

**Universidad de Chile**  
Facultad de Filosofía y Humanidades  
Magíster en Filosofía

# “SOBERANIA Y BIO-POLÍTICA”

(Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía mención axiología y filosofía política)

Alumno:

**Rodrigo Karmy B.**

Profesor: Carlos Ruiz S.

**2005**



Epígrafe . .	1
1.- INTRODUCCIÓN .	3
2.- EL MISTERIO DE LA SEPARACIÓN: para una topología de la biopolítica. . .	11
2.1.- Estado de Excepción como “relación de bando”. . .	17
2.1.1 . .	17
2.1.2 . .	18
2.1.3 . .	21
2.1.4 . .	22
2.1.5 . .	24
2.1.6 . .	25
2.1.7 . .	28
2.1.8 . .	30
2.1.9 . .	31
2.2.- Hominis Sacri .	34
2.2.1 . .	34
2.2.2 . .	36
2.2.3 . .	37
2.2.4 . .	37
2.2.5 . .	40
2.3.- El campo de concentración como <i>nómos</i> de lo moderno. . .	44
2.3.1 . .	44
2.3.2 . .	46
2.3.3 . .	48
2.4.- Umbral .	52
3.- POLÍTICA DEL GESTO. . .	57
3.1.- Potencia-de-no: el “hilo secreto” en la metafísica de Aristóteles. .	60
3.1.1 . .	60

3.1.2 . .	61
3.1.3 . .	63
<b>3.2.- Praxis: hacia una Política del Gesto. .</b>	<b>67</b>
3.2.1 . .	67
3.2.3 . .	72
3.2.4 . .	74
<b>3.3.- Conclusiones “provisorias”. .</b>	<b>75</b>
<b>3.4.- Umbral .</b>	<b>76</b>
a) Cuestión de Método: . .	77
b) El Gesto como “profanación” .	85
<b>BIBLIOGRAFÍA .</b>	<b>95</b>
<b>ANEXO . .</b>	<b>99</b>

## Epígrafe

***“En efecto, a partir del momento en que comienza a dividirse el trabajo, cada cual se mueve en un determinado círculo exclusivo de actividades, que le viene impuesto y del que no puede salirse; el hombre es cazador, pescador, pastor o crítico crítico, y no tiene más remedio que seguirlo siendo (...) al paso que en la sociedad comunista, donde cada individuo no tiene acotado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca, la sociedad se encarga de regular la producción general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, si me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico, según los casos.”***  
**Karl Marx “La Ideología Alemana”, 1848.**



# 1.- INTRODUCCIÓN

1.1.- “Soberanía” es la palabra que atraviesa de polo a polo la presente tesis. ¿En qué sentido habrá que entender el “y” de su título? En principio, no como una relación al modo de una conjunción entre elementos diferentes primariamente aislados entre sí. El “y” denotaría, ante todo, la relación originaria –es decir, la relación que es condición de todas las otras relaciones posibles- en cual toda soberanía constituiría, en sí misma, bio-política. Aparece, entonces, “bio-política”, concepto que, a la luz de las investigaciones de Foucault, no ha dejado de aparecer en la literatura filosófica contemporánea. Pero ¿por qué el guión que separa “bios” de “política”? En primer lugar para advertir que lo que en la soberanía está en juego es ante todo, la “forma de vida”. En segundo lugar que, a su vez, no habría política –al menos política en Occidente- sin esta implicación y, en tercer lugar que lo que se trataría de atender es, precisamente, esa relación que liga, de modo indisoluble, “forma de vida” y política. ¿En qué consistiría ese nexo? Es lo que, a continuación, se pretende explicar.

1.2.- Ante todo, ¿por qué intentar dilucidar el problema de la soberanía aparejado inextricablemente al de bio-política? Sin duda, algo ocurrió y no ha dejado de ocurrir que, junto con mostrar la insuficiencia de nuestras categorías de pensamiento político, ha revelado la zona de excepción en la cual éstas se asentaban. Al respecto, en su texto “Comprensión y Política”, H. Arendt señalaba cómo la experiencia del totalitarismo –según ella, una experiencia política del todo novedosa respecto de cualquier otra política represiva en la historia de Occidente- “(...) *ha pulverizado, literalmente, nuestras categorías de pensamiento político y nuestros criterios de juicio normal.*”<sup>1</sup>. Si las categorías de pensamiento político se han “pulverizado” es porque, en el límite de la

filosofía, allí donde su agotamiento como metafísica se vuelve manifiesto, se trataría de hacerse cargo de un cierto impulso arendtiano y asumir la tarea de pensar la política desde su propio desgarramiento. *¿Por qué, en nuestro tiempo y en una determinada época histórico-filosófica, ha sido posible el exterminio?* Esta pregunta sitúa nuestro problema: el exterminio adviene, precisamente en una época particular, a saber: la de la “metafísica occidental”. En efecto, en su texto de 1934, “Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo” Lévinas advierte que, en el nacionalsocialismo, lo que estaría en juego sería: “(...) *la humanidad misma del hombre.*”<sup>2</sup>. Y, en el “Post-scriptum” del mismo texto aparecido en 1990 comenta: “*El artículo nace de una convicción: que la fuente de la sangrienta barbarie del nacionalsocialismo no está en ninguna anomalía contingente de la razón humana (...). Hay en este artículo la convicción de que esta fuente se vincula a una posibilidad esencial del **Mal elemental** al que la buena lógica podía conducir y del cual la filosofía occidental no estaba suficientemente a resguardo.*”<sup>3</sup>. De esta forma, para Lévinas, el exterminio, lejos de ser una anomalía de la razón, pone en juego la “humanidad misma del hombre” a saber, la consideración occidental de éste como “animal racional”. De esta forma, la “fuente” del exterminio estaría, ante todo, en las bases mismas de la “filosofía occidental”, y por ello, ésta habría carecido de “resguardo”. De esta forma, si en el exterminio, es “la humanidad del hombre” lo que está en juego, lo que queda de ella sólo será su condición de viviente.

Así, en esta condición, la política moderna será biopolítica, en la medida que lo que estaría en juego sería, ante todo, la vida del hombre como ser viviente. Al respecto, Agamben señala: “*Sólo porque en nuestro tiempo la política ha pasado a ser integralmente biopolítica, se ha podido constituir, en una medida desconocida, como política totalitaria.*”<sup>4</sup>. Pero, detengámonos en la afirmación un poco apresurada, pero necesaria, de que la política “ha pasado a ser integralmente biopolítica”. Pues bien, en primera instancia, podríamos preguntar a Agamben: si la política moderna trata, por ejemplo, de la salud de una “población” ¿significa, entonces, que la política “*ha pasado a ser integralmente biopolítica*”? Al respecto, Agamben señala unos pocos ejemplos de esta transformación: “*Las potencias históricas tradicionales –poesía, religión, filosofía– que tanto en la perspectiva hegeliano-kojeviana como en la de Heidegger mantenían despierto el destino histórico de los pueblos se han transformado desde hace mucho en espectáculos culturales y en experiencias privadas y han perdido cualquier eficacia histórica. Frente a este eclipse, el único empeño que parece conservar todavía alguna seriedad es el hacerse cargo de la vida biológica y de su “gestión integral”, es decir, de la animalidad misma del hombre. Genoma, economía global, gestión humanitaria son las tres caras solidarias de este proceso en que la humanidad post-histórica parece asumir su misma fisiología como último e impolítico mandato.*”<sup>5</sup>. De esta forma, “genoma”

---

<sup>1</sup> Arendt, H. “Comprensión y Política”. En Arendt, H “De la historia a la acción”. Buenos Aires, Editorial Paidós, 1995. p 32.

<sup>2</sup> Lévinas, E “Algunas reflexiones sobre la Filosofía del Hitlerismo” México D.F. Editorial Fondo de Cultura Económica, 2001, p 21.

<sup>3</sup> *Ibid.* p 23.

<sup>4</sup> Agamben, G. “Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida” Valencia. Editorial Pre-textos, 2003, p 153.



(ciencia y técnica), “economía global” (neoliberalismo) y “gestión humanitaria” (derechos humanos) serían tres ejemplos concretos de cómo la política se ha transformado radicalmente en biopolítica. En los tres ámbitos, la misma “fisiología”, la (im) propia “vida biológica” ingresa al centro del espacio político: *el poder se ha revelado ahora, como biopoder*. A la luz de lo anterior, podríamos pensar que, el actual despliegue del llamado “neoliberalismo” a nivel mundial no sería otra cosa que ese mismo problema: los ciudadanos, han perdido toda orientación hacia lo público y, en ello, se han convertido lisa y llanamente, en consumidores: en la “economía global”, la “misma fisiología” del otrora ciudadano, ingresa, según Agamben, a los cálculos y técnicas explícitas del poder.

De esta forma, si la experiencia del exterminio ha sido posible sería, ante todo, porque la política moderna se habría transformado lisa y llanamente en biopolítica. Pero esta transformación no constituiría una anomalía, sino que, por el contrario, la implicación de la vida en la política tendría, en Occidente, un carácter originario. Y de lo que se trataría, entonces, *sería explicar ese nexo originario que une vida y política*. Por ello, como decía Lévinas, la transformación de la política en biopolítica ha sido posible porque la “filosofía occidental no estaba suficientemente a resguardo”.

1.3.- Sin duda, a la luz de los trabajos de Foucault, en los últimos años, el concepto de “biopolítica” ha ingresado al espacio académico en múltiples desarrollos y con un sinnúmero de autores. Para Foucault, “biopolítica” designa: “(...) *lo que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y convierte al poder-saber en un agente de transformación de la vida humana (...)*”<sup>6</sup>. Asimismo, en sus clases del College de France señala: “*Me parece que uno de los fenómenos fundamentales del siglo XIX fue y es lo que podríamos llamar la consideración de la vida por parte del poder; por decirlo de algún modo, un ejercicio de poder sobre el hombre en cuanto ser viviente, una especie de estatización de lo biológico o, al menos, cierta tendencia conducente a lo que podría denominarse la estatización de lo biológico.*”<sup>7</sup>. Por su parte Nancy ha señalado: “*Biopolítica, (...) quiere indicar el orden de una política determinada en su conjunto por la vida, orientada hacia su conservación y control.*”. De esta forma, la vida aparece como el objeto privilegiado hacia el cual la política se dirige para su “conservación y control”. A su vez, A. Negri y M. Hardt, han problematizado la noción de “biopolítica” llevándola al campo de la totalidad de la “producción de la vida”: “*En la esfera biopolítica, la vida debe trabajar para la producción y la producción, para la vida.*”<sup>8</sup>. Pero, ¿qué significa “vida” en todos estos casos? Al respecto Esposito ha señalado: “*Lo que falta, en este caso, es toda mediación formal –toda “forma” con la “vida”-: objeto de la política no es ya una “forma de vida” cualquiera, un modo de ser específico suyo, sino la vida misma: toda la vida y sólo la vida, en su simple realidad biológica.*”<sup>9</sup> Se advierte pues, que la designación

<sup>5</sup> Agamben, G. “Lo Abierto. El hombre y lo animal”. Valencia, Editorial Pre-textos, 2005, p. 99.

<sup>6</sup> Foucault, M. “Historia de la Sexualidad. 1 La voluntad de saber”. México D.F. Editorial Siglo XXI, 1986, p 173.

<sup>7</sup> Foucault, M “Defender la sociedad. Cursos en el College de France” México D.F., Editorial Fondo de Cultura Económica, 2000, p 115.

<sup>8</sup> Negri, A. Hardt, M “Imperio” Buenos Aires, Editorial Paidós, 2003, p. 43.

“biopolítica” refiere a la progresiva implicación de la vida al espacio político y cómo en esta implicación, la vida se vería privada de cualquier aspecto cualitativo, carecería de toda “forma”, como si, en su implicación al espacio político experimentara una escisión entre su aspecto cualitativo (*bíos*) –que es absolutamente negado- y su “simple realidad biológica” (*zoé*). Y se trataría, precisamente, de indagar por los mecanismos en que esta separación (la vida de su “forma” cualitativa) tendría lugar. Por esta razón Agamben, en cuyos planteamientos nos centraremos en esta tesis, señala que el concepto de “biopolítica” indica: “(...) *la creciente implicación de la vida natural del hombre a los mecanismos y cálculos del poder.*”<sup>10</sup>. Es a propósito de este concepto, originalmente acuñado por Foucault, que la vida natural del hombre (es decir, aquella vida completamente escindida de su forma) ha comenzado a mostrar su procedencia, no tanto médica o científica, como filosófica y política, cuyo despliegue histórico, según Foucault, se iniciaría desde el siglo XIX hasta la fecha. De esta forma, la característica fundamental de la biopolítica sería, tal como señalaba Esposito, que la vida ingresa, de modo progresivo, a los “cálculos explícitos” del poder, como vida del hombre “en cuanto ser viviente” y no su vida cualificada propia de la vida política (el *bios politikós* griego). Aspecto fundamental, es que la producción biopolítica supone la indistinción del concepto de vida propio de los griegos: *zoé* y *bíos*, donde, siguiendo a Agamben, el primero indicaría la vida común a los seres vivos, y el segundo, la vida cualitativamente diferenciada propia de los seres humanos.

Desde esta escisión biopolítica fundamental, emerge lo que Benjamin, en su texto “Para una crítica de la violencia” denominó el “dogma de la sacralidad de la vida”.<sup>11</sup> Será, en razón de este problema y su intrínseca relación con la noción del estado de excepción, el que permitirá a Agamben plantear el problema del “dogma de la sacralidad de la vida” para, desde allí, recurrir a los trabajos de Foucault e intentar demostrar que la implicación de la vida en los cálculos explícitos del poder no es una técnica del poder entre otras, sino el modo originario de la inscripción de la vida al espacio político occidental. El carácter biopolítico de este originario modo de inscripción de la vida constituirá, para Agamben, el problema de fondo<sup>12</sup>. Bástenos, por ahora, con estas breves y provisionarias definiciones del concepto “biopolítica” para, a continuación, comenzar su justificación.

1.4.- Recordemos la clásica distinción señalada por Aristóteles en su “Política”: “(...) *y el hombre es el único animal que tiene palabra –lógos-. La voz es signo de dolor y*

---

<sup>9</sup> Esposito, R “Immunitas. Protección y negación de la vida” Buenos Aires, Editorial Amorrortu, 2005, Pág 160.

<sup>10</sup> Agamben, G. Op. Cit. 2003, p 151.

<sup>11</sup> Ver Anexo.

<sup>12</sup> Por eso, desde Agamben, se habla de “espacio político occidental” o “política occidental”, en tanto esta última constituiría, ante todo, un modo de inscripción de la vida al espacio político que tendría un carácter biopolítico. Es decir, la “política occidental” sería, desde un principio “biopolítica”. Al respecto señala: “Uno de los posibles resultados que arroja es, precisamente, que esos dos análisis no pueden separarse y que las implicaciones de la vida en la esfera política constituyen el núcleo originario –aunque oculto- del poder soberano (...) La biopolítica es, en este sentido, tan antigua como la excepción soberana.” (HS, págs 15-16). Este “núcleo originario” de la biopolítica es lo que se explicará en esta tesis, fundamentalmente en el Capítulo 1.

*placer, y por eso la tienen también los demás animales, pues su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y placer y significársela unos a otros; pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del hombre, frente a los demás animales, el tener, él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y lo injusto, etc., y la comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad.”*<sup>13</sup> (1253 a). Para Aristóteles la polis parece vincularse estrechamente con la propiedad del hombre, esto es, con aquello que, a diferencia del animal, define “la humanidad del ser vivo hombre”. De esta forma, la “voz” será común a los seres vivos y el lógos privativo del hombre. En otras palabras, la “humanidad del ser vivo hombre” se definiría, precisamente, por el lógos. Sin embargo, es precisamente esta diferenciación lo que, según Foucault estaría hoy día en cuestión: porque el que la política se haya transformado en biopolítica, significa que la vida del hombre “en cuanto ser viviente” –correspondiente al ámbito de la “voz” según Aristóteles- ha ingresado decisivamente al espacio político.

1.5.- En el extremo de la filosofía, conocida es pues, la afirmación de Foucault al respecto: *“Durante milenios, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente.”*. La transformación de la política en biopolítica denuncia, pues, una división en el seno del “Hombre”: el “animal viviente” por un lado y el hecho que “además” sea “capaz de existencia política”. El problema, estriba, precisamente, en el significado de ese “además”: para Aristóteles ese “además” yace superpuesto al “animal viviente”, constituyendo, propiamente, la “humanidad del ser vivo hombre”. La separación señalada por Foucault indica, precisamente, la vía desde la cual indagar la aparición del biopoder: la política moderna ha suspendido la “existencia política” y ha considerado sólo la vida del hombre “en cuanto ser viviente”. La fractura que se advierte en Aristóteles entre la “voz” y el “lógos” supone el conflicto entre la humanidad y la animalidad del hombre: la polis sería el espacio privilegiado en que la “humanidad del hombre” tendría, en efecto, lugar. Por ello, lo que Foucault habría sacado a la luz –en razón al modo de dominio de la política moderna- sería, precisamente, ese resto de “animalidad” que habitaba secretamente en el seno del hombre, cuyo lugar tradicional era el de ser el resto excluido de la polis.

Volvamos a Aristóteles: ¿cuál es el límite entre la animalidad de la “voz” y la humanidad de la “palabra”? Y, sobre todo, ¿Qué implicancias tendría pensar el modo en que el límite entre lo animal y lo humano se funda? Como veremos, el límite entre la animalidad y la humanidad del ser vivo hombre no es, en modo alguno, un proceso simple. Al contrario, obedece a una compleja operación biopolítica que, al mismo tiempo que separa un resto “animal” (zoé), articula al ser vivo “hombre” (bios), como tal. La consideración de este proceso sería, precisamente, lo que permitirá señalar a Agamben, apoyándose en las investigaciones de Foucault y Benjamin, cómo la política occidental será desde un principio, biopolítica. En esta línea, preguntamos ¿Qué relación existe entre el hombre propuesto por Aristóteles y la crisis advertida por Foucault? ¿Cómo es que –bajo qué mecanismos- Occidente ha podido definir la “humanidad del hombre”, a diferencia de la “animalidad del animal”? En definitiva, ¿cómo y porqué opera la lógica de

<sup>13</sup> Aristóteles, “La Política”, Madrid, Editorial Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997, p. 4.

la separación, en el seno del hombre, entre la animalidad y la humanidad y qué relación tendría esta separación con el concepto de “biopolítica”?

1.6.- En efecto, y tal como Agamben señala al iniciar las páginas de “Homo Sacer”, los griegos, a diferencia de nosotros los modernos, tendrían dos términos claramente diferenciados para referirse al concepto de “vida”: el primero se referiría a la vida común a todos los seres vivos y se designa *zoé*, la segunda a la vida cualitativamente diferenciada, *bios*. Como hemos señalado, lo decisivo de la dimensión biopolítica es que la implicación de la vida al espacio político prescinde de su aspecto cualitativo. Por ello, señala Agamben: “*Cuando Platón, en el Filebo, menciona tres géneros de vida y Aristóteles, en la Ética Nicomaquea, distingue la vida contemplativa del filósofo (Bios theorétikós) de la vida del placer (bios apolaustikós) y de la vida política (bios politikós), ninguno de los dos habría podido utilizar nunca el término zoé (que significativamente carece de plural en griego) por el simple hecho de que para ellos no se trataba en modo alguno de la simple vida natural, sino de una vida cualificada, un modo de vida particular.*”<sup>14</sup>. Sin embargo, no se trataría de volver a la nomenclatura griega, sino de preguntarse por las condiciones que permitieron aislar, en el seno de la vida humana, algo así como una *zoé*. Pues, precisamente, lo que emerge con toda su destrucción e inhumanidad en los campos de concentración no sería sino la *zoé*, lo que Foucault llamaba “animal viviente”. De esta forma, preguntamos ¿por qué surge ya en el mundo griego la separación entre *zoé* y *bios*, cuáles serían los mecanismos que producen la separación de la “vida” de su “forma”?

La pregunta, entonces, puede formularse de la siguiente manera: *¿por qué, en el seno del “Hombre” es posible separar algo así como un núcleo irreductible de vida natural ya sea ésta mero “vivir” (Aristóteles) o “animal viviente” (Foucault)? ¿Por qué, en definitiva, es posible aislar y separar algo así como una nuda vida<sup>15</sup>? ¿Por qué se puede decir, que la política occidental sería, originariamente, biopolítica? Y en segundo lugar, ¿es posible una política (praxis) más allá de esta escisión biopolítica? A partir de estas preguntas habremos de dilucidar el carácter del nexo que une vida y política para, a partir de ahí, pensar en las posibilidades de una política más allá de la biopolítica.*

1.7.- El curso de la investigación en Agamben, continuando lo inaugurado por Foucault, tiene como problema clave mostrar que la separación y la articulación operada, en el seno del hombre, de la animalidad y la humanidad es, ante todo, un problema filosófico y político. Por ello, de lo que se trata sería no de indagar el modo en que el “hombre” se articula, sino preguntarse, precisamente, por los modos en que la separación tiene lugar. Si esa separación tiene un carácter “bio-político” significa admitir –y esto es precisamente lo que Agamben propone demostrar– que, desde un principio, la metafísica occidental tiene como objeto de decisión, a la vida y que, por ello, ésta aparece como el elemento político original de la soberanía. Al respecto, Agamben señala: “(...) *si la cesura*

---

<sup>14</sup> Agamben, G. Op. Cit., “Homo sacer”, p. 9.

<sup>15</sup> Nuda vida, designará de aquí en adelante al “resto” de animalidad que queda producto de la separación entre la animalidad y la humanidad del hombre. Así, nuda vida designa la vida separada de su forma. Este concepto será largamente trabajado en el primer capítulo.

*entre lo humano y lo animal se establece fundamentalmente en el interior del hombre, lo que debe plantearse de un modo nuevo es la propia cuestión del hombre, y del “humanismo”. En nuestra cultura, el hombre ha sido pensado siempre como la articulación y la conjunción de un cuerpo y de un alma, de un viviente y de un **lógos**, de un elemento natural (o animal) y de un elemento sobrenatural, social o divino. Ahora tenemos que aprender a pensar, muy de otro modo, al hombre como lo que resulta de la desconexión de esos dos elementos e investigar no el misterio metafísico de la conjunción, sino el misterio práctico y político de la separación. ¿Qué es el hombre, si es siempre el lugar –y a la vez el resultado- de divisiones y cesuras incesantes? Trabajar sobre estas divisiones, preguntarse de qué modo –en el hombre- el hombre ha sido separado del no-hombre, y el animal de lo humano, es mas urgente que tomar posición sobre las grandes cuestiones, sobre los llamados valores y derechos humanos.”*<sup>16</sup> . Como se lee, el conflicto político decisivo para Agamben, tendría lugar en la cesura que aísla, en el seno del hombre, una nuda vida o, lo que es lo mismo, separa la vida de su forma. El modo en que la “animalización del hombre” tiene lugar será, precisamente, la pregunta por contestar. De modo fundamental: sólo si se comprende el carácter “práctico y político” del dispositivo de separación-articulación, podrá ser posible una política más allá de la biopolítica.

1.8.- El conflicto señalado por Agamben, supone una cesura en dos planos ontológicamente irreductibles para, desde allí, producir una articulación. Este doble movimiento de separación-articulación es, precisamente, la operación metafísica fundamental. De esta forma, las oposiciones voz-palabra, nuda vida-vida política, estructura-superestructura, en definitiva, *zoé-bios* han constituido las oposiciones clásicas que operan decisivamente en y como política occidental: como veremos, la definición del hombre como “animal racional” será, en definitiva, una cuestión estrictamente bio-política. En este sentido, como el propio Agamben señala, el problema no consiste en resolver su “articulación” sino en insistir en el proceso por el cual éstas se separan. En particular, se trata de ver cómo la vida humana se escinde desde su interior, excluyendo de sí una nuda vida y, a su vez, cómo podría ser posible una política desprendida de la biopolítica. En ese fundamento “nuda vida-estado de excepción-poder soberano” constituye la constelación conceptual por excelencia para Agamben. De este modo, si la operación metafísica fundamental consiste en “articular” una categoría con otra, para dar como resultado, por ejemplo al “hombre” (compuesto por la conjunción del “animal” con lo “racional”), para Agamben se trataría de operar metodológicamente a la inversa, preguntándose: ¿cómo, en el seno del hombre, es posible aislar una *nuda vida*? Por ahora la cuestión relevante es situar el problema: las investigaciones de Agamben se circunscriben en el modo de esta operación y en la característica de esta separación. En efecto, lo que el mismo autor demuestra es el carácter biopolítico de ésta., en la medida que nuda vida y poder soberano se articulan como dos polos simétricos de una misma situación, a saber, la situación abierta en el “estado de excepción”.

Indagar sobre el *modus operandi* de esta separación y demostrar el carácter biopolítico de la misma, supone en Agamben a dos fuentes principales, a saber Foucault y Benjamin. Si, como hemos visto, el primero caracteriza a la política moderna como

<sup>16</sup> Agamben, G. Op. Cit, “Lo Abierto”, págs 28-29.

biopolítica y advierte sobre cómo la vida del hombre “en cuanto ser viviente” ha pasado a implicarse de manera decisiva en el espacio político, el segundo provee de una interrogación en torno al estatuto de la vida sagrada, y fundamentalmente, una problematización respecto del lugar del estado de excepción. De esta forma, la tesis foucaultiana del biopoder se une con la tesis benjaminiana de que, sobre todo, después de la Primera Guerra Mundial, el estado de excepción se ha convertido, progresivamente, en regla. Por ello, en Agamben la indagación biopolítica se articula en la constelación nuda vida-estado de excepción-poder soberano, desde la cual se intenta pensar una topología.

De esta manera, objetivo de esta tesis es introducir al pensamiento político del filósofo italiano G. Agamben. Ese pensamiento político supone dos movimientos: en primer lugar, la insistencia en configurar una topología biopolítica en la cual la dialéctica “articulación-separación” propia de la metafísica occidental pueda ser deconstruida y, en segundo lugar, las posibilidades de una política más allá de la biopolítica que, como veremos, haga imposible escindir la “vida” de su “forma”: el dispositivo de separación-articulación biopolítica entre *zoé* y *bios* quedaría interrumpido y en suspenso. En este sentido, el objetivo de esta tesis es sólo constituir una introducción al pensamiento político de G. Agamben, cuyas conclusiones serán, como diría el mismo autor, “provisorias” y que, en cuanto tal, sigue punto por punto, el razonamiento agambiano con sus tensiones, preguntas, decisiones y, sobre todo, sus estrategias. Al respecto, el trabajo con el texto agambiano habrá de mostrar la indisoluble articulación entre dos problemas esenciales que, históricamente, han tenido desarrollos aparte:

Estado de excepción: se reedita la discusión Schmitt-Benjamin en torno al concepto 1.  
de estado de excepción: siguiendo la estrategia benjaminiana, Agamben intentará liberar al estado de excepción de la esfera soberana y, al mismo tiempo, darle un estatuto ontológico-político (es decir, la política –toda política- tendría lugar en, desde y como exceptio).

Bio-política: la discusión anterior se articula con el problema del “biopoder” 2.  
(Foucault-Arendt) y en qué medida, éste último sería, en Agamben, la característica originaria de la “política occidental”.

Ambos elementos, son reenviados más allá de su sentido original (tanto el sentido schmittiano del estado de excepción, como el foucaultiano de biopoder) en una singular operación deconstructiva (la “dialéctica en suspenso” de Benjamin) que trabajaría como “antídoto”, para sacar a luz al estado de excepción, más allá de toda soberanía.

Al final de cada capítulo se abre un “Umbral”. En él se sintetizan los puntos desarrollados en el respectivo capítulo y, a su vez, se plantean preguntas que se desprenden de él. Al respecto, la relación de Agamben con otros trabajos y/o problemas quedan, en esta tesis, sólo esbozados y, por ello, prestos a ser desarrollados en otro lugar. En un horizonte biopolítico, estos desarrollos tendrían, sin embargo, el carácter de todo pensamiento que, denodadamente, insista en su dimensión práctica: *urgencia*.

