, lo que emerge es un régimen en el que el presente se afirma soberano y totaliza todo sentido, incluso el que procede del pasado y del futuro, es decir, del espacio de experiencia y del horizonte de expectativa. Por ello pueden convivir simultáneamente las tres temporalidades, pero no hay más experiencia ni más expectativa que la circunscrita al propio presente<sup>6</sup>.

La falta de pasado y de futuro conlleva una inflación presentista cuyo índice más evidente es la experiencia de la aceleración. Una aceleración ensimismada, ayuna de proyectos y ahíta de consumo y de acumulación de experiencias. Incluso el masivo consumo de recuerdos que compensen la falta de pasado y proporcionen estabilidad y orientación es impotente, pues se trata de recuerdos deficitarios de marcos de inteligibilidad y sentido. En otras palabras, el régimen

4 Reinhart Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos* (Barcelona: Paidós, 1993), 59, 335.

5 François Hartog, *Regímenes de historicidad: presentismo y experiencia del tiempo* (México: Universidad Iberoamericana, 2007), 132.

6 De manera afín a Hartog, Gumbrecht ha hablado de “presente dilatado” o “lento presente”: Hans U. Gumbrecht, *Lento Presente. Sintomatología del nuevo tiempo histórico* (Madrid: Escolar y Mayo, 2010), 36.

presentista y la vida acelerada destinan a los individuos a una impermeabilidad respecto de toda experiencia del pasado.

\*\*\*

La teoría que antes diagnosticó los efectos patológicos de la vida acelerada en las sociedades contemporáneas fue la de Alexandre Kojève. En el ensayo *Introducción a la lectura de Hegel*, redactado entre 1933 y 1939, propuso un análisis de la naturaleza dialéctica y acelerada de la historia en virtud de la cual el proceso de desarrollo de la conciencia humana (que busca libertad, autoconocimiento y reconocimiento) se dirige a una resolución final en la que todas las contradicciones son superadas en una sociedad que reconoce la libertad de todos, no existiendo en ella ni conflictos ni, por ello, necesidad de nuevas síntesis. Como afirma Cacciari, en esta tesis Kojève secularizaba la idea central de la escatología cristiana<sup>7</sup>. El lado patológico de tal situación es que en ella los hombres, totalmente satisfechos, carecen de objetivos y de motivación, reduciéndose a consumidores pasivos, carentes de vitalidad y creatividad.

La originalidad de esta tesis radica en poner el foco en la aceleración con que se producen las innovaciones tecnológicas y los cambios sociales que finalmente conducen al estancamiento<sup>8</sup>. A medida que estas innovaciones se suceden a un ritmo cada vez más rápido, la humanidad pierde la capacidad de asimilar estos cambios de manera significativa. Esto conduce a una alienación generalizada en la que los individuos se sienten extraños ante su entorno y respecto de sí mismos.

\*\*\*

Existe una abundante literatura que ha identificado y analizado los efectos patológicos de la aceleración. Aquí es imposible hacer justicia a ella. Me limitaré a una somera presentación de dos teorías especialmente significativas.

Desde un enfoque desarrollado con categorías propias de la filosofía, la teoría crítica y los estudios culturales, Mark Fisher ha identificado en el capitalismo neoliberal el gran factor de la aceleración de la vida en las sociedades actuales, ha caracterizado de manera original sus efectos alienantes y ha propuesto formas de emanciparse de ellos que se alejan de las tradicionales estrategias de la izquierda, que considera obsoletas. Su pensamiento debe enmarcarse en el archivo

7 Massimo Cacciari, “Prefazione”, en Cristiano Vidali, *Fine senza compimento. La fine della storia in Alexandre Kojève tra accelerazione e tradizione* (Milano: Mimesis, 2020), 9-16.

8 Vidali, *Fine senza compimento*, 187ss.

teórico del aceleracionismo, que incluye una serie de posiciones teóricas sobre el sistema capitalista de las sociedades desarrolladas del siglo XXI<sup>9</sup>.

