

Neoliberalismo y apocalipsis. Agamben, Stimilli y Villacañas más allá del proyecto *Homo sacer**

*Neoliberalism and apocalypse. Agamben, Stimilli and
Villacañas beyond the Homo sacer project*

LUIS PERIÁÑEZ LLORENTE**

Doctor en filosofía. Universidad Complutense de Madrid, España. luisperi@ucm.es

RECIBIDO EL 4 DE MAYO DE 2024, APROBADO EL 5 DE JUNIO DE 2024

RESUMEN ABSTRACT

El proyecto *Homo sacer* de Giorgio Agamben se propuso desarrollar la arqueología de la biopolítica contemporánea quedando, sin embargo, a las puertas de aquella. *El reino y la gloria* se detuvo en el liberalismo sin llegar a estudiar el carácter teológico del neoliberalismo. El presente artículo recupera otros análisis de Agamben y los sitúa en perspectiva con las investigaciones de Elettra Stimilli y José Luis Villacañas en torno al carácter teológico-político del neoliberalismo para, un poco más allá del proyecto *Homo sacer*, iluminar la racionalidad apocalíptica del neoliberalismo.

Giorgio Agamben's *Homo sacer* project, which aimed to develop the archeology of contemporary biopolitics, remained, however, at the gates of it. *The Kingdom and the Glory* stopped at liberalism without studying the theological character of neoliberalism. Our article brings back other Agamben's analyses of capitalism and places them in perspective with the research of Elettra Stimilli and José Luis Villacañas on the theological-political character of neoliberalism in order to illuminate, beyond the *Homo sacer* project, the apocalyptic rationality of neoliberalism.

PALABRAS CLAVE KEYWORDS

Agamben, neoliberalismo, Villacañas, nuda vida, Stimilli.

Agamben, neoliberalism, Villacañas, bare life, Stimilli.

* La presente investigación ha contado con la financiación de un contrato predoctoral FPU concedido por el Ministerio de Educación y Formación Profesional, en el marco del proyecto de investigación "La contemporaneidad clásica y su dislocación: de Weber a Foucault" (PID2020-113413RB-C31).

**  orcid.org/0000-0002-2071-4401  Google Scholar



1. Introducción

En 1995, Giorgio Agamben comenzó la publicación de un proyecto que abarcó veinte años de publicaciones, concretadas en nueve ensayos —además de algunas “obras satélite” (*Lo abierto: el hombre y el animal*; *Medios sin fin: notas sobre la política*; y *El reino y el jardín*)— en el que se propuso contribuir al análisis del carácter biopolítico del presente mediante una arqueología de la excepción. En su introducción, el italiano afirma que solo una arqueología semejante —que habría de comenzar por la cuestión de la soberanía para avanzar hacia la gubernamentalidad, la liturgia e instituciones más arcaicas como la *stasis* o el juramento— estaría en condiciones de superar las limitaciones de Michel Foucault y Hannah Arendt. Esperaba, con su proyecto, poder arrojar luz sobre las técnicas políticas y las tecnologías del yo de la biopolítica, así como sobre su punto de cruce o umbral de indistinción.

La historia del éxito editorial y de la recepción del proyecto en ámbitos de las ciencias sociales como los *critical border studies* y los *critical migration studies* dan cuenta de su utilidad para el estudio de las técnicas políticas del presente (Bigo & Tsoukala; Vaughan-Williams; Campesi; de Genova y Peutz). Las tecnologías del yo, en cambio, poseen una presencia muy reducida en el proyecto y la posibilidad de la aplicación de la arqueología a su estudio está lejos de ser evidente. Es significativo a este respecto que en el ensayo que habría de encargarse de la cuestión del gobierno, Agamben opte por una arqueología teológica que omita cualquier confrontación o recepción explícita del curso que Michel Foucault impartió en 1979 en el Collège de France, publicado bajo el título de *El nacimiento de la biopolítica*. Y esto por cuanto es allí donde Foucault sitúa con mayor explicitud la función de las tecnologías del yo en nuestro presente, como parte de una mutación reciente en nuestros modos de gobierno y en nuestra episteme que podemos considerar, en 2023, hegemónica: el neoliberalismo¹.

¹ El curso de Foucault ha servido de matriz para numerosas investigaciones que se han hecho cargo del capitalismo posfordista y su racionalidad de gobierno. Entre ellas, cabe destacar: *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal* (Laval y Dardot); *Undoing the Demos. Neoliberalism's Stealth Revolution* (El pueblo sin atributos en su traducción al castellano) (Brown); *Le Gouvernement des inégalités* (Lazzarato); *Poststructuralism, Marxism and Neoliberalism. Between Theory and Politics* (Peters) o *La razón neoliberal* (Gago). Considerando el marco de este artículo resulta de especial interés: *Neoliberalism as Exception. Mutations in Citizenship and Sovereignty*, de Aihwa Ong, por su aproximación al neoliberalismo como tecnología de gobierno en condiciones de instrumentalizar la soberanía y su capacidad para la producción y gestión de la excepción.

En una obra como *El reino y la gloria*, la relación específicamente contemporánea entre lo económico y lo político, entre mercado y Estado, aparece acaso resumida en breves apuntes sobre la primacía de lo económico sobre lo estatal, del gobierno sobre el reino. En el proyecto *Homo sacer*, el presente más urgente aparece únicamente bajo la luz de la secularización de la dialéctica entre teología política y teología económica —y una interrogación de corte debordiana sobre el espectáculo—, complementada en algunas de sus obras satélite por consideraciones sobre la gestión biométrica de las poblaciones y, por supuesto, por la preocupación por las medidas implementadas a raíz de la pandemia de COVID (Agamben, *¿En qué punto estamos?*). Sin embargo, como ha señalado Germán Primera (*The Political Ontology*), es en la esfera del gobierno y de la primacía de lo económico donde cabe pensar el problema de la nuda vida —y de cualquier forma de vida—. En parte, el comentario a Malebranche y Rousseau en el primer epílogo de *El reino y la gloria* trata de hacer explícito el vínculo —por otro lado sobradamente fundado en *Estado de excepción*— entre *El poder soberano y la nuda vida*, y *El reino y la gloria*. En este sentido, la obra de Primera es pionera al situar explícitamente la cuestión de los procesos de nudificación de la vida en el marco del neoliberalismo, señalando cómo su ausencia en el proyecto agambeneano no es fruto de una limitación, sino que supone un potencial no desarrollado por el italiano².

² Germán Primera señala cómo gran parte de la crítica a la teorización de la máquina jurídico-política de la soberanía y a las tesis sobre la nuda vida de Agamben olvidan incluir en sus análisis la genealogía de la teología económica que, según Mitchell Dean, “podría compensar por la anterior ausencia de reflexión en torno a cómo el ámbito de la economía absorbe hoy día las decisiones sobre la vida” (165). Si bien Dean no desarrolla esta idea, Primera recoge el testigo de esta intuición y afirma que es precisamente a partir de la articulación entre los análisis de Agamben en torno al carácter teológico del gobierno y sus análisis sobre la producción de nuda vida como se torna posible una comprensión más sutil sobre ambos: “Si el paradigma de la soberanía se deriva de la teología política y la gubernamentalidad posee una signatura que la refiere a la teología económica, entonces el punto de contacto entre la teología política y la económica es la producción de nuda vida” (Primera, 108). Un gesto de este tipo es, por otro lado, coherente con el suelo teórico que alienta el proyecto. No por casualidad *Para una crítica de la violencia* y el fragmento *El capitalismo como religión*, de Walter Benjamin, pertenecen a la misma época: la preocupación por la relación entre derecho, culpa, violencia y nuda vida, y la cuestión de la relación entre capitalismo y fe forman en Benjamin una constelación; *El reino y la gloria* habría de cifrar precisamente ese vínculo que ha pasado, sin embargo, desapercibido a gran parte de la exégesis crítica (un ejemplo sería: “The contradictory State of Giorgio Agamben”, de Paul A. Passavant), y que es, por otro lado, explicitado en la obra de Agamben por Germán Primera y en la de Benjamin por Elettra Stimilli (*Deuda y culpa*).