## 2.- EL MISTERIO DE LA SEPARACIÓN: para una topología de la biopolítica.

Si, desde Agamben, el problema político decisivo es, ante todo, el del “misterio práctico y político de la separación” entre la animalidad y la humanidad del hombre, es preciso, pues, mostrar en qué sentido esa separación tendría el carácter “práctico” y “político” para, con ello, dar luces respecto del ingreso de la nuda vida al centro del espacio político occidental. En este sentido, tanto las investigaciones de Arendt como las de Foucault problematizan <sup>17</sup> la relación que la modernidad establece respecto de la vida y la política. En efecto, podríamos decir que para ambos, el mundo moderno se configura a partir del ingreso decisivo de la nuda vida al espacio político occidental (la emancipación de la “esfera privada” en uno, la configuración del “biopoder” en otro). Sin embargo, Arendt y Foucault, a su vez, operarían como “testimonio” –dice Agamben- de la imposibilidad de pensar la radicalidad de este proceso: “(...) Foucault continuó investigando tenazmente hasta el final los “procesos de subjetivación” que, en el tránsito entre el mundo antiguo y el moderno, llevan al individuo a objetivar el propio yo y a constituirse como sujeto, vinculándose, al mismo tiempo, a un poder de control exterior, pero no transfirió su instrumental de trabajo, como habría sido legítimo esperar, a lo que puede aparecer como el lugar por excelencia de la biopolítica moderna: la política de los grandes Estados totalitarios del siglo XX.” Y agrega: “(...) si los penetrantes estudios que Hannah Arendt dedicó en la segunda posguerra a la estructura de los Estados totalitarios tienen una

<sup>17</sup> Ver Anexo.

*limitación, ésta es precisamente la falta de cualquier perspectiva biopolítica. Arendt establece con claridad el nexo entre dominio totalitario y esa particular condición de vida que es el campo de concentración (...). Pero lo que se le escapa es que el proceso es, de alguna manera, inverso y que precisamente la transformación radical de la política en espacio de la nuda vida (es decir, en un campo de concentración), ha legitimado y hecho necesario el dominio total.”*<sup>18</sup> . De esta forma, lo que Foucault no habría analizado, a saber, la estructura de los grandes Estados totalitarios, sí lo hace Arendt; sin embargo, la limitación de ésta sería que no vislumbraría cómo el ingreso de la nuda vida al espacio político habría “legitimado y hecho necesario” el “dominio total”.

Pero si esto es así, es quizá porque –y esto es lo que proponemos mostrar-, más allá de la visión foucaultiana, el ingreso de la nuda vida al espacio político, no sería privativa del mundo moderno, sino que sería tan antigua como la “excepción soberana” que le da lugar. Al respecto en su introducción a su “Homo Sacer” (HS), Agamben señala: *“La presente investigación se refiere precisamente a ese punto oculto en que confluyen el modelo jurídico-institucional y el modelo biopolítico del poder. Uno de los posibles resultados que arroja es, precisamente, que esos dos análisis no pueden separarse y que las implicaciones de la nuda vida en la esfera política constituyen el núcleo originario –aunque oculto- del poder soberano. Se puede decir incluso, que la producción de un cuerpo biopolítico es la aportación original del poder soberano . La biopolítica es, en este sentido, tan antigua al menos, como la excepción soberana. Al situar la vida biológica en el centro de sus cálculos, el Estado moderno no hace, en consecuencia, otra cosa que volver a sacar a la luz el vínculo secreto que une el poder con la nuda vida (...)”*<sup>19</sup> . De este modo, se puede decir que Agamben extiende el concepto de “biopolítica” a la historia de Occidente, dándole un carácter originario, y no como piensa Foucault que lo remitiría a un período exclusivo de la modernidad. Por ello, si la biopolítica no es un problema puntual de la modernidad como época, es porque ésta no sería sino la consumación de la misma tradición a la cual se debe.

En este sentido, para Agamben, la modernidad, más allá de sus declamaciones anti-metafísicas, ha sido perfectamente consecuente en desnudar la naturaleza biopolítica que ha heredado: la clásica definición del “*zoon lógon echon*” aristotélico, definición que supone la separación de *zoon* y, al mismo tiempo, su articulación en *lógos*. La “humanidad del ser vivo hombre” se vuelve posible, precisamente, en razón de dicha separación-articulación<sup>20</sup> .

Por ahora lo importante es que, en Agamben, metafísica y política no constituyen dos dimensiones separadas, sino dos modos en que el dispositivo de separación-articulación del viviente “hombre” tiene lugar. Por ello, para el autor, la metafísica occidental, lejos de ser una disciplina abstracta, se estructuraría políticamente en cuanto inscribe al viviente elevándolo desde la *physis* hacia el centro de la *polis*: *“La política se presenta entonces como la estructura propiamente fundamental de la metafísica occidental, ya que ocupa el umbral en que se cumple la articulación entre el viviente y el lógos. La “politización” de la*

---

<sup>18</sup> Agamben, Op. Cit, “Homo sacer”, pág. 152.

<sup>19</sup> *Ibíd.*, Pág. 12.



*nuda vida es la tarea metafísica por excelencia en la cual se decide acerca de la humanidad del ser vivo hombre (...)*.<sup>21</sup> De esta forma, la metafísica occidental constituiría ante todo, la *operación biopolítica fundamental*, en la medida en que “politiza” la nuda vida, transformándola en vida “humana”. Así, la metafísica en cuanto operación constituiría el mecanismo biopolítico en el cual la escisión entre lo animal y lo humano tendría lugar (precisamente porque toda metafísica define qué es humano y qué no es humano). Por ello, la metafísica occidental, en cuanto operación, no es sino una “máquina biopolítica”. En efecto, para Agamben, el carácter biopolítico de la metafísica reside en la *decisión*<sup>22</sup> que ésta supone, en cuanto ella haría efectivo el “misterio práctico y político de la separación” entre lo animal y lo humano.

En cuanto “máquina biopolítica”, la metafísica occidental, lejos de ser una disciplina neutral alejada de la política, sería ante todo, su *operación* fundamental (produce la

<sup>20</sup> ¿Cómo y desde dónde piensa Agamben el dispositivo biopolítico de separación-articulación? La biografía intelectual de Agamben da luces al respecto: en los años 60 estudia con Heidegger asistiendo a los seminarios de Le Thor. Si bien en el último capítulo ahondamos en la operación agambiana en torno a Heidegger, es importante comenzar a vislumbrarla desde ya. Por esos años, Heidegger ya había elaborado la noción de *Ereignis* que, como acontecimiento último en la historia del ser, da Ser a los entes en la medida que es el destinante que queda oculto en razón de las destinaciones. Al respecto, en su texto “El camino al habla” de 1959, Heidegger señala: “*Porque el advenimiento apropiador haciendo propio –teniendo- reteniéndose en sí, es la relación de todas las relaciones.*” (CH, p. 199). ¿En qué sentido el “advenimiento-apropiador” (*Ereignis*) “es la relación de todas las relaciones”? En el sentido que, precisamente, antes de toda espacialización, el advenimiento-apropiador da lugar. Dar lugar significa: su advenimiento tiene la forma de un retiro, de una suspensión. Por ello, el *Ereignis*, no se apropia de un contenido particular, sino de sí mismo, en su quedar-oculto, en su retiro. De esta forma, en cuanto “donación”, el *Ereignis* es “la relación de todas las relaciones” porque dando lugar a todo espacio hace posible toda relación posterior: “*Solo podemos nombrarlo pues no tolera dilucidación; es la localidad de todos los lugares y de todos los Espacios (de) Juego (del) Tiempo.*” (CH, p 191). Solo por ello, el *Ereignis* está “antes” de todo espacio, en cuyo retiro da lugar a diversas épocas históricas. Y si el *Ereignis* constituye la figura que da lugar a la historia, en este caso, a la historia de Occidente, Agamben parece asumir la propuesta heideggeriana de la historia como “historia del ser”, esto es, como lo destinante –“la relación de todas las relaciones”- que da ser a los entes, precisamente, a favor de las destinaciones. Como veremos en razón de la primera tesis de su HS, esta “relación de todas las relaciones” opera, en Agamben, como la figura original de la política occidental: la relación de bando será, la relación política originaria. Y esta relación política originaria no será otra cosa que la figura jurídico-política del “estado de excepción” como aquello que da lugar a la política, pero que en ello queda oculto. Pero también, en el problema del “estado de excepción” como “relación política originaria” se juega la apuesta benjaminiana que, como veremos, intentará interrumpir el nexo con la soberanía. En este sentido “política occidental” constituye la denominación agambiana que, siguiendo a Heidegger y su “historia del ser” le permite ir más allá de la designación de Foucault y el biopoder como característica fundamental de la política moderna, para pensar el carácter originario de éste en la tradición de Occidente. Queda por problematizar, entonces, la relación de Agamben con Heidegger –en cuanto al *Ereignis* como “la relación de todas las relaciones” en la historia de Occidente-, cuestión que sólo a modo de pregunta, retomaremos hacia el final de esta tesis. La separación-articulación como dispositivo biopolítico que funda la “humanidad del ser vivo hombre” dependería, precisamente, del modo en que Agamben asume la apuesta heideggeriana.

<sup>21</sup> Agamben, Op, Cit. “Homo sacer”, págs 17-18

<sup>22</sup> La “decisión”, para Agamben, lejos de la metafísica de la subjetividad que designaría la voluntad de un sujeto, ésta refiere a la “inscripción” de la nuda vida en el cuerpo del *nómos*. De esta forma señala: “*El soberano no decide sobre lo lícito y lo ilícito, sino sobre la implicación originaria de la vida en la esfera del derecho.*” (HS, p 40).

“humanidad del ser vivo hombre” y, a su vez, el resto animal incluido en la forma de una exclusión). Por ello, “biopolítica” y “metafísica” no serían sino dos modos de indicar lo mismo: a saber, el dispositivo que separa-articula al *zoon politikon*.

De esta forma, la nuda vida constituiría el “núcleo originario –aunque oculto–” del poder soberano y su política: en la diferencia entre “vivir” (*zen*) y “vivir bien” (*eu zen*) propuesta por Aristóteles, la nuda vida se implicará como “núcleo originario”, pero *excluido* de la *polis*. Al respecto señala: “(...) *será necesario considerar con atención renovada el sentido de la definición aristotélica de la polis como oposición entre el vivir (zen) y el vivir bien (eu zen). Tal oposición es, en efecto, en la misma medida, una implicación de lo primero en lo segundo, de la nuda vida en la vida políticamente cualificada.*”<sup>23</sup>. Así, la “oposición” entre el “vivir” y el “vivir bien”, es ante todo, una implicación del primero en el segundo. Y esta implicación sería testimonio del carácter biopolítico de la política occidental, es decir, de la penetración originaria de la nuda vida en la *polis*.

Por ello, para Agamben, el fundamento de la *polis* es, en efecto, el “núcleo originario” de la nuda vida que, para implicarse como vida “políticamente cualificada”, paradójicamente, ha de excluirse. De esta forma, si lo que una investigación biopolítica ha de indagar es el modo en que opera el dispositivo de separación-articulación, desde el cual es posible aislar, en el seno del hombre, algo así como una nuda vida (la animalidad), entonces: “(...) *es necesario preguntarse por qué la política occidental se constituye sobre todo por medio de una exclusión (que es, en la misma medida, una implicación) de la nuda vida. ¿Cuál es la relación entre política y vida, si ésta se presenta como aquello que debe ser incluido por medio de una exclusión?*”. Es decir, la exclusión de la nuda vida –de la “voz” aristotélica- constituye la inclusión de ésta en la “existencia política”. Su implicación sería –y esto es preciso indagarlo en esta tesis-, de suyo, una exclusión. Y termina: “*La estructura de la excepción (...), parece ser, dentro de esa perspectiva –la propuesta de “Homo Sacer- , consustancial con la política occidental y la afirmación de Foucault, según la cual para Aristóteles el hombre era un “animal viviente y además, capaz de una existencia política” debe ser completada de forma consecuente, en el sentido de que lo problemático es, precisamente, el significado de ese “además”*”<sup>24</sup>. Si la “estructura de la excepción” resulta consustancial a la política occidental, es porque, como hemos esbozado, lo esencial es preguntarse por esta separación, en cuanto cesura, cuya denominación jurídico-política es la de “estado de excepción”, concepto que ahondaremos en este capítulo. Asimismo, si lo problemático es el “significado de ese además” es porque, como veremos, éste supone la exclusión-inclusión de la nuda vida en el espacio político. Sólo por este motivo, la política occidental, para Agamben, será desde un principio biopolítica.

Cuando, en su “Para una crítica de la violencia”, Benjamin caracterizaba la “violencia mítica” preguntábase sobre el “dogma de la sacralidad de la vida” señalando: “*En efecto, ¿Qué la distingue –a la nuda vida- de la de los animales y plantas? E incluso si éstos*

---

<sup>23</sup> Agamben, Op. Cit “Homo sacer”, pág 16

<sup>24</sup> *Ibíd.* Pág. 16.

*(animales y plantas) fueran sagrados, no podrían serlo por su vida desnuda, no podrían serlo en ella. Valdría la pena investigar el origen del dogma de la sacralidad de la vida.*<sup>25</sup>

. En efecto, dilucidar el “misterio práctico y político de la separación” pasa por “investigar el origen del dogma de la sacralidad de la vida”: ¿qué implicancias para la política occidental tendría este “dogma”? En efecto, la implicación y el progresivo ingreso de la nuda vida al espacio político occidental le atribuyen históricamente el carácter de lo sagrado. Por ello, una investigación como la de Agamben, que se propone indagar en el carácter biopolítico de Occidente, ha de enfrentarse con la pregunta por este “dogma”, por cuanto a partir de él podría ser posible dilucidar el modo en que Occidente hace posible la separación, en el seno del hombre, entre la humanidad (*lógos*) y la animalidad (nuda vida). Asimismo, se advierte la relación de Agamben con Benjamin: la posibilidad de una violencia “pura” que será, precisamente, lo que permitiría interrumpir el dispositivo biopolítico y que se discutirá hacia el final de esta tesis. Pareciera –y esta es la hipótesis– que para Agamben, Benjamin es siempre el que vislumbra la puesta en suspenso de este dispositivo, a diferencia de Heidegger (como veremos hacia el final de esta tesis, en una entrevista de F.Costa, Agamben refiere cómo Benjamin constituyó un “antídoto frente al pensamiento de Heidegger”, cuestión que, sin duda, merecerá un comentario)<sup>26</sup>.

Es respecto del problema que deja planteado Benjamin en torno al “dogma de la sacralidad de la vida” que Agamben indaga en el concepto de “homo sacer”, una figura del derecho romano arcaico, que da inicio a la mentada arqueología: “(...) *el carácter de sacralidad se vincula por primera vez a una vida humana como tal.*”<sup>27</sup> la cual, como veremos, lleva consigo “(...) *la impunidad de darle muerte y la prohibición de sacrificio.*”<sup>28</sup>. Así, el antecedente de la biopolítica moderna no sería otro que la figura jurídica del homo sacer, donde la vida humana aparecería, por vez primera, sacralizada como tal. Y entonces, una indagación biopolítica habrá de aproximarse al significado de lo sagrado. ¿Qué significa que la vida humana –como nuda vida– tenga el carácter de lo sagrado?

Si de lo que se trata, entonces, es de indagar el misterio de la separación operada en el seno del hombre, es porque se trata de pensar no en razón de las oposiciones –nuda vida / existencia política, exclusión / inclusión, esfera privada / esfera pública, etc.– sino en razón del “lugar” en que su *desconexión*<sup>29</sup> tiene lugar.

Como veremos, la nuda vida se encuentra en un “lugar” más originario que no pertenece ni al registro del *ius divinum* ni al del *ius humanum*, cuestión que, como

---

<sup>25</sup> Benjamin, W “Para una crítica de la violencia” OP Cit, Pág 127.

<sup>26</sup> Hacia el final de esta tesis, específicamente, en “Cuestión de Método” discuto este problema.

<sup>27</sup> Agamben, G “Homo sacer” Op Cit, Pág 93.

<sup>28</sup> *Ibíd.* Pág. 96.

<sup>29</sup> En una entrevista realizada por Flavia Costa, Agamben vuelve a señalar: “*En general, en nuestra cultura, el hombre ha sido pensado siempre como una articulación y una conjunción de dos principios opuestos: un alma y un cuerpo, el lenguaje y la vida, en este caso un elemento político y un elemento viviente. Debemos en cambio aprender a pensar al hombre como aquello que resulta de la desconexión de estos dos elementos (...)*” (EE, p. 16).

veremos, definiría su carácter “sagrado”. En este sentido es que, pensar la desconexión supone una “topología”: el pensamiento ha de penetrar en el lugar que, antes de toda espacialización, *da lugar*<sup>30</sup>. Por ello, el “misterio de la separación” se vuelve comprensible desde una *topología biopolítica* que, según pienso, Agamben intenta configurar. Es por ello que los conceptos de “nuda vida” o “vida sagrada” tendrían un carácter que podríamos llamar “estructural” en la medida que permiten describir la topología de la biopolítica occidental, en cambio el sintagma “homo sacer” tendría un carácter “histórico-jurídico” (concepto proveniente del derecho romano arcaico) que opera, en la economía del texto, como un antecedente de la biopolítica moderna. Si bien ambos conceptos en modo alguno serían contradictorios sino complementarios, es necesario hacer la diferencia que constituiría una leve diferencia metodológica del autor.

En términos, estrictamente, jurídico-políticos el lugar de la cesura se ha denominado, desde la Revolución Francesa (EE), “estado de excepción”. La operación agambiana se sitúa de modo crítico al concepto propuesto por Schmitt, presentándose, a su vez, como el lugar en que la cesura de lo animal y lo humano se lleva a efecto. Así, la estrategia agambiana recurre, de modo fundamental, a la octava de sus tesis “Sobre el concepto de Historia”<sup>31</sup> (DS), considerando al estado de excepción como aquél umbral de indecidibilidad que es preciso sacar a luz. De esta forma, desde la perspectiva de la tradición –es decir, la posición schmittiana discutida por Agamben- la diferencia entre la nuda vida y la “existencia política” del hombre emergería sólo a partir de la cesura proveída por el estado de excepción. Precisamente, el estado de excepción constituiría el dispositivo biopolítico de separación-articulación, en el cual nuda vida y poder soberano tendrían lugar. Por esta razón es que “nuda vida” (“homo sacer”), “estado de excepción” y “poder soberano” constituyen las categorías centrales del presente capítulo, pues para Agamben, el “misterio de la separación” y la operación por la cual Occidente puede aislar algo así como una nuda vida (separando la vida de su forma), pasa por dilucidar la originaria relación de la primera con la excepción soberana. Como veremos, sólo en este sentido, es posible para Agamben sostener que este misterio sería, a su vez, “práctico” y “político”.

A continuación, me propongo mostrar el modo en que Agamben intenta dilucidar el “misterio de la separación” en el seno del hombre de una nuda vida y por qué ésta tendría un carácter “práctico” y “político”. Para ello, el capítulo se ha dividido en tres apartados fundamentales, que corresponden respectivamente, a las tres tesis propuestas por Agamben al final de su libro “Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida” (HS).

En el primero se trabaja la topología del estado de excepción y cómo en él, emerge una nuda vida a partir de la relación original del “abandono”. En el segundo, se

---

<sup>30</sup> En “Estancias”, su libro de 1977, señala: *“Tenemos todavía que acostumbrarnos a pensar el “lugar” no como algo espacial, sino como algo más originario que el espacio; tal vez, según la sugerencia de Platón, como una pura diferencia, a la que corresponde sin embargo el poder de hacer de tal modo que “lo que no es, en cierto sentido sea, y lo que es, a su vez, en cierto sentido no sea”.*(...) Así, la exploración topológica está constantemente orientada a la luz de la utopía”. (E. p 15).

<sup>31</sup> Me remito, en esta tesis, a “BENJAMIN, Walter. (1999) “Tesis sobre el concepto de Historia”, en OYARZUN, P. “Dialéctica en suspenso” (DS), Santiago de Chile, Editorial Arcis-Lom, traducción, introducción y notas de Pablo Oyarzún.

profundizan los dos elementos simétricos situados en el estado de excepción: el poder soberano y la nuda vida (cuyo nombre histórico-jurídico del derecho romano arcaico es “homo sacer”) y, en tercer lugar, porqué Agamben considera que el nuevo paradigma biopolítico de Occidente ya no es la ciudad, sino el campo de concentración. Estos tres apartados tienen como problema transversal la pregunta agambiana que da sentido a su arqueología: *¿Cómo, en la política occidental es posible aislar algo así como una nuda vida? ¿Cómo es que el “misterio de la separación” entre el animal y el hombre tiene lugar?, en definitiva, ¿por qué se puede concluir que la política occidental es, desde un principio biopolítica?*

## 2.1.- Estado de Excepción como “relación de bando”.

### 2.1.1

---

La noción de “estado de excepción” surge, históricamente, por vez primera desde la tradición democrática, durante la Revolución Francesa (EE) y obedece a una compleja estructura jurídico-política en la cual la suspensión de la ley indistingue una situación de derecho de una situación de hecho. De esta forma, el estado de excepción es, ante todo, una zona ajurídica donde, como veremos, hecho y derecho, el afuera y el adentro, la exclusión y la inclusión, la nuda vida y la ley entran en una zona de absoluta indiferenciación<sup>32</sup>. Ahora bien, ¿qué es, desde un punto de vista jurídico-político, el estado de excepción? ¿Cuál es la estructura que le es propia? ¿En qué medida el estado de excepción se ligaría con la nuda vida? Y por ello: ¿en qué sentido el estado de excepción podría dar cuenta del fundamento biopolítico de la política occidental?

En principio, podríamos señalar: “El estado de excepción es el dispositivo que debe, en última instancia, articular y mantener unidos a los dos aspectos de la máquina jurídico-política, instituyendo un umbral de indecidibilidad entre anomia y **nomos**, entre vida y derecho, entre **auctoritas** y **potestas**.”<sup>33</sup>. Es preciso señalar que los “dos aspectos de la máquina jurídico-política” señalados por Agamben son, por un lado, el elemento jurídico (derecho), y por otro, el elemento metajurídico (poder soberano). En este sentido, el estado de excepción constituye, ante todo, un “umbral de indecidibilidad”, es decir, una zona “ajurídica” en la cual el elemento jurídico y el metajurídico se

<sup>32</sup> Sin duda ha sido C. Schmitt quien ha elaborado profusamente el concepto. Como se ve en “La dictadura”, Schmitt logra enlazar la violencia al orden jurídico a partir del concepto de “poder constituyente” que, en cuanto tal, conserva un fundamento jurídico pero, al mismo tiempo, se halla fuera de la ley.. Por ello señala: *“Tanto la dictadura comisarial como la soberana tiene, por el contrario, una continuidad jurídica.”* (Schmitt, 1999, p 185). Como se ve, Schmitt, da una continuidad jurídica al poder soberano (poder constituyente) en el orden jurídico (entre violencia y derecho). Este punto será el que discute Benjamin en su reflexión en torno al problema de la violencia. Para profundizar en ello, véase el Anexo.

<sup>33</sup> Agamben, G “Estado de Excepción” Buenos Aires. Editorial Adriana Hidalgo, 2004, Pág. 154.

indeterminan. Pero además, el estado de excepción debe “articular” y “mantener unidos” a los dos elementos que, por definición, no pueden ser articulados: ¿cómo la “zona de anomia” (Agamben) y “ajurídica” (Schmitt) propia del estado de excepción podría articular el poder soberano y el orden jurídico? En efecto, en “La dictadura” (LD), caracterizando la “dictadura soberana”, Schmitt señala: *“Pero no es así cuando se toma un poder que no está el mismo constituido constitucionalmente, a pesar de que guarda tal conexión con cada Constitución existente, que aparece como el poder fundador, aun cuando nunca sea abarcado por él (...) Este es el sentido del **pouvoir constituant** .”*<sup>34</sup> . Así, el poder constituyente (poder soberano) como “elemento metajurídico” se sitúa fuera de la Constitución, pero al mismo tiempo, dentro de ella. Por ello, el concepto de “estado de excepción” no es sólo un concepto jurídico, sino también político, en la medida que el advenimiento del poder soberano (o poder constituyente) suspende el orden jurídico, precisamente, para su restauración. Por ello, la relación entre el poder soberano y el orden jurídico es, precisamente, el estado de excepción que, separando ambos elementos, los “mantiene unidos” (este es el sentido de esa “conexión” indicada por Schmitt en la cita anterior). De esta forma, el estado de excepción se presenta como una suspensión de la ley, y por ello, como un umbral de indecidibilidad entre el derecho y el hecho, la vida y la ley, lo jurídico y lo metajurídico, la inclusión y la exclusión, en definitiva, entre la nuda vida (zoé) y la vida cualitativamente política (bíos)<sup>35</sup> . Así, dentro de lo metajurídico, habrían dos conceptos que, se anudan simétricamente entre sí: nuda vida y poder soberano. El primero, como veremos en el segundo apartado, constituye el elemento político original del segundo, en la medida que este último, a decir de Schmitt en su “Teología política”, se define por decidir sobre el estado de excepción. Así, el poder soberano, como elemento metajurídico se halla, respecto de lo jurídico, al mismo tiempo fuera y dentro. La “paradoja de la soberanía” consistiría, como ha mostrado Schmitt con la noción de “pouvoir constituant”, en que el orden jurídico siempre se halla “fuera” de sí mismo.

### 2.1.2

---

La primera de las tesis propuestas por Agamben en HS señala: *“La relación política originaria es el bando”*<sup>36</sup> *(el estado de excepción como zona de indistinción entre exterior e interior, exclusión e inclusión.)*. Si la relación originaria de la política es el estado de excepción es porque la inscripción del “animal viviente” en el espacio político no pasa por

<sup>34</sup> Schmitt, C “La dictadura”, Madrid. Editorial Alianza, 1999, Pág. 183.

<sup>35</sup> Para Agamben el hecho que en la actualidad se designe con un solo término el concepto “vida” es síntoma del ingreso de la zoé, esto es, la vida desnuda, al espacio político. Agamben: *“Los griegos no disponían de un término único para expresar lo que nosotros entendemos con la palabra **vida** . Se servían de dos términos, semántica y morfológicamente distintos, aunque reconducibles a un étimo común: **zoé** expresaba el simple hecho de vivir, común a todos los seres vivos (animales, hombres o dioses) y **bíos** , que indicaba la forma o manera de vivir propia de un individuo o un grupo.”* (HS, p 9) Lo importante es que bíos designa una vida cualitativamente distinta a la del resto de los animales, y que en el ámbito político, el bíos politikós constituye, lo que Foucault en su “Historia de la sexualidad” denominaba la “existencia política”. Así, es preciso desde ya distinguir zoé y bíos en la medida que constituye una oposición que estará presente en la totalidad de la reflexión agambiana.

la “aplicación” de la ley, sino por su suspensión: antes de la aplicación sería preciso una “decisión” que, como tal, tendría un carácter metajurídico (pues se hallaría siempre, más allá de la ley).

Ahora bien, ¿cuál es la estructura del estado de excepción? ¿Qué puede significar que la relación política originaria esté dada, ante todo, por una suspensión de la ley? ¿Cómo es posible la inscripción del “animal viviente” en la ley, a partir de su suspensión? En este sentido, sólo comprenderemos la estructura del estado de excepción si ahondamos en el problema del bando como *la* relación política originaria<sup>37</sup>. Tomando explícitamente la expresión “bando” dada por J.L. Nancy, Agamben señala: “*Sirviéndonos de una indicación de J.L. Nancy, llamamos bando (del antiguo término germánico que designa tanto la exclusión de la comunidad como el mandato y la enseña del soberano) a esa potencia (en el sentido propio de la dynamis aristotélica, que es también dynamis mé energeín, potencia de no pasar al acto) de la ley de mantenerse en la propia privación, de aplicarse desaplicándose. La relación de excepción es una relación de bando.*”<sup>38</sup>. En esta cita Agamben distingue dos cuestiones fundamentales: en primer lugar, la palabra “bando” indica una relación. Pero la palabra “relación”, como en Heidegger, no designa el enlace entre dos cosas, sino más bien un mantenerse en la propia “privación”, una “potencia”: “bando” designa, pues, el mantener una relación con aquello que está fuera de toda relación (como en Schmitt, la extraña “conexión” del poder

<sup>36</sup> La Nota de Antonio Gimeno Cuspinera, traductor de HS al español señala: “(...) la noción de bando experimenta a lo largo de estas páginas una extraordinaria dilatación semántica que le confiere una llamativa centralidad en el ámbito de la reflexión política y filosófica y en la propia economía intelectual de la obra.” (HS, p 245). Esto significa que, dada la centralidad del concepto en la topología construida por Agamben, éste tendrá por ello mismo una “dilatación semántica”, puesto que en su sentido técnico designa una relación en que junto a los significados “inclusivos” –dice Cuspinera– “(...) conviven desde un principio los explícitamente excluyentes”. (HS, p 248).