Fisher acuñó dos conceptos para pensar la parálisis procurada por la lógica del capitalismo y, en esta medida, el reto al que hay que enfrentarse: realismo capitalista y hauntología. Con el primero argumenta que la ideología neoliberal ha penetrado todos los aspectos de la vida y ha logrado instalar la creencia generalizada en la imposibilidad de hallar una alternativa viable al capitalismo. A su juicio, la cultura, en lugar de ser un campo de innovación y resistencia, ha sido secuestrada por la lógica del mercado, perpetuando un estado de estancamiento en el que parece imposible imaginar otro mundo. En cuanto al concepto de hauntología, alude a la cancelación de expectativas diferentes a la mera repetición del capitalismo y las consecuencias mentales que ello acarrea en la sociedad. El capitalismo neoliberal ha cancelado el futuro y ha dejado a la sociedad atrapada en un estado perpetuo de presente, donde lo nuevo es solo una repetición de lo viejo.

Fisher no solo ha identificado los efectos sociales del capitalismo, sino que también ha analizado su impacto en la subjetividad<sup>10</sup>. Sostiene que el neoliberalismo ha colonizado la vida interior de las personas, promoviendo una forma de subjetividad orientada al rendimiento. Esta invasión de la lógica capitalista en la vida cotidiana ha llevado, por un lado, a lo que llama “depresión hedónica”, un estado en el que la búsqueda constante de placer y éxito genera agotamiento y malestar. Por otro, a un estado de ansiedad constante derivado de que las personas sienten que nunca hacen lo suficiente.

Su propuesta, que aquí solo cabe esbozar, pasa por construir una gran ficción alternativa a la ficción sublimadora y transubstanciadora (de objetos banales en sublimes) capitalista para contribuir a forjar políticas emancipatorias<sup>11</sup>.

9 Sobre el contexto teórico de la vanguardia estético-política de finales de los años 90, y específicamente sobre la producción de la Cybernetic Culture Research Unit, a los que cabe remitir el aceleracionismo, cf. Edmund Berger, *Aceleración. Corrientes utópicas desde Dadá a la CCRU* (Madrid: Enclave de libros, 2022).

10 Cf. Mark Fisher, *Los fantasmas de mi vida: Escritos sobre depresión, hauntología y futuros perdidos*, (Buenos Aires: Caja Negra, 2018).

11 Mark Fisher, “Una revolución social y psíquica de magnitud casi inconcebible: los interrumpidos sueños aceleracionistas de la cultura popular”, en Armen Avanessian y Mauro Reis (Eds.), *#Aceleracionismo: Estrategias para una Transición Hacia el Postcapitalismo* (Buenos Aires: Caja negra, 2017); Mark Fisher, “Post-Capitalist Desire”, en Federico Campagna y Emanuele Campiglio (eds.), *What are We Fighting For* (London: Pluto Press, 2012), 180; “Left Hyperstition 2: Be Unrealistic, Change What’s Possible”, *K-Punk* blog, 29/11/2005.

Así mismo, propone intensificar las contradicciones del capitalismo, identificar deseos que este no puede satisfacer y fomentar alternativas novedosas<sup>12</sup>.

Desde un enfoque sociológico, pero igualmente con vocación normativa, Hartmut Rosa ha desarrollado una teoría de la aceleración social orientada a analizar por qué nuestras vidas no son buenas y cómo enfrentarse a ello. Su tesis es que en las sociedades modernas las vidas están reguladas por regímenes temporales que no están determinados éticamente, son invisibles y despolitizados. Y el régimen que los unifica a todos es el de la aceleración. Rosa interpreta los procesos de aceleración como síntomas y consecuencias de que las sociedades modernas necesitan crecer acelerada e incesantemente para mantener su *statu quo*. Desde la Ilustración hasta finales del siglo XX esta característica se interpretó positivamente por su relación con el progreso. Hoy, por el contrario, se constata que el crecimiento ya no contribuye a aumentar la autonomía y que el aumento de relaciones con el mundo no contribuye a incrementar la conexión con él. La consecuencia es la ausencia de un horizonte de objetivos y la alienación<sup>13</sup>. La aceleración social nos aliena de nuestra capacidad de apropiarnos del mundo y tampoco nos ofrece medios de reconciliación, sino que revierte en nosotros mismos los fracasos.