En la estela de la propuesta de Primera, el presente artículo recupera la interrogación agambeneana en torno a la economía a partir de un breve ensayo –*rara avis* de la producción del italiano– sobre el capitalismo tardío y la cuestión del crédito, y la sitúa en perspectiva con dos recientes contribuciones que han tratado –con Agamben, pero también contra sus limitaciones– de estudiar el componente teológico-político del neoliberalismo: *Neoliberalismo como teología política*, de José Luis Villacañas y los dos ensayos que Elettra Stimilli ha dedicado a la cuestión de la deuda: *Deuda y culpa* y *La deuda del viviente*. Esperamos así contribuir, desde *Homo sacer* y más allá de *Homo sacer*, a la comprensión del carácter teológico-político y, afirmará Agamben, apocalíptico, del neoliberalismo.

2. Capitalismo. Fe, deuda y anarquía del poder

Si bien *El reino y la gloria* encuentra en las democracias liberales y en el capitalismo su horizonte de interrogación expreso, estos últimos son solo objeto de comentarios breves. Agamben, al proceso por medio del cual la modernidad –pese a la retirada de Dios– hereda sin beneficio de inventario una lógica gestada en el contexto de la teología, dedica, a lo sumo, el epílogo de esta obra y el estudio de la configuración de la ética kantiana en *Opus Dei*. Hay; sin embargo, otro texto –homónimo de aquel otro fragmento benjaminiano–, *El capitalismo como religión*, en el que la empresa agambeneana de rastrear en nuestro presente más urgente el rastro de la secularización avanza unos pocos pero significativos pasos.

El texto, que tiene su origen en las lecciones impartidas por Agamben en la Academia de Arquitectura de Mendrisio entre octubre de 2012 y abril de 2013 –y que no en vano fueron recogidas en castellano bajo el título: *Creación y anarquía. La obra en la época de la religión capitalista*– comprende la particular anarquía del capitalismo como una secularización de aquella anarquía característica de Cristo, que fue objeto de análisis en *El reino y la gloria*. Tomando en serio la propuesta benjaminiana de analizar el capitalismo en tanto religión, Agamben recupera aquí sus tesis, de acuerdo con las cuales el capitalismo aparece como un culto religioso mas no completamente soteriológico: en primer lugar, su carácter cultural es radical; más allá de cualquier dogma o idea el capitalismo se resuelve en culto. En segundo lugar, ese culto es permanente y no admite distinciones

entre días de fiesta y días de trabajo. Finalmente, no parece estar dirigido a la redención de la culpa, sino a la propia culpa³:

El capitalismo es quizá el único caso de un culto que no expía, sino que culpabiliza [...]. Una monstruosa conciencia culpable que no conoce redención se transforma en culto, no para expiar en esto su culpa, sino para volverla universal [...] y para capturar al final a Dios mismo en la culpa. (Benjamin 100)

Sin embargo, la aproximación que Agamben propone en este ensayo no tiene por objeto el carácter cultural del capitalismo, sino su definición en términos de fe, su particular escatología blanca y su carácter anárquico.

El gesto de definir el capitalismo en términos de fe ya habría sido central en *La religión del capital*, aquel panfleto publicado por Paul Lafargue en 1887, o en 1900, en *Filosofía del dinero*, de Georg Simmel, para quien la economía en general descansa sobre una fe en la relación social implícita en el dinero:

En el caso del crédito además de la confianza en alguien, se produce otra función, difícil de describir, que se materializa del modo más puro en la creencia religiosa. Cuando decimos que creemos en Dios, ello no solo supone un estadio incompleto de nuestro conocimiento de Él, sino también un estado de espíritu que no tiene nada que ver con la dirección del conocimiento [...]. “Crear en alguien” representa un giro muy fino y muy profundo del idioma, sin que, a continuación, se añada o se exprese claramente qué es lo que, en realidad, se cree de él. Es como el sentimiento de que, entre esa idea de un ser y el mismo ser hay una conexión en principio, una unidad, una cierta consistencia de la idea de él, una seguridad y una irresistibilidad en la entrega del Yo a

³ Es importante señalar, como ha hecho Elettra Stimilli, que en el fragmento de Benjamin no pretende iluminar un desarrollo histórico, sino más bien mostrar un cierto “nexo estructural en muchos aspectos análogo al especificado por Schmitt entre teología y política” (Stimilli, *Deuda y culpa* 88). Ni en Benjamin ni en Agamben se trata, no obstante, “de ‘demostrar’ la analogía estructural entre religión y economía, como tampoco de delinear el proceso histórico a través del cual esta se haría visible desenmascarando las disfunciones implícitas en la economía capitalista; lo que está en juego es, para Benjamin, el funcionamiento mismo de un mecanismo históricamente determinado que parece infalible” (88). Para un análisis en profundidad del fragmento benjaminiano, cf. Baecker; Stimilli (*La deuda del viviente* 142 y ss.).

la representación, que surge de motivos evidentes, pero que no consiste en ellos. También el crédito económico contiene [...] un elemento de esta fe suprateórica [...] emparentada con la religiosa. (Simmel 189-190)

Si bien cabe definir así ese cierto carácter fideísta basal del dinero, Agamben parece interesado en su ensayo en la mutación específica que supone el colapso del sistema de Bretton Woods con la suspensión por parte de Nixon en 1971 de la convertibilidad entre dinero y metal precioso⁴. Su ensayo avanza un breve análisis de la noción de *pistis* – resumen en cierta medida del extenso estudio al que sometió su uso en la *Carta a los romanos* (Agamben, *El tiempo que*) – para mostrar cómo aquella fe que es pensada como la “sustancia de las cosas esperadas” sufre una apropiación paródica en el contexto capitalista: el capitalismo es una religión “enteramente basada en la fe [...] cuyos adeptos viven *sola fide*” (Agamben, *Creación y anarquía* 108). El capitalismo posterior a Bretton Woods, con la primacía de los mercados financieros, habría radicalizado este carácter fideísta, que aparece a ojos del filósofo italiano como una fe sin objeto: el capitalismo “cree en el puro hecho de creer, en el puro crédito” (108). El crédito que caracteriza la economía financiera “es un ser puramente inmaterial, la más perfecta parodia de aquella *pistis* que no es sino ‘sustancia de cosas esperadas’” (109).