<sup>37</sup> La problematización de la relación de bando como estructura biopolítica fundamental de Occidente, Agamben la encuentra en la apuesta heideggeriana de la “diferencia ontológica” y, como veremos más adelante, en la noción de *Ereignis*: “*El problema es aquí el mismo que afronta Heidegger, en los Beiträge zur Philosophie bajo la rúbrica de la Seinverlassenheit, del abandono del ente por el ser, es decir, nada menos que el problema de la unidad-diferencia entre ser y ente en la época del cumplimiento de la metafísica.*” (HS, p 80). En este sentido, la diferencia ontológica no sería otra cosa que el retiro del ser por el ente, es decir: “(...) **el ser no es aquí otra cosa que el ser abandonado y entregado a sí mismo del ente, el ser no es más que el bando del ente (...).**” (HS, p 81). Esto significa que, como la nuda vida respecto de la ley, el ser es puesto a merced del ente, y por ello, éste no es sino “el bando del ente”. En este sentido, como señalábamos en la introducción a este capítulo, la relación ser-ente en Heidegger no es, en rigor, una relación: “(...) es preciso mantenerse abiertos a la idea de que la relación de abandono no es una relación, **que el estar juntos del ser y del ente no tiene la forma de la relación.**” (HS, p 81). De esta manera si el retiro del ser provee la aparición del ente, en la medida que el primero es el bando del segundo, es porque la soberanía del ente, es decir, su carácter autofundado, no es sino propiciado por el abandono del ser. Así, la “relación de bando” es la relación política “originaria” en el sentido heideggeriano, a saber, como el *Ereignis* que constituye “la relación de todas las relaciones”. Por ello, Agamben indica que el problema de la diferencia ontológica surge, como señala Heidegger, “en la época del cumplimiento de la metafísica”. En este sentido, la relación de abandono del ser y el ente en “la época del cumplimiento de la metafísica” deja al ente abandonado de ser y por ello éste aparece como objetos desechables, prescindibles propios del mundo de la técnica.

<sup>38</sup> Agamben, G. “Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida” Valencia. Editorial Pre-textos, 2003, págs 43-44.

constituyente con la Constitución política). En este caso, lo jurídico mantiene una relación, en la forma de su propia suspensión, con lo metajurídico (poder soberano). Esta relación con aquello que yace “fuera de lugar” es la relación de bando. La suspensión de la ley supone su propia cesura como un umbral indecible en que el elemento jurídico con el metajurídico se indiferencian. De este modo, la relación de bando –en cuanto exclusión e inclusión a la vez- supone la suspensión de la ley, es decir, su “*a-bando-nar*”<sup>39</sup>: la ley se retira, dejando en ello, un espacio jurídico vacío donde, a su vez, la vida sería separada de su forma, haciéndose nuda vida. Tal y como a unos hombres bien vestidos, se les sacaran todas sus ropas y quedarán así, desnudos. Así, la ley se “aplica” en la medida que se “desaplica”: la nuda vida es “*a-bando-nada*” por la ley y, por ello, apresada por el poder soberano que, paradójicamente, ha de restaurar la vigencia de la ley.

En segundo lugar, la aparición de dos figuras en el estado de excepción: nuda vida y poder soberano constituyen dos polos simétricos cuyo espacio es la relación de bando (el retiro de la ley, esto es, su *exceptio*). En consecuencia, señala Agamben: “**La relación originaria de la Ley con la vida no es la aplicación, sino el Abandono. La potencia insuperable del nomos, su originaria “fuerza de ley”, es que mantiene a la vida en su bando abandonándola.**”<sup>40</sup>. Así, la vida se inscribiría en el bando soberano sólo a partir de la suspensión de la ley y la emergencia de su “originaria fuerza-de-ley”<sup>41</sup>. Por ello, la nuda vida se liga al orden jurídico, en la suspensión de éste, es decir, en el estado de excepción: el nexo de la “relación” de bando tiene el carácter de “enlazar desenlazando”<sup>42</sup>. Así, el *nómos* en potencia, libera la “originaria fuerza-de-ley” y abre un “umbral de indecibilidad” que, sin embargo, inscribe a la nuda vida en la misma medida que la “a-bando-na”. De esta manera, el bando:“(…)es esencialmente el poder de entregar algo a sí mismo, es decir, el poder de mantenerse en relación con un presupuesto que está fuera de toda relación. Lo que ha sido puesto en bando es entregado a la propia separación y, al mismo tiempo, consignado a la merced de quien lo abandona, excluido e incluido, apartado y apresado a la vez.”<sup>43</sup>. Así, el bando en cuanto relación constituye el

<sup>39</sup> Escribo desde ahora “a-bando-no” para enfatizar la estructura de bando, es decir, de exclusión-inclusión que, según el autor estaría operando en la inscripción del “viviente” al orden jurídico.

<sup>40</sup> Agamben, G. Op, Cit, “Homo sacer”, Pág. 44.

<sup>41</sup> Agamben señala: “El concepto “fuerza-de-ley”, como término técnico del derecho, define, por lo tanto, una separación de la *vis obligandi* o de la aplicabilidad de la norma de su esencia formal, por la cual decretos, disposiciones y medidas que no son formalmente leyes adquieren no obstante la “fuerza.” (EE, p 80). De esta forma, la fuerza-de-ley es, en efecto, la “fuerza” que provee a la formalidad de la ley su “aplicabilidad”.

<sup>42</sup> Como señalamos anteriormente, en su “El camino al habla” Heidegger ha hablado de “La Relación” (Ver-Hältnis) que se designará como *Ereignis*: el advenimiento-apropiador. Al respecto Heidegger señala: “La puesta-en-camino del Decir hacia el habla es el lazo desenlazante que enlaza en cuanto apropia.” (Heidegger, p 195) Este lazo desenlazante que se retiene en sí, es para Agamben, la relación de bando: el advenimiento-apropiador como pura negatividad, se retira en la misma medida que da ser a los entes. Para Agamben, la relación de bando, como estructura del estado de excepción, es aquella que hace posible la política, y por ello, en tanto relación política originaria es “la” relación.

<sup>43</sup> Agamben, G. Op, Cit, “Homo sacer”, Pág. 142.



“mantenerse en relación con un presupuesto que está fuera de toda relación” (la violencia con el derecho): la estructura del estado de excepción contempla, en efecto, que el presupuesto “fuera de toda relación”, a saber, el elemento metajurídico –el poder soberano y la nuda vida- irrumpe en el momento que el *nómos* se suspende.

Por ello, como señalaba, la *relación originaria de la ley con la vida no es la “aplicación”, sino el “a-bando-no”,* en la medida que la inscripción es posible sólo en la medida que la ley se “desaplica”: quedando la ley en potencia –*dynamis*-, revela la fuerza-de-ley que le es inmanente. Así, si el bando es “el poder de entregar algo a sí mismo” es porque lo que ha sido puesto-en-bando “es entregado a la propia separación” puesto que es “consignado a la merced de quien lo abandona”: en este caso, la ley abandona la vida y con ello, la entrega al poder soberano. De esta manera, la puesta-en-bando es, al tiempo una separación y una articulación, y por ello, lo inscrito resulta, de suyo, problemático precisamente porque lo “puesto-en-bando” se incluye excluyéndose: al suspenderse la ley, ésta abandona la nuda vida al poder soberano. En este sentido, el bando: “(...) *es propiamente la fuerza, a la vez atractiva y repulsiva, que liga los dos polos de la excepción soberana: la nuda vida y el poder, el homo sacer y el soberano.*”<sup>44</sup>. La relación de bando no es sino el espacio que se abre y expone, en la medida que pone-en-bando a “los dos polos de la excepción soberana”: la nuda vida y el poder soberano. En definitiva, la relación de bando no sería sino el dispositivo biopolítico de separación-articulación que, según Agamben, sería inherente a la “política occidental” (el bando, como zona de excepción, aparece como el nexo entre la separación y la articulación). Este dispositivo, implica separar la vida de su forma, y por ello, la política occidental, cuya relación originaria es el bando, tendría un carácter biopolítico. Se advierte, pues, que los primeros pasos de la estrategia agambiana es llevar al estado de excepción (bando) a un lugar originario. Pero, a su vez, que éste siempre habría estado, estrechamente ligado, a la esfera soberana. Y precisamente éste será el centro de la discusión en torno al concepto de estado de excepción.

De esta forma, la estructura del estado de excepción ha quedado configurada por la relación de bando como “la” relación política “originaria”: la *polis* no se fundaría originariamente en un pacto social –como proponen, en sus diferencias, Hobbes y Rousseau-, sino ante todo, en una cesura denominada “estado de excepción”. Pero ¿qué significa para Agamben, el concepto de estado de excepción? En este punto resulta preciso dilucidar las estrategias que el italiano sostiene, sobre todo, con tres autores: Schmitt, Benjamin y Scholem. Como veremos, estas estrategias sostenidas a partir de Benjamin apuntarían, fundamentalmente, a inscribir al estado de excepción en un lugar originario de la política o, si se quiere, el estado de excepción sería el lugar de la política por excelencia (no la soberanía, el pacto social o el Estado).

### 2.1.3

---

En el segundo capítulo de su “Estado de Excepción”, Agamben comenta el enorme aporte de Schmitt en la construcción de una teoría del estado de excepción: “La

<sup>44</sup> Agamben, G Op. Cit “Homo sacer”, p 143.

*contribución específica de la teoría schmittiana es precisamente la de hacer posible tal articulación entre el estado de excepción y el orden jurídico.”*<sup>45</sup>. En efecto, ha sido Schmitt quien ha mostrado la “articulación” entre el estado de excepción y el orden jurídico a partir de la dialéctica del poder constituyente y el poder constituido: el poder constituyente abre la zona de excepción para, posteriormente, transformarse en poder constituido. En este sentido, si lo que interesa a Schmitt es que por medio del llamado poder constituyente se instituya el poder constituido y, por ende, persistir en la solución de continuidad entre el estado de excepción y el orden jurídico (violencia y derecho), perpetuándose en ello, la relación de bando como estructura y fundamento; para Agamben –siguiendo en ello claramente a Benjamin- se trata de pensar esa misma “articulación” que, como hemos visto, no es otra cosa que una relación de bando, precisamente, para ir más allá de ella. ¿Qué significa este ir más allá? Es lo que queda por pensar.

Por ahora, es preciso enfatizar que Schmitt resulta insoslayable –sobre todo su “Teología política” y “La dictadura”- por cuanto, al problematizar la relación del poder constituyente y poder constituido coincide con la topología del estado de excepción indicada en HS: “ **Estar-fuera y, sin embargo, pertenecer: esta es la estructura topológica del estado de excepción, y en la medida en que el soberano, quien decide sobre la excepción, está en realidad lógicamente definido en su ser por ésta, puede también él estar definido por el oxímoron éxtasis-pertenencia .**”<sup>46</sup>. En este sentido, si la teoría schmittiana se proyecta como una teoría del estado de excepción es porque la relación de bando le constituye: el estado de excepción remite, en su estructura, al estar-fuera del poder soberano y por ello, el pertenecer al orden jurídico coincide con su estar-fuera de él. Así, el “poder soberano” que, según la teoría schmittiana, decide sobre el estado de excepción, se halla en la relación topológica del bando respecto del orden jurídico. Esto es, como apuntábamos más arriba, lo que Agamben ha denominado la “paradoja de la soberanía”: “*La paradoja de la soberanía se enuncia así: “El soberano está, al mismo tiempo, fuera y dentro del ordenamiento jurídico (...) La ley está fuera de sí misma.”*”<sup>47</sup>. Así, “la estructura topológica del estado de excepción” como relación de bando, permite mostrar cómo la ley ha de mantenerse en relación con un presupuesto que “está fuera de toda relación”: el orden jurídico mantiene una relación originaria con la excepción soberana.

#### 2.1.4

---

Pero profundicemos en el problema de la excepción. ¿Qué implica la excepción respecto de quien declara la misma? Agamben: “**La excepción soberana (como zona de indiferencia entre naturaleza y derecho) es la presuposición de la referencia jurídica en la forma de su suspensión.**”<sup>48</sup>. La excepción soberana sería, en efecto, una “zona

<sup>45</sup> Agamben, G Op Cit “Estado de excepción”, Pág. 72.

<sup>46</sup> Ibíd. Pág 75.

<sup>47</sup> Agamben, G Op Cit “Homo sacer”, Pág 27.

de indiferencia entre naturaleza y derecho”, es decir, el lugar donde el elemento jurídico y el metajurídico coinciden. Pero ¿Qué significa que la excepción soberana sea al tiempo la “presuposición de la referencia jurídica”? significa, ante todo, que la excepción soberana “presupone” al elemento jurídico, pero sólo en la “forma de su suspensión”. Excepción soberana y poder soberano aunque cercanos, no son, en rigor, lo mismo. La primera sería la zona de indiferencia entre el elemento jurídico y el metajurídico; el segundo, aquello que aparece y se produce –tal como la nuda vida- en el momento mismo que declara la cesura. En este sentido, la excepción de la cual aquí se habla, es “soberana”: ella decide la cesura de la nuda vida. De esta manera la “ley está fuera de sí misma” porque su “fuera” es precisamente el poder soberano que decide sobre la excepción. Es decir, la ley se adhiere como suspensión –“potencia” dice Agamben- y en ello, libera su fuerza-de-ley en la forma del poder soberano. En este mismo sentido Agamben señala, ahora desde un punto de vista de la teoría de conjuntos, la complejidad topológica de la excepción: *“La excepción es lo que no puede ser incluido en el todo al que pertenece y que no puede pertenecer al conjunto en el que está ya siempre incluida.”*<sup>49</sup>. Aquí la excepción está simultáneamente excluida e incluida, precisamente por la “paradoja de la soberanía” que señalábamos anteriormente: exclusión e inclusión entran al “umbral de indecidibilidad” en que lo jurídico coincide, de modo letal, con lo metajurídico (nuda vida y poder soberano).

Este umbral como relación política originaria, es la estructura del estado de excepción, cuya característica fundamental es que lo excluido: *“(...) no queda por ello absolutamente privado de conexión con la norma; por el contrario se mantiene en relación con ella en la forma de la suspensión.”*. El elemento metajurídico que, aparentemente debiera mantenerse excluido del elemento jurídico, se adhiere no en la forma de una presencia al orden jurídico. Por ello, la relación de bando, que soterradamente le alimenta, hace que el orden jurídico mantenga relación con aquello que está fuera de toda relación: lo metajurídico. En la coincidencia de los dos elementos, aparece la situación propia del estado de excepción: *“La situación creada por la excepción tiene, por tanto, la particularidad de que no puede ser definida ni como una situación de hecho, ni como una situación de derecho, sino que introduce entre ambas un paradójico umbral de indiferencia.”*<sup>50</sup> En este “paradójico umbral de indiferencia” se suspende el derecho y por ello, éste se identifica al hecho: lo indecible del estado de excepción es que exclusión e inclusión, *physis* y *nómos*, la *zoé* y el *bios* se indistinguen, y por ello, el estado de excepción, en cuanto zona ajurídica es, al mismo tiempo, un concepto jurídico y político<sup>51</sup>. En este sentido, el concepto de estado de excepción tiene un carácter *límite*: es el “lugar” –en el sentido topológico- en que es imposible distinguir lo jurídico de lo metajurídico. Al respecto, el caso de Eichmann y la “solución final” podría constituir un interesante ejemplo de esta situación: la ley a la cual Eichmann obedece, de manera absolutamente incondicional, es la palabra del Führer y no las leyes de una

<sup>48</sup> Ibid. Pág. 34.

<sup>49</sup> Ibid. Pág. 39.

<sup>50</sup> Ibid. Pág. 30.

Constitución. Así, en la situación de estado de excepción que, en el caso del Tercer Reich se perpetúa por 12 años, la voluntad del Führer se vuelve inmediatamente ley (la diferencia entre el hecho y el derecho es anulada).

### 2.1.5

---

La relación de bando como estructura topológica del estado de excepción proyecta al autor hacia una constelación que, como señalábamos más arriba, une al menos tres figuras: Schmitt-Benjamin-Scholem y cuyo núcleo articulador es Benjamin.

En su “*Ante la ley*” Kafka, según Agamben, habría mostrado el momento preciso en que la ley no prescribe nada, pero por ello se afirma aún más, es decir, el campesino de Kafka sería abandonado por la ley y justamente por ello, implicado en ella: “*Y esta es precisamente la culminación y la raíz primera de toda ley.*”<sup>52</sup>, dice Agamben. Y lo es porque la ley, en último término, se configura a partir de la excepción soberana, y por consiguiente, desde la relación de bando como el umbral de indiferencia en su seno. Sólo por ello, en tanto la desaplicación de la ley libera su fuerza-de-ley, la inscripción del campesino tiene lugar en su abandono. A partir de este problema Agamben configura un debate en torno al estatuto de la ley presentado por Kafka en “*Ante la Ley*”, teniendo como referente estructural la relación de bando. Scholem y Benjamin, cada uno por su vía, se acercan al problema planteado por Kafka en torno al estatuto originario de la ley: “**Vigencia sin significado (*Geltung ohne Bedeutung*)** : *nada mejor que esta fórmula, en la que Scholem caracteriza el estado de la ley en el relato de Kafka, define el bando del que nuestro tiempo no consigue desembarazarse.*”<sup>53</sup>. Así, Scholem caracterizaría el relato de Kafka como una ley vigente pero sin significado<sup>54</sup>, o como cita Agamben, una “nada de la revelación”. De esta manera, la ley se desembaraza de todo contenido, pero en ello, no desaparece, sino que permanece vigente como pura “forma-de-ley”. Pero si resulta que la ley está vigente y no tiene significado, habrá que preguntarse ¿qué pasa con la vida –el campesino o Joseph K frente al “Proceso”- frente a una ley que, sin desaparecer, ha perdido su significado? Al respecto Agamben, en discusión con Scholem, se inclina por la tesis benjaminiana: “*Del mismo modo que el carácter*

<sup>51</sup> En EE Agamben presenta la dicotomía presente en las constituciones occidentales respecto de si estas incluyen o no al estado de excepción y, como veremos más adelante, cómo éste se ha extendido en la actualidad convirtiéndose en “paradigma de gobierno”. En su “Estado de Excepción” el autor ha mostrado cómo la teoría jurídica ha sido atravesada –como todo el sistema jurídico occidental- por una fractura en la consideración del estado de excepción: “*Un examen de la situación del estado de excepción en las tradiciones jurídicas de los Estados occidentales muestra una división –neta en un principio, pero de hecho bastante más diluida- entre ordenamientos que regulan el estado de excepción en el texto de la constitución o a través de una ley, y ordenamientos que prefieren no regular explícitamente el problema. Al primer grupo pertenecen Francia (donde ha nacido el estado de excepción moderno, hacia la época de la Revolución) y Alemania; al segundo, Italia, Suiza, Inglaterra y Estados Unidos.*” (EE, p 36-37). Así, esta fractura en la teoría jurídica está en estrecha relación con la zona de anomia que supone el estado de excepción y su carácter irrepresentable.

<sup>52</sup> *Ibíd.* Pág. 69.

<sup>53</sup> *Ibíd.* Pág. 70.

*puramente formal de la ley moral funda para Kant su pretensión universal de aplicación práctica en cualquier circunstancia, en la aldea kafkiana, la potencia vacía de la ley está vigente hasta el punto de convertirse en indiscernible de la vida. (...) Esto es lo que Benjamin ve con toda claridad cuando, a la concepción scholemiana de una vigencia sin significado, objeta que una ley que ha perdido su contenido deja de existir como tal y se confunde con la vida.”*<sup>55</sup>. Este pensamiento de Benjamin está claramente expresado en su octava tesis sobre el concepto de Historia: *“La tradición de los oprimidos nos enseña que el “estado de excepción” en que vivimos es la regla.”*<sup>56</sup>. En efecto, en esta cita, Benjamin muestra cómo el estado de excepción, en cuanto umbral de indecidibilidad, se hace imposible la distinción entre derecho y hecho, vida y ley, y por ende, entre “excepción” y “regla”. De esta manera, la “forma de ley” no es otra cosa que la imposibilidad de distinguir la ley de la vida. La discusión Scholem-Benjamin tiene, para Agamben, un carácter estratégico: sólo a partir de ésta será posible pensar la estructura topológica del bando como *la relación política originaria*, y con ello, mostrar el punto por el cual, la política occidental, pueda vislumbrarse, originariamente, en su carácter biopolítico.

### 2.1.6

---

En la entrevista realizada por Flavia Costa y publicada como introducción al texto EE, Agamben señala: *“El encuentro con Carl Schmitt se dio, en cambio, relativamente tarde, y tuvo un carácter totalmente distinto. Era evidente (creo que es evidente para cualquiera que no sea estúpido ni tenga mala fe o, como sucede a menudo, las dos cosas juntas) que si quería trabajar con el derecho y sobre la política era con él con quien debía medirme. Como con un enemigo, desde ya –pero la antinomia amigo-enemigo era precisamente una de las tesis schmittianas que quería poner en cuestión.”*<sup>57</sup>. En efecto, la alusión a Schmitt<sup>58</sup> se vuelve necesaria, sobre todo, si en el plano del derecho y la política se juega el problema del estado de excepción. Pero en este párrafo también obtenemos ciertas luces respecto de la primera tesis presentada en HS: la antinomia

<sup>54</sup> Agamben refiere a cómo en Kant aparece por vez primera, en el mundo moderno, la idea de una ley sin significado, en la forma del imperativo categórico: *“Es asombroso que Kant haya descrito de este modo, con casi dos siglos de anticipación y en los términos de un sublime “sentimiento moral”, una condición que, a partir de la Primera Guerra Mundial, se convertiría en familiar en las sociedades de masa y en los grandes Estados totalitarios de nuestro tiempo.”* (HS, p 72). En este sentido, el carácter trascendental de la ley moral no sería sino la pura “forma de ley”, es decir, la ley vigente, pero sin significado tal como lo piensa Scholem.

<sup>55</sup> *Ibíd.* Pág. 73.

<sup>56</sup> Benjamin, W “Tesis sobre el concepto de Historia” en “Dialéctica en suspenso” Santiago de Chile, Editorial Arcis-Lom, S.A. Pág 53.

<sup>57</sup> Agamben, G Op. Cit. “Estado de Excepción” pág. 11.

<sup>58</sup> Ver Anexo.

amigo-enemigo<sup>59</sup> como relación original de la política según Schmitt es “puesta en cuestión” por Agamben a partir de la relación del bando, precisamente porque en la relación de bando no existe la distinción amigo-enemigo, sino más originario que ello, constituye la cesura que abre un “umbral de indecidibilidad” en que los “amigos” y los “enemigos” serían indistinguibles. Respecto de este punto, como en la discusión con Scholem, Agamben vuelve a situarse del lado de Benjamin y con la misma tesis: a diferencia de Schmitt, no sería posible distinguir el estado de excepción de la regla (la violencia del derecho). En este mismo sentido, discute a Schmitt el tener-lugar de la decisión por parte del poder soberano, aludiendo al texto benjaminiano del Trauerspiel que mostraría el lugar del soberano como un “umbral de indecidibilidad” en que sería imposible distinguir, desde el propio soberano, la excepción de la regla<sup>60</sup>.

De esta manera, respecto de Schmitt, Agamben discute dos problemas esenciales: por un lado el carácter originario de la política que, según Agamben lo constituye la relación de bando y, en segundo lugar, el estatuto del estado de excepción, como zona de indecidibilidad radical. Respecto del primer punto, Schmitt plantea la dialéctica originaria amigo-enemigo: la política, más allá de sus instituciones, se juega en esta lucha. Respecto del segundo, la posibilidad del poder soberano de decidir sobre el estado de excepción, y por ende, la posibilidad de distinguir el estado de excepción del orden jurídico. Como se advierte, ambos puntos se inscriben en un mismo problema: la *soberanía*. Y nótese, a su vez, que la respuesta que Agamben rescata de Benjamin en contra de Scholem será exactamente la misma que propone contra Schmitt. Porque si, desde la discusión benjaminiana en torno a la “violencia divina”<sup>61</sup> se desprende, en efecto, que es posible pensar un poder constituyente que no sea al mismo tiempo, poder soberano, y que por ende, pueda interrumpir la solución de continuidad entre violencia y derecho –es decir la dialéctica entre el elemento metajurídico y el jurídico–, entonces sería posible ir más allá de la dialéctica planteada por Schmitt, y abrir así al pensamiento hacia una política más allá de la soberanía (y, por ello, de la biopolítica).

En efecto, para Schmitt la decisión no es sino el nexo que une soberanía con el estado de excepción y, por ende: *“No puede haber, según Schmitt, una violencia pura,*

<sup>59</sup> Recordemos que en su “Concepto de la Política” Schmitt señala: *“La distinción propiamente política es la distinción entre el amigo y el enemigo. Ella da a los actos y a los motivos humanos sentido político; a ella se refieren en último término todas las acciones y motivos políticos y ella, en fin, hace posible una definición conceptual, una diferencia específica, un criterio.”* (CP, p 33). El punto es que según Schmitt, la especificidad de lo político sería, en efecto, la relación amigo-enemigo. Así, por más mediaciones institucionales, siempre existirá, de modo originario, la relación amigo-enemigo.

<sup>60</sup> Benjamin señala: *“La antítesis entre el poder del gobernante y la facultad de gobernar dio lugar a un rasgo propio del Trauerspiel, rasgo que se puede considerar genérico en apariencia, ya que se explica exclusivamente en función de la teoría de la soberanía. Se trata de la incapacidad para decidir que aqueja al tirano. El príncipe, que tiene la responsabilidad de tomar una decisión durante el estado de excepción, en la primera ocasión que se le presenta se revela prácticamente incapaz de hacerlo.”* (ODBA, p 56). Así, en contra de Schmitt, para quien el soberano decide sobre el estado de excepción, Benjamin muestra la “incapacidad para decidir” que le aqueja y que aparece en el Trauerspiel, como dice el mismo Benjamin, “exclusivamente en función de la teoría de la soberanía”.

<sup>61</sup> Ver Anexo.

*esto es, absolutamente fuera del derecho, porque en el estado de excepción ella está incluida en el derecho a través de su misma exclusión*<sup>62</sup>. Es decir, Schmitt muestra, en el plano jurídico-político la relación de bando como estructura fundamental del estado de excepción, pero en ello, no advierte la posibilidad de ir más allá de ella. Por el contrario, la caracterización benjaminiana del lugar del soberano, le permite a Agamben, pensar a una “tercera figura”, más allá de la soberanía: *“En el análisis de Benjamin, este nexo se muestra como una oscilación dialéctica entre la violencia que establece el derecho y la violencia que lo conserva. De aquí la necesidad de una tercera figura que rompa la dialéctica circular (...)”*<sup>63</sup>. De este modo, la diferencia de Benjamin respecto de Scholem y Schmitt radicaría, según Agamben, en el estatuto del estado de excepción como umbral de indecidibilidad<sup>64</sup>. Por ello, la octava de sus “Tesis” contesta tanto a Scholem como a Schmitt<sup>65</sup>: si el estado de excepción se ha convertido en regla no es posible distinguir entre la dictadura y el orden legal como tampoco entre la ley y la nuda vida.

En este sentido, no se trataría, en Agamben, de prescindir del estado de excepción, sino de llevarlo a su máxima radicalidad: al punto en que éste rompa la estructura del “bando” que le sería, al menos según la tradición política occidental, immanente (es decir, tensiona de tal modo el concepto de “estado de excepción” que lo lleva a prescindir de la soberanía).

La constelación Scholem-Benjamin-Schmitt referida al problema del estado de excepción permite conceptualizar, desde el punto de vista de Agamben, su naturaleza: *“Este no aparece ya como el umbral que garantiza la articulación entre un adentro y un afuera, entre la anomia y el contexto jurídico en virtud de una ley que está vigente en su suspensión; es mas bien, una zona de absoluta indeterminación entre anomia y derecho, en la cual la esfera de las criaturas y el orden jurídico, son incluidos en una misma catástrofe.”*<sup>66</sup>. La discusión en torno a la naturaleza del estado de excepción tiene una implicancia política de primer orden: no se trataría de prescindir de él, sino de llevarlo a

<sup>62</sup> Ibid. Pág. 106.

<sup>63</sup> Agamben, G. Op, Cit “Homo sacer”, Pág. 84.

<sup>64</sup> La célebre octava tesis de Benjamin indica dos puntos: por un lado el carácter indecible de la excepción respecto de la regla y, en segundo lugar el hecho que dada esta misma indecidibilidad, y al contrario de Schmitt, no existe un nexo jurídico en esa zona de anomia. Por ello Benjamin refiere al estado de excepción “efectivo”, es decir, la violencia pura, en contra de su reinscripción en el orden jurídico propuesta por Schmitt: *“Benjamin reformula una vez más la oposición para orientarla contra Schmitt. Perdida toda posibilidad de un estado de excepción ficticio, en el cual excepción y caso normal son temporal y espacialmente diferentes, es ahora efectivo el estado de excepción “en el que vivimos” y éste es absolutamente indecible respecto de la regla. Toda ficción de un nexo entre violencia y derecho es reducido: no existe más que una zona de anomia, en la cual actúa una violencia sin ropaje jurídico alguno.”* (EE, p 113).