A partir de este diagnóstico, Rosa propone un tipo de relación con el mundo que denomina “resonancia”<sup>14</sup>. Esta implica una asimilación transformadora del mundo<sup>15</sup>. Entre las esferas y experiencias donde cabe tener experiencias de resonancia, identifica la familia, la amistad, la política democrática, el trabajo, la escuela, la religión, la naturaleza, el arte, etc.<sup>16</sup>. A su juicio, lo necesario y de-

12 Mark Fisher, “A social and psychic revolution of almost inconceivable magnitude: Popular Cultures Interrupted Accelerationist Dreams”, *e-flux journal*, no. 46 (2013).

13 Hartmut Rosa, *Lo indisponible* (Barcelona: Herder, 2020), 49; Hartmut Rosa, *Remedio a la aceleración. Ensayos sobre la resonancia* (Barcelona: NED, 2019), 28, 36.

14 Hartmut Rosa, *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía* (Buenos Aires: Katz, 2016), 180.

15 Hartmut Rosa, *Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo* (Madrid: Katz, 2019), 241-244.

16 Rosa ha identificado también tradiciones no occidentales que ofrecen prácticas resonantes que complementan o contrastan con los enfoques occidentales. Es el caso del concepto de “buen vivir” en las culturas indígenas de América latina, que enfatiza la armonía entre el ser humano, la naturaleza y la comunidad, y está presente en las constituciones de Ecuador y Bolivia. O el concepto de “mediopasividad” que halla en el taoísmo, el budismo y el confucianismo, y que describe una relación equilibrada entre acción y receptividad, aceptación y alineación con el flujo del mundo, atención plena y conexión con el momento presente, etc. O, en general, las prácticas rituales y religiosas presentes en diversas sociedades. Cf. Hartmut Rosa, “Resonance as a medio-passive, emancipatory and transformative power: a reply to my critics”, *The Journal of Chinese Sociology* 10, no. 1 (2023).

terminante es reemplazar la maquinaria capitalista de creación de valor por instituciones que vuelvan a vincular las decisiones —en torno a los objetivos, las formas y los medios de producción— con los criterios de la vida buena, y ello con el objetivo de institucionalizar formas resonantes de relación con el mundo<sup>17</sup>. Según Rosa, si dejáramos de relacionarnos con el mundo en el modo de la agresión, la dominación y el control y lo hiciéramos con voluntad de escucha, el objetivo del mero incremento perdería su sentido, tornándose posible otro mundo<sup>18</sup>.

Llegados aquí, me propongo reconstruir, presentar y analizar una propuesta para hacer frente a los efectos perniciosos que, mayoritariamente, la filosofía y la teoría crítica en general atribuyen a la aceleración. Teniendo en cuenta, por un lado, que dichos efectos constituyen diferentes variedades y matices de desorden, anarquía, extrañamiento y alienación; y, por otro, que la comprensión de su factor principal —la experiencia moderna de la aceleración— ha sido remitida al carácter secularizado de la misma, es posible contribuir a la intelección de las propuestas y medidas para enfrentarse a dichos efectos remitiéndolas a otro concepto teológico: katejón.

## II. USAR, CONTEMPLAR, INTERRUMPIR LA ACCIÓN

En *El Nomos de la Tierra*, Carl Schmitt mostró la pertinencia del teorema de la secularización recurriendo a la figura paulina del katejón, presente en la Segunda Carta a los Tesalonicenses (2, 6-8), para iluminar el sentido y el fundamento del imperio romano y, por extensión, del Estado y las diferentes instituciones jurídico-políticas. En Pablo de Tarso el término alude a una entidad que retiene o frena el advenimiento del “hombre sin ley” (el Anticristo) previo a la parusía (segunda venida de Cristo). Para Schmitt, representa el principio fundador de toda autoridad política que evita el caos, la anarquía<sup>19</sup>. A partir de su argumento, es posible remitir a la categoría de katejón las diferentes estrategias y recursos para hacer frente a los factores de desorden y a sus efectos alienantes.