La interrogación agambeneana se agota en un breve comentario de la concepción patriarcal del capitalismo previo al siglo XX – que consideraría “[l]os negocios del capital ‘ficticio’ [...] típicos de un ambiente de tramposos y de gente deshonesto (Kurz citado en Agamben, *Creación y anarquía* 110) – y su paso a un sistema en el que las empresas “para poder continuar produciendo, en sustancia deben hipotecar anticipadamente cantidades cada vez mayores de trabajo y de la producción futura” y las personas y familias se ven igualmente abocadas a este “continuo y generalizado acto de fe sobre el futuro” (Agamben, *Creación y anarquía* 110). Elettra Stimilli ha desarrollado una investigación paralela y afín, igualmente

⁴ “El método de pago universalmente aceptado en el comercio internacional – afirma Elettra Stimilli en el que quizá es el proyecto de investigación que más profunda y sistemáticamente se ha hecho cargo del trasfondo teológico del capitalismo tardío y de la dimensión de la deuda – ya no es ni el oro ni el crédito contenido en el poder de adquisición de la moneda gracias a su relación con este metal, sino una forma particular de deuda, irredimible, destinada como tal a circular indefinidamente, completamente desvinculada de cualquier contenido áureo concreto, en la que, por tanto, no se puede hacer más que *creer*” (Stimilli, *Deuda y culpa* 64), la cursiva es suya.

atenta al espíritu de la crítica benjaminiana, que recoge y amplía el marco de interrogación del proyecto *Homo sacer*. En sus ensayos, Elettra Stimilli explora la dimensión cristiana de una economía y una ideología fundadas en la deuda, en su naturalización y absolutización, que remite por igual a los individuos vivientes y a los Estados, llevando la investigación allí donde Giorgio Agamben no alcanza: a las teorías del capital humano⁵ y la cara ascética del capitalismo posterior a 2008.

En su cuestionamiento del papel de la fe y el crédito en el neoliberalismo, Stimilli cita a André Orléan —representante del comité autodefinido como *Les économistes atterrés*— para estudiar el complejo entramado lógico-institucional que organiza, gestiona y dispone esta particular forma de fe naturalizada y objetivizada, que produce aquello que predice y viceversa. Evaluar el valor de un activo financiero —se lee en el manifiesto público de *Les économistes atterrés*—:

No es una operación comparable a la medida de una magnitud objetiva. Un precio financiero es el resultado de un juicio, una fe, una apuesta sobre el futuro: no hay ninguna garantía de que el juicio de los mercados tenga alguna superioridad respecto de otras formas de juicio. Sobre todo, la evaluación financiera no es neutral: influye en el objeto medido, se inserta en el futuro que imagina y lo construye. En este sentido, las agencias financieras de rating contribuyen significativamente a determinar la tasa de interés en los mercados de renta fija [...]. Cuando rebajan la evaluación de un Estado, aumentan la tasa de interés aplicada por los actores financieros para comprar las acciones de la deuda pública del Estado y aumentan así el riesgo de quiebra que ellos mismos han anunciado. (Orléan et al.)

Este es el marco en el que cobra sentido el gesto teórico de Agamben que, tras la cita a Robert Kurz, se adentra en la mutación paralela —y metafísicamente vinculada— en la relación entre ser y lenguaje, diagnosticada cuatro años antes del anuncio de Nixon por Guy

⁵ Para un estudio desde una perspectiva filosófica de las teorías del capital humano, cuyos principales representantes históricos serían Irving Fisher y Gary Becker, véase la reciente tesis doctoral de Iker Jauregui.

Debord en *La sociedad del espectáculo*⁶, así como también cobra sentido el análisis de la *ontología del mando* y la primacía del imperativo en la economía liberal que le ocupó en la misma obra: las instituciones de evaluación no pueden dar cuenta del ser, sino que se mueven en la esfera del imperativo, del mando que genera performativamente la realidad – ficticia pero operante – que fingen evaluar⁷.

Si la secularización “menor”⁸ del marco práctico-hermenéutico del cristianismo, sus lógicas, conceptos y hábitos en el capitalismo es pensada por Agamben como una “relación parasitaria” (Agamben, *Creación y anarquía* 114), esto se atestigua especialmente bien al pensar su temporalidad extrañamente escatológica. De acuerdo con Agamben, a un tiempo sin *telos* como el del capital, sin fin, le corresponde paradójicamente una crisis ineludible; el capitalismo “es esencialmente infinito y, con todo, y justamente por este motivo, es incesantemente presa de una crisis” (Agamben, *Creación y anarquía* 114). Se trata de una escatología blanca, sin redención ni juicio (115), en la que el momento apocalíptico – y la excepción que le sigue – constituye la norma y queda naturalizado.

⁶ Si Benjamin en su fragmento pudo escribir “[a]llí reside lo históricamente inaudito del capitalismo; esto es, que la religión ya no es la reforma del ser, sino su destrucción”, Agamben le corresponde: “[a]sí como el dinero se refiere a las cosas constituyéndolas como mercancías, volviéndolas comerciables, también el lenguaje se refiere a las cosas volviéndolas decibles y comunicables. Así como, durante siglos, lo que permitía al dinero desempeñar su función de equivalente universal del valor de todas las mercancías era su relación con el oro, también lo que garantiza la capacidad comunicativa del lenguaje es la intención de significar, su referencia efectiva a la cosa” (Agamben, *Creación y anarquía* 112-113) y, más adelante, “[s]eparado de las cosas, el lenguaje nada comunica y celebra de este modo su efímero triunfo sobre el mundo; desvinculado del oro, el dinero exhibe la propia nada como medida – y, a la vez, mercancía – absoluta. El lenguaje es el valor espectacular supremo, porque revela la nada de todas las cosas; el dinero es la mercancía suprema, porque muestra en última instancia la nulidad de todas las mercancías” (114).

⁷ “Por este motivo – prosigue el manifiesto – la especulación financiera puede llamarse ‘autorreferencial’. No se define a partir de una norma externa al mercado, sino a partir del propio mercado [...]. Lo que cuenta en el mercado no es el contenido real de la información acerca de los datos fundamentales, sino más bien la manera en que se supone que la opinión colectiva puede interpretarla” (Orléan et al.). La noción de “liquidez” responde efectivamente a este marco en el que lenguaje y ser han perdido todo vínculo apofántico: “La liquidez construye un mundo de precios que tienen como criterio de legitimidad no el de proporcionar una adecuada representación de la realidad productiva [...], sino el de ser aceptados por la comunidad financiera” (Orléan 277).

⁸ La noción de secularización que maneja Agamben no puede comprenderse sin una especial atención al método arqueológico y a la idea de “signatura”, para lo cual remitimos a su único tratado sobre el método arqueológico: *Signatura rerum*. Para un estudio del método en Agamben véase Govrin; Ruvituso; y Periañez Llorente. Una revisión crítica del uso de Agamben de la arqueología en relación con la secularización – con la que no estamos de acuerdo – puede encontrarse en Salinas Araya.

Del mismo modo, el capitalismo “tampoco conoce un principio, es íntimamente anárquico y, no obstante, precisamente a causa de esto, siempre está en acto de recomenzar” (115). Es importante aquí la confrontación entre anarquía del poder —o anarquía del capital— y “verdadera anarquía”. Coherente con *El reino y la gloria*, cuya última finalidad era mostrar que aquello que estaba en juego en la máquina gubernamental era la captura y puesta a disposición del poder de la esencial anarquía de la existencia humana, el ensayo que aquí analizamos sitúa aquellos análisis explícitamente sobre el capitalismo, “quizá el poder más anárquico que jamás haya existido, en el sentido literal de que no puede tener ningún *arché*” (Agamben, *Creación y anarquía* 116). Justo por esto —observa agudamente Agamben— se explica su “parásita dependencia de la teología cristiana” (116)⁹.