<sup>65</sup> En el fondo la diferencia entre Schmitt y Benjamin es que el primero quiere conservar el nexo entre el estado de excepción y el derecho, en cambio el segundo, quiere liberar a éste del derecho por cuanto, según Agamben, lo que allí se juega es *“(…) la violencia como clave de la acción humana.”* (EE, p 114).

<sup>66</sup> Agamben, Op Cit “Estado de excepción”, Pág. 111.

su extremo, liberándolo así de la soberanía.

¿De qué forma el estado de excepción podría ir más allá de la esfera soberana? Bástenos plantear esta pregunta para retomarla en el segundo capítulo. Por ahora lo esencial es que Agamben intenta, estratégicamente, construir un concepto del estado de excepción no como “ley sin significado” (Sholem) y tampoco como “articulador” del poder constituyente y el poder constituido (Schmitt), sino como “umbral de indecidibilidad” que permita desprender al poder constituyente del poder soberano, y con ello, interrumpir la “dialéctica circular” antedicha. Así, la operación agambiana lleva a cabo una “purificación”<sup>67</sup> del concepto, liberándolo de la soberanía y exhibiéndolo en su puro carácter medial. El estado de excepción, como veremos a continuación, podría entonces, ir más allá de la relación de bando e interrumpir la formación del poder soberano<sup>68</sup> (es decir, dejar de concebir la política como mística).

### 2.1.7

---

¿Cómo es que el estado de excepción podría, en último término interrumpir la máquina biopolítica de Occidente? Si bien no se pretende contestar aquí esta pregunta, es preciso preparar su terreno, profundizando, aún más, el implícito nexo entre poder constituyente y poder soberano en la situación del estado de excepción y comprender así el *gesto* de Agamben respecto de este último concepto.

En efecto, me parece que los capítulos 3 de su HS “Potencia y derecho” y el 4 de su EE “Gigantomaquia en torno a un vacío” constituyen capítulos decisivos en la reflexión agambiana, por cuanto en ambos capítulos la cuestión fundamental, será la discusión Schmitt-Benjamin en torno al “lugar” del estado de excepción. Porque si en el capítulo 3 de su HS el problema se dirime en la dialéctica schmittiana que une el poder constituyente con el poder constituido y la deconstrucción operada para mostrar que este nexo presupone el poder soberano y se identifica a él; en capítulo 4 de su EE el problema estriba en cómo Schmitt y Benjamin constituyen un campo de fuerzas que lucha por el “vacío” del estado de excepción: el primero intenta restituir el estado de excepción al derecho, el segundo liberarlo de él. En definitiva, la diferencia entre Schmitt y Benjamin en el problema del poder constituyente y el poder constituido reside, precisamente, en la pregunta por el nexo que los une, o sea, en el carácter fundacional o no de la política (Benjamin llama “mítica” a aquél poder que tiene un carácter fundacional).

De esta forma, tanto Schmitt como Benjamin están de acuerdo en que el poder constituyente tendría un carácter revolucionario, pero si para el primero éste sería indistinguible del poder soberano, para el segundo de lo que se trata es, justamente, de distinguir el poder constituyente del poder soberano, interrumpiendo así, la máquina biopolítica. De esta manera, la pregunta para Agamben es si ese poder constituyente podría pensarse como “pura potencia” (Aristóteles) y desprenderse así del poder soberano que, de modo implícito, pareciera subrogarlo al acto (de ser o hacer): “*Sólo una*

<sup>67</sup> En el sentido benjaminiano de una “violencia pura”. Al respecto ver Anexo.

<sup>68</sup> Este punto será profundizado en el próximo capítulo “Política del Gesto”.



*conjugación enteramente nueva de posibilidad y realidad, de contingencia y necesidad y de los otros **páthe tou ontos** , permitirá, en efecto, cortar el nudo que une **soberanía** y **poder constituyente** : sólo si se logra pensar de otra forma la relación entre potencia y acto e incluso ir más allá de ella, será posible pensar un poder constituyente que esté enteramente desligado del bando soberano.”<sup>69</sup> . De este modo, si de lo que se trata es de “cortar el nudo que une soberanía y poder constituyente” es porque lo que está en juego es, en último término, la relación entre potencia y acto que se plantea desde la metafísica aristotélica: “La relación entre poder constituyente y poder constituido es tan compleja como la que establece Aristóteles entre la potencia y el acto (...)”<sup>70</sup> . Potencia y acto configuran, en la dialéctica poder constituyente-poder constituido, el punto central que permitiría “conjuguar” de un modo “enteramente nuevo” la relación entre posibilidad y realidad<sup>71</sup> . En este problema se juega, el estatuto del estado de excepción: éste ha de responder a la estructura del bando (Schmitt) o bien puede liberarse de ésta (Benjamin). Es por ello que Agamben puede señalar: “Al describir de este modo la naturaleza de la potencia –como subrogada al acto-, Aristóteles ha proporcionado, en realidad, el paradigma de la soberanía a la filosofía occidental.”<sup>72</sup> y por ello, la ontología no sería otra cosa que la “ciencia de la soberanía” sobre la cual la política occidental inaugura la esfera soberana como el nexo fundamental entre violencia y derecho, y entre el viviente y el lenguaje (el poder constituyente que señala Schmitt).*

Asimismo en su EE, Agamben da un estatuto histórico-filosófico al debate Schmitt-Benjamin en torno al estado de excepción: “En la zona anómica lo que está en cuestión es justamente la relación entre violencia y derecho –en última instancia, el estatuto de la violencia como clave de la acción humana. Al gesto de Schmitt, que intenta a cada paso reinscribir la violencia en un contexto jurídico, Benjamin responde buscando en cada ocasión asegurarle a ésta –como violencia pura- una existencia fuera del derecho.”<sup>73</sup> En este sentido, Agamben inscribe este debate como una cuestión metafísica fundamental: “(...) esta lucha por la anomia parece ser, en la política occidental, tan decisiva como aquella **gigantomachía perí tés ousías** , aquella lucha de gigantes en torno al ser que define la metafísica occidental. Al ser puro, a la pura existencia como último estadio metafísico, se le opone aquí la violencia pura como objeto político extremo, como “cosa” de la política; a la estrategia onto-teo-lógica, dirigida a capturar al ser puro en las redes del **logos** , se le opone la estrategia de la excepción, que debe asegurar la relación entre violencia anómica y derecho.”<sup>74</sup> . ¿Qué es lo que se juega aquí? La

<sup>69</sup> Agamben, G. Op Cit. “Homo sacer”, Pág. 62.

<sup>70</sup> Ibid. Pág. 62.

<sup>71</sup> Sabemos que para Agamben “metafísica” no indica sino una **operación** . Al respecto en su texto “Lo Abierto. El hombre y el animal” (LA) señala: “La ontología, o filosofía primera, no es una inocua disciplina académica, sino la operación, fundamental en cualquier sentido, en que se efectúa la antropogénesis, el llegar a ser humano del viviente.”(LA, p 101).

<sup>72</sup> Ibid. Pág. 64.

<sup>73</sup> Agamben, G. Op. Cit “Estado de Excepción”, Pág. 114.

liberación del estado de excepción de las “redes del logos” permitiría, en efecto, cortar el nudo que une violencia a derecho. El punto, sin embargo, es que Agamben siguiendo una vez más a Benjamin, piensa que la política no puede prescindir de la violencia. Esta sería “clave” de la acción humana. Sin embargo, el problema es si ésta se arraigaría o no en la esfera soberana. De ser así, el estado de excepción perpetuaría su estructura de bando y con ello, su carácter biopolítico.

Tanto la cita de HS como las EE inscriben el problema del estado de excepción como una cuestión metafísica por excelencia. Me interesa, antes de continuar, precisar cuál es, para Agamben, el lugar de la metafísica: en la medida que ésta se estructura políticamente (HS), tiene como objetivo dirimir la cesura del animal y del hombre. En este sentido, la metafísica para Agamben, es ante todo, una *operación*<sup>75</sup>. Al respecto en su texto “Lo Abierto. El hombre y el animal” (LA) señala: *“La ontología, o filosofía primera, no es una inocua disciplina académica, sino la operación, fundamental en cualquier sentido, en que se efectúa la antropogénesis, el llegar a ser humano del viviente. La metafísica está prendida desde el principio de esta estrategia: se refiere precisamente a ese **metá** que cumple y custodia la superación de la **physis** animal en la dirección de la historia humana.”*<sup>76</sup>. Así, la cesura, que en esta tesis estamos intentando precisar a la luz de Agamben, constituye el “acto” (de ser o hacer) de la metafísica por excelencia: el hombre tiene lugar allí –antropogénesis- donde algo así como una nuda vida es excluida. Por ello, la antropogénesis constituye la operación biopolítica fundamental: la humanidad del ser viviente “hombre” tiene lugar una vez que se ha excluido de sí algo como una nuda vida. Así, la “elevación” de la naturaleza a la cultura que, en último término no es otra cosa que el establecimiento de la diferencia entre el hombre y el animal, constituye la operación metafísica fundamental: como dice Agamben, el “llegar a ser humano del viviente” supone la exclusión de la nuda vida. De esta forma, la “*physis* animal” quedaría como el “resto” no integrable al orden jurídico. En este sentido, la *metafísica occidental constituiría la operación biopolítica fundamental* puesto que la “humanidad del hombre” tendría lugar sólo, en cuanto se aísle de sí, una nuda vida (la “vida” sea separada de su “forma”).

### 2.1.8

---

Volvamos a Aristóteles. Agamben comenta una cita del Estagirita que abre otra lectura respecto de la relación ontológica entre potencia y acto. En su *Metafísica*, Aristóteles señala: *“Y la razón es ésta: toda potencia es al mismo tiempo potencia de la contradicción; pues lo que no es posible que exista no puede existir en nada, y, por otra*

<sup>74</sup> Ibíd. Pág 114.

<sup>75</sup> En cuanto “operación” por la cual se articula y se escinde, la metafísica tiene un fundamento negativo: *“El término metafísica indica, en el transcurso del seminario, la tradición de pensamiento que piensa la autofundación del ser como fundamento negativo.”* (LM, p 10). La “autofundación” es la soberanía, pero esta autofundación sólo se vuelve posible a partir de la presuposición de la cesura. En otras palabras, hay hombre sólo en la medida que al “animal muere”. Esta es la relación del a-bando-no como estructura fundamental de la metafísica occidental.

<sup>76</sup> Agamben, G Op Cit “Lo Abierto”, Pág 101.

parte, todo lo que es posible puede no estar en acto. Así, pues, lo que es posible que exista puede existir y no existir; por tanto, una misma cosa puede existir y no existir.” (Met. 1050a)<sup>77</sup> Que toda potencia sea “al mismo tiempo potencia de la contradicción” significa que una potencia es al mismo tiempo potencia-de-ser (acto) y potencia de-no-ser (impotencia). Sin embargo, Agamben pregunta: “Pero, ¿cómo pensar en esta perspectiva el paso al acto? Si toda potencia (de ser o de hacer) es también originariamente, potencia de no (ser o hacer) ¿cómo es posible la realización de un acto?”<sup>78</sup>. En efecto, para Aristóteles cuando la potencia se desprende de su potencia-de-no –*adynamia*- entonces se pasa al acto. Como se advierte, en la misma figura de la potencia se encuentra la relación de bando: el nexo entre potencia y acto es la *negatividad* de la potencia-de-no. Es decir, el ser sólo se funda, a partir de su fundamento originariamente negativo: el poder-no-ser. Al respecto señala Agamben: “Porque la estructura de la potencia, que se mantiene en relación con el acto precisamente por medio de su poder no ser, corresponde la del bando soberano que se aplica a la excepción desaplicándose. La potencia (en su doble aspecto de potencia de y potencia de no) es el modo por medio del cual el ser se funda **soberanamente**, es decir sin nada que lo preceda o determine (...) salvo el propio poder no ser. Y soberano es el acto que se realiza sencillamente removiendo la propia potencia de no ser, dejándose ser, dándose a sí mismo.”. Del mismo modo que la aplicación de la ley reside en su propia desaplicación, la “estructura de la potencia” se mantiene en relación al acto con su potencia-de-no: en ambos casos la *negatividad* –de la potencia-de-no o del estado de excepción- precede y hace posible la soberanía. La ontología de la potencia responde a la misma estructura del bando: el ser se funda soberanamente en la medida que excluye de sí la potencia-de-no. Pero esta exclusión es una forma de inclusión: la potencia-de-no, de manera análoga a la nuda vida, se incluye como negatividad, como un resto negativo y, por ello, no integrable al Ser. En este sentido, la ontología aristotélica, estructurada como bando, aparece en la teoría jurídica schmittiana: el poder constituyente, cuyo lugar es el estado de excepción, se da a sí mismo soberanamente, transformándose en poder constituido. Así, según Schmitt, el estado de excepción a la vez que divide, articula, es decir, *reinscribe* la violencia del momento constituyente al derecho como poder constituido. La complejidad y problematización de la ontología aristotélica será desarrollada en el segundo capítulo. Por ahora es preciso señalar que, para Agamben la metafísica constituye una operación biopolítica fundamental, y cuya estructura es la relación de bando. Esta estructura, según Agamben, opera como “paradigma de la soberanía” en la política occidental, cuya figura más emblemática sería, precisamente, la teoría schmittiana del estado de excepción.

### 2.1.9

---

En EE Agamben plantea una conclusión “provisoria”, respecto del estado de excepción estructurado como relación de bando: “El sistema jurídico de Occidente se presenta como una estructura doble, formada por dos elementos heterogéneos y, aún así, coordinados:

<sup>77</sup> -Aristóteles “*Metafísica*” Madrid, 1998, Editorial Gredos, traducción de V. García Yebra.

<sup>78</sup> Agamben, G, Op. Cit “Homo sacer”, págs 64-65.

*uno normativo y jurídico en sentido estricto –que podemos aquí inscribir por comodidad bajo la rúbrica de potestas - y uno anómico y metajurídico –que podemos llamar con el nombre de auctoritas .”*<sup>79</sup> . Así, el elemento jurídico –el derecho- se debe, en cuanto relación de bando, al elemento anómico originario -poder soberano / estado de excepción / nuda vida- porque éste último ha de ser inscrito en el primero a partir de su exclusión. Esto significa que el elemento jurídico va a requerir del elemento anómico para su aplicación, surgiendo este último de la suspensión del primero. Por ello, la relación de bando constituye su estructura: el elemento jurídico inscribe al anómico, sólo en la medida que lo excluye de sí. Así, cuando ambos elementos coinciden: “(...) *en una sola persona cuando el estado de excepción, en el cual ellos se ligan e indeterminan, se convierte en la regla, entonces el sistema jurídico-político se transforma en una máquina letal.*”. Si la coincidencia de estos dos elementos, que ocurre en el estado de excepción, hace del sistema una “máquina letal” es porque éste no es sino: “(...) un espacio vacío, en el cual una acción humana sin relación con el derecho tiene frente a sí una norma sin relación con la vida.”. Y esta coincidencia es la que, según Agamben, se ha dado, progresivamente, en la historia de Occidente, puesto que el estado de excepción se ha convertido en regla: “*Esto no significa que la máquina, con su centro vacío, no sea eficaz; al contrario, lo que hemos intentado mostrar es precisamente que ha seguido funcionando casi sin interrupción a partir de la Primera Guerra Mundial, a través del fascismo y nacionalsocialismo, hasta nuestros días. Inclusive, el estado de excepción ha alcanzado hoy su máximo despliegue planetario.*”<sup>80</sup> . De esta manera, en la economía agambiana, la octava tesis benjaminiana tendría una importancia estratégica que se dirime en los tres puntos antedichos: permite ir más allá de Scholem, criticar a Schmitt, y problematizar el momento histórico-político del siglo XX, como un estado de excepción convertido en regla (EE). Por ello: “*El totalitarismo moderno puede ser definido, en este sentido, como la instauración, a través del estado de excepción, de una guerra civil legal, que permite la eliminación física no sólo de los adversarios políticos sino de categorías enteras de ciudadanos que por cualquier razón resultan no integrables en el sistema político.*”<sup>81</sup> . Si el estado de excepción, como zona de anomia, supone la estricta coincidencia de la ley con la vida, es porque constituye el lugar en que la acción humana –praxis- se escinde del derecho<sup>82</sup> y, al mismo tiempo, éste se escinde de la nuda vida –la “abandona”-. Relevante resultan ser las palabras que utiliza Agamben en esa cita: “acción humana” y “vida”. La primera pertenece a la palabra griega “praxis” como aquella acción que se da entre los hombres; la segunda a la palabra griega “zoé”, vida que el hombre –en cuanto ser viviente- comparte con el resto de los seres vivientes. Por ello, en el estado de excepción como “espacio vacío” la “acción humana” se transforma en “vida” en la medida que se escinde del derecho, y éste, en su pura “forma de ley” abandona la

<sup>79</sup> Agamben, G, Op. Cit “Estado de excepción”, Pág 154.

<sup>80</sup> Ibíd. Pág 155.

<sup>81</sup> Ibíd. Pág 25.

<sup>82</sup> Por este motivo, para Agamben, el estado de excepción abre la posibilidad de pensar una acción humana más allá de lo estatal: una “forma-de-vida”, una política del Gesto como veremos hacia el final de la tesis.

nuda vida frente al poder soberano. De este modo, la eliminación de “categorías enteras de ciudadanos” sólo es posible en la medida en que, como veremos más adelante, el estado de excepción se ha extendido de tal modo que, prácticamente, se ha vuelto indistinguible de la regla; y los ciudadanos han quedado convertidos automáticamente en nuda vida.

A modo de “conclusiones provisionales”, podríamos señalar que Agamben ha instalado al concepto de estado de excepción como uno de los conceptos decisivos para comprender la máquina biopolítica moderna y, al mismo tiempo, ha intentado su “crítica”, en el sentido benjaminiano: ha librado al estado de excepción de la soberanía. Al respecto se pueden señalar al menos cinco puntos de lo planteado hasta el momento:

La cesura que tiene lugar en el seno del hombre separando la animalidad (nuda vida)<sup>1</sup> de la humanidad (existencia política) se designa jurídicamente “estado de excepción”. Jurídico, porque de una u otra forma, se halla incluido en el orden jurídico, y político porque está, al mismo tiempo, excluido de éste. Por ello, la noción de estado de excepción sólo puede comprenderse a partir de una topología que vincule su estrecho nexo con el poder soberano: la política occidental tendría la estructura del sacrificio y de la mística, precisamente, porque en el estado de excepción (como relación de bando) la vida se vuelve nuda vida y se a-bando-na (es decir, queda puesta a merced) al poder soberano.

El estado de excepción es el lugar originario de la política. Esto significa que, para 2. Agamben, la política, al contrario de la política occidental, sería aquello que mina (...) toda posibilidad de colocar en la base de las comunidades políticas algo que tenga que ver con la “pertenencia” (sea cual fuere la identidad popular, nacional, religiosa o de cualquier otra índole que se funde).” Agamben G, Op Cit. “Homo sacer”, págs 230-231.. En definitiva, el estado de excepción, en su estatuto originario, deconstruye cualquier tesis que defienda una “política identitaria”, es decir, una política basada en la soberanía En “La comunidad que viene” (CV) Agamben señala: “Decisiva es aquí la idea de una comunidad inesencial, de un convenir que no concierne en modo alguno a una esencia.” (CV, p 18). Si es posible liberar al estado de excepción de la esfera soberana, entonces será preciso, a modo de estrategia, profundizar en él dejándolo exclusivamente en su carácter de potencia. De esta forma, en “Lo Abierto. El hombre y el animal” (LA) señala: “En nuestra cultura el hombre –lo hemos visto- ha sido siempre el resultado de una división y, a la vez, de una articulación de lo animal y lo humano, en que uno de los dos términos de la operación era también lo que estaba en tela de juicio. Hacer inoperante la máquina que gobierna nuestra concepción del hombre significa por tanto no ya buscar nuevas –más eficaces o más auténticas- articulaciones, como exhibir el vacío central, el hiato que separa –en el hombre- al hombre y al animal, aventurarse en este vacío: suspensión de la suspensión, shabbat, tanto del animal como del hombre.” (LA, p 114). El fin del hombre como el fin del animal yace en la profundización del vacío central, a saber, el estado de excepción. Detener la máquina biopolítica supone, entonces exhibir el estado de excepción como umbral de lo indecible, es decir, el poder constituyente despojado del poder soberano..

La estructura del estado de excepción es la “relación de bando” cuya característica 3. fundamental es que permite mantener una relación con aquello que “está fuera de toda relación” -el elemento jurídico con el metajurídico- y, a su vez, “articular” ambos elementos (el sacrificio permite la relación con aquello fuera de toda relación: la ley humana con la ley divina. El punto indecible entre ambos sería, precisamente, la “relación de bando”).

El estado de excepción, al estructurarse como relación de bando, constituye el lugar 4. en el que se aísla algo así como una nuda vida. En este sentido, el estado de excepción tendría un carácter originariamente bio-político.

El estado de excepción es, según Agamben, el umbral de lo indecible, y por lo tanto 5. va más allá de la propuesta de ser una “ley vigente sin significado” (Scholem) o de ser un “articulador” entre el poder constituyente y el poder constituido (Schmitt). Para Agamben, en definitiva, se trata de liberar el estado de excepción del poder soberano.

Si, según Agamben, el conflicto político decisivo lo constituye la cesura entre la animalidad y la humanidad del hombre, no basta con problematizar el lugar topológico de ese conflicto, sino que además, es preciso indagar el origen y las formas históricas que en Occidente ha adquirido esa nuda vida. Porque ¿explica el estado de excepción por sí mismo el modo en que operan nuda vida y poder soberano? En efecto, el estado de excepción como “zona de anomia” sólo permite situar el marco en que la cesura tiene lugar, más no profundiza en ello: por ejemplo, ¿es la nuda vida un dato natural o, más bien esta se *produce*, en la cesura del estado de excepción? Si esto es así, ¿Cómo operaría esa producción y qué relación tendría allí el poder soberano? Más aún, ¿de qué modo opera la exclusión y la inclusión en relación a la nuda vida y el poder soberano? En definitiva volvemos a la pregunta de la tesis, ¿cómo es que, en la política occidental, es posible aislar algo así como una nuda vida? Es en razón de estas preguntas –sobre todo la última de ellas- que es preciso ir más allá de un análisis “estructural”, e indagar también las formas en que esa separación ha operado en la historia de Occidente. Una de las formas en que esta cesura ha tenido lugar en la historia de Occidente es, precisamente, bajo la figura jurídica del derecho romano arcaico, el “homo sacer”. Como veremos, para Agamben esta figura jurídica del derecho romano arcaico, podría pensarse como un antecedente –y por ello, un “paradigma”- decisivo de la biopolítica moderna.

## 2.2.- Hominis Sacri

### 2.2.1

---

Hemos considerado el estado de excepción como uno de los conceptos centrales que, para Agamben, puede dar cuenta del operar originario de la política occidental como biopolítica. Así, el autor ha considerado al estado de excepción como una “zona de

anomia” cuya característica fundamental sería la de constituir un umbral de indecidibilidad en que no es posible distinguir la nuda vida de la ley, el derecho del hecho, *zoé* de *bíos*. Así, el lugar de la nuda vida, sería, en efecto, el espacio vacío de la *exceptio*. De esta forma, en el primer apartado, hemos trazado la primera parte de la topología biopolítica, pero queda todavía por preguntar por los dos elementos simétricos que allí tienen lugar: la nuda vida y el poder soberano. ¿Es la nuda vida un “dato natural” –como piensa el contractualismo–, o más bien sería una “producción original” del poder soberano como la separación producida en el estado de excepción?

Al respecto, la segunda tesis propuesta por Agamben en su HS señala: “*La aportación fundamental del poder soberano es la producción de la nuda vida como elemento político original y como umbral de articulación entre naturaleza y cultura, zoé y bíos.*”<sup>83</sup>. La nuda vida tendría dos aspectos indisolublemente ligados: en primer lugar, la nuda vida sería, en cuanto producción, un “elemento político original”, en segundo lugar, operaría como un “umbral de articulación entre naturaleza y cultura”. La nuda vida sería, ante todo, la escisión operada en el estado de excepción a partir del poder soberano. En cuanto escisión, la nuda vida constituye la producción soberana originaria. De esta forma, el primer elemento con el cual se encuentra el poder soberano es, en efecto, la nuda vida. Será respecto de esta relación, originariamente biopolítica, lo que la figura del “hominis sacri” permitirá vislumbrar: nuda vida-poder soberano-estado de excepción. Esta es la constelación conceptual que, a la luz de la figura jurídica del “homo sacer”, será desarrollada.

Al respecto, ¿existe, en la historia de Occidente, una figura que permita dar luces sobre la biopolítica moderna? En efecto, esta nuda vida es lo que Agamben, retomando una antigua figura del derecho romano arcaico, ha denominado “homo sacer”: “¿*Qué es, pues, esa vida del homo sacer, en que la que convergen la posibilidad de que cualquiera se la arrebatase y la insacriticabilidad y que se sitúa, así, fuera tanto del derecho humano como del divino?*”<sup>84</sup>. El presente apartado se propone, precisamente, dar cuenta de esta nuda vida que, en la historia de Occidente, se ha llamado “homo sacer”. Como se ve, el “homo sacer” sería, ante todo, un concepto límite que se define precisamente por la impunidad de darle muerte y la vez, por su insacriticabilidad: el sacer sería el umbral que, como tal, estaría *doblemente* excluido –y según la estructura del bando antedicha, *doblemente aprehendido* como explicaremos a continuación en 2.2–, tanto de la ley humana como de la ley divina. En este sentido, el lugar del homo sacer no es otro que el de la *exceptio*: su carácter indecidible residiría, pues, que su vida no pertenecería ni al *ius humanum* (impunidad de darle muerte) ni al *ius divinum* (insacriticabilidad).

Este doble carácter del homo sacer habría desplegado, en las emergentes ciencias humanas, desde la segunda mitad del siglo XIX hasta la primera mitad del siglo XX, el “mitologema” (HS) de la “ambivalencia de lo sagrado” (HS), a partir del cual se trata de explicar el doble carácter del sacer (HS). De esta forma, surgen teorías que, si bien logran explicar uno de los rasgos, dejan siempre al otro sin explicación<sup>85</sup>. Porque, la

---

<sup>83</sup> Ibid. Pág. 230.

<sup>84</sup> Ibid. Pág 96.

nuda vida del homo sacer pone al pensamiento frente a una paradoja: ¿Qué significa que el sacer sea, al mismo tiempo, matable e insacrificable?

Atendiendo a la exigencia benjaminiana: ¿por qué la nuda vida ha podido adherirse al dogma de lo sagrado, por qué ella misma aparece como “vida sagrada”, como homo sacer? Atendiendo ahora, la exigencia de Foucault: ¿en qué sentido la figura del homo sacer podría dar luces respecto de la biopolítica moderna?

## 2.2.2

---

Si la estructura del homo sacer es, de suyo, el no pertenecer ni al *ius humanum* ni al *ius divinum* es porque supone una doble excepción. Así, tendrá un carácter excepcional tanto para el derecho humano –por la impunidad de su muerte–, como también para el derecho divino –por su carácter insacrificable–. Excluido de la ley humana y de la ley divina, el sacer se sitúa en el límite de ambos, sin pertenecer a ninguno. Al respecto señala Agamben: *“De la misma manera que la excepción soberana, la ley se aplica al caso excepcional desaplicándose, retirándose de él, así también el homo sacer pertenece al dios en la forma de la insacrificabilidad y está incluido en la comunidad en la forma de la posibilidad que se le de muerte violenta. La vida insacrificable y a la que, sin embargo, puede darse muerte, es la vida sagrada.”*<sup>86</sup>. Así, la inclusión del sacer en la comunidad (divina o humana) opera en la forma de su exclusión: su doble exclusión sería una doble aprehensión por parte de la esfera soberana, por cuanto el soberano apresa al sacer, precisamente, en el momento que lo excluye. La doble exclusión operada sobre el homo sacer confirma la soterrada relación de bando como “la relación política originaria”, en la medida que, situado en el umbral entre la ley humana y la ley divina, éste es incluido en ambas en la forma de su exclusión: el homo sacer queda a merced del soberano, precisamente, en el “*a-bando-no*” de la ley –divina o humana–. Por ello, la doble exclusión del sacer, es al mismo tiempo, una doble aprehensión. Así, lo que definiría al homo sacer, no es, en caso alguno, la “ambivalencia de lo sagrado” sino, ante todo, la relación de bando en la cual se halla apresado. En esta doble exclusión-aprehensión se definiría, precisamente, el carácter “sagrado” de esta vida: *“Sagrada, es decir, expuesta a que se le dé muerte e insacrificable a la vez, es originariamente la vida incluida en el bando soberano, y la producción de la nuda vida es, en este sentido, la contribución originaria de la soberanía. La sacralidad de la vida, que hoy se pretende hacer valer frente al poder soberano como un derecho humano fundamental en todos los sentidos, expresa, por el contrario, en su propio origen la*

<sup>85</sup> A partir de esto, las ciencias humanas, proveídas por el discurso de la antropología “tardovictoriana”, inauguraron el “mitologema” de la “ambivalencia de lo sagrado”: *“El análisis del bando –asimilado al tabú– es determinante desde el inicio en la génesis de la doctrina de la ambigüedad de lo sagrado: la ambigüedad del primero, que excluye incluyendo, implica la del segundo.”* (HS, p 100). De esta forma, si el bando como relación política originaria no es otra cosa que el estado de excepción como tal, constituye una zona de anomia en que exclusión e inclusión se vuelven indistinguibles. A partir de esto, el discurso de las ciencias humanas colocará en el centro el carácter ambivalente de lo sagrado, cuando en rigor, como mostrará Agamben, obedece más al carácter de doble exclusión propio de su carácter de bando.