Quien más explícitamente cogió el testigo de la tesis schmittiana fue Alexandre Kojève. En su caso, propuso el concepto de “imperio latino” como fuerza katejónica orientada a resistir los procesos homogeneizadores impulsados y li-

17 Rosa, *Resonancia*, 559-562.

18 Rosa, *Lo indisponible*, 155.

19 Carl Schmitt, *El Nomos de la Tierra* (Buenos Aires: Struhart & Cía, 2003), 39, 46

derados por Estados Unidos y la URSS y contribuir a crear un espacio de multipolaridad y neutralidad que hiciera viable el equilibrio, la coexistencia y la paz tras la Segunda guerra mundial. La diferencia con la propuesta de Schmitt es que él concebía el imperio como katejón limitado funcional y temporalmente, como mediador conveniente para la transición desde los Estados-nación a un Estado universal. Schmitt, por el contrario, concebía los grandes espacios políticos como alternativa permanente e indispensable para resistir el riesgo de la formación de un dominio global unificado<sup>20</sup>.

No es objetivo de este artículo detenerse en las dimensiones histórico-conceptuales, historiográficas, literarias y bíblicas implicadas en la interpretación schmittiana y kojéviana del katejón y en los debates que suscitó<sup>21</sup>. Para nuestro objetivo es suficiente remitir el sentido del katejón a la idea de freno, resistencia o antídoto frente a los factores de anomia, caos, desorden y alienación que implica la aceleración social en general<sup>22</sup>.

A continuación, reconstruiré y analizaré una teoría que ha desarrollado un diagnóstico muy crítico de la tradición política occidental y una propuesta para hacer frente a sus efectos lesivos y alienadores. Para el objetivo de este artículo, el interés y significatividad de la misma radica en el rendimiento del teorema de la secularización en orden a comprender la naturaleza de las instituciones jurídico-políticas, sus contradicciones, violencia y efectos alienantes, así como las propuestas para emanciparse de ellas y alcanzar una vida feliz. En este sentido, la singularidad de esta teoría radica que en ella las diferentes figuras en las que se declina la idea de katejón (y especialmente el Estado y el ordenamiento jurídico en general) no poseen las dimensiones protectoras, emancipadoras y evitadoras (o retrasadoras) de la anomia (y, en esta medida, procuradoras de paz y de orden), sino todo lo contrario. O, mejor, precisamente por poseerlas, son caracterizadas como estrategias del poder para perpetuar el dominio soberano y el

20 Alexandre Kojève, “El Imperio Latino: Esbozo de una doctrina de la política francesa”, *Tumult. Schriften zur Verkehrswissenschaft*, no. 15 (1991): 92-122. Sobre ese tema, cf. Kyle Moore, “On the Precipice of the Political: A Katechontic Consideration of Kojève's Concept of Empire”, *The Philosophical Journal of Conflict and Violence*, VIII, no. 1 (2024): 1-25.

21 Sobre ello, cf. Jean-Claude Monod, *La querelle de la sécularisation: théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg* (Paris: Vrin, 2002); Miguel García Baró, “Hans Blumenberg y Carl Schmitt: secularización política y legitimidad de la Edad Moderna”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 27, no. 1 (2010): 113-140; María C. Bragagnolo, “Secularization, History, and Political Theology: The Hans Blumenberg and Carl Schmitt Debate”, *Journal of the Philosophy of History* 5, no. 1 (2011): 84-104; Willem Styfhals, “A Human End to History? Hans Blumenberg, Karl Löwith and Carl Schmitt on Secularization and Modernity”, *Philosophia* 44, no. 2 (2016): 367-384.