Este carácter anárquico del capital contribuye a una crisis ontológica y en igual medida a una crisis política. A la crisis del fundamento sólido en el ser le acompaña en paralelo —y de forma coherente con la análoga imbricación entre ontología, lenguaje y política que Agamben insiste en reseñar— una crisis institucional de los Estados y de la soberanía nacional. Esta idea, apuntada acertadamente por Wendy Brown en *Estados amurallados*, refiere a una soberanía en declive frente a actores transnacionales de entre los cuales, los mercados financieros ostentan sin duda el mayor poder. El carácter anárquico del capitalismo señalado por Agamben y su implicación para con los Estados se refleja con especial claridad en los procesos de financiarización de las deudas soberanas:

[E]l problema —afirma Stimilli— no es propiamente el relativo a la cuantía de la deuda pública, porque los Estados, en efecto, no pueden no endeudarse para ofrecer servicios y favorecer el desarrollo; la cuestión está, según ellos [los regulacionistas], en que con el predominio de los mercados financieros promovido por las políticas neoliberales se debilita el papel regulador de los Estados

⁹ Retomando los argumentos de *El reino y la gloria*, Agamben recuerda que “[q]ue Cristo es anárquico significa, en última instancia, que en el Occidente moderno, el lenguaje, la praxis y la economía no se fundamentan en el ser” (Agamben, *Creación y anarquía* 118). El capitalismo en ese sentido “hereda, seculariza y extrema el carácter anárquico de la cristología” (118). Aparte de su parasitación de la teología cristiana, es sugerente observar desde esta perspectiva ontológica la necesidad que el capitalismo sufre de “parasitar diseños institucionales ya dados” (Vega Jiménez, “Acumulación y subjetivación” 537).

nacionales. Estos pasan a ser sujetos económicos entre muchos otros, agentes económicos constantemente en déficit. Como se lee en el manifiesto de los economistas aterrorizados [en un tono, por otro lado, marcadamente teológico], “los Estados, por naturaleza supuestamente derrochadores”, se han sometido “a la disciplina de los mercados financieros por naturaleza implícitamente eficientes y omniscientes”. (Stimilli, *Deuda y culpa* 72)

Ahora bien, el Estado — como señaló Michel Foucault en su análisis del nuevo liberalismo — pierde su carácter de fundamento real pero no sus funciones para con los mercados: institucionalmente posee una función, pero es una función de política social.

3. Una teología política neoliberal

En su monumental genealogía de la teología trinitaria y de la idea de una comunidad de salvación cristiana, José Luis Villacañas (*Teología política*) ha definido la teología política como el dispositivo orientado a la unificación total de aquella división de poderes constitutiva del cristianismo — y con él, de la experiencia occidental —¹⁰. Será posible a ojos de Villacañas trazar la historia de la teología política como la historia de un fracaso: el de cada época que ha intentado “no sólo teóricamente, sino en la práctica, con cuerpos de magistrados unificados bajo una sola cabeza directiva” (Villacañas, *Neoliberalismo como teología* 77) superar la dualidad entre lo profano y lo sagrado, que el judaísmo inauguró y que el cristianismo, su sentido comunitario y político y su configuración institucional consolidaron. El neoliberalismo — esta es la tesis principal de un ensayo posterior, crucial para nuestra investigación: *Neoliberalismo como teología política* — constituiría una apuesta de este tipo. Si el neoliberalismo puede ser leído como una teología política — esto es, si, en los términos de Agamben y de acuerdo con él, la primacía de lo económico no cancela el reino ni sus aspiraciones centrípetas y totalizantes, sino que lo incorpora e instrumentaliza —, habrá que

¹⁰ José Luis Villacañas se adhiere así a la postura de Erik Peterson, de acuerdo con la cual nunca ha existido una doctrina de la soberanía católica en la teología cristiana. En cambio, la reflexión del profesor Villacañas sigue a Weber en el rastreo de la conformación de una idea de religión de salvación y de comunidad de salvación en el seno del cristianismo. La teología política, de acuerdo con él, ha sido siempre teología política imperial, mientras que, desde el advenimiento de ese singular histórico que es la obra de Agustín de Hipona, la experiencia occidental está constitutivamente atravesada por la división de poderes.

esclarecer el sentido concreto de esa conservación o reactivación del reino, sus vectores de continuidad y sus vectores de mutación.

El ensayo de Villacañas tiene la virtud de conceder su justa importancia al ámbito de la conciencia interior, moral y religiosa de los individuos. La aspiración a la unificación con vistas a la totalidad de la teología política implica siempre también el deseo de someter la conciencia religiosa de los individuos, que con el judaísmo y el cristianismo se habría autonomizado del poder político, y que la Ilustración habría hipostasiado en la forma del *cuidado de sí* moral. Con un agudo comentario de la ética y la reflexión sobre la sociedad civil kantianas, Villacañas (*Neoliberalismo como teología* 80) muestra cómo la democracia liberal —contra la que fue construida el último gran proyecto de teología política que se arrogó ese título— encuentra en la división de poderes cristiana su arcano. Es en este sentido en el que el neoliberalismo —con su clausura del proyecto ilustrado y su subsunción de la pluralidad normativa bajo las rígidas condiciones del mercado— puede comenzar a pensarse como una teología política particular, es: “la última voluntad inspirada por esta pretensión de totalidad y de absorción de todos los poderes”, si bien “desplegando su voluntad de forma completamente ajena a las viejas fórmulas comunitarias compactas” (*Neoliberalismo como teología* 83).

La norma existencial del neoliberalismo pretende:

Integrar en un único sistema de poder lo que el régimen de división de poderes de Occidente había separado; a saber, el ámbito de la interioridad orientada al sentido personal de la salvación y el ámbito del derecho con su fuerza pública coactiva. (*Neoliberalismo como teología* 83)

Combinando, las fuerzas centrípetas de la teología política clásica con las fuerzas centrífugas de una economía desnacionalizada y una individualidad enardecida. Villacañas sitúa en el principio de placer la ventaja constitutiva del neoliberalismo: a diferencia de las teologías políticas clásicas, que solo podían pensar la subsunción de la subjetividad singular, su obediencia plena, en la forma del sacrificio —necesitando de la forma coactiva de la soberanía que en cierta medida implica reconocer la resistencia autónoma de la subjetividad coaccionada (*Neoliberalismo como teología* 90)—, el neoliberalismo cede el trono del reino a los individuos, si bien aquel

trono está, como Agamben enfatiza, vacío¹¹. Que ya desde siempre el rey fuese constitutivamente inútil, que la teología cristiana incluyese una escisión entre el ser y la praxis, esclarece en cierta medida la paradoja de un neoliberalismo que consigue funcionalizar la ficción gloriosa del reino. La biopolítica neoliberal, con su énfasis en la producción de libertad, puede así dar como resultado “una intensificación final de la gubernamentalidad estatal, tan intensa como ningún liberal clásico podría soportar” (*Neoliberalismo como teología* 92)¹².