<sup>86</sup> *Ibíd.* Pág. 108.



*sujeción de la vida a un poder de muerte, su irreparable exposición en la relación de abandono.”*<sup>87</sup>. De esta forma, la nuda vida se vuelve vida sagrada precisamente por la doble exclusión en la cual se halla apresada. Y “sagrada” significaría una vida “expuesta a que se le de muerte e insacrificable a la vez” es decir, en el umbral entre la ley humana y la ley divina. Por ello, el homo sacer es la vida sagrada apresada en el bando soberano, es decir, incluida en la forma de una exclusión: la nuda vida sería apresada al poder soberano precisamente por el “poder de muerte” que, en una situación de excepción, éste puede asestarle (la “irreparable exposición en la relación de abandono”). En este sentido, la interrogación por el “dogma de la sacralidad de la vida” señalado por Benjamin, encontraría, según Agamben, un principio de respuesta (HS).

### 2.2.3

---

Para Agamben, el homo sacer podría así, pensarse como el antecedente fundamental de la biopolítica moderna por cuanto: *“(...) restituido a su lugar propio, más allá tanto del derecho penal como del sacrificio, el **homo sacer** ofrece la figura originaria de la vida apresada en el bando soberano y conserva así, la memoria de la exclusión originaria a través de la cual se ha constituido la dimensión política.”*<sup>88</sup>. Si a través del homo sacer es posible vislumbrar la “figura originaria de la vida apresada en el bando soberano” es porque en ella se muestra la cesura que logra aislar, en el seno del hombre, algo así como una nuda vida. Esta vida, sin embargo, se vuelve vida sagrada desde el momento en que su inclusión opera en la forma de una exclusión. De esta manera, para Agamben, más allá del derecho romano arcaico y en la medida que el sacer muestra “la exclusión originaria” en que se ha configurado la política occidental, constituiría un antecedente de suma importancia para comprender la biopolítica moderna: lo que el sacer expone con toda su desnudez sería, precisamente, la relación de bando como “la relación política originaria”: el homo sacer sería la figura que históricamente “conserva” la “memoria” de la “exclusión-inclusión originaria” que, desde un principio, definiría a la política occidental como biopolítica. En este sentido, la figura del homo sacer –considerada como paradigma- operaría en la economía del texto agambiano, como aquella figura que haría posible una deconstrucción histórico-jurídica del sistema jurídico-político occidental (sacando a luz la zona de excepción que le sería inmanente).

### 2.2.4

---

Ahora bien, ¿cuál sería la relación de esta vida sagrada con el poder soberano? En efecto, según Agamben, la esfera soberana: *“(...) es la esfera en que se puede matar sin cometer homicidio y sin celebrar un sacrificio; y sagrada, es decir, expuesta a que se le dé muerte, pero insacrificable, es la vida que ha quedado prendida en esta esfera.”*<sup>89</sup>. En el estado de excepción, como situación política original, el poder soberano y la vida sagrada configurarían dos polos simétricos, puesto que ambas

<sup>87</sup> Ibid. Pág 109.

<sup>88</sup> Ibid. Pág 108.

estarían se situados al borde de la ley divina y de la ley humana. Por ello, lo que la ley “a-bando-na” quedaría a merced del poder soberano en la forma de una exclusión. Y lo que se “a-bando-na” no sería otra cosa que una nuda vida que, apresada en la esfera soberana, se hace vida sagrada. Precisamente, el estar “apresada” por el poder soberano significa exponerse a un poder incondicionado de muerte, es decir, incluirse en la forma de la exclusión: “(...) *la vida humana se politiza solamente mediante el abandono a un poder incondicionado de muerte.*”<sup>90</sup> . “Politizar” significa aquí, “incluir”. Pero ¿Qué significa “incluir” desde el punto de vista que estamos desarrollando? En efecto, incluir la vida humana significaría “a-bando-narla” “a un poder incondicionado de muerte”. Si “incluir” significa, ante todo, “a-bando-nar”, es porque el abandono permite aislar, en el seno del hombre, una nuda vida que sería “ex – puesta” (fuera de lugar y, por ello, “puesta-en-bando”) merced del poder soberano.

En este punto Agamben muestra cómo, nuda vida y vida sagrada serían, en rigor, lo mismo: “*Cuando vida y política, divididas en su origen y articuladas entre sí a través de la tierra de nadie del estado de excepción, en el que habita la nuda vida, tienden a identificarse, toda vida se hace sagrada y toda política se convierte en excepción.*”<sup>91</sup> . De esta manera, la vida humana se “politiza” (es decir, se la incluye soberanamente al espacio político) precisamente cuando se abre el estado de excepción y se transforma, por ello, en nuda vida. Pero cuando “nuda vida y política” se identifican –es decir, sacan a la luz su fundamento biopolítico originario- la vida humana ingresa a la esfera soberana, y así, toda vida se vuelve “sagrada”, es decir, capaz de recibir muerte impunemente y de ser insacristificable<sup>92</sup> , por parte del poder soberano.

En este sentido, la vida sagrada constituye el “elemento político original” que, en cuanto “producción” del poder soberano<sup>93</sup> , se hace indisociable de él. Por ello señala Agamben: “*Si nuestra hipótesis es correcta, la sacralidad es, mas bien, la forma originaria de la implicación de la nuda vida en el orden jurídico-político y el sintagma **homo sacer** designa algo como la relación política originaria, es decir, la vida en cuanto, en la exclusión inclusiva, actúa como referente de la decisión soberana.*”. Para Agamben, el “dogma” de la sacralidad sería, ante todo, la “forma originaria de la implicación” de la nuda vida en la *polis*, lo que significa que la sacralidad de la vida designaría la dimensión original de la topología biopolítica configurada hasta aquí. Por ello, la vida sagrada no sólo sería la característica más propia del homo sacer, sino la forma originaria de la inscripción de la nuda vida al orden jurídico-político occidental.

Ahora bien, es relevante que Agamben haga hincapié en que el “sintagma” homo sacer actúe como “referente de la decisión soberana”: el poder soberano tendría a su

<sup>89</sup> Ibid. Pág 109.

<sup>90</sup> Ibid. Pág 117-118.

<sup>91</sup> Ibid. Pág. 188.

<sup>92</sup> En este sentido, Agamben piensa haber encontrado parte de la respuesta al problema planteado por Benjamin: “*Si llamamos nuda vida o vida sagrada a esta vida que principio de respuesta la interrogación constituye el contenido primero del poder soberano, disponemos también de un benjaminiano sobre el “origen del dogma de la sacralidad de la vida”*” (HS, p 109).

merced la vida sagrada dado el “a-bando-no” de la ley. En este sentido, los trabajos de Hobbes y, posteriormente los de Foucault constituirían una aproximación certera respecto del poder de muerte que el Estado moderno lleva consigo: en ello, según Agamben, el Estado moderno no haría otra cosa que exponer el fundamento biopolítico de Occidente. De esta forma, para Agamben, el homo sacer y el poder soberano apresados irreparablemente en la estructura de bando, estarían situados, uno respecto del otro, de modo simétrico: *“En los dos límites extremos del ordenamiento, soberano y **homo sacer** ofrecen dos figuras simétricas que tienen la misma estructura y están correlacionadas, en el sentido que el soberano es aquél con respecto al cual todos los hombres son potencialmente **hominis sacri**, y **homo sacer** es aquél con respecto al cual todos los hombres actúan como soberanos.”* Se forma entonces, una suerte de cinta de Moebius, en la cual el exterior-interior está habitado, en un extremo por el poder soberano y en el otro, por el homo sacer. Ambos estando dentro y fuera del orden jurídico, ambos “ex – poniendo” allí, el carácter biopolítico de este mismo orden.

Es por ello que Agamben señale que, tanto el poder soberano como el homo sacer, “tienen la misma estructura”: ambos bordean al orden jurídico, y como en “Ante la Ley” de Kafka, constituyen el principio y el final de toda ley: *“Es esta estructura de bando la que tenemos que aprender a reconocer en las relaciones políticas y en los espacios públicos en los que todavía vivimos. **Más íntimo que toda interioridad y más externo que toda exterioridad es, en la ciudad, el coto vedado por el bando (“bandita”) de la vida sagrada. Es el nómos soberano que condiciona cualquier otra norma, la espacialización originaria que hace posible y que rige toda localización y toda territorialización. Y si, en la modernidad, la vida se sitúa cada vez más claramente en el centro de la política estatal (convertida, en los términos de Foucault, en biopolítica), si, en nuestro tiempo, en un sentido particular pero realísimo, todos los ciudadanos se presentan virtualmente como **hominis sacri**, ello es posible sólo porque la relación de bando ha constituido desde el origen la estructura propia del poder soberano.”***<sup>94</sup>. En esta cita advertimos dos ideas fundamentales para la configuración de una topología de la biopolítica. En primer lugar, que el bando es más “íntimo que toda interioridad” y “más externo que toda exterioridad” precisamente porque, como hemos desarrollado, en él la inclusión y la exclusión se indeterminan. La “inclusión” de la nuda vida supone un poder “incondicionado de muerte”

<sup>93</sup> Al respecto es sugerente la interpretación que Agamben hace del contractualismo de Hobbes y Rousseau: el estado de naturaleza no es sino nuda vida y por ello, ésta constituye la guerra de todos contra todos donde, como señala en el Capítulo 13 de su “Leviatán”, “nada puede ser injusto”. Así, en la medida que el homo sacer muestra la vida des-inscrita del orden jurídico-político, ésta no es del todo “humana” y por ello, éste se confunde con los animales, cuya metáfora utilizada por Hobbes, es la del lobo. Agamben: *“El estado de naturaleza hobbesiano no es una condición pre-jurídica completamente indiferente al derecho de la ciudad, sino la excepción y el umbral que constituyen ese derecho y habitan en él; no es tanto una guerra de todos contra todos cuanto, más exactamente, una condición en que cada uno es para el otro nuda vida y **homo sacer** (...)”* (HS, p 137). En este sentido, el estado de naturaleza propuesto tanto por Hobbes como por Rousseau no es sino el estado de excepción y por ello: *“El estado de naturaleza es, en verdad, un estado de excepción, en el que la ciudad aparece por un instante (...) tanquam dissoluta.”* (HS, p 138). Por ello, el “mito de la fundación de la ciudad moderna” puede leerse, según el autor, desde esta clave, en que la figura política originaria no es el estado de naturaleza, sino el estado de excepción como relación de bando.

<sup>94</sup> *Ibíd.* Pág 143.

y, por ello, ésta se incluye en la forma de una exclusión. En segundo lugar que, en cuanto estructura del estado de excepción caracterizado en el apartado anterior, el bando es aquella relación que *da lugar*, y que “rige toda localización y toda territorialización”. Por ello, esta estructura de bando, tiene en su centro la vida sagrada que, “*a-bando-nada*” es ex – puesta al “poder incondicionado de muerte” del poder soberano. Por ello, la estructura de bando tendría, de suyo, un carácter originariamente biopolítico. Esta es, en efecto, la consecuencia que se desprende de la segunda tesis desarrollada en este segundo apartado: “(...) que la política occidental es desde el inicio una biopolítica y, de esta forma, hace vano cualquier intento de fundar las libertades políticas en los derechos del ciudadano.”<sup>95</sup> . Si la política occidental es “desde el inicio una biopolítica” la pretensión de “fundar las libertades políticas en los derechos del ciudadano” ciega, antes que aclara, la aparición del *invisible* “dogma” de la vida sagrada. En este sentido, Agamben no se inscribiría ni en la línea de defensa de los “derechos humanos” (puesto que se presupuesto sería el de la sacralidad de la vida) ni en la de defender los derechos civiles (puesto que, como hemos visto, el ciudadano estaría arraigado en el irrepresentable fundamento del homo sacer que emerge, precisamente, en el momento en que los Estados suspenden los derechos ciudadanos declarando el estado de excepción). Por ello, el texto agambiano intenta deconstruir la oposición (derechos humanos v/s derechos civiles) para mostrar el fundamento biopolítico común y cambiar así, el foco del problema. Así, más allá de la defensa de los derechos humanos o civiles, lo decisivo sería el conflicto entre animalidad y humanidad que estaría a la base<sup>96</sup> .

## 2.2.5

---

La operación efectuada por Agamben, sobre todo en HS, es el interrogar a la política occidental por la cesura que produce en el seno del hombre una nuda vida. Ante esta pregunta el texto agambiano ha unido dos tesis fundamentales: el hecho que en la modernidad la política occidental se ha transformado, según los trabajos de Foucault, en *biopolítica*; y el hecho que, según Benjamin, el *estado de excepción se ha convertido en regla*. En este sentido, ambas tesis pueden dar cuenta de cómo el “dogma de la sacralidad de la vida” opera en la política moderna. Pero, el lugar de la vida sagrada se dispone de modo simétrico con el del poder soberano. En efecto, ¿Qué es, en la estructura de bando advertida por el autor, el poder soberano? Al respecto Agamben señala: “*Soberanía es la idea que hay un nexo indecible entre violencia y derecho, viviente y lenguaje, y que este nexo tiene necesariamente la forma paradójica de una decisión sobre el estado de excepción (Schmitt) o de un bando (Nancy), en que la ley (el lenguaje) se mantiene en relación con el viviente, retirándose de él, a- aband onándolo a la propia violencia y a la propia ausencia de relación. La vida sagrada, es decir, la vida presupuesta y abandonada por la ley en el estado de excepción, es el mudo portador de soberanía, el verdadero sujeto soberano .*”<sup>97</sup> .Esta cita permite precisar la relación de

<sup>95</sup> *Ibíd.* Pág 231.

<sup>96</sup> Al respecto véase el texto “Más allá de los derechos del Hombre” que está en Agamben, G. “Medios sin Fin”, Valencia, Editorial Pre-textos, 2001, Pág 21.

algunos conceptos que hemos venido desarrollando. En efecto, si la “soberanía es la idea que hay un nexo indecible entre violencia y derecho, viviente y lenguaje” es precisamente porque ésta sería la que permitiría “articular” un momento con el otro (el viviente con el lenguaje, la violencia con el derecho). Pero la mentada “articulación” supondría la suspensión de todo referente jurídico y, por ello, la “separación” en el seno del hombre de una nuda vida. De esta forma, la soberanía constituiría “la idea de un nexo indecible” que, precisamente, ocultaría el *hiato* –el “estado de excepción” o “bando”- que se abre entre la violencia y el derecho o entre viviente y el lenguaje<sup>98</sup>: el problema que se plantea es, en definitiva, cómo el “bando” o “estado de excepción” quedaría subrogado a la soberanía (esto es, a la “decisión”). Aquí residiría, precisamente, la paradoja de la soberanía: el soberano ha de abrir un estado de excepción suspendiendo el orden jurídico que pretende conservar. Pero, como hemos señalado, al declarar el estado de excepción “*a-bando-na*” y *ex* – pone al viviente a su propia e “irreparable” violencia.

Nuda vida y poder soberano estarían, por ello, situados en el límite del orden jurídico. De este modo, si tuviéramos que pensar una forma propia del estado de excepción sería, precisamente, la del vacío en que nuda vida y poder soberano tienen lugar. Y por ello, según Agamben, el estado de excepción tendría, en la política occidental, un carácter biopolítico porque se anuda indisolublemente con el poder soberano: el soberano abre el estado de excepción y se encuentra con la nuda vida como su elemento político original. Pero “abrir” el estado de excepción significa, precisamente, la doble operación del bando: separar y articular. En este sentido, se podría señalar que, para Agamben, el problema de fondo, sería el de la estrecha complicidad entre la nuda vida y el poder soberano, complicidad topológica en la forma del “*a-bando-no*”.

Ahora bien, es necesario hacer algunas precisiones en torno al concepto de “soberanía” que opera en el texto agambiano. Es sabido que el concepto en cuestión, habría surgido, por vez primera, en la modernidad. En este sentido, ¿por qué utilizar el concepto de “soberanía” –que sería un término estrictamente moderno- para caracterizar la “política occidental”?

La operación agambiana caracterizaría el concepto de “soberanía”, precisamente, para mostrar la implicación originaria de la violencia con la ley, la cual aparecería, por vez primera en la tradición occidental, en los textos de Píndaro<sup>99</sup>: “*No obstante, mientras en Hesíodo el **nómos** es el poder que separa violencia y derecho, mundo animal y mundo*

---

<sup>97</sup> Agamben G. “Notas sobre la Política” en Agamben G. “Medios sin Fin”, Valencia, Editorial Pre-textos, 2001, págs 95-96.

<sup>98</sup> Agamben señala que la soberanía “(...) es el guardián que impide que el umbral indecible entre violencia y derecho, naturaleza y lenguaje, salga a la luz.” (MSF, p 96). Detengámonos en esta cita por un momento. Como se advierte, lo que Agamben sitúa como el problema propio de la soberanía sería, precisamente, que “impide” que el estado de excepción salga a la luz como tal. En este sentido, una política del gesto tendría como acción fundamental la interrupción de ese guardián y es allí donde se inscribiría, en Agamben, la tesis benjaminiana del “estado de excepción convertido en regla” –lo que, a diferencia de Schmitt, supone que el soberano no puede decidir- y el límite de la propuesta heideggeriana del *Ereignis*: pensar el acontecimiento último de la historia del ser como la historicidad como tal, sería precisamente, la vía que abre Agamben. Bástenos estas anotaciones iniciales para desarrollarlas, abriendo sus interrogantes y tensiones, hacia el final de la tesis.

humano, y en Solón, la “conexión” de *Bía* y *Diké* no contiene ambigüedad ni ironía, en Píndaro (...) **el nómos soberano es el principio que, reuniendo derecho y violencia, los hace caer en la indistinción.** En este sentido, el fragmento pindárico sobre el **nómos basiléus** contiene el paradigma oculto que orienta todas las definiciones sucesivas de la soberanía: el soberano es el punto de indiferencia entre violencia y derecho, el umbral en que la violencia se hace derecho y el derecho se hace violencia.”

<sup>100</sup> Agamben, retomando una cierta línea de pensamiento reeditada en Benjamin, cita a Píndaro, precisamente, para situar el lugar del concepto de soberanía en la tradición de pensamiento occidental: la soberanía no sería sino el punto de indistinción entre violencia y ley y, sólo por ello, más allá de su explicitación teórica durante la modernidad, esta implicación originaria de violencia-ley constituiría el punto en que poder soberano y homo sacer se apresan, al mismo tiempo que se excluyen (bando).

Lo decisivo aquí, sería que, en la tradición occidental, el poder soberano habría sido considerado como la “conexión” entre violencia y derecho, tal como aparece en Schmitt, bajo el nombre de “poder constituyente (al menos esa sería la interpretación schmittiana del mentado fragmento, a lo cual Agamben se apresta a discutir). Por ahora, interesa indicar cómo, según Agamben, las “definiciones sucesivas” del concepto de “soberanía” –incluidas, claro está, las diversas interpretaciones modernas- considerarían a ésta como la “conexión” entre la violencia y el derecho y, por ello, como el punto de su indistinción. Sin embargo, como señalamos respecto de la discusión en torno al concepto del “estado de excepción” en el apartado anterior, éste será, precisamente, el punto que interesa interrogar: la “decisión” soberana sobre el estado de excepción (Schmitt). Para Agamben, siguiendo otra vez a Benjamin, la figura se invierte: el poder soberano no tendría, en modo alguno, posibilidad de subrogar al estado de excepción. La operación agambiana pretende así, liberar al estado de excepción del poder soberano.

La pregunta que inauguró este capítulo ha sido ¿cómo es posible –de qué modo, bajo qué mecanismos- la historia de Occidente ha podido escindir, la vida de su forma o, lo que es lo mismo, ha podido separar, desde la vida humana, algo así como una nuda vida? Y la respuesta de Agamben ha contemplado dos referentes fundamentales: Foucault (biopolítica) y Benjamin (estado de excepción). Ante lo primero, Agamben ha extendido la noción de biopolítica más allá de la modernidad, preguntando por las raíces histórico-filosóficas de la misma. Allí ha dado con la relación de separación-articulación operada, entre el estado de excepción, la esfera soberana y el homo sacer, en la estructura de bando.

En este sentido, tendríamos al menos cuatro “conclusiones provisionarias” de lo desarrollado hasta aquí:

<sup>99</sup> El fragmento de Píndaro que refiere Agamben es el número 169, cuya traducción se debe a Boeck: “*El nomos de todo soberano / de los mortales y de los inmortales / dirige con una mano poderosa entre todas / justificando al más violento. / Lo juzgo así por las obras de Hércules.*” Citado en “Agamben, G “Homo sacer”, Op Cit, Pág 46. A la luz de esta traducción, Agamben discute la interpretación schmittiana de la misma.

<sup>100</sup> Agamben, G “Homo sacer”, Op Cit, Pág 47.



En el centro la flecha doble representa la relación de bando como estructura del estado de excepción, donde la operación fundamental lo constituye la articulación y la separación. La inclusión de la vida sólo se vuelve posible, a partir de una exclusión originaria de la vida sagrada. Por ello, como se advierte en el esquema, lo incluido (*bíos*) mantendría una relación con su resto excluido (*zoé*), es decir, con aquello “fuera de toda relación”. A su vez, el estado de excepción como zona de anomia muestra los dos polos simétricos del poder soberano y el homo sacer. De esta manera, se configura una topología de la biopolítica: la nuda vida es “*a-bando-nada*”, es decir, incluida en el orden jurídico en la forma de una exclusión. La ley se retira y la nuda vida es “*a-bando-nada*” al poder soberano, quien pudiendo darle muerte impunemente no puede celebrar sacrificio. Así, la vida sagrada, en cuanto producción del poder soberano constituye el “núcleo originario” de todo orden jurídico, el elemento irreductible de la inscripción del viviente en el espacio político occidental. Por este motivo, el “misterio de la separación” tendría, según Agamben, un carácter “práctico y político”: algo así como una nuda vida es posible de ser aislado, precisamente, porque sobre ella, opera un “poder incondicionado de muerte”.

## 2.3.- El campo de concentración como *nómos* de lo moderno.

### 2.3.1

---

La topología biopolítica configurada en los dos apartados anteriores une dos conceptos decisivos en el texto agambiano: el estado de excepción (Benjamin) y el biopoder (Foucault). Ambos, se copertenece originariamente en la historia de Occidente (la política occidental es originariamente biopolítica), y por ello, la biopolítica moderna tendría lugar. En este sentido, según Agamben, los totalitarismos del siglo XX han expuesto abiertamente la máquina biopolítica de Occidente: junto al progresivo ingreso de la nuda vida al espacio político –que es su exposición sin mediación alguna frente al poder soberano-, el estado de excepción se ha ido convirtiendo en regla. De esta forma, solo a partir de la topología biopolítica configurada anteriormente podremos comprender lo que, según Agamben, constituye la figura biopolítica por excelencia: el *campo de concentración*.

En efecto, el campo de concentración no sería otra cosa que una zona de excepción en la cual confluiría el ingreso de la vida sagrada al espacio político con el hecho que el estado de excepción se ha convertido, progresivamente, en regla<sup>101</sup>. En el campo de concentración, los ciudadanos se convierten de modo permanente en homo sacer, precisamente, porque la excepción se vuelve cotidiana. En razón de ello, el exterminio constituiría para Agamben el acontecimiento fundamental del siglo XX, precisamente, porque en él se pondría en juego, de modo paradigmático, la topología biopolítica trazada hasta aquí: el homo sacer se hallaría, de manera permanente, en una zona de doble



exclusión, tanto del *ius humanum* como del *ius divinum*. Esta doble exclusión que, como hemos visto, caracteriza la vida del homo sacer, permite posicionar estratégicamente al texto agambiano, en la medida que le permite ir más allá, tanto del paradigma jurídico (*ius humanum*), como del sacrificial (*ius divinum*), pues, en el límite de ambos, se estaría jugando una dimensión estrictamente *biopolítica*. Al respecto señala: “Sólo en esta perspectiva –la perspectiva biopolítica- adquiere todo su sentido el exterminio de los judíos, en el que policía y política, motivos eugenésicos y motivos ideológicos, cuidado de la salud y lucha contra el enemigo se hacen absolutamente indiscernibles.”<sup>102</sup>. Así, el campo de concentración sería la figura en la cual la topología biopolítica trazada en los apartados anteriores, tendría un lugar paradigmático. Pero si el campo de concentración tiene un carácter paradigmático, significa que, en primer lugar, éste no aparece en la historia como una anomalía de la política occidental, sino como su más íntima verdad; en segundo lugar, significa que el campo de concentración va más allá de una arquitectura particular (la forma del panóptico de Bentham descrito por Foucault) para remitir a una estructura jurídico-política específica<sup>103</sup>. Por ello, a la pregunta ¿qué es un campo? (es decir, cuál es la estructura jurídico-política que le es propia) Agamben señala: “**El campo es el espacio que se abre cuando el estado de excepción empieza a convertirse en regla.**”<sup>104</sup>. De esta forma, el campo de concentración no sería otra cosa que el espacio que se abre cuando la suspensión del derecho se vuelve permanente y, por ende, la vida humana se convierte, progresivamente, en vida sagrada. En este sentido, no existiría una arquitectura propia del campo sino que, como se constata históricamente, cualquier espacio, incluso una casa o un estadio –como el caso del “Estadio Nacional” en Chile- puede operar bajo su estructura jurídico-política.

Excepción soberana y nuda vida vuelven a encontrarse ahora en la figura del campo de concentración. Por esta razón, si bien la biopolítica moderna es heredera de la historia

<sup>101</sup> En el primer capítulo de su EE Agamben señala: “De hecho, la progresiva erosión de los poderes legislativos del parlamento, que se limita hoy a menudo a ratificar disposiciones emanadas del ejecutivo con decretos que tienen fuerza-de-ley, ha devenido desde entonces una praxis común. Los años de la Primera Guerra Mundial y subsiguientes aparecen desde esta perspectiva como el laboratorio en el cual han sido experimentados y puestos a punto los mecanismos y dispositivos funcionales del estado de excepción como paradigma de gobierno. Uno de los caracteres esenciales del estado de excepción –la provisoria abolición de la distinción entre poder legislativo, ejecutivo y judicial- muestra aquí su tendencia a transformarse en duradera praxis de gobierno.” (EE, p 33). Una vez más, la octava tesis benjaminiana tiene, en Agamben, una importancia fundamental para considerar la política en el siglo XX: el estado de excepción se ha convertido en regla, esto es, en “paradigma de gobierno”.

<sup>102</sup> Agamben, G “Homo sacer” Op Cit. Pág 186.

<sup>103</sup> En su texto “¿Qué es un campo?” (MSF) el autor señala: “Aquí vamos a seguir deliberadamente una orientación inversa. En lugar de deducir la definición del **campo** de los acontecimientos que allí se produjeron, vamos a preguntarnos **¿Qué es un campo? ¿cuál es su estructura jurídico-política, la que hizo posible que pudieran ocurrir en ellos tales acontecimientos?**” (MSF, p. 37). Así, la pregunta por la estructura jurídico-política permite mostrar al autor el nexo entre el campo de concentración, el estado de excepción hecho regla y la biopolítica. En otras palabras, el campo de concentración trae una verdad: la relación de bando por la cual la vida es abandonada y anexada a las manos del soberano.