22 Para un análisis de las diferentes interpretaciones o versiones del katejón en la filosofía contemporánea, cf. Sergei Prozorov, “The Katechon in the Age of Biopolitical Nihilism”, *Cont Philos Rev*, no. 45 (2012): 483-503.

sometimiento de la vida humana. Por esta razón, frente a ellas, y de la mano de un argumento de Walter Benjamin, se va a reclamar la necesidad de un auténtico estado de excepción, que es comprendido por referencia a la vida mesiánica: el revelamiento del misterio de la anomia. En otras palabras, no se trataría de reemplazar un determinado katejón por otro (v. gr., un determinado orden institucional por otro), cuanto de des-instituir todo orden y así hacer justicia a la vida humana más allá de toda mediación soberana, que siempre será dominadora y violenta.

\*\*\*

Giorgio Agamben es autor de una vasta y sofisticada obra que puede comprenderse como un diagnóstico filosófico de la política occidental desde la época clásica griega hasta el presente. En ella identifica las aporías y la violencia constitutiva de nuestros conceptos e instituciones. Para ello, eleva dicha política a dispositivo antropogenético, a tarea metafísica que transforma violenta y recurrentemente, en un ciclo sin fin, la dulce vida natural del hombre (*zoé*) en vida cualificada, sometida (*bíos*). Para Agamben, tal situación no es una deriva contingente cuyas circunstancias históricas y agentes responsables quepa identificar, sino el destino de Occidente.

En ese destino, la política va inextricablemente unida al capitalismo liberal, ya que la lógica de este no es sino la lógica biopolítica, tal como argumentó Michel Foucault<sup>23</sup>. Pero, de manera diferente a este, una de las tesis principales que sostiene Agamben es que hay una afinidad esencial entre la biopolítica liberal moderna (que es la lógica del capitalismo) y el Estado soberano premoderno. Su abstracta perspectiva le permite establecer dicha continuidad de sentido entre ambos<sup>24</sup>. Política soberana y capitalismo constituyen los dos polos de la máquina antropogenética; ambos poseen el mismo arcano teológico (el del milagro del estado de excepción, el de la *oikonomía* providencial), ambos presuponen una experiencia del tiempo como realidad lineal y progresiva, mensurable y acelerada. En suma, ambos pretenden el control y el dominio total de la vida humana.

Este diagnóstico, desarrollado en los diferentes volúmenes que conforman el proyecto *Homo sacer*, evidencia un altísimo grado de abstracción y ahistoricidad. Sus argumentos no se dejan vincular con contextos históricos particulares

23 Michel Foucault, *Nacimiento de la biopolítica: Curso del Collège de France (1978-1979)* (Madrid: Akal, 2009).

24 Giorgio Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida* (Valencia: Pre-textos, 2006), 15s.

de los que serían índices. Análogamente, y como veremos posteriormente, tampoco es fácil identificar de qué modo y en qué sentido pueden ser factor o motor de cambio social y político.

Entonces, ¿cómo resistir tal poder? ¿Qué sugerencias y propuestas alternativas pueden estar a la altura de un poder que se identifica con la tarea metafísica de la constitución de la humanidad del *homo*? ¿Cómo frenar, cómo detener el perpetuo y recurrente precipitarse de la historia en la alienación más absoluta, cuya naturaleza posee dimensión ontológica? ¿A qué katejón podemos recurrir?

Del argumentario de Agamben se infiere que, si la política y la economía (v. gr., si El Estado y el mercado capitalista) occidentales son, al igual que Dios, realidades sin otro fundamento que la aclamación del pueblo (la gloria) y cuya acción es pura gestión violenta, administración (también como el Dios soberano premoderno se identifica con el Dios gestor moderno), entonces lo auténticamente liberador no pasa ni por la acción ni por instituir nuevos órdenes jurídico-políticos, nuevos katejones, que por naturaleza serán igualmente nihilistas y violentos. Lo emancipador radica, por el contrario, en llevar al extremo dicho nihilismo e instaurar un estado de excepción permanente y absoluto, una superación total de la ley, de modo que la vida no precise ser sometida para alcanzar redención alguna. En otras palabras, la emancipación no vendrá de la mano de nuevos katejones, sino de la superación de todo katejón y del advenimiento de la verdad de la anomia, ya anticipada por la experiencia mesiánica.