Este es uno de los sentidos en los que cabe comprender el carácter teológico-político del neoliberalismo: este aspira a integrar la entera subjetividad de los individuos, todo su aparato psíquico, aspiraciones y valores. En este sentido, Christian Laval y Pierre Dardot han podido hablar de los sujetos bajo condiciones neoliberales como “sujetos de la implicación total de sí” (331). Los operadores psíquicos e ideológicos de esta implicación son el *plus-de-goce* y el ascetismo como formas seculares específicas de la *deificatio* neoliberal¹³. Si el ascetismo se incorpora aquí como un gobierno de sí avenido a la forma empresa, el *plus-de-goce* se define desde la primacía de la virtualidad sobre el deseo puntual: el plus de goce es un placer atravesado por la promesa eufórica de su propio aumento, ampliación y renovación acelerada, de un rendimiento siempre creciente (Villacañas, *Neoliberalismo como teología* 120). Es importante notar la mutación radical que esto supone:

Esta política de la vida supera la dimensión antigua del cuerpo y del alma. Conciérne a la higiene y a la salud, por un lado, al estado de ánimo y al goce por otro, y genera un

¹¹ Es cierto que también los totalitarismos lograron vincular el sentido del placer de los singulares a partir de una intensificación del sadismo de masas, pero, como apunta José Luis Villacañas, se trata de una forma de vinculación difícilmente sostenible en la medida en que activa paralelamente una pulsión de muerte sistémica con claros efectos suicidas y catastróficos. El neoliberalismo aprende e interioriza este resultado, desprendiéndose “de la forma visible y personalizada de la soberanía. Esta es la corrección de Foucault a Schmitt [que Agamben apunta sin desarrollar hasta el presente]. Este no supo ver la paradoja de que la teología política sería más fácil tras el abandono de la forma Estado, sólo con la forma gobierno” (Villacañas, *Neoliberalismo como teología* 91).

¹² Aquí reside — comenta Vega en las “Actualizaciones de la razón” — “una de las sutilezas del ejercicio del poder en el neoliberalismo: el deseo por un tipo particular de libertad y de autonomía que coincide plenamente con las limitadas posibilidades que el medio artificial de la competencia ofrece” (246).

¹³ En contra de la opinión de Laval y Dardot, Villacañas y Stimilli han rastreado el origen del *ethos* neoliberal en el calvinismo: el neoliberalismo tomaría el paradigma ético calvinista y sus medios de subjetivación separándolos, no obstante, de cualquier sentido del poder de la gracia y con ello de todo límite a la idea de mérito (Villacañas, *Neoliberalismo como teología* 147).

régimen de relación con el cuerpo, como soporte externo e imaginario de los bienes que puede demandar el psiquismo. Ese régimen, por supuesto, pretende a la vez intensificar la vida y prolongarla, algo que es inviable según las leyes de la termodinámica, que la biopolítica neoliberal desea ignorar porque para él no existe lo Real. (139)

El neoliberalismo garantiza un sostén al capitalismo al tornar hegemónico su deseo autoconsciente, “que ya no se relacionará con él como algo sobrevenido, inconsciente, sino buscado” (124). Todo goce incluye la promesa de que el capitalismo ofrece las condiciones de su superación. La principal consecuencia consiste en la cancelación de todo sentido de contingencia: no hay alternativa, se sienta como se sienta el cuerpo, alcance o no la salud mental¹⁴.

Si la *deificatio* de los singulares en la forma de la asunción del *ethos* neoliberal como promesa de intensificación de la propia potencia y el propio placer constituye una primera característica teológico-política del neoliberalismo, por medio de la cual aspira a integrar, unificar y dominar el conjunto de la subjetividad individual, podemos considerar que su aspiración a cancelar la división de poderes, propia de las democracias liberales, como la segunda de estas características. Más allá de la marcada tensión entre neoliberalismo y democracia evidente en el contexto posterior a la crisis de 2008; más allá de su acoplamiento exitoso con regímenes de gobierno marcadamente autoritarios, soberanistas y xenófobos¹⁵, una libertad pensada como libertad económica, fundada en un sentido fuerte de

¹⁴ Por eso — afirma Villacañas — “fenómenos como el estrés, el índice de suicidios, el aislamiento, incluso la desorientación psíquica, la pérdida de todo lo estable, vínculos, carácter, valores..., todas esas realidades [...] no significan nada para el neoliberal excepto recordarle la realidad de las cosas y la respuesta darwinista a todas ellas. Son noticias de la ley de la vida, que debe diferenciar los normales de los anormales, los salvados de los condenados a la vida precaria, los fuertes de los débiles, los que se adaptan y los que sucumben. Incluso el propio fracaso no puede dar lugar a queja, demanda o protesta. Nos da a conocer el sencillo hecho de que no formamos parte de los salvados” (Villacañas, *Neoliberalismo como teología* 162).

¹⁵ Esta confluencia de neoliberalismo y autoritarismo xenófobo podría legítimamente sorprender a un lector ingenuo de Gary Becker. Cabría pensar que en la medida en que la economía se ofrece como horizonte de sentido del total de las acciones y motivaciones humanas y como garante de orden y bien común, el migrante que queda así definido como “migrante económico” vería legitimada su presencia, libre paso y participación económica y ciudadana. Y, sin embargo, la imagen del “migrante económico” sirve a efectos para desacreditar las aspiraciones de refugio y cuidado de los solicitantes de asilo y para el fortalecimiento violento y paranoide de las fronteras. Miguel Mellino ha analizado la confluencia y compatibilidad de soberanismo y neoliberalismo en Europa en relación con la así llamada “crisis de los refugiados”, una confluencia elocuente a la luz de las investigaciones de la fundación PorCausa sobre lo que han llamado la “industria del control migratorio”.

gobernanza y en la naturalización del mundo de la competencia económica, no puede garantizar las condiciones de ejercicio de la democracia social. Más aún, tiende a minarlas. En palabras de Villacañas “el poder capitalista ha erigido su propia verdad, que está más allá del imaginario democrático igualitario” (*Neoliberalismo como teología* 105). En este sentido puede afirmar también que “[l]a despolitización que implica el neoliberalismo es así trascendental, porque retira sus condiciones de posibilidad a la política” (105). Si el neoliberalismo se ha mostrado dependiente de unos Estados con un sentido hegemónico de nación, soberanía popular y democracia, ha sido por su carácter hegemónico, no por su carácter democrático:

La nueva función del Estado fue poner la confianza [aquella confianza arraigada en prácticas tradicionales de obediencia estabilizadas por un sentido histórico de pertenencia] al servicio del poder mundial, cooperar con su pretensión de construir una ideología capaz de lograr la hegemonía global, ser un actor proconsular de un imperio anónimo. (97)

El Estado ha servido así a un proyecto de trasvase de hegemonía ideológica – pero también de soberanía efectiva, ahora internacionalizada y privatizada – al tiempo que ofrecía sus recursos policiales y militares.