<sup>104</sup> Agamben, G. “¿Que es un campo?” en Agamben G. “Medios sin Fin”, Valencia, Editorial Pre-textos, 2001, Pág 37.

política de Occidente (puesto que ésta habría “consumado” esa tradición), su especificidad consistiría, tal como habría señalado Foucault, en que el dato biológico tendría un carácter inmediatamente político, así como lo político tendría un carácter inmediatamente biológico. La centralidad política del dato biológico es lo que Foucault denominó biopoder y que Agamben inscribe de modo paradigmático, en la figura jurídico-política del campo de concentración (donde la excepción se vuelve regla). De esta forma, el campo condensaría la característica central de la política moderna, a saber, el hecho que ella opera como la decisión sobre lo impolítico (HS), es decir, sobre la vida del homo sacer. Por ello, para Agamben, el campo <sup>105</sup> es, ante todo: “(...) *el más absoluto espacio biopolítico que se haya realizado nunca, en el que el poder no tiene frente a él más que la pura vida biológica sin mediación alguna.*” <sup>106</sup> y sólo por ello, el campo puede ser considerado: “(...) *la matriz oculta, el **nómos** del espacio político en que vivimos todavía.*” <sup>107</sup>

### 2.3.2

---

Sabido es, pues, que en su tercer tomo de “Los orígenes del totalitarismo”, H. Arendt caracteriza la naturaleza de la lógica totalitaria con la fórmula “todo es posible”: “*Los campos de concentración y exterminio de los regímenes totalitarios sirven como laboratorios en los que se pone a prueba la creencia fundamental del totalitarismo de que todo es posible.*” <sup>108</sup> . Esta caracterización llama profundamente la atención a Agamben puesto que, la fórmula arendtiana de “todo es posible” coincide estrictamente, con el problema de la excepción hecha regla: “**Sólo porque los campos constituyen, en el sentido que hemos visto, un espacio de excepción, en que la ley es suspendida de forma integral, todo es verdaderamente posible en ellos.**” <sup>109</sup> . De esta forma, la fórmula arendtiana que caracteriza al totalitarismo coincide estrictamente con la topología biopolítica trazada por Agamben: si el espacio de excepción acaece, derecho y hecho se vuelven indistinguibles, y sólo por ello, en el campo de exterminio todo se vuelve verdaderamente posible. Así, el campo constituye, de suyo, el espacio de inmanencia absoluta: más allá de toda “exclusión” y más acá de toda “inclusión”, el campo replica “sin mediación alguna” la excepción soberana y con ello, tal como hemos visto, la estructura de bando que le es inmanente.

<sup>105</sup> Preciso es señalar que el campo de concentración, en rigor se despliega en tres figuras: en primer lugar se abre como un campo de refugiados, en segundo lugar como un campo de concentración, y en tercer lugar como un campo de exterminio, en el cual, el “poder incondicionado de muerte” se ejerce a gran escala sobre los hominis sacri que siendo matables impunemente, son al mismo tiempo, insacrificables.

<sup>106</sup> *Ibíd.* Pág 40.

<sup>107</sup> Agamben, G “Homo sacer” Op Cit, Pág 212.

<sup>108</sup> Arendt, H. “Los orígenes del totalitarismo”, “Totalitarismo” Tomo 3, Madrid, Alianza Editorial, 2001, Pág 652.

<sup>109</sup> Agamben, G “¿Qué es un campo?” Op Cit, Pág 39.

Durante la segunda guerra mundial, el “*a-bando-no*” de la nuda vida se llama, según la jerga de los prisioneros de los campos, “*musulmán*”<sup>110</sup>. El rostro, como la ex –posición absoluta de esa nuda vida, caracterizaba a todos aquellos prisioneros que –por los testimonios que Agamben cita al respecto<sup>111</sup> – habían sido llevados a una situación de tan inhumanidad, que se hacían indiferentes a los golpes que recibían por parte de los SS y, en general, a todo lo que ocurría a su alrededor. En ello, parecían carecer de toda voluntad o conciencia. En estas condiciones, el musulmán constituiría para el autor, la exposición de la cesura en que la humanidad del “ser vivo hombre” se indistingue del no-hombre. Así, en la figura del musulmán –como en la otrora del *hominis sacri* considerado por el derecho romano arcaico- los límites clásicos entre el hombre y el animal se difuminan. La clásica concepción del hombre como poseedor de una “conciencia” o “voluntad” es radicalmente puesta en cuestión con la figura del musulmán puesto que allí, se abriría una “zona gris” que tensiona la visión clásica del humanismo moderno.

Como testimonian los sobrevivientes del *Lager*, el musulmán constituiría el límite, la cesura misma del hombre y del no-hombre. A partir del musulmán y de la experiencia atroz del no-hombre, puede advenir la interpelación a la humanidad del hombre: “Si esto es un hombre”<sup>112</sup>, dice el título de uno de los libros testimoniales de Primo Levi. Así, el musulmán aparece como el vórtice, el invisible punto de fuga alrededor del cual gira todo el aparato del campo y a cuyo nivel –el más “bajo” en la medida que allí los límites del hombre y el animal se indistinguen- ningún prisionero quiere ser arrastrado: “*El espacio del campo (al menos en aquellos Lager, como Auschwitz, en que campo de concentración y campo de exterminio coinciden) puede, pues, ser representado eficazmente como una serie de círculos concéntricos que, similares a olas, rozan sin cesar un no-lugar central en el que habita el musulmán.*”<sup>113</sup>. De esta manera, el musulmán constituye, al mismo tiempo, un articulador –en la medida que articula todo el operar del campo- y un separador –él mismo es la nuda vida “*a-bando-nada*” por la ley y puesto-a-merced del poder soberano-. Así, el campo como el lugar en que el estado de excepción se convierte en regla es, por ello, el espacio biopolítico más extremo “que se haya realizado nunca”. Por ello, el musulmán siendo la vida excluida de todo estatuto jurídico, constituye, sin embargo, el lugar sobre el cual se erige la “serie de círculos

<sup>110</sup> Agamben señala: “*La explicación más probable –de porqué los prisioneros del campo le llamaban “musulmán”- remite al significado literal del término árabe muslim, que designa al que se somete incondicionalmente a la voluntad de Dios, y está en el origen de las leyendas sobre el presunto fatalismo islámico, bastante difundido en las culturas europeas a partir de la Edad Media (...). No obstante, mientras la resignación del muslim reposa en la convicción de que la voluntad de Alá está presente en todo momento, en el más pequeño acontecimiento, el musulmán de Auschwitz parece haber perdido, por el contrario, cualquier forma de voluntad o de conciencia (...).*” (LQA, p 45).

<sup>111</sup> Los testimonios que Agamben cita son, en general, de Primo Levi, Aldo Carpi y otros. Al respecto ver “Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo”, Editorial Pre-textos, Valencia, 2003. (LQA)

<sup>112</sup> Levi, P. “Si esto es un hombre”. Barcelona, Editorial Muchnik, 1987.

<sup>113</sup> Agamben, G “Lo que queda de Auschwitz” Valencia, Editorial Pre-textos, 2003, Pág 53.

concéntricos” que sólo pueden “rozar” ese “no-lugar central” del musulmán. Así, se replica la estructura de bando señalada en los apartados anteriores: la inclusión de la nuda vida al espacio político opera bajo la forma de una exclusión. El campo es el lugar que se abre, precisamente, cuando la ley abandona al ciudadano y emerge así, la nuda vida que siempre parecía llevar consigo: el musulmán sería ese resto incluido en la forma de la exclusión. Precisamente, a partir del musulmán ¿Qué es lo que queda de ese hombre en cuanto “animal racional”, sino su *resto*<sup>114</sup> ? Es como si, en medio del crepúsculo del “hombre”, propio del humanismo, quedara de él sólo el no-hombre que, como testimonio insiste una y otra vez en el abismo de la catástrofe.

### 2.3.3

---

Ahora bien, si el musulmán permite entrever el dispositivo biopolítico moderno en su más extremo despliegue, Agamben puede plantear la tercera tesis de su HS: *“El campo de concentración y no la ciudad es hoy el paradigma biopolítico de Occidente.”*<sup>115</sup> Conciliando la tesis benjaminiana del estado de excepción convertido en regla con la foucaultiana-arendtiana del progresivo ingreso de la vida al espacio político y, asumiendo que el campo se define a la luz de una estructura jurídico-política muy precisa, es posible extender la figura del campo de concentración al orden de un *paradigma*. Así, el campo, más allá de sus formas históricas, constituiría la “matriz oculta” que ha comenzado a perforar, de modo diverso, los elementos clásicos que constituían al moderno Estado-nación.

Pero, precisemos el por qué Agamben puede pensar la figura del campo de concentración como paradigma. En efecto, si lo decisivo en Agamben es cómo opera el dispositivo biopolítico de separación-articulación en el seno del hombre –entre lo animal y lo humano- es porque, en principio, esta cesura no es en modo alguno un problema estrictamente moderno, sino que obedecería al modo de inscripción del viviente al orden jurídico en la historia política de Occidente. Esta forma de inscripción, supone la sobrevivencia de una topología biopolítica bajo formas históricas diversas, en cuyo registro, se encontraría la figura jurídica del homo sacer. De esta forma, en la historia de Occidente habría confluído el problema del estado de excepción (Benjamin) con el progresivo ingreso de la nuda vida al espacio político (Foucault-Arendt). En este sentido, si el campo de concentración se lo entiende desde la perspectiva de su estructura jurídico-política, entonces dilucidamos que éste es el espacio biopolítico por excelencia. En esa medida, entonces, es posible sostener la tesis antes señalada: el campo de concentración sería, ante todo, la soterrada matriz sobre la cual ha comenzado a operar la política moderna, a partir de la Primera Guerra Mundial<sup>116</sup>. Por ello, Agamben señala: *“El nacimiento del campo en nuestro tiempo aparece, así pues, en esa perspectiva como un acontecimiento que marca de manera decisiva el propio espacio político de la modernidad.”*<sup>117</sup>. El carácter “decisivo” del campo es lo que queda aún por aclarar. Por ahora remitámonos a que este “nacimiento” se produce precisamente en el momento en

---

<sup>115</sup> Agamben, G “Homo sacer” Op Cit, Pág 230.

<sup>117</sup> Agamben, G “Que es un campo” Op Cit, Pág 41.

La nuda vida como núcleo irreductible y originario de la política occidental pareciera sobrevivir al hombre. Aquí es donde Agamben discute el problema del fin de la Historia: una reflexión apoyada tanto en Kojève como en Heidegger. El punto es que si es cierto que se asiste al fin del hombre, al fin del humanismo moderno y antiguo (LA), la pregunta es qué queda después del hombre. ¿el animal? No porque este perecería, precisamente junto a su clásico opuesto. Para Agamben el nuevo sujeto ético sería, en efecto, un sujeto que, más allá de tener un carácter sustancial no sería sino la tensión de la subjetivación y la desobjetivación. Este sujeto es propiamente el testigo. Así, para Agamben, el musulmán configura un “nuevo elemento ético” en la medida que constituye el lugar de la cesura entre el hombre y el no-hombre, desafía a toda ética humanista, o mas bien, toda ética habría de tener como punto de partida no ya al “hombre” como “animal racional”, sino al musulmán. En este sentido, lo que sobrevive a la catástrofe sería, precisamente el testigo: *“Pero esto significa que el que verdaderamente testimonia sobre el hombre es el no-hombre, que el hombre no es, pues, más que el mandatario del no-hombre, que le presta la voz.”* (LQA, p 126) El no-hombre, que ha sido abandonado a la esfera soberana y queda pues a su merced, puede sin embargo, testimoniar. Pero si es cierto que el testigo es el no-hombre, entonces no existe “un titular del testimonio” –dice Agamben. En este sentido, los sobrevivientes a la Historia no son, estrictamente hablando “hombres” porque han llegado al punto en que éstos tocan su inhumanidad. La adopción del musulmán como nuevo sujeto ético construye una constelación con el escribiente Bartleby, el personaje de H. Melville. Lo que está en juego en esta constelación que abrimos es una discusión que, a la luz del campo de concentración, quiere instalar a un nuevo sujeto ético. En efecto, si algo cuestiona el musulmán –lo hemos visto- es la diferencia clásica que la tradición ha establecido entre el hombre y el no-hombre: *“¿Que significa “seguir siendo un hombre”? Que la respuesta no es fácil y que hasta la propia pregunta tiene la necesidad de ser meditada es algo implícito en la admonición del superviviente: “considerad si esto es un hombre”*” (LQA, p 59). Porque en el musulmán: *“(…) lo que se pone en entredicho es la humanidad misma del hombre.”* (LQA, p 85). El musulmán ha abierto la pregunta por la “humanidad del ser vivo hombre”. Por ello, para Agamben el musulmán abre una nueva “*terra ethica*” (LQA) en que, al abrir una zona indiferenciada en que el hombre y el no-hombre se confunden constituye el punto de partida de toda ética posible. Pero esa zona límite como punto de partida de la ética se mantiene entre dos concepciones éticas contrapuestas: la apuesta nietzscheana de “vencer el espíritu de venganza” para “querer que este vuelva eternamente”, y el resentimiento que no deja de preguntarse porqué el mal le ocurrió a él y no a otro: *“Lo que ahora tenemos delante es una condición que está más allá de la aceptación y del rechazo, del eterno pasado y del eterno presente; un acontecimiento que retorna eternamente –como “larva” dice Agamben en relación a Auschwitz- , pero que, precisamente por eso, es absoluta, eternamente inasumible. Más allá del bien y del mal no se encuentra la inocencia del devenir, sino una vergüenza no sólo sin culpa, sino, por así decirlo, sin tiempo.”* (LQA, p 107). La vergüenza es la condición del sujeto como *sobreviviente*, que constituye el nuevo elemento ético que Agamben avizora en los testimonios de los campos de concentración. Así, la primera parte de la constelación tiene al musulmán como sujeto ético, cuya especificidad es la “vergüenza sin culpa” que está más allá de una ética del resentimiento y de la “inocencia del devenir”, en tanto el acontecimiento resulta “inasumible”, se encuentra por ello, la vergüenza del sobreviviente. El segundo punto de la constelación lo constituye Bartleby, el escribiente de H. Melville, quien con su “preferiría no hacerlo” pone en tensión a la misma tradición ética: *“Nuestra tradición ética ha tratado a menudo de soslayar el problema de la potencia reduciéndolo a los términos de la voluntad y de la necesidad: su tema dominante no es lo que se puede, sino lo que se quiere o lo que se debe.”* (PNH, p 111). Es decir, si la fractura de la tradición ética se sitúa en la voluntad (Nietzsche) y la necesidad (Kant), Bartleby, como el musulmán de los campos, abren una zona en que lo relevante es la pregunta por lo que se “puede”, esto es, por la potencia. Como veremos en el tercer capítulo, la discusión en torno a la potencia aristotélica se inscribe en el hecho que la potencia para Aristóteles no sólo se subroga al acto, sino que bien puede no actualizarse y por ello “ser y no ser al mismo tiempo”. De esta forma, como el escribiente Bartleby, el musulmán encuentra una zona en que simultáneamente *se puede o no ser hombre* y por ello constituye el punto de partida para pensar más allá de la ética de la voluntad y de la necesidad.

La referencia a la “Primera Guerra Mundial” en Agamben como el punto en que la fractura se muestra de modo más frecuente se basa fundamentalmente en los estudios de Arendt al respecto. En efecto, en sus “Orígenes del Totalitarismo”, Tomo II “Imperialismo”, la autora finaliza con un capítulo denominado “La decadencia de la nación-Estado y el final de los derechos del hombre”. Allí da cuenta de la aparición, en el seno de la Europa de principios de siglo XX de la figura del refugiado y el apátrida en masa: *“Una vez que abandonaron su país quedaron sin abrigo; una vez que abandonaron su Estado se tornaron apátridas; una vez que se vieron privados de sus derechos humanos carecieron de derechos y se convirtieron en la escoria de la Tierra.”*(OI, II, p 393). Para Agamben esta situación es decisiva pues muestra, por vez primera, la exposición del hominis sacri en masa, y por ende, el salir a la luz de la estructura de bando –“abandonaron su Estado”, dice Arendt- como la relación política originaria –el bando- trabajada en este capítulo.

que los elementos clásicos que constituían al Estado-nación: (...) *entran en una crisis duradera y el Estado decide asumir directamente entre sus funciones propias el cuidado de la vida biológica de la nación.*”<sup>118</sup>. Pero, según Agamben, ¿cuáles serían esos elementos que constituyen al Estado-nación? En principio, estos elementos serían, el “territorio”, el “orden jurídico” y el “nacimiento” cuya consolidación, se habría producido durante la Revolución Francesa.

En efecto, si la Revolución Francesa introdujo innovaciones en el ámbito político, fue precisamente porque, a diferencia del *Ancien Régime*, ésta identificó, de modo inmediato, la “soberanía” con el “nacimiento”: *“Esa nuda vida (la criatura humana) que en el Ancien Régime pertenecía a Dios –y, agregamos nosotros, era por ello, estrictamente, “vida sagrada”- y en el mundo clásico se distinguía claramente (como zoé) de la vida política (bios), pasa ahora a ocupar el primer plano en el cuidado del Estado y deviene, por así decirlo, su fundamento terreno. Estado-nación significa: Estado que hace del hecho de nacer, del nacimiento (es decir, de la vida humana) el fundamento de la propia soberanía.*”<sup>119</sup>. Por ello, será posible vincular el “nacimiento” con el principio soberano constituyendo así, el cuerpo propio de la “Nación”: *“El principio del nacimiento y el principio de soberanía, separados en el Ancien Régime, se unen ahora de forma irrevocable para constituir el fundamento del nuevo Estado-nación. La ficción implícita en este punto es que el nacimiento se hace inmediatamente nación, de un modo que impide que pueda existir separación alguna entre los dos momentos.”*<sup>120</sup>. De esta forma, para Agamben el Estado-nación no sólo tiene un carácter estrictamente biopolítico –como toda la historia de las formas políticas de Occidente- sino que éste, al hacerse cargo inmediatamente de la nuda vida, se vincula estrechamente con la aparición del campo de concentración. En este sentido señala Agamben: *“Si la estructura del Estado-nación se define, pues, por tres elementos, territorio, orden jurídico, nacimiento, la ruptura del viejo nómos no se produce en los dos aspectos que, según Schmitt, lo constituían (la localización, Ortung, y el orden jurídico, Ordnung), sino en el punto que marca la inscripción de la nuda vida (el nacimiento que, así, pasa a ser nación) en el interior de aquellos.”*<sup>121</sup>. Como se advierte, el problema para el autor tendría un carácter estrictamente biopolítico: la ruptura del Estado-nación, a diferencia de lo propuesto por Schmitt, se produce precisamente en el elemento de la “nación”. Es decir, en la cesura donde tiene lugar la inscripción de la nuda vida al espacio político.

Así, a los tres elementos propios del Estado-nación se agregaría uno nuevo: el campo de concentración como: *“(...)el cuarto, inseparable elemento que ha venido a añadirse, rompiéndola, a la antigua trinidad Estado-nación (nacimiento)-territorio.”*<sup>122</sup>. De

<sup>118</sup> Ibid. Pág 42.

<sup>119</sup> Agamben, G “Más allá de los derechos del Hombre” Op Cit, Pág 25.

<sup>120</sup> Ibid. Pág 26.

<sup>121</sup> Agamben, G “¿Que es un Campo?” Op Cit, Pág 42.

<sup>122</sup> Ibid. Pág 43.

esta manera, la “antigua trinidad” del Estado-nación se rompe con la incorporación de la matriz “dislocante” del campo de concentración como “(...) *el nuevo **nómos biopolítico del planeta.***”<sup>123</sup> De esta forma, el campo como elemento “dislocante” perfora la trinidad propia del Estado-nación moderno impidiendo así, la inscripción de la nuda vida en el espacio político, y por ello, perpetuando su “*a-bando-no*” en la cesura de la excepción soberana: “El estado de excepción, que era esencialmente una suspensión temporal del orden jurídico, se hace ahora un nuevo y estable sustrato espacial en el que habita esa nuda vida que, de forma cada vez más evidente, ya no puede ser inscrita en el orden jurídico. **La creciente desconexión entre el nacimiento (nuda vida) y el Estado-nación es el hecho nuevo de la política de nuestro tiempo, y lo que llamamos campo es esta separación.**”<sup>124</sup> (MSF, p 42). ¿Qué significa que el campo sea el lugar de la separación? Significa, ante todo, que la cesura entre el hombre y el animal se ha emancipado de sus formas clásicas –incluso de aquellas formas políticas incorporadas por la Revolución Francesa– abriendo un espacio de excepción a nivel planetario. Es por ello, que el misterio “práctico y político de la separación” por el cual la “humanidad del ser vivo hombre” era posible de fundar, se consume en la actualidad con la figura del campo de concentración como el “paradigma biopolítico de Occidente”. Y por ello, la emancipación del campo como matriz dislocante coincidiría con el fin del “hombre” advertido por Foucault: su “*a-bando-no*” como nuda vida.

El campo de concentración como nuevo paradigma biopolítico de Occidente opera como una suerte de punto de fuga hacia el cual tienden pueblos, ciudades, Estados, independiente de la característica de su régimen. Lo decisivo del análisis agambiano no es tanto la historia, ideología o la forma de un determinado régimen, sino el modo específico en que la “matriz oculta” (HS) del campo o el estado de excepción como “paradigma de gobierno” (EE) opera en alguna región del planeta. De esta forma, existiría una complicidad entre las democracias y las dictaduras: porque si las primeras operan a partir del desenfreno de la *oikonomía* global (colocando por ello, al homo sacer como “consumidor” al centro del espacio político), las segundas lo harían politizando inmediatamente la nuda vida en razón del poder soberano. Por ello, lo decisivo es que el presupuesto de la democracia y las dictaduras sería el mismo: la vida sagrada. Al respecto, me parece posible analogar la consideración del campo como paradigma, a la del Capital: no tiene régimen político específico, opera soterradamente y puede, sin duda, confundirse con el más “perfecto” orden democrático. En este sentido, el campo no es identificable como un lugar específico, sino más bien, una zona de desconexión que estaría atravesando y perforando la forma Estado-nación. La perforación del Estado-nación por el elemento del campo implica la crisis de legitimidad y, al mismo tiempo, la progresiva adopción del estado de excepción en “paradigma de gobierno” (como señala en EE). Por ende, la perforación del Estado-nación es, al tiempo, la consumación del carácter originariamente biopolítico de la política occidental. Así, durante el siglo XX, progresivamente, el estado de excepción se convierte en regla y los ciudadanos se transforman en homo sacer.

<sup>123</sup> Ibid. Pág 43.

<sup>124</sup> Ibid. Pág 42.

A modo de “conclusiones provisorias” de este tercer apartado es posible señalar:

La intersección entre la progresiva centralidad de la nuda vida en la política y el hecho que el estado de excepción se ha transformado en regla se llama campo de concentración. 1.

En ese sentido, en la historia de Occidente el campo de concentración, constituye el espacio biopolítico por excelencia y, por ello, su figura se extiende como paradigma. 2.

En la actualidad, el Estado-nación, estructura política consolidada en la Revolución Francesa, experimenta una escisión en su seno: el elemento biopolítico de la “nación” se ha separado del “territorio” y del “orden jurídico”, imposibilitando así, la inscripción de la nuda vida en el espacio político. La “creciente desconexión” entre éstos, se llama campo que, como cuarto elemento, constituye la “matriz oculta” que, soterradamente, perfora y descompone las estructuras políticas clásicas. En este sentido, el campo es, en cuanto bando, un articulador y separador a la vez. 3.

## 2.4.- Umbral

La pregunta por el “misterio práctico y político de la separación” ha sido la vía planteada por Agamben para, desde un horizonte biopolítico, indagar en la cesura producida en el seno del hombre entre la humanidad y la animalidad.

Al principio del presente capítulo, esta vía, se planteó como pregunta: *¿Cómo, -es decir, bajo qué mecanismos- para la política occidental es posible aislar, en el seno del hombre, algo así como una nuda vida? ¿Cómo es que el “misterio de la separación” entre el hombre y el animal tiene lugar? En definitiva, ¿por qué podríamos pensar que la política en la historia de Occidente ha sido originariamente biopolítica?*

Para abrir una vía de respuesta posible es preciso señalar que existen tres conceptos claves que se articulan y que intentan responder al “misterio” de la separación: relación de bando (apartado 1), biopolítica (apartado 2) y campo de concentración (apartado 3). Los tres conceptos se articulan en el horizonte biopolítico que Agamben quiere dilucidar, a partir de una *arqueología de la biopolítica* que ha de dar cuenta de las formas y mecanismos en que esa separación tiene lugar. Esta arqueología ha deconstruido las oposiciones clásicas propias de la metafísica occidental (Figura 3) y en ello, ha permitido indagar por las formas y mecanismos en que la separación tiene lugar. Siguiendo el texto agambiano, y como puede advertirse en la Figura 3, el dispositivo biopolítico de separación-articulación operaría en diversos registros:



Viviente - lenguaje  
Violencia - derecho  
Potencia - acto  
Exclusión - inclusión  
*Zoé - bios.*

Figura 3

Lejos de intentar buscar una reconciliación entre éstos –y apelar entonces a la mediación- Agamben ingresa al lugar previo a toda espacialización, el *topoi*, el hiato que descansa entre los conceptos opuestos y, en el cual, la tradición habría colocado la ficción de un nexo (la soberanía como “guardián”). De esta forma, la estrategia de Agamben sería, precisamente, mostrar la ficción de ese nexo y liberar así la zona de excepción que le subyace.

En efecto si, como hemos visto, la operación metafísica por excelencia consiste en transformar al “animal viviente” a un “animal que tiene lenguaje”, precisamente, para una arqueología de la biopolítica resultaría en extremo relevante, preguntarse cómo es que la ficción de ese nexo tendría lugar, en qué consistiría su naturaleza porque, para Agamben, se trataría de pensar no tanto en la articulación sino, sobre todo, en el porqué de la separación previa. En este sentido, si la pregunta fundamental ha sido ¿Cómo pasa el viviente al lenguaje? (misterio de la conjunción), para Agamben la pregunta sería, ¿cuáles son las formas y mecanismos en que, en el seno del hombre, la separación entre viviente y lenguaje tiene lugar? En definitiva, ¿Cómo ha sido posible excluir del hombre algo así como una nuda vida? Por ello, para una arqueología de la biopolítica resulta de suma importancia deconstruir estas oposiciones, precisamente para descubrir cómo, el carácter biopolítico opera originariamente.

La pregunta por la cesura de lo humano y lo no-humano ha arrojado que la “humanidad del ser vivo hombre” no es sino una fundación que el hombre, ha de hacer respecto de sí. En este sentido, situamos el lugar de la metafísica para Agamben que, lejos de ser una disciplina neutral, constituye la operación decisiva por la cual la fundación de la “humanidad del hombre” tendría lugar. El problema, en efecto, es que la metafísica occidental ha operado a partir de un complejo dispositivo que al mismo tiempo que incluye (funda la “humanidad del hombre”) lo excluye (escinde de sí una nuda vida), *incluyendo* la nuda vida en la forma de la *exclusión*: esta es, en efecto, la relación con aquello “fuera de toda relación”, el “*a-bando-no*”. En este sentido, la cesura entre la animalidad y la humanidad constituye una “máquina antropológica” que es, al mismo tiempo, una “máquina biopolítica”: la producción de la “humanidad del hombre” supone aislar de sí, una nuda vida, incluyéndola en la forma de una exclusión.

Al respecto señala Agamben: “*Sea la máquina antropológica de los modernos. Funciona, como hemos visto, excluyendo de sí como no humano (todavía) un ya humano, es decir, animalizando lo humano, aislando lo no humano en el hombre: Homo alalus o,*

*el hombre-mono. Y basta con adelantar unas décadas nuestro campo de investigación y, en lugar de de este inocuo hallazgo paleontológico, encontraremos al judío, es decir, al no-hombre producto del hombre o al **neomort** o ultra comatoso, es decir, el animal aislado en el propio cuerpo humano.”*<sup>125</sup>. Así, el humanismo moderno, produce –fundamenta la “humanidad del ser vivo hombre” excluyendo de sí un no-hombre que, como tal, es un “todavía no humano” y que, por ello, puede “desarrollarse” –es decir, incluirse excluyendo de sí sus diferentes capas de nuda vida-. De esta forma, este no humano surge de la operación de “animalización de lo humano”, es decir, en la separación que tiene lugar en el seno de lo humano. Así, el no-hombre –cuyo ejemplo extremo es, como hemos visto, el “musulmán”- constituye un “dentro” que se excluye.

En esta misma lógica, y de modo simétrico, opera la máquina antropológica de los antiguos: *“El funcionamiento de la máquina de los antiguos es exactamente simétrico. Si en la máquina de los modernos el fuera se produce por medio de la exclusión de un dentro y lo inhumano por la animalización de lo humano, aquí el dentro se obtiene por medio de la inclusión de un fuera y el no hombre por la humanización del animal (...)”*<sup>126</sup>. Así, el humanismo antiguo, como el moderno, produce la “humanidad” del ser vivo hombre en el pliegue en que la exclusión (no hombre) y la inclusión (hombre) tiene lugar. De esta forma, si bien no es el “judío”, para los antiguos el no hombre puede ser el “bárbaro”, el “esclavo”, en definitiva figuras en que, a diferencia del humanismo moderno, lo animal se humaniza, es decir, el “fuera” se incluye.