Agamben remite dicha experiencia liberadora, índice y factor de una vida feliz, a la inacción, a la inoperatividad, a la contemplación. Si la acción y las instituciones no albergan potencial redentor alguno, lo liberador procederá de mantenerse tal cual se es, como vida que no aspira alcanzar otra forma que sí misma, como vida que se autocontempla y se reconcilia consigo misma<sup>25</sup>. En el ensayo *Profanaciones* concibe el acto de profanar como una forma de devolver el tiempo y los objetos a su uso común, liberándolos de la función que poseen en el mercado y en el Estado, orientados al consumo y la productividad. La experiencia de la libertad consiste entonces en desactivar las leyes y profanar la lógica del capitalismo; solo ello permite alcanzar una vida más allá de la soberanía y la biopolítica; una vida más allá de cualquier imposición de una forma concreta de vida, una vida en la que sea posible usar las cosas<sup>26</sup>. Una vida así concebida es una vida reducida al uso de la potencia que ella es, es decir, al mero

25 Giorgio Agamben, *Medios sin fin. Notas sobre la política*, (Valencia: Pre-Textos, 2001), 18ss., 95, 116.

26 Giorgio Agamben, *Profanaciones* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2005), 99, 107-109.

hábito de existir sin aspirar a alcanzar un estado diferente a ello, sino manteniéndose en la ilimitada apertura que toda vida es<sup>27</sup>.

Agamben explica el significado del concepto de uso identificándolo con el de “inoperatividad”. La clave es que el uso de uno mismo es la operación que hace que las cosas y los seres se vuelvan inoperativos. O, dicho de otra forma: la inoperatividad es la contemplación de la propia potencialidad, lo cual libera la vida de toda finalidad, permitiendo que el yo aparezca como puro uso de sí mismo. Una vida emancipada de todo imperativo externo, una vida reducida al mero uso de sí, una vida identificada con su forma, es la auténtica “vida feliz”<sup>28</sup>. En una vida así, el hombre se relaciona con el mundo y consigo mismo respetando la posibilidad que define la realidad y a sí mismo. Una vida así es lo que Agamben denomina forma-de-vida, una vida estabilizada en su poder, en su potencia, que ni aspira ni se agota en acto alguno. Es significativo que en *Homo sacer* haya relacionado tal vida sin negación (permanentemente abierta a la posibilidad que ella es) con la figura del *désœuvrement* teorizada por Jean-Luc Nancy y Maurice Blanchot y, a través de ella, con la del *vouyou desœuvrée* o sabio satisfecho con la que Kojève describe al hombre posthistórico<sup>29</sup>.

En suma, Agamben propone lo que podríamos denominar una emancipación por la mera detención o interrupción de la acción, por la mera contemplación. Ello no solo es que no precise mediaciones institucionales, sino que es la alternativa radical a toda mediación. Sus sugerencias para vivir en un estado de excepción “efectivo” –y, en esta medida, vivir una vida inoperativa, de puro uso; una vida “feliz”– no deben comprenderse como estrategias de un programa de acción político o individual, sino más bien en su capacidad destituyente, destructora. En este sentido, son sugerencias de naturaleza no jurídica, sino ética e incluso religiosa (mesiánica)<sup>30</sup>. Agamben parece invitar a un cambio de vida en el que tanto las cosas como las formas concretas de vida permanecerían

27 Giorgio Agamben, *El uso de los cuerpos* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2017), 72, 372.

28 Ibid., 391. Recientemente, Ype de Boer ha dedicado un ensayo monográfico a esta propuesta ética: *Agamben’s Ethics of the Happy Life. Beyond Nihilism and Morality* (London: Bloomsbury, 2024). En él pone en valor la recuperación agambeniana del ideal ético clásico de búsqueda felicidad, y elogia su propuesta alternativa tanto al nihilismo como al activismo y el consumismo tardomodernos. Del mismo autor y en la misma línea, cf. “Badiou and Agamben Beyond the Happiness Industry and its Critics”, *Open Philosophy* 7, no. 1 (2024): 808-76.