Cabe reconocer aún una tercera característica teológico-política del neoliberalismo: este aspira, en última instancia, a unificar la división de poderes entre economía capitalista y política, entre mercado global y Estados. Este proceso procede a partir de la naturalización y ontoteologización del capitalismo: desprendido del lastre de la representación personalista de Dios, el discurso neoliberal presenta y diviniza el capitalismo como poder invisible y naturaleza última de todas las cosas y perfecciona así la aspiración última de toda teología política. Este carácter teológico se vincula igualmente a la dimensión de lo numinoso y el terror: la misma instancia que se ofrece como garante de un *plus-de-goce* posible y como realidad naturalizada más allá de la cual no hay alternativa, se muestra también como omnipotencia despersonificada, anónima. La dimensión teológico-política del neoliberalismo se muestra aquí de forma definitiva: *deificatio* parcial de los singulares que siempre pueden imaginar un poco más de poder; *deificatio* total del propio capitalismo – un dios sin elegidos – que escinde virtualmente la humanidad entre los “servidores acelerados de ese automatismo invisible” y quienes quedan aplastados por él (Villacañas, *Neoliberalismo como teología* 193), sin que esta escisión libere a los salvados del terror constitutivo del mundo de la

vida capitalista. La salvación en el mundo del capitalismo, como supo ver también Agamben, está siempre pospuesta y la condición apocalíptica naturalizada¹⁶.

4. Una razón apocalíptica. Precariedad e inseguridad

Es importante notar cómo la constitución del sujeto neoliberal —aquel que se comporta respecto a sí mismo como un capital en el que invertir y que rentabilizar y cuya imagen ideal remite a sectores altamente cotizados, como el tecnológico o el financiero—, opera en paralelo a la constitución de los sujetos ideales del humanitarismo y de la ideología penal¹⁷; sujetos, por otro lado, tendencialmente indistinguibles (González Sánchez 176). Y, sin embargo, la precariedad no es algo característico únicamente de las clases bajas. Como Isabell Lorey ha observado, “[l]as condiciones de vida y de trabajo precarias están normalizándose en un plano estructural y se han convertido por ende en un instrumento fundamental de gobierno” (Lorey 73). En este sentido, cabe localizar una mutación en las funciones inmunitarias del Estado: aquello que se inmuniza no es la sociedad, sino los mercados. “En lugar de libertad y seguridad, la libertad y la inseguridad forman ahora el nuevo binomio de la gubernamentalidad neoliberal: [...] ambas se tornan en la precondition ideológica de la precarización como técnica de gubernamentalidad” (Lorey 74). Maurizio Lazzarato ha señalado a este respecto que, en el marco neoliberal, todos los mecanismos de seguridad contra el riesgo son “dispositivos que deben funcionar en el mínimo” (58). Determinando el umbral variable más allá del cual existe riesgo real de guerra civil, de absoluta ingobernabilidad del conflicto:

¹⁶ Se trata, en este sentido, de “un miedo sin otra esperanza que el *plus-de-goce*, un miedo compacto, macizo, desesperado, para el que la vida que resta es pura inercia” (Villacañas, *Neoliberalismo como teología* 194), y que implica la supresión de las condiciones de posibilidad de la vida democrática.

¹⁷ De este modo, afirma Francisco Vázquez (citado en Castro Orellana y Chamorro 306), las disciplinas y las coberturas de la seguridad social —cada vez más reducidas— tienen como objetivo preferente el gobierno de los pobres (inmigrantes irregulares, madres solteras sin recursos, desempleados de larga duración, pensionistas en situación de riesgo...), mientras que las tecnologías de *self-help* se orientan sobre todo al gobierno de las clases medias y profesionales. Como ha mostrado Didier Fassin en “Gobernar por los cuerpos”, esto implica también una cuestión de subjetivación activa: no se trata exclusivamente de la situación objetiva de desamparo, sino también de su performance subjetiva; la alternativa entre el *self-help* y la asistencia del Estado se presenta a los sujetos como una elección personal, una elección que habrán de performar públicamente y ante los organismos encargados de gestionar las ayudas.

[e]l arte de gobernar consiste en la actualidad en tender a un máximo de precarización (que probablemente no puede ser calculado con exactitud) correlativo a un mínimo de aseguramiento, y en hacer que el mínimo no caiga por debajo de ese umbral. (Lorey 75)

Al mínimo de aseguramiento corresponde, no obstante, un sistema penal fortalecido y puesto al servicio de la gestión de la inseguridad, un:

Nuevo modo de regulación tal que explota siempre un diferencial de poder, que no se aplica uniformemente sobre toda la población, sino que diversifica sus estrategias de intervención en función de los recursos y los segmentos sociales a los que afecta. (Vega Jiménez, "Acumulación y subjetivación" 543)

La penalidad cumple así una función de disciplinamiento y subjetivación de clase, segregación y regulación del acceso a distintos sectores del mercado laboral. La lógica neoliberal – afirma Lorey – tiene buenos motivos para no querer ninguna reducción, ningún fin de la desigualdad, porque juega con esas diferencias y se apoya en ellas para gobernar. Tan solo intenta crear un equilibrio tolerable, tanto como puede soportar la sociedad (75).

El escenario que dibuja Isabell Lorey es aquel en el que la precarización de la sociedad – precarización diferencial, pero generalizada – no pone en peligro ni la seguridad del orden social ni las técnicas de gubernamentalidad neoliberales, pues aquella es inherente, funcional y productiva al capitalismo posfordista. La crisis del capitalismo – observa José Luis Villacañas (*Neoliberalismo como teología* 182) – a diferencia de la crisis de otros mundos de la vida, no activa la reflexión, no activa los mecanismos de producción de distancia preventiva y crítica, no distingue entre necesidad y posibilidad, ni dinamiza la imaginación política de alternativas. Al naturalizar el mundo económico como única esfera posible de sentido, su crisis es aceptada como natural, e incluso intensifica la confianza en el propio capitalismo como solución: al reconocer que "su rostro catastrófico intensifica su rostro donador" (*Neoliberalismo*

como *teología* 182) estamos reconociendo otro aspecto intrínsecamente teológico del capitalismo¹⁸. En este sentido, Villacañas advierte:

Es importante acabar con el malentendido de que las vidas precarias conciernen a las vidas que fracasan en la economopolítica. No es así. Vidas precarias son las vidas ya plenamente adaptadas a la economopolítica, a la representación del capitalismo como naturaleza, al horizonte mental del neoliberalismo, presenten un nivel elevado de adaptación o no. Son precarias no porque el mundo de la vida del capitalismo y del consumo las deje en la periferia, como organismos incapaces, sino porque no tienen modalidad alternativa frente a la facticidad imponente de la economopolítica. La precariedad no tiene que ver con el fracaso o el éxito, sino con la reducción de toda reflexión que permita tomar distancias frente a la naturaleza capitalista. Son precarias como lo fueron aquellas vidas que se enfrentaron a la naturaleza sin mediaciones de distanciamiento, reflexión, elaboración y refugio. De ahí la necesidad de eliminación de toda herramienta cultural, de todas las formaciones de consuelo y compensación. Son vidas precarias porque son vidas situadas al inicio de la evolución cultural sin que tengan la apertura por la que comenzar la evolución cultural. Pues el mundo de la vida que el neoliberalismo forja está blindado contra su propia salida. Son precarias, en suma, porque marchan por la vía única de la obligación evolutiva economobiopolítica. (*Neoliberalismo como teología* 185-186)

Este es el contexto en el que cabe pensar el lugar de la nuda vida bajo condiciones neoliberales. Se trata de un lugar profunda y frenéticamente polarizado, pero atravesado por vectores de indistinción. Como hemos mencionado más arriba, la desesperación y el terror ontológicamente constitutivos del presente — aunque no siempre traducidos en vivencia explícita (Villacañas, *Neoliberalismo como teología* 192) — dejan el *plus-de-goce* como único refugio intencional. En este sentido, Villacañas aducirá que:

¹⁸ Es sintomático a este respecto que la financiarización de la economía se haya nutrido cada vez más, desde los años ochenta del pasado siglo, de la conducción del ahorro privado al mercado de acciones. Elettra Stimilli — que expone algunos de los dispositivos que han guiado esta canalización — muestra que “[q]ue el riesgo financiero se haya concentrado en los estratos más pobres de la población es el indicio de que la financiarización de la economía funciona precisamente gracias a la inclusión de la vida en el mecanismo de creación del valor. Se trata de un modelo altamente inestable que se nutre de su misma inestabilidad” (Stimilli, *La deuda del viviente* 65).