Sean las oposiciones categoriales presentadas en la Figura 3, la naturaleza del nexo es, precisamente, el de un articulador y separador a la vez. Esto es lo que, siguiendo a Nancy, Agamben ha denominado “relación de bando” y que, en un plano jurídico-político (Schmitt) se ha denominado “estado de excepción”. En este sentido, para la arqueología biopolítica de Agamben, lo importante no es lo excluido, como tampoco lo incluido, sino el pliegue, la “zona gris” en que esa escisión tendría lugar. En efecto, ese pliegue no será sino la estructura de bando donde la nuda vida es “a-bando-nada” y puesta a merced del bando soberano.

El estado de excepción (Schmitt) ha sido pensado desde la estructura de bando, en la medida que escinde y articula a la vez, operando así, como el nexo entre la violencia y el derecho. Aquí el debate de Benjamin-Schmitt adquiere todo su sentido: para Benjamin, en contra de Schmitt, se trataría precisamente, de liberar al estado de excepción de la onto-teo-logía del orden jurídico, es decir de la esfera soberana, cuyo elemento político original, según hemos visto, sería una nuda vida.

Por ello, la política moderna sería ante todo, la emancipación de la estructura de bando a múltiples espacios, ciudades y horizontes, en cuyo extremo surge la figura del campo de concentración como el espacio biopolítico por excelencia y la soterrada matriz que ha comenzado a perforar la estructura clásica del Estado moderno. En este sentido, el estado de excepción estructurado desde la soberanía sería, el dispositivo biopolítico que, en la actualidad, escinde al hombre del no hombre. El campo de concentración

---

<sup>125</sup> Agamben, G “Lo Abierto. El hombre y el animal” Op Cit, Pág 52.

<sup>126</sup> *Ibid.* Pág 52.

operaría como la estructura jurídico-política en que la excepción soberana se convierte en regla, y sólo por ello, constituye el *paradigma* que, separando los elementos del viejo *nómos*, expone a la luz la naturaleza biopolítica de Occidente.

En este sentido, es posible señalar, al menos, tres conclusiones provisorias que se han desarrollado en el presente capítulo:

La cesura del hombre y el no hombre tiene lugar en el estado de excepción cuya estructura es la relación de bando, es decir, el estado de excepción se subroga al poder soberano. 1.

En este espacio de excepción surgen dos polos simétricos: poder soberano y nuda vida. El primero suspende la ley y ésta “a-bando-na” –es decir, produce y pone a “merced” de...- la nuda vida quedando ésta apresada al poder soberano. 2.

La relación de bando, en el siglo XX se ha llamado campo de concentración, y por ello, éste sería el paradigma biopolítico en el cual todavía vivimos. 3.

La biopolítica tendría, en su estructura, al estado de excepción y la esfera soberana como dos de sus elementos fundamentales. En efecto, el aislamiento, en el seno del hombre, de algo así como una nuda vida se produce en el estado de excepción, y como hemos visto, es precisamente esta nuda vida el elemento político original del poder soberano: su “poder incondicionado de muerte” se define precisamente porque va más allá del homicidio y del sacrificio. Así, el dogma de la vida sagrada opera originalmente –en contra, por ejemplo de lo que promueven los derechos humanos cuyo punto de partida sería el de la vida sagrada- como un poder incondicionado de muerte, y por ello, constituye el elemento político original de la soberanía.

Soberanía y estado de excepción, entonces, apuntalan la política occidental en cuanto biopolítica. En este sentido, la pregunta que inmediatamente surge es: ¿de qué modo sería posible ir más allá de la máquina biopolítica? Pero para Agamben, el problema no estriba en *fundar* una nueva política, puesto que toda fundación –siguiendo a Benjamin en la cuestión de la “violencia mítica”- llevaría consigo el dispositivo biopolítico de separación-articulación.

Antes bien, el autor, siguiendo a Benjamin, se pregunta ¿cómo sería posible interrumpir esa misma máquina? Si esta interrupción es posible habrá que explicar sus presupuestos, sus formas, sus mecanismos, y ante todo, explicar ¿de qué modo esta interrupción impediría la cesura de una nuda vida?

La pregunta por la posibilidad de la interrupción de la máquina biopolítica se articula, a partir de la discusión que sostiene Benjamin contra Schmitt, respecto del estatuto del estado de excepción. Lo que aquí está en juego sería, precisamente, el poder soberano como el “guardián” que impide “que el umbral indecible” propio del “verdadero” estado de excepción tenga, en efecto, lugar. Desde allí me interesa articular con mayor profundidad, la discusión ontológica que plantea Agamben como una posible interrupción de la estructura de bando. En este sentido, habrá que prestar atención, tanto a la discusión ontológica sobre la potencia (Aristóteles-Megáricos) y a la discusión jurídico-política sobre el estado de excepción (Benjamin-Schmitt). Así, la posibilidad de la interrupción consistiría, precisamente, en si el estado de excepción podría prescindir de la

esfera soberana (o la potencia del acto). Para la ontología de la potencia, esto significa no subrogar la potencia a un acto y, para el plano jurídico-político de la excepción, significa liberar al estado de excepción de la decisión soberana. Como se advierte, en ambos casos lo que estaría en juego sería, precisamente, la interrupción de la máquina biopolítica.

## 3.- POLÍTICA DEL GESTO.

En Agamben, son lugar común algunas citas de Aristóteles que resultan decisivas para el autor, citas que una y otra vez, sacan a luz el problema de la *potencia*. Es en el plano de la posibilidad de interrupción de la máquina biopolítica que estas referencias adquieren toda su pertinencia, las cuales contemplan –como se advierte en el párrafo citado en el capítulo anterior- una rigurosa indagación respecto del problema de la potencia. Si la ontología aristotélica de la potencia descubierta por Aristóteles, como señala Agamben, ha proporcionado el “*paradigma de la soberanía a la filosofía occidental*”, entonces se trata, precisamente, de indagar en esa misma ontología, las posibilidades y condiciones de la interrupción de la estructura de bando que ésta supone.

Me permito pues, repetir la cita de Aristóteles, precisamente para, en el presente capítulo, profundizar en el problema: “*Y la razón es ésta: toda potencia es al mismo tiempo potencia de la contradicción; pues lo que no es posible que exista no puede existir en nada, y, por otra parte, todo lo que es posible puede no estar en acto. Así, pues, lo que es posible que exista puede existir y no existir; por tanto, una misma cosa puede existir y no existir.*”<sup>127</sup> (Met. 1050b). Constituye un aspecto decisivo el lugar ambivalente de la potencia: en cuanto posibilidad ésta, para Aristóteles, puede tanto ser (o hacer) como no ser (no hacer)<sup>128</sup>. Como hemos adelantado en el capítulo anterior, la ontología aristotélica de la potencia muestra precisamente su estructura de bando, en la medida que la potencia se “a-bando-na” al acto (poder soberano): el nexo entre la potencia y el acto sería, precisamente, la potencia-de-no. De esta forma y como advertíamos en el

---

<sup>127</sup> Aristóteles (1998) “*Metafísica*” Madrid, Editorial Gredos, traducción de V. García Yebra, Pág 468.

capítulo anterior, así como la “aplicación” de la ley supone su “desaplicación”, el paso de la potencia en acto, va a suponer la potencia-de-no. En efecto, en la lectura agambiana de la metafísica de Aristóteles, la potencia se convierte en acto porque se da a sí misma “removiendo” la potencia-de-no, esto es, su negatividad. De esta forma, como advierte Agamben, nada precedería a la autofundación del ser salvo la potencia-de-no que, en cuanto negatividad, se incluye en éste en la forma de una exclusión. Por ello, el ser mantiene una relación con aquello “fuera de toda relación”: la negatividad de la potencia-de-no. Así, la ontología de la potencia se constituye en el “paradigma de la soberanía” en la política occidental puesto que, así como en Schmitt el estado de excepción (abierto por el poder soberano) constituye el nexo entre violencia y derecho, la potencia-de-no “enlaza” la potencia con el acto (como el ser autofundado).

Por ello, la discusión en torno a la ontología aristotélica resulta relevante: como advertíamos en el capítulo precedente, lo que aquí se juega sería, precisamente, la estructura de bando como el dispositivo de separación-articulación que hace posible la autofundación del ser a partir del fundamento negativo de la potencia-de-no: el “paradigma de la soberanía” en la política occidental constituiría el “guardián” que impediría que lo indecible del estado de excepción (la potencia como potencia de ser y potencia de no ser) salga, efectivamente, a la luz. De esta forma, la soberanía vela para que lo indecible no tenga lugar. Y sin embargo, como muestra la ontología aristotélica, lo indecible de la potencia, ha sido incluido en el *lógos* bajo la forma de una *negatividad*: el resto indecible, impensable, en definitiva, y en palabras de Derrida, el “fundamento místico” de toda autoridad. Como vimos en la topología biopolítica configurada en el capítulo anterior, el poder soberano y la nuda vida, en tanto elementos simétricos, se sitúan fuera del orden jurídico, precisamente, para estar, de alguna forma, incluidos en él.

Pues bien, ¿cómo y bajo qué presupuestos, Agamben se propone interrumpir la estructura de bando? Dicho políticamente: ¿de qué modo podríamos seguir el camino benjaminiano y “producir el verdadero estado de excepción”, es decir, sacar a la luz el umbral de lo indecible que toda soberanía vigila y resguarda? En definitiva, ¿cómo puede ser posible una política que interrumpa la máquina biopolítica?

Hemos adelantado, en el capítulo precedente que, para Agamben, la modernidad constituye la consumación de la máquina biopolítica que se ha extendido a nivel planetario en la matriz dislocante del campo de concentración como nuevo *nómos* biopolítico. De esta forma, se introducen cesuras, desplazamientos y articulaciones en que, al mismo tiempo que se “articula” la “humanidad del ser vivo hombre” se aísla de ella una nuda vida como resto no integrable al orden jurídico. Ahora bien, la topología biopolítica ha mostrado que el fundamento originario de la política es la relación de bando como “la relación política originaria”, en contra del carácter mítico que supone, de suyo,

---

<sup>128</sup> Ha sido Pierre Aubenque quien advierte en “La prudencia de Aristóteles” respecto del estatuto de la potencia: “*Apenas hace falta señalar que, para Aristóteles como para el pensamiento griego en general, el poder-ser no designa la posibilidad de un surgimiento ex –nihilum ni el poder-no-ser la posibilidad de una vuelta a la nada (...) sino que se trata sólo de la posibilidad de que esta esencia se disuelva en los elementos de la cual salió. Así, pues, si el arte es productor de entes nuevos, no los saca de la nada, sino de lo indeterminado.*” (Aubenque, Págs 79-80). Es decir, la potencia no es la “nada” como lo contrario al “ente”, sino el campo de la indeterminación que, como señala Aristóteles, “puede ser como no ser” al mismo tiempo.

un *fundamento*, sea éste racial, religioso, cultural o de cualquier tipo. Así, el fundamento de la política no sería, sino el umbral de lo indecible, propio del estado de excepción. Por ello, Agamben no puede pensar en función de “una nueva política identitaria” que transforme la máquina biopolítica, puesto que una política de ese tipo no haría otra cosa que insistir en la “dialéctica circular”, precisamente, criticada por Benjamin, entre violencia fundadora y conservadora de derecho. A esta luz, en el texto agambiano opera la exigencia de ir más allá de toda soberanía y por ello, su estrategia consistiría, precisamente, en profundizar la excepción, a tal punto, que la soberanía no pueda articularse en ella. Es decir, se trataría de llevar al estado de excepción a un grado tal de radicalidad que éste logre autonomizarse del bando soberano. Así, lo que el estado de excepción puro exhibiría sería, precisamente, un umbral de lo indecible: las oposiciones clásicas sobre las cuales se ha fundado Occidente quedarían, según Agamben, desarticuladas e inoperantes (en el lenguaje de Nancy, “desobradas”). De esta forma, la exigencia del texto agambiano consiste en pensar una política de la interrupción y no de la fundación. En razón de esta exigencia, Agamben intenta reconstruir en la ontología aristotélica de la potencia que constituiría “el paradigma de la soberanía occidental”, el punto que permitiría ir más allá de la estructura de bando. Este sería, precisamente, el lugar en que la potencia podría pensarse en su autonomía y no en relación al acto. En definitiva, éste sería el lugar de la *medialidad* como tal, es decir, la esfera donde los medios son exhibidos como tales (potencia), sin relación a un fin (acto), y por ende, el lugar de la política como *política del gesto*.

Podríamos representarnos, en la Figura 4, el lugar en que se sostiene la siguiente discusión:

**Potencia = Estado de excepción**  
(*Umbral de indecidibilidad*)

(Figura 4)

La potencia sería el plano ontológico del estado de excepción, en cuanto umbral de indecidibilidad radical en que las oposiciones de la metafísica se hallan suspendidas. Tanto en la ontología aristotélica de la *potencia* como en la teoría schmittiana del *estado de excepción*, se abre un umbral que, resguardado por la soberanía, constituiría la exigencia misma para el pensamiento: se trataría, en Agamben, de pensar ese umbral *en cuanto umbral*.

En razón de lo anterior será preciso trabajar dos puntos fundamentales: en primer lugar, la presencia, en la ontología aristotélica, de la potencia-de-no que constituiría el resto incluido al *lógos*, en la forma de la exclusión, y que Agamben llama el “hilo secreto”. En segundo lugar que, a la luz de ese “hilo secreto” es posible pensar una *política del gesto* como aquella política desprendida del tejido de la onto-teo-lógico.

En efecto, para Agamben, en el seno de la tradición metafísica occidental, habría un “hilo secreto” que, si se tensa un poco no sólo podría deshilar el largo tejido de Penélope –la metafísica occidental-, sino prácticamente detener el viaje del propio Odiseo. En este sentido, lo que ese “hilo secreto” exigiría sería, precisamente, pensar el

lugar de una *praxis*, más allá del tejido del *lógos*. Una *praxis* que pueda, no tanto instalarse soberanamente, como exhibirse en y como “pura” potencia, sin relación alguna al acto.

En razón de lo anterior, el presente capítulo se divide en cuatro apartados fundamentales. En el primero “Potencia-de-no: el “hilo secreto en la metafísica de Aristóteles”, se presenta el problema ontológico que plantea la distinción ente potencia y acto y qué es lo que la reflexión agambiana rescata y al mismo tiempo, critica de ésta. En el segundo, “Praxis” se abre la discusión en torno a una posible *política del gesto* como propuesta de interrupción de la máquina biopolítica. En el tercero “Conclusiones provisionarias” se sintetizan los puntos del apartado precedente y el cuarto “Umbral” se plantean ciertos puntos a modo de conclusiones de la tesis.

## 3.1.- Potencia-de-no: el “hilo secreto” en la metafísica de Aristóteles.

### 3.1.1

---

En su texto “Bartleby o de la contingencia”, Agamben comenta un pasaje en el que Aristóteles se refiere al desdoblamiento de potencia y acto que experimenta el pensamiento: *“La mente –el nous como pensamiento en potencia- no es, pues, una cosa, sino un ser puramente en potencia, y la imagen de la tablilla sirve justamente para representar el modo de existencia de la pura potencia. Toda potencia de ser o de hacer algo es siempre, de hecho, para Aristóteles, al mismo tiempo potencia de no ser o de no hacer ( dynamis me éinai, me enérgein ), pues de otro modo la potencia se trascendería siempre en el acto y se confundiría con él (tal es al tesis de los Megáricos que Aristóteles rechaza explícitamente en el libro theta de la Metafísica. ). Esta “potencia de no” es el hilo secreto de la doctrina aristotélica de la potencia, lo que hace de toda potencia en cuanto tal una impotencia (tou autoú kai katá to autó pasa dynamis adynamia, Met 1046 a 32). Así como el arquitecto conserva su potencia de construir aun cuando no la actualice, o como el intérprete de cítara lo es porque puede también no tocar la cítara, el pensamiento existe como potencia de pensar y no pensar, como una tablilla encerada en la cual no hay nada escrito (el entendimiento posible del que hablan los filósofos medievales).”*<sup>129</sup> (PNH, págs 98-99). En este largo pasaje que acabamos de citar, lo fundamental, para Agamben, es que la potencia en Aristóteles no sólo constituye un supuesto lógico, sino ante todo, el que ésta tendría existencia en la forma de una *privación*: el arquitecto puede no construir, así como el citarista puede no tocar la cítara. Es decir, la potencia constituye, como “hilo secreto” presente al interior de la doctrina aristotélica, un modo efectivo de existencia: la privación.

<sup>129</sup> Agamben, G “Bartleby o de la contingencia” En: Deleuze, G, Agamben, G, Pardo, JL “Preferiría No hacerlo” Valencia, Pre-textos, 2001 Págs 98-99.



Por ello, Agamben comenta en HS: “(...) *Aristóteles se preocupa, sin embargo, de resaltar en todo momento la existencia autónoma de la potencia (...)*”<sup>130</sup>. Así, el arquitecto y el citarista pueden mantener su potencia incluso cuando no ejecutan el acto. La potencia-de-no se preserva, pues, en “modos efectivos de existencia”, cuyo testimonio se encuentra en la imagen de la tablilla de cera que no sería otra cosa que la representación de la “pura potencia”. Al contrario, dar razón a los Megáricos sería suponer la potencia indisolublemente ligada al acto, haciéndose indistinguible respecto de éste –en la medida que “trascendería”, es decir, se “*a-bando-naría*” a él– impidiendo así, su existencia autónoma. De esta forma, el “hilo secreto” advertido por Agamben en relación a la ontología aristotélica de la potencia, muestra cómo una potencia es al mismo tiempo una *impotencia*. En este sentido, en su texto “Sobre la potencialidad” señala: “(...) *podemos decir que los seres humanos en tanto conocen y producen, son aquellos que, mas que ningún otro, existen en la forma de la potencia. Todo poder humano es **adynamia**, impotencia; toda potencia humana está en relación con su propia privación. Este es el origen (y el abismo) del poder humano, el cual es tan violento e ilimitado respecto de otros seres vivos. **Otros seres vivos son capaces sólo de su potencia específica; estos solo pueden hacer esto o lo otro. Pero los seres humanos son los animales capaces de su propia impotencia. La grandeza de la potencia humana se mide por el abismo de su impotencia.***”<sup>131</sup> (OP, p 182). Por ello, a diferencia de otros seres vivos, el hombre sería el único animal que puede su propia impotencia, su propia potencia-de-no. Así, ¿Qué significa que todo poder humano sea, al mismo tiempo, impotencia? Que el hombre *pueda su propia impotencia*, significa que puede *suspender* la realización de una acción y que, más aún, en toda acción se preservaría esta potencia-de-no, en cuanto posibilidad de no ser o hacer.

El debate entre Aristóteles y los Megáricos respecto del estatuto de la potencia sería análogo al debate entre Benjamin y Schmitt respecto del estado de excepción. Como se ve, en razón del “hilo secreto” de Aristóteles, la potencia tendría un modo de existencia. Y esto es, precisamente, lo que le interesa a Agamben: la potencia no constituiría una etapa previa, faltante y/o subrogada al acto, sino que ésta se desenvolvería de modo autónomo, pues, la *potencia existe como tal*. Así, el hombre sería, precisamente el “animal” –una alusión clara a Aristóteles– capaz “de su propia impotencia”, es decir, aquél que puede su poder-no: el arquitecto y el citarista, a diferencia de otros seres vivos, pueden no construir o no tocar y, sin embargo, la potencia se preserva, precisamente, en la propia privación.

### 3.1.2

Profundicemos respecto de este “hilo secreto”. ¿Qué significa que la potencia lleve en sí misma su propia impotencia? ¿Qué significa para la ontología política, que el hombre sea aquél “animal” atravesado de pie a cabeza por la *negatividad*? Significa considerar dos aspectos: el primero es que la potencia no tendría, sino existencia autónoma respecto del

<sup>130</sup> Agamben, G “Homo sacer” Op Cit, Pág 62.

<sup>131</sup> “On Potentiality” (OP) En: “Potentialities. Collected essays”, California, Stanford University Press, 1999, Pág 182. Este es un texto aún no traducido al español y, por ello, me he permitido se traducción para la presente tesis.

acto; el segundo, que sólo a partir de esta consideración sería posible pensar una potencia desligada del acto, es decir, una *potencia en y para sí misma*.

Para Agamben resulta decisivo el que la potencia se dé en modos de existencia efectivos, y no sea sólo un supuesto lógico. De esta forma, si el hombre puede su propia impotencia, entonces la potencia no tendría necesidad de “trascender”, es decir, “*a-bando-narse*” a sí misma al acto. Al respecto señala: “*Contrariamente a la idea tradicional de potencia que es anulada en el acto, aquí nos confrontamos con una potencia que se conserva a sí misma y se salva a sí misma en la actualidad. Aquí, la potencia, por así decir, sobrevive al acto y, en esta vía, se da a sí misma para sí misma.*”<sup>132</sup>. De esta forma, en el acto no se anula la potencia sino que ésta “sobrevive” en él, y por ello, -y esto es lo fundamental- “se da a sí misma para sí misma”, es decir, no se abandona al acto soberano, sino que se preserva como potencia. Si la “idea tradicional” de la potencia señala que ésta se agota en el acto, Agamben advierte cómo, en el hilo secreto de esta misma tradición, la potencia no se anula, sino que se conserva como tal. A partir de la estructura de bando, propia de la metafísica occidental, Agamben ha descubierto un “hilo secreto” donde, precisamente, ésta podría tener una existencia autónoma, rompiendo así, desde su interior, la propia estructura de bando que la supeditaba.

Si la estructura de bando hacía que la potencia se abandonara “dándose a sí misma al acto”, la potencia en sí misma, se *da a sí misma para sí misma*: en vez de anularse en el acto, se conserva, por ello, como potencia. El hilo secreto es, precisamente, el hilo de la potencia que aparece, en la estructura de bando, como negatividad y que, sin embargo, conserva su propia autonomía.

En 1982 Agamben ha escrito su texto “El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el *lugar* de la negatividad” (LM) donde ha indagado sobre cómo, en la historia de la metafísica, se ha incluido la potencia en la forma de la potencia-de-no<sup>133</sup> (la Voz), esto es, como *negatividad*. Y por ello, como hemos visto, la estrategia de Agamben consiste en desarticular lo que la metafísica ha “articulado” a partir de aquella cesura originaria. De esta forma, la estrategia exige desarticular para, desde allí, resituar el plano de la “potencia pura”, más allá de su consideración negativa. Es por ello que resulte del todo decisivo una nota al pie de página que inaugura ese mismo texto: “*El término metafísica indica, en el transcurso del seminario, la tradición de pensamiento que piensa la autofundación del ser como fundamento negativo. Queda por lo tanto sin prejuizarse el problema de la posibilidad de una metafísica íntegra e inmediatamente positiva (como la que, en un libro reciente, A. Negri reconoce en el pensamiento de Spinoza.)*.”<sup>134</sup>. Pues, lo que estaría en cuestión sería, precisamente, el “lugar de esa negatividad”, cuya existencia se hallaría, en la forma de la potencia y el acto, en la discusión que sostiene Aristóteles con los Megáricos. De esta forma, para la metafísica occidental la potencia en y para sí misma, habría sido incluida como una “falta”, un “resto”, en definitiva, en la

<sup>132</sup> Ibíd. Pág 184.

<sup>134</sup> Agamben, G “El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el *lugar* de la negatividad”, Valencia, Editorial Pre-textos, 2002 Pág 10.

forma de una exclusión.

A propósito de esta potencia considerada como negatividad, es que sería posible pensar más allá: *“Sería preciso, mas bien, pensar la existencia de la potencia sin ninguna relación con el ser en acto (...)”*<sup>135</sup>. ¿Qué puede significar una potencia “sin ninguna relación con el ser en acto” o bien una potencia que “se da a sí misma *para* sí misma”? La estrategia de Agamben es exactamente la misma que en Benjamin: si para este último, tanto el derecho natural como el derecho positivo juzgan la violencia en relación a los fines que ésta cumple, Agamben hace una suerte de “Para una crítica de la potencia” donde, precisamente, intenta juzgarla en su propia inmanencia. Allí se hallaría entonces, “la posibilidad de una metafísica íntegra e inmediatamente positiva”. ¿En qué consistiría una “metafísica inmediatamente positiva” y qué estatuto tendría allí la potencia? Por último, ¿Qué implicancias políticas tendría esta metafísica? Por ahora, dejemos en suspenso este problema.

### 3.1.3

Una de las cosas que advierte Agamben en torno al concepto de “vida” en la filosofía occidental es que éste ha carecido de toda definición: *“Es importante observar que Aristóteles no define en modo alguno qué es la vida: se limita a descomponerla a partir del aislamiento de la función nutritiva, para después proceder a rearticularla en una serie de potencias o facultades distintas y correlacionadas. Vemos aquí en acción el principio*

<sup>133</sup> En efecto, para Agamben la metafísica occidental ha pensado la pura potencia sólo como negatividad: lo incluido por medio de su exclusión. De esta forma, lo que articula la potencia con el acto es la potencia-de-no, cuyo nombre ha sido “Voz”: un lugar que está más allá de la naturaleza y más acá de la cultura: la humanidad del ser vivo hombre se funda, precisamente, en la exclusión de la potencia, incluyéndola como potencia-de-no. Qué habría significado para la metafísica que la Voz sea la negatividad originaria que –como relación de bando- articula la potencia con el acto? Al respecto Agamben señala: *“La Voz no quiere ninguna proposición ni ningún acontecimiento; quiere **que el lenguaje sea** , quiere el **acontecimiento originario** , que contiene la posibilidad de todo acontecimiento. La Voz es la dimensión ética originaria, en la que el hombre pronuncia su **sí** al lenguaje y consiente que él tenga lugar.”* (LM, p 139). Esto significa que si la “Voz no quiere ninguna proposición ni ningún acontecimiento” es porque ninguna proposición o acontecimiento en particular, constituye el *fin* de la Voz. Al contrario, la Voz como negatividad “sólo quiere el acontecimiento originario”, es decir, aquél que “contiene la posibilidad de todo acontecimiento” y por ello, ésta abre al hombre a la “dimensión del ser” y al “riesgo mortal de la nada”. En este sentido, el pensamiento de la Voz es, al tiempo, el pensamiento del Ser (LM). Lo importante es que la Voz en cuanto negatividad originaria es lo que la metafísica habría dejado impensado pues constituye su propio límite: *“Si la relación entre lenguaje y muerte “queda impensada” es, pues, porque la Voz –que constituye la posibilidad de esa relación- es lo impensable, sobre lo cual la metafísica funda toda posibilidad de pensamiento, lo indecible, sobre lo que se funda todo su decible. La metafísica es **pensamiento y voluntad del ser** , es decir, **pensamiento y voluntad de la Voz** (...) pero este “pensamiento” y esta “voluntad” deben quedar necesariamente no tematizados, porque sólo pueden serlo bajo el modo de la más extrema negatividad.”* (LM, p 141-142). De esta forma, la Voz es un pensamiento y una voluntad que, sin embargo, se abandona al “Ente en cuanto ente”, quedando por ello, “no tematizado”. En este sentido, si la Voz no quiere nada en particular, es porque ella no es sino pura posibilidad. ¿Qué es, pues, la posibilidad como tal, sino la potencia en sí misma, esto es, como potencia de ser y potencia de no ser al mismo tiempo? Este sería el problema –la negatividad- que está a la base de la discusión agambiana con la “Gramatología” derridiana.

<sup>135</sup> Agamben, G “Homo sacer” Op Cit, Pág 65.

del fundamento que constituye el dispositivo estratégico por excelencia del pensamiento de Aristóteles. Consiste en reformular toda pregunta sobre “¿qué es?” como una pregunta sobre “¿en virtud de qué ( *dia ti* ) pertenece algo a algo distinto?”<sup>136</sup> . Como se advierte, la reformulación aristotélica de la pregunta sobre el concepto de la vida, hace posible la operación biopolítica de separar desde el concepto de “vida” una “vida nutritiva”. A partir de esta separación, la “vida nutritiva” queda como el resto de nuda vida que se incluye en la forma de su exclusión. De esta forma, la ciencia y la medicina moderna heredan esta escisión, tal como se aprecia en Bichat: “Cuando, muchos siglos después, Bichat, en sus **Recherches physiologiques sur la vie et sur la mort** , distingue de la “vida animal”, definida por la relación con un mundo exterior, una “vida orgánica”, que no es más que una “ sucesión habitual de asimilaciones y excreciones” (Bichat, 61), es todavía la vida nutritiva de Aristóteles la que establece el oscuro fondo sobre el que destaca la vida de los animales superiores.”<sup>137</sup> . Así, sobre el “oscuro” fondo de la “vida nutritiva” escindida por Aristóteles se articularía la vida humana. Separación de la vida nutritiva y articulación de la “humanidad del ser vivo hombre” bajo el presupuesto negativo de la vida nutritiva, constituyen –como hemos visto- la estructura de bando.