29 Agamben, *Homo sacer*, 82s.

30 Villacañas cuestiona incluso que la filosofía de Agamben tenga capacidad destituyente, ya que no se ve cómo puede afectar a los poderes constituidos. Cf. José Luis Villacañas, *Giorgio Agamben. Justicia viva* (Madrid: Trotta, 2024).

intactas, modificándose tan solo nuestra relación y actitud hacia ellas. Esta transformación en el modo de relacionarnos con el mundo y con nosotros mismos sería el único contenido ético.

En conclusión, el proyecto filosófico de Agamben desarrolla un diagnóstico de la política y la economía occidentales que identifica el mismo *arjé* en ambas. Un *arjé* que es descrito en términos ontológicos, como tarea metafísica de constitución de la humanidad del hombre a partir del sometimiento de la vida natural, y teológicos, como máquina soberana, biopolítica y gubernamental. En ningún momento se argumenta de qué modo tal descripción es índice o reflejo de situación histórica concreta alguna. En este sentido, el argumentario de Agamben se presenta como autosostenido, absoluto. En coherencia, sus propuestas alternativas para alcanzar una vida emancipada y feliz no reclaman nuevos katejones, pues a su juicio todos responden a la misma vocación violenta e irracional. Lo liberador está del lado de la superación de todo katejón. En otras palabras, de la contemplación y afirmación espontánea del ser tal-cual-se-es, sin mediación alguna.

La limitación de una filosofía política como la de Agamben es que ni se puede pensar una emancipación más allá de las instituciones, pues éstas acompañan inextricablemente a la vida humana (no existe vida sin forma), ni existen instituciones a la altura de una emancipación que presupone y exige una justicia absoluta. Estar a la altura de los retos del presente exige pensar no una vida sin instituciones, sino con otras instituciones. Una filosofía política crítica es aquella que no renuncia ni a la crítica (en nombre de la emancipación) ni a la propuesta (en nombre de la gestión de la finitud). Tal filosofía política no es ni destituyente ni meramente constituyente. El nombre que ha acuñado el filósofo Roberto Esposito para identificarla es el de “pensamiento instituyente”<sup>31</sup>.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, Giorgio. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos, 2006.
- Agamben, Giorgio. *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Valencia: Pre-Textos, 2001.
- Agamben, Giorgio. *Profanaciones*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2005.
- Agamben, Giorgio. *El uso de los cuerpos*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2017.
- Berger, Edmund. *Aceleración. Corrientes utópicas desde Dadá a la CCRU*. Madrid: Enclave de libros, 2022.