[l]a vida humana nunca es nuda vida. Nunca es *zoé*, vida animal. La vida precaria es la comprobación aterrorizada de que el *bios*, sea cual sea su forma de vida, no vale nada frente a su traducción terrorífica en el *Homo oeconomicus*. (195)

No obstante, prosigue el filósofo español, cuando una experiencia semejante se da, aquel terror es cercano a la reducción a *zoé*, “vida como resto que se expone a la catástrofe” (196).

Si bien una interrogación precisa y completa del lugar de la nuda vida en condiciones neoliberales requiere confrontar la cuestión del humanitarismo (Vaughan-Williams; Fassin, *La razón humanitaria*), comenzamos a reconocer dos formas paradigmáticas que configuran el imaginario de virtudes y terrores del individuo contemporáneo. Por un lado, la integración exitosa de las lógicas en la forma de una biocapitalización, cuyo paradigma sería el capital humano. Y, por otro, el fracaso en la adaptación, con la única apelación posible a lo que Didier Fassin ha llamado “biolegitimidad”. Su paradigma sería la nuda vida, la imagen de una vida máximamente expuesta a la violencia, cuyo único recurso es el propio cuerpo sufriente en el mercado de la compasión¹⁹. Y, sin embargo, allí donde la vida políticamente cualificada de la máquina antropológica clásica (Agamben, *Lo abierto...*) —la *bíos*— solo puede pensarse desde su capitalización positiva bajo criterios económicos, aquella es difícilmente distinguible de la nuda vida. La vida obligada a emitir constantes señales de su capitalización positiva es la vida obligada a emitir constantes señales de su distinción respecto de la nuda vida; es una vida igualmente inestable, habituada a la incertidumbre —de la que se la cree soberana— y, en consecuencia, precaria y culpabilizada

¹⁹ Como ha apuntado Sandro Chignola, se torna necesaria una interrogación conjunta de neoliberalismo y razón humanitaria. Para los dispositivos neoliberales, que interiorizan en el sujeto la necesidad de invertir en sí mismo como una responsabilidad moral, “[q]uien resta en los márgenes, o lo hace por su propia ‘voluntad’, si la voluntad es el eje del proceso disciplinar que produce el sujeto como una empresa, o en tanto incapacitado, esto es, como ‘vida’ a tratar en términos simplemente humanitarios” (Chignola 127). El neoliberalismo incorpora así la ficción operante de una disyunción excluyente, clave en la elaboración de una noción hegemónica de ciudadanía económica: o bien el sujeto aparece como capaz de rentabilización del capital en el que consiste, o bien se entrega a la exclusión política como objeto de atención humanitaria. Aquello que la ficción esconde es precisamente que el poder no reside en esta supuesta capacidad de decisión soberana sobre la propia inclusión en la política y el mercado: la propia inclusión depende de fuerzas y poderes ajenos y anónimos, económicos, y de los límites y exigencias de nuestro (im)propio cuerpo. En este sentido cabe pensar con Didier Fassin (*La razón humanitaria*) no solo la razón humanitaria, sino la constitución de un gobierno humanitario que no es ajeno al contexto neoliberal.

por cada paso que la acerque a una imagen —la de la nuda vida— que determina ya, *a priori*, todo su psiquismo y su disposición corporal.

5. Conclusiones

Agamben, cierra su ensayo con una invitación a la crítica; el tono propedéutico usual en sus conclusiones recupera la función crítica del estudioso, el papel destituyente del intelectual:

Contra la anarquía del poder, no intento invocar un regreso a un sólido fundamento en el ser: incluso si alguna vez hubiésemos poseído tal fundamento, sin duda lo hemos perdido o hemos olvidado cómo se accede a él. Creo, sin embargo, que una lúcida comprensión de la profunda anarquía de la sociedad en la que vivimos es el único modo correcto de plantear el problema del poder y, a la vez, el de la verdadera anarquía. La anarquía es eso que se vuelve posible en el momento en el que captamos la anarquía del poder. Construcción y destrucción coinciden aquí plenamente. (Agamben, *Creación y anarquía* 119)

La pregunta con la que concluimos quiere hacerse eco de la crítica de Didi-Huberman a esta idea según la cual construcción y destrucción coinciden aquí plenamente, y el intelectual —que delata la radical contingencia y la radical anarquía del poder así constituido— aparece por un momento como el sujeto político por excelencia:

[U]na arqueología filosófica, en su “rítmica” misma, está obligada a describir los tiempos y los contra-tiempos, los golpes y los contra-golpes, los sujetos y los contra-sujetos. Y ello significa que a un libro como *El Reino y la Gloria* le falta, fundamentalmente, la descripción de todo lo que le falta tanto al reino (me refiero a la “tradición de los oprimidos” y la arqueología de los contra-poderes) como a la gloria (y me refiero a la tradición de las oscuras resistencias y a la arqueología de las ‘luciérnagas’). (Didi-Huberman 62)

Si bien Agamben rastreará algunas líneas de fuga, intentos fallidos de escape de las lógicas que así ha descrito —por ejemplo, al atender al experimento franciscano (Agamben, *Altísima pobreza*) o al estudiar la figura literaria de *Bartleby* (Agamben et al.)—, la crítica de Didi-Huberman nos parece suficientemente fundada. La resituación de la

arqueología agambeneana en el neoliberalismo y en el humanitarismo, así como la profundización en las técnicas políticas y las tecnologías del yo que en ambos casos operan, buscan, si no construir la arqueología de los contra-poderes, sí contribuir a su posibilidad. Una arqueología y una etnografía de los contra-poderes y las “oscuras resistencias” no tiene por qué desechar el aparato conceptual agambeneano; tiene, en cambio, que comprender sus potencias y sus límites para la interrogación de un presente que, lamentablemente, cae más allá de las investigaciones efectivas del filósofo italiano.

REFERENCIAS

Agamben, Giorgio. *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-Textos, 1998.

---. *Medios sin fin: notas sobre la política*. Traducido por Rodrigo Molina-Zavalía. Pre-textos, 2000.

---. *Lo abierto: el hombre y el animal*. Traducido por Antonio Gimeno Cuspinera. Pre-Textos, 2005.

---. *El tiempo que resta: Comentario a la carta a los Romanos*. Traducido por Antonio Piñeiro. Trotta, 2006.

---. *Homo sacer II, 4. El reino y la gloria: para una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Traducido por Antonio Gimeno Cuspinera. Pre-Textos, 2008.

---. *Signatura rerum: sobre el método*. Traducido por Flavia Costa y Mercedes Ruvituso. Anagrama, 2010.

---. *Homo sacer II, 5. Opus Dei: arqueología del oficio*. Pre-Textos, 2013.