De esta forma, el hombre llevaría, en sí mismo, la propia separación del animal en la forma de la “vida nutritiva” que pervive en la modernidad y sus Estados: “Y cuando, como ha puesto de manifiesto Foucault, el Estado moderno, a partir del siglo XVII, empieza a incluir entre sus tareas esenciales el cuidado de la vida de la población y transforma así, su política en biopolítica, realiza su verdadera vocación (...)”<sup>138</sup> . Como hemos visto, la naturaleza biopolítica sería, precisamente, lo que la política moderna hereda y lleva a su consumación en la figura del campo de concentración. Así, si el concepto de “vida” nunca ha sido definido es porque se ha perpetuado en ello, la estructura de bando como el dispositivo de separación-articulación de la política occidental.

De esta forma, ¿sería posible, no solo asumir el carácter político y filosófico –y no solo médico o científico- del oscuro y dividido concepto “vida”, sino también pensar otra forma de la misma? La vida escindida sería, precisamente, lo que hemos denominado nuda vida (vida nutritiva, para Aristóteles), cuyo lugar sería el de la trascendencia: la estructura de bando hace que la única forma en que la vida pueda incluirse sea a partir de su exclusión como nuda vida. En otras palabras, desde la metafísica occidental, la vida humana se concebiría como la “trascendencia” de la “vida nutritiva” hacia la vida como “existencia política”: como en la ontología de la potencia, la vida nutritiva aristotélica sería, precisamente, la nuda vida, el resto no integrable; la negatividad, en cuyo abismo se articula la “humanidad del ser vivo hombre”.

En su texto “Inmanencia Absoluta” (IA), Agamben comenta las investigaciones de Foucault y Deleuze en torno al estatuto del concepto “vida”, precisamente, para preguntar de qué modo, el concepto de vida podría ir más allá de la estructura de bando. En efecto,

---

<sup>136</sup> Agamben, G “Lo Abierto” Op Cit, Pág 26.

<sup>137</sup> Ibid. Pág 27.

<sup>138</sup> Ibid. Pág 27.

Agamben comenta el texto de Deleuze *"Inmanencia: una vida..."* en el cual, básicamente, éste entrevería un concepto de "vida" opuesto a la "vida nutritiva" de Aristóteles. Es precisamente este punto el que interesa a Agamben: *"Mientras la vida nutritiva funciona como el principio que alude a la atribución de vida a un sujeto (...) una vida... , como la figura de absoluta inmanencia, es precisamente, lo que nunca puede ser atribuido a un sujeto (...) En Deleuze, el principio de inmanencia entonces funciona de modo antitético al principio fundamental de Aristóteles. Pero hay más. Mientras el impulso específico del aislamiento de la nuda vida aparece para marcar una división en el ser viviente, tal como una pluralidad de funciones y series de oposiciones pueden articularse (vida vegetativa/ vida relacional; animal de dentro /animal del exterior; planta / hombre; y en el límite, zoé / bíos, nuda vida y vida políticamente cualificada), una vida... marca la imposibilidad radical de establecer jerarquías y separaciones."*<sup>139</sup>. De esta forma, el concepto de "vida" propuesto por Deleuze tendría un carácter de "absoluta inmanencia" y por ello, sería imposible aislar algo así como una nuda vida.

Ahora bien, si para Deleuze el concepto de "vida" se caracteriza por su inmanencia, ¿de qué modo Deleuze define la vida, que despierta en Agamben tanto interés? En efecto, la definición deleuziana es que el concepto de vida puede definirse como "pura contemplación sin conocimiento": *"Lo que es importante es que esta contemplación sin conocimiento, que al tiempo remite a la concepción griega de la teoría no como conocimiento sino como tacto ( thigēin ), funciona aquí para definir la vida como inmanencia absoluta, " una vida..." es, contemplación pura, más allá de cualquier sujeto y objeto de conocimiento; es pura potencialidad que se preserva sin actuar."*<sup>140</sup>. De esta forma, la vida concebida como "pura contemplación sin conocimiento" remitiría, en último término, a una potencia que se preserva sin actuar, tal como se expone en el "hilo secreto" de la metafísica aristotélica, es decir, una vida como potencia pura.

La vida concebida como inmanencia absoluta sería, precisamente, aquella vida que vuelve indistinguible al sujeto y al objeto, y en último término, la diferencia clásica entre zoé y bíos. Es decir, una vida como pura potencia: esta vida aparece como pura potencia que, como la potencia, se *da a sí misma para sí misma*. Por ello, una "crítica de la potencia" contempla a ésta en su propia inmanencia: la potencia no se *"a-bando-na"* al ser en acto, sino que, sin trascender, se vuelve "para sí".

Lo decisivo de esta operación en torno al concepto de "vida" es que, precisamente, Agamben pareciera inclinarse por el programa de investigación trazado por Foucault y Deleuze, en cuya herencia se haya Nietzsche y Spinoza, a los cuales sitúa en la línea de inmanencia<sup>141</sup>. Por ello, la discusión con Derrida tiene lugar en torno al estatuto de la diferencia: la distancia entre uno y otro se enmarca en que Agamben piensa el "umbral de indecidibilidad" como pura potencia y no como "huella" según la Gramatología derridiana. Lo decisivo aquí sería, precisamente, la *decisión* operada en el texto agambiano que pareciera inscribirlo en la línea de inmanencia. Así, una política que interrumpa la

<sup>139</sup> Agamben, G "Absolute Immanence" En: *Potentialities. Collected essays*, California, Stanford University Press, 1999, Pág 232. Este es un texto aún no traducido al español y, por ello, me he permitido se traducción para la presente tesis.

<sup>140</sup> *Ibíd.* Págs 233-234.

máquina biopolítica, habrá de concebir la vida como pura potencia, precisamente, para impedir que en y desde ella, sea aislada algo así como una nuda vida. Cobra sentido, entonces, la posibilidad de una “metafísica inmediatamente positiva” y con ello, una política que interrumpa la máquina biopolítica.

En la concepción de la potencia como inmanencia absoluta se esboza lo que, en el siguiente apartado, denominaremos, siguiendo al autor, “Política del gesto”. Por ahora es posible señalar al menos tres conclusiones provisionarias:

La ontología aristotélica de la potencia y el acto, en cuanto paradigma de la política 1. occidental, se estructura en función del bando: la potencia se abandona a sí misma al ser en acto y se anula como potencia.

Sin embargo, en esta misma ontología pervive un “hilo secreto” que muestra la 2. potencia en la forma de su privación, como modos efectivos de existencia: el guitarrista puede no tocar, como el arquitecto puede no construir. Esto significa que, la potencia tiene existencia autónoma sin necesidad de trascender al acto.

La potencia, considerada en su pura inmanencia, provee una vía para pensar en un 3.

<sup>141</sup> Por este motivo que, Agamben precisa, en el mismo texto: “*Vida como contemplación sin conocimiento tendrá un correlato preciso en un pensamiento que se haya librado de toda cognición e intencionalidad.*” (AI, p 239). Así, optando por la vía de la inmanencia, Agamben discute el legado de la fenomenología. Es allí donde se inscribe la discusión con Derrida: heredero de Husserl éste no habría podido ver en la diferición, el plano de inmanencia en que se despliega la potencia. En efecto, existen muchos textos en que Agamben se refiere explícitamente al proyecto “Gramatológico” derridiano. Así, el punto en discusión sería, precisamente: “*La solidaridad de la interpretación del significar como unidad de un significante y de un significado con la historia de la metafísica occidental está explícitamente afirmada por una intención crítica cuyo proyecto se enuncia como la sustitución de una ciencia de la escritura (gramatología) a la ciencia de los signos (semiología). Según este proyecto, la metafísica se funda en un estatuto privilegiado del significado, entendido como plenitud de la presencia, respecto del significante que es su rastro exterior. Este privilegio es el mismo que funda, en la tradición de la metafísica occidental, la superioridad de la **phoné** sobre el **gramata**, de la voz sobre la escritura. El carácter específico del proyecto gramatológico se expresa por eso en la afirmación según la cual la experiencia originaria es siempre ya rastro y escritura, el significado siempre está ya en posición de significante. La ilusión de una presencia plena y originaria es la ilusión de la metafísica, que toma cuerpo en la estructura doble del signo. La clausura de la metafísica, y de la semiología que es solidaria con ella, implica la conciencia de que no hay origen posible más allá del significante y del rastro: el origen es un **archirrastró**, que funda en la ausencia de origen la posibilidad misma del aparecer y del significar.*” Y continúa: “*Si restaurando la originariedad del significante, el proyecto gramatológico opera una crítica saludable de la herencia metafísica que se ha cristalizado en la noción de signo, esto no quiere decir que se logre realmente cumplir ese “paso-atrás-más allá” de la metafísica que, con más prudencia el filósofo en cuyo pensamiento encuentra su fundamento vacilaba en declarar cumplido o incluso solamente posible.*” (E, págs 262-263). De esta forma, para Agamben la Gramatología derridiana que cuestiona la “ilusión de una presencia plena” es fundamental, pero insuficiente, puesto que si bien, la escritura sería la experiencia original de “ausencia de origen” Derrida, según Agamben, habría mostrado, precisamente cómo esa escritura funda toda la metafísica occidental, pero sin cumplir, por ello, su superación. De esta forma, para Agamben, en la barra que testimonia la diferencia entre el Significado y el Significante no habría que ver “(...) sólo el rastro de una diferencia, sino el juego topológico de las conmesuras y de las articulaciones (...)” (E, p 264). La “barra”, no sería sólo un “archirrastró” o un resto sino, podríamos decir con Deleuze, una inmanencia absoluta. No es propósito de esta tesis indagar en esta discusión, mas es relevante situar, brevemente, al autor en torno al problema que aquí se está trabajando: el estatuto de la diferencia. Esta discusión se retoma al final de esta tesis, a propósito de un comentario de Derrida en torno al concepto de “violencia divina” en Benjamin.

nuevo concepto de “vida” y, con ello, abre las posibilidades para pensar una política que pueda interrumpir la máquina biopolítica.

Si el concepto “vida” nunca fue definido fue porque, ante todo, se optó por la cesura entre *zoé* y *bíos*. Esta cesura pervive en la ciencia y medicina modernas, dividida en múltiples funciones, pero en cuyo fundamento se halla la “vida nutritiva”; pero en nuestra actualidad la economía global no sería otra cosa que la consumación de la máquina biopolítica que divide y articula la vida en múltiples funciones (diversidad y jerarquización de consumidores) y, por ello, hemos iniciado este trabajo con la cita de Marx, la cual pone en tensión la división del trabajo que, podría pensarse a la luz del dispositivo de separación-articulación de la vida señalada por Agamben.

Como hemos visto, el texto agambiano se pregunta cómo es posible interrumpir la máquina biopolítica y, en ello, Agamben, a partir de las lecturas de Deleuze, se ha inclinado al plano de inmanencia. De esta forma, ¿qué significa pensar un concepto de “vida” como pura inmanencia? Significa la imposibilidad de separar el concepto de vida en *zoé* y *bíos* y significaría la imposibilidad de cualquier separación-articulación de la vida. Pero si esto es así, ¿en qué queda pues, la clásica definición aristotélica del hombre como “animal político”?

En efecto, esta definición zoológica del hombre se haría imposible, precisamente, porque ésta supone la cesura, en el seno del hombre, de una nuda vida (la *zoé*). Y si esto es así, significa que la “existencia política” no es posible pensarla como un añadido –un “además” dice Foucault-, puesto que, según Agamben, el hombre no trasciende a la esfera política excluyendo de sí su nuda vida: *“El hombre no es un viviente que tenga que abolirse o trascenderse para devenir humano, no es una dualidad de espíritu y cuerpo, naturaleza y política, vida y lógos, sino que se sitúa resueltamente en una zona de indiferencia entre ellos.”*<sup>142</sup>. De esta forma si, según Agamben, el hombre “no es una dualidad entre espíritu y cuerpo”, sino que se sitúa “en una zona de indiferencia entre ellos” es porque el hombre sería, en rigor, pura potencia. Como señalamos, la potencia pura liberada del acto es, precisamente, el estado de excepción liberado del poder soberano. El plano de la inmanencia absoluta constituye el plano en que la vida humana tiene lugar y, por ello, la “existencia política” del hombre nada tendría que ver con un “añadido” sobre el oscuro fondo de la nuda vida, sino que ésta se abriría originariamente como *praxis*. La interrupción de la máquina biopolítica sería, precisamente, la “Política del gesto” a cuyo desarrollo nos dedicaremos en el siguiente apartado.

## 3.2.- Praxis: hacia una Política del Gesto.

### 3.2.1

---

<sup>142</sup> Agamben, G “Homo sacer” Op Cit, Pág 193.

Si, según Agamben, el conflicto político decisivo en la actualidad lo constituye la cesura entre la animalidad y la humanidad del hombre es, ante todo, porque el “misterio de la conjunción” supone el “misterio de la separación” que aísla una nuda vida. Sin embargo, la ontología aristotélica, que ha sido el “paradigma de la soberanía” occidental, llevaría consigo un “hilo secreto”: la existencia autónoma de la potencia. De esta forma, esta ontología se orienta, decisivamente, al plano de la inmanencia: esta operación interrumpe la estructura de bando, propia de la metafísica occidental, liberando a la vida humana de la esfera soberana (la autofundación del ser en acto). En este sentido, la concepción inmanente de la “vida” permitiría, precisamente, no aislar de ésta, la nuda vida como resto irreductible y no integrable al orden jurídico.

Esta operación supone una doble estrategia en Agamben: la deconstrucción de la metafísica occidental caracterizándola originariamente como biopolítica y, en segundo lugar, mostrar cómo al interior de esa misma tradición se despliega un “hilo secreto” que puede interrumpir el largo tejido de Penélope. De esta forma, como en Benjamin y su “crítica a la violencia”, Agamben se apresta a liberar a la política de la esfera soberana, inscribiendo al concepto de “vida”, más allá de toda fractura, como inmanencia absoluta. De esta forma, la crítica benjaminiana a la violencia, se extiende en Agamben en lo que podríamos designar como una “Política del Gesto”.

Una vida más allá de la máquina biopolítica, puede encontrarse en el texto “El príncipe y la rana. Cuestión del método en Adorno y Benjamin.”<sup>143</sup> (PR). Su título resulta sugerente: el príncipe y la rana caracterizarían, precisamente, la estructura de bando en cuya articulación (príncipe) y separación (rana) se funda la “humanidad del ser vivo hombre”. En efecto, este texto tiene como punto fundamental el estatuto de la *praxis*: ¿Cómo pensar una *praxis* más allá de la estructura de bando que, en este caso, aparece en la teoría marxista defendida por Adorno<sup>144</sup> ?

Un intercambio epistolar entre Adorno y Benjamin inicia la discusión. Adorno critica a Benjamin de “marxista vulgar”, porque supuestamente, éste último habría relacionado inmediatamente el alza al “impuesto al vino” a las transformaciones de la vida cultural de la Francia decimonónica. Para Adorno, en cambio, se trataría de ceñirse al “proceso global” cuyo fundamento reside, precisamente, en la dialéctica entre la infraestructura y la superestructura. En efecto, según Agamben: “*El hiato que abre ese “en última instancia” entre estructura y superestructura es llenado por Adorno con la apelación a la “mediación” y al “proceso global” (...).*”<sup>145</sup> . Pero apelar al “proceso global” sería,

<sup>143</sup> Agamben, G “El príncipe y la rana. Cuestión del método en Adorno y Benjamin”. En “Infancia e Historia, Buenos Aires, Editorial Adriana Hidalgo, 2003.

<sup>144</sup> Señala Agamben: “*Las dos cartas , de las que hemos reproducido los pasajes que tocan más de cerca el problema del método, se refieren al ensayo Das Paris des Second Empire bei Baudelaire , que Benjamin había hecho llegar a Horkheimer y Adorno en el otoño de 1938 como colaborador para el Instituto de Investigación social que estos últimos dirigían.*” (PR. p 171). Así, la cuestión esencial es el “problema de método” que permite a Agamben dar un estatuto diferente a la *praxis*, más allá de la concepción marxista anclada en la estructura de bando y defendida, en este caso, por la figura de Adorno.

<sup>145</sup> *Ibid.* Pág 173.



precisamente, lo que Agamben pone en cuestión, puesto que este recurso supone la referencia a la dialéctica hegeliana, y en último término, a la estructura de bando propia de la metafísica occidental: *“Pero es evidente que si hubo una tergiversación –en el marxismo respecto de la relación de la estructura con la superestructura- ya ocurrió en el momento en que la relación entre base material y superestructura se interpretó como una relación de causa y efecto.”*<sup>146</sup> (PR, p. 178). Y más adelante agrega: *“Toda interpretación causal es en efecto solidaria con la metafísica occidental y presupone la descomposición de la realidad en dos niveles ontológicamente distintos.”* De esta forma, para Adorno el hiato que se abre entre la “estructura” y la “superestructura” es ligado con la mediación dialéctica cuyo último fundamento residiría, precisamente, en la relación causal heredera de la metafísica occidental (no por nada, Agamben, en relación a Adorno, cita un fragmento de “La Fenomenología del Espíritu” de Hegel en que este último señala el carácter negativo de la “mediación” propia del despliegue espiritual). De la misma manera en que la metafísica occidental separa, en el seno del hombre una nuda vida, para luego articularlo en una dimensión “superestructural” (sea ésta divina, social o política), su aparición en el marxismo en la forma de la estructura y la superestructura, permite a Agamben, con el joven Marx mediante, inclinarse una vez más por Benjamin, para pensar una vida humana imposible de separar y articular a la vez. De esta forma, Agamben señala: *“Si Marx no se preocupa por precisar el modo en que debe entenderse la relación entre estructura y superestructura y en ocasiones no teme pasar por “vulgar”, es porque una interpretación de esa relación en sentido causal no es siquiera pensable en términos marxianos, lo que vuelve superflua la interpretación que debería corregirla.”*<sup>147</sup> . Si la dialéctica estructura-superestructura carece de sentido para la interpretación marxiana, el concepto de “vida” que lleva consigo resultaría inseparable de su forma, es decir, sería imposible separar desde ella, algo así como una nuda vida, puesto que, una vida inseparable de su forma significaría que la esencia humana es, precisamente, los modos de inmanentes de existencia. En otras palabras que no hay “Hombre” en el sentido de una antropología, sino *praxis* que, en cuanto zona de excepción, *zoé* y *bíos* se vuelven radicalmente, indistinguibles.

Al respecto señala: *“Pues mientras la bruja sabe que así como todo príncipe es en realidad una rana, del mismo modo toda rana puede volverse un príncipe, la muchacha lo ignora y su beso toca aquello que es idéntico tanto en la rana como en el príncipe.”*<sup>148</sup> . De esta forma, tanto el “príncipe” como la “rana” constituyen el proceso por el cual opera la metafísica occidental: la articulación del “príncipe” (*bíos*) solo se vuelve posible por la separación de la “rana” (*zoé*). La muchacha, a diferencia de la bruja, ignora la operación biopolítica de separar, en el seno del hombre, la animalidad de la humanidad, y por ello, con su beso “toca aquello que es idéntico tanto en la rana como en el príncipe.” Pues bien ¿qué es lo “idéntico” que aparece más allá de la escisión, pero que, como tal, se asienta en el límite de la animalidad y la humanidad?

<sup>146</sup> *Ibíd.* Pág 178.

<sup>147</sup> *Ibíd.* Pág 178.

<sup>148</sup> *Ibíd.* Pág 180.

Como se advierte, Agamben pugna al interior del marxismo contra la tendencia “vulgar” y la “dialéctica” para, precisamente, rescatar una noción inmanente de la *praxis*: “Una descomposición semejante –entre estructura y superestructura- traiciona irremediabilmente la concepción marxiana de la *praxis* como concreta y unitaria realidad original, y esto es lo que debe oponerse a la interpretación vulgar y no una supuesta “concepción dialéctica de la causa y el efecto”. La *praxis* en efecto no es algo que necesite de una mediación dialéctica para representarse luego como positividad bajo la forma de superestructura, sino que desde un principio es “verdaderamente lo que es”, desde un principio posee integridad y concreción.”<sup>149</sup> . Así, ni “rana” (separación) ni “príncipe” (articulación), la *praxis*, como “concreta y unitaria realidad original” se despliega más allá tanto de la “concepción vulgar” como de la “dialéctica de causa y efecto”.

Pero ¿Qué puede significar que la *praxis* sea “concreta” y “unitaria realidad original”? Al respecto, señala: “(...) solo es materialista el punto de vista que suprime radicalmente la separación entre estructura y superestructura porque plantea como único objeto la *praxis* en su cohesión original, es decir, como mónada (en la definición de Leibniz, mónada es una sustancia simple, “sin partes”) <sup>150</sup> . De esta forma, la *praxis*, en cuanto “concreta y unitaria realidad original” sería concebida, ante todo, como “mónada”. La palabra “mónada” –que en griego significa “unidad”- hace referencia a Leibniz, quien, como se sabe, en el primer párrafo de su “Monadología” <sup>151</sup> , la define como una “sustancia simple es decir, sin partes”. El recurso a la palabra “mónada” me parece no es casual: el mismo Leibniz la utiliza, precisamente, para eliminar el problema que se le presentó a Descartes, a saber, la división de las sustancias en “extensión” y “pensamiento”. De esta forma, la mónada es un átomo, pero formal cuyo atributo fundamental sería, precisamente el de carecer de todo atributo (tal como Agamben subtitula un apartado de su texto IA en que, comentando a Deleuze, define el concepto de “vida” como inmanencia absoluta o una “vida inatribuible” o como señala en “La Comunidad que viene” que el ser que viene “es el ser cualsea”).

Pero es en Benjamin y sus tesis “Sobre el concepto de Historia”, donde se vuelve a utilizar la palabra “mónada” para referir al modo en que el “materialista histórico” aborda el objeto histórico que se le presenta <sup>152</sup> . De esta forma, desde Leibniz y su crítica al dualismo cartesiano, hasta Benjamin y su crítica al “tiempo homogéneo y vacío” propio de la concepción histórica de la social-democracia, Agamben retoma el concepto, precisamente, para situar la *praxis* como aquella potencia que *se da a sí misma para sí misma* e interrumpir cualquier “mediación dialéctica” propia de la máquina biopolítica

<sup>149</sup> Ibid. Pág 179.

<sup>150</sup> Ibid. Pág 181.

<sup>151</sup> En efecto, Leibniz en la primera tesis de su “Monadología” señala: “La **Mónada** de que hablaremos aquí, no es otra cosa que una sustancia simple, que forma parte de los compuestos; simple, es decir, sin partes.” (M, □1, p 21).

<sup>152</sup> En su tesis XVII dice: “Cuando el pensar se detiene súbitamente en una constelación saturada de tensiones, entonces le propina a esta misma un **shock** , por el cual se cristaliza él como mónada. El materialista histórico aborda un objeto histórico única y solamente cuando éste se le presenta como mónada.” (TH, págs. 63-64).

occidental<sup>153</sup>.

Así, tanto el “príncipe” como la “rana” tienen, como su dimensión original, la *praxis* como el umbral en que lo animal se humaniza y lo humano se animaliza. Esta dimensión es, precisamente, la que advierte Agamben en relación a Marx: “*Marx anula la distinción metafísica entre animal y ratio, entre naturaleza y cultura, entre materia y forma, para afirmar que en la praxis la animalidad es la humanidad, la naturaleza es la cultura, la materia es la forma.*”<sup>154</sup>, rescatando así una noción original de *praxis*, es decir, un concepto de “vida humana” como inmanencia absoluta.

3.2.2.- El concepto de “vida” humana, más allá del humanismo antiguo y moderno que está intentando Agamben, le remite a la noción “forma-de-vida” trabajada en el texto que lleva el mismo nombre. En efecto, el concepto “forma-de-vida” designa: “(...) *una vida que no puede separarse de su forma, una vida a la que no es nunca posible aislar algo como una nuda vida.*”<sup>155</sup>. Una vida “que no puede separarse de su forma”, significa una vida en la que los modos, procesos y actos del vivir no son nunca: “(...) *simplemente hechos, sino siempre y sobre todo posibilidad de vivir, siempre y sobre todo potencia.*”<sup>156</sup>. La forma-de-vida, a diferencia de la vida del “animal racional” sería, precisamente, el carácter de “potencia” la cual designaría, en rigor, la autonomía de la potencia sin relación alguna al acto. De esta forma, remitir a la esfera pura de los “hechos” sería, actualizar la tesis de los Megáricos; pero, si los hechos no consuman la potencia, dado el “hilo secreto” revelado por la propia ontología aristotélica, entonces la vida considerada como forma-de-vida significa la inmanencia absoluta de la *praxis* en cuanto mónada. De esta forma, si los actos, procesos y modos del vivir no son nunca “hechos” es porque la vida humana en cuanto vida práctica no se agota en sus actos, sino que en ellos revela, precisamente, su carácter potencial. Pero aquí “potencia” no designa una vida-en-falta, sino la vida “que no puede separarse de su forma”, lo que significa que la esencia humana es, precisamente, los modos inmanentes de su existencia. Si bien, podríamos decir, en una sociedad pueden existir hábitos repetitivos y socialmente obligatorios, esto no significa que la vida humana tenga un destino preestablecido, una naturaleza humana o un “instinto” biológico que deba, necesariamente, satisfacer. Por el contrario, en cuanto “potencia”, la vida humana sería el umbral de lo indecible, en el cual la posibilidad de diferenciar *zoé* de *bios*, simplemente carecería de sentido: “*Por esta razón -dice Agamben- es decir en cuanto es un ser de potencia, que puede hacer y no hacer, triunfar o fracasar, perderse o encontrarse- el hombre es el único ser en cuya vida siempre está en juego la felicidad, cuya vida está irremediamente y dolorosamente asignada a la*

<sup>153</sup> Ahora bien, si la *praxis* es una mónada es porque, ante todo, no tiene atributos. Al respecto, su texto “La comunidad que viene” abre sus páginas con la siguiente frase: “*El ser que viene es el ser cualsea.*” (CV, p 9). El “ser cualsea” es, precisamente, un ser cuyo atributo o predicado es el no tener atributo o predicado alguno. Esto significa que, antes de toda operación soberana que decide, precisamente sobre la “*cualseidad*” del ser –la metafísica como tal operación- aparece un ser como pura potencia.

<sup>154</sup> *Ibíd.* Pág 179.

<sup>155</sup> Agamben, G “Forma-de-vida” En: “Medios sin Fin”, Valencia, Editorial Pre-textos, 2003, Pág 13.

<sup>156</sup> *Ibíd.* Pág 14.

*felicidad. Y esto constituye inmediatamente a la forma-de-vida como vida política.”*<sup>157</sup> . Detengámonos en esta cita: el hombre –dice Agamben- es un “ser de potencia”. Nótese que señala “de” y no “en”, cuestión que, inmediatamente, nos envía al plano de la inmanencia. En efecto, la forma-de-vida no es la vida-en-falta (vida “en” potencia), pero tampoco la vida-totalmente-concluida (vida en acto) sino, lisa y llanamente, la vida que no dirime su existencia en razón del ser en acto, y por ello, ésta sería –como señalaba Agamben, siguiendo sin duda, a un determinado Heidegger- ontológicamente, pura “*posibilidad*”. Por ello, la forma-de-vida no requiere de articulación alguna para constituirse en una vida estrictamente “política”. Aquí –siguiendo los términos de Foucault- la articulación metafísica entre el “animal viviente” y su “existencia política”, definitivamente, no tiene lugar. Y no tiene lugar, precisamente, porque no es posible escindir de esta “mónada” algo así como una nuda vida.

¿Qué significa que la vida humana sea pensada como forma-de-vida? Significa que la vida humana es “inmediatamente” vida política. Pero esto no significa “articular” es decir, “separar” del hombre algo así como una nuda vida para, de esta manera, erigirlo en “animal político”. Por el contrario, la vida humana como forma-de-vida supone la consideración del hombre como sus modos inmanentes de existencia. Nada hay en el hombre que *garantice* su existencia, por ello, su lugar es, precisamente el umbral de lo indecible en el cual “puede hacer como no hacer, triunfar como fracasar, perderse o encontrarse”, en definitiva, el hombre está arrojado a su propia *praxis*, o lo que es lo mismo: *la forma-de-vida es la vida que es potencia que se da a sí misma para sí misma*.

En cuanto