31 Roberto Esposito, *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica* (Torino: Einaudi, 2020).

- Bragagnolo, María C. “Secularization, History, and Political Theology: The Hans Blumenberg and Carl Schmitt Debate”. *Journal of the Philosophy of History* 5, no. 1 (2011): 84-104.
- Cacciari, Massimo. “Prefazione”. En Cristiano Vidali. *Fine senza compimento. La fine della storia in Alexandre Kojève tra accelerazione e tradizione*. Milano: Mimesis, 2020), 9-16.
- De Boer, Ype. *Agamben’s Ethics of the Happy Life. Beyond Nihilism and Morality*. London: Bloomsbury, 2024.
- De Boer, Ype. “Badiou and Agamben Beyond the Happiness Industry and its Critics”. *Open Philosophy* 7, no. 1 (2024): 808-76.
- Esposito, Roberto. *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontología política*. Torino: Einaudi, 2020.
- Fisher, Mark. *Los fantasmas de mi vida: Escritos sobre depresión, hauntología y futuros perdidos*. Buenos Aires: Caja Negra, 2018.
- Fisher, Mark. “Una revolución social y psíquica de magnitud casi inconcebible: los interrumpidos sueños aceleracionistas de la cultura popular”. En # *Aceleracionismo: Estrategias para una Transición Hacia el Postcapitalismo*, editado por Armen Avanessian y Mauro Reis. Buenos Aires: Caja negra, 2017.
- Fisher, Mark. “Post-Capitalist Desire”. En *What are We Fighting For*, editado por Federico Campagna y Emanuele Campiglio. London: Pluto Press, 2012.
- Fisher, Mark. “Left Hyperstition 2: Be Unrealistic, Change What’s Possible”. *K-Punk*, 29 de noviembre de 2005.
- Fisher, Mark. “A social and psychic revolution of almost inconceivable magnitude: Popular Cultures Interrupted Accelerationist Dreams”. *e-flux journal*, no. 46 (2013).
- Foucault, Michel. *Nacimiento de la biopolítica: Curso del Collège de France (1978-1979)*. Madrid: Akal, 2009.
- García Baró, Miguel. “Hans Blumenberg y Carl Schmitt: secularización política y legitimidad de la Edad Moderna”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 27, no. 1 (2010): 113-140.
- Gumbrecht, Hans U. *Lento Presente. Sintomatología del nuevo tiempo histórico*. Madrid: Escolar y Mayo, 2010.
- Hartog, François. *Regímenes de historicidad: presentismo y experiencia del tiempo*. México: Universidad Iberoamericana, 2007.
- Kojève, Alexandre. “El Imperio Latino: Esbozo de una doctrina de la política francesa”. *Tumult. Schriften zur Verkehrswissenschaft*, no. 15 (1991): 92-122.
- Koselleck, Reinhart. “Acortamiento del tiempo y aceleración. Un estudio sobre la secularización”, en Reinhart Koselleck. *Aceleración, prognosis y secularización*. Valencia: Pre-Textos, 2003.
- Koselleck, Reinhart. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós, 1993.

- León, Francisco. “El debate sobre la modernidad de la filosofía medieval”. *Cauriensia* XII (2017): 467-489.
- Monod, Jean-Claude. *La querelle de la sécularisation: théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*. Paris: Vrin, 2002.
- Moore, Kyle. “On the Precipice of the Political: A Katechontic Consideration of Kojève’s Concept of Empire”. *The Philosophical Journal of Conflict and Violence* VIII, no. 1 (2024): 1-25.
- Prozorov, Sergei. “The Katechon in the Age of Biopolitical Nihilism”. *Cont Philos Rev*, no. 45 (2012): 483–503.
- Rosa, Hartmut. *Lo indisponible*. Barcelona: Herder, 2020.
- Rosa, Hartmut. *Remedio a la aceleración. Ensayos sobre la resonancia*. Barcelona: NED, 2019.
- Rosa, Hartmut. *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*. Buenos Aires: Katz, 2016.
- Rosa, Hartmut. *Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo*. Madrid: Katz, 2019.
- Rosa, Hartmut. “Resonance as a medio-passive, emancipatory and transformative power: a reply to my critics”. *The Journal of Chinese Sociology* 10, no. 1 (2023).
- Schmitt, Carl. *El Nomos de la Tierra*. Buenos Aires: Struhart & Cía, 2003.
- Schmitt, Carl. “Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía”. En Carl Schmitt. *Teología política*. Madrid: Trotta, 2009.
- Styfhals, Willem. “A Human End to History? Hans Blumenberg, Karl Löwith and Carl Schmitt on Secularization and Modernity”. *Philosophia* 44, no. 2 (2016): 367-384.
- Vidal, Cristiano. *Fine senza compimento. La fine della storia in Alexandre Kojève tra accelerazione e tradizione*. Milano: Mimesis, 2020.
- Villacañas, José Luis. *Giorgio Agamben. Justicia viva*. Madrid: Trotta, 2024.

Alfonso Galindo Hervás  
Facultad de Filosofía  
Universidad de Murcia  
Avda. Teniente Flomesta, 5  
30003 Murcia (España)  
<https://orcid.org/0000-0002-9155-402X>