---. *Homo sacer IV, 1. Altísima pobreza: reglas monásticas y formas de vida*. Traducido por Flavia Costa y María Teresa D’Meza. Pre-Textos, 2014.

---. *Creación y anarquía la obra en la época de la religión capitalista*. Traducido por Rodrigo Molina-Zavalía y María Teresa D’Meza. Adriana Hidalgo Editora, 2019.

---. *El reino y el jardín*. Traducido por Ernesto Kavi. Sexto Piso, 2020.

---. *¿En qué punto estamos? La epidemia como política*. Adriana Hidalgo, 2020.

Agamben, Giorgio, Gilles Deleuze, José Luis Pardo y Herman Melville. *Preferiría no hacerlo. Bartleby el escribiente de Herman Melville, seguido de tres ensayos sobre Bartleby de Gilles Deleuze, Giorgio Agamben y José Luis Pardo*. Pre-Textos, 2005.

Baecker, Dirk, ed. *Kapitalismus als Religion*. Kulturverlag Kadmos, 2009.

Becker, Gary S. *Human Capital. A Theoretical and Empirical Analysis with Special Reference to Education*. The University of Chicago Press, 1964.

Benjamin, Walter. "Kapitalismus als Religion". *Gesammelte Schriften VI*, edited by R. Tiedemann & H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, 1985, pp. 100-104.

Bigo, Didier & Anastassia Tsoukala, eds. *Terror, insecurity and liberty. Illiberal practices of liberal regimes after 9/11*. Routledge, 2008.

Brown, Wendy. *Estados amurallados, soberanía en declive*. Herder.

---. *El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo*. Malpaso Ediciones, 2016.

Campesi, Giuseppe. *Policing Mobility Regimes: Frontex and the Production of the European Borderscape*. Routledge Taylor & Francis Group, 2022.

Castro Orellana, Rodrigo y Emmanuel Chamorro, eds. *Para una crítica del neoliberalismo: Foucault y el Nacimiento de la biopolítica*. Lengua de trapo, 2021.

Chignola, Sandro. *Da dentro. Biopolítica, bioeconomía, Italian Theory*. DeriveApprodi.

Dean, Michael. *The Signature of Power: Sovereignty, Governmentality and Biopolitics*. Sage Publications, 2013.

De Genova, Nicholas y Nathalie Peutz. *The Deportation Regime*. Duke University Press, 2010.

Didi-Huberman, Georges. *Supervivencia de las luciérnagas*. Abada, 2012.

Fassin, Didier. "Gobernar por los cuerpos. Políticas de reconocimiento hacia los pobres y los inmigrantes". *Revista Educação*, vol. 28, núm. 2, 2005, pp. 201-226.

---. *La razón humanitaria. Una historia moral del tiempo presente*. Prometeo Libros, 2016.

Fisher, Irving. *The Nature of Capital and Income*. The MacMillan Company, 1906.

Gago, Verónica. *La razón neoliberal: economías barrocas y pragmática popular*. Traficantes de Sueños, 2015.

González Sánchez, Ignacio. *Neoliberalismo y castigo*. Bellaterra Edicions, 2021.

Govrin, Ido. *Philosophical Archaeology: With and beyond Agamben on Philosophy, History, and Art*. State University of New York Press, 2023.

Jauregui, Iker. *Las teorías del capital humano. Una lectura filosófica*. 2022. Universidad Complutense de Madrid, tesis doctoral.

Laval, Christian y Pierre Dardot. *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Gedisa, 2013.

Lazzarato, Maurizio. *Le gouvernement des inégalités. Critique de l'insécurité néolibérale*. Éditions Amsterdam, 2008.

Lorey, Isabell. *Estado de inseguridad. Gobernar la precariedad*. Traficantes de sueños, 2010.

Mellino, Miguel. *Gobernar la crisis de los refugiados: soberanismo, neoliberalismo, racismo y acogida en Europa*. Traducido por Emilio Sader. Traficantes de Sueños, 2021.

Ong, Aihwa. *Neoliberalism as Exception. Mutations in Citizenship and Sovereignty*. Duke University Press, 2006.

Orléan, André. *L'empire de la valeur. Refonder l'économie*. Seuil, 2011.

Orléan, André, Thomas Coutrot, Philippe Askenazy, y Henri Sterdyniak. "El Manifiesto en spanish". *Les Économistes Atterrés*, 2011, <https://www.atterres.org/el-manifiesto-en-spanish/>

Passavant, Paul A. "The Contradictory State of Giorgio Agamben". *Political Theory*, vol. 35, num. 2, 2007, pp. 147-74. <https://doi.org/10.1177/0090591706297691>

Periañez Llorente, Luis. "Vidas desnuda(da)s: la necesidad de una 'precaución etnográfica' como complemento a la 'precaución arqueológica' de Giorgio Agamben". *Eidos*, núm. 33, 2020, pp. 262-292.

Peters, Michael A. *Poststructuralism, Marxism and Neoliberalism. Between Theory and Politics*. Rowman Littlefield, 2001.

PorCausa. *La industria del control migratorio*. 2020.

<https://porcausa.org/somos-lo-que-hacemos/industria-del-control-migratorio/>

Primera, Germán Eduardo. *The Political Ontology of Giorgio Agamben: Signatures of Life and Power*. Bloomsbury Academic, 2019.

Ruvituso, Mercedes. *La teoría de la imagen en la obra de Giorgio Agamben. Entre estética y política*. 2013. Universidad Nacional de General San Martín; Università del Salento, tesis doctoral.

Salinas Araya, Adán. "Biopoder y teología económica. Revisión crítica de las propuestas de Giorgio Agamben". *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 31, núm. 2, 2015, pp. 507-542. https://doi.org/10.5209/rev_ASHF.2014.v31.n2.47580

Simmel, Georg. *Filosofía del dinero*. Instituto de Estudios Políticos, 1976.

Stimilli, Elettra. *Deuda y culpa*. Herder Editorial, 2020.

---. *La deuda del viviente: ascesis y capitalismo*. Traducido por José Miguel Burgos Mazas. Pre-Textos, 2022.

Vaughan-Williams, Nick. *Europe's border crisis. Biopolitical security and beyond*. Oxford University Press, 2015.

Vega Jiménez, Sergio. "Acumulación y subjetivación en el neoliberalismo: Estado, workfare y discurso gerencial". *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, vol. 22, núm. 2, 2019, pp. 533-550, <https://doi.org/10.5209/rpub.63611>

---. "Actualizaciones de la razón neoliberal: teología política, precariedad y retorno de la disciplina". *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 39, núm. 1, 2022, pp. 245-48, <https://doi.org/10.5209/ashf.79854>

Villacañas, José Luis. *Teología política imperial y comunidad de salvación cristiana: una genealogía de la división de poderes*. Editorial Trotta, 2016.

---. *Neoliberalismo como teología política. Habermas, Foucault, Dardot, Laval y la historia del capitalismo contemporáneo*. NED Ediciones, 2020.

Cómo citar:

Periáñez Llorente, Luis. "Neoliberalismo y apocalipsis. Agamben, Stimilli y Villacañas más allá del proyecto *Homo sacer*". *Discusiones Filosóficas*. vol. 25, núm. 44, 2024, pp. 97-119, <https://doi.org/10.17151/difil.2024.25.44.6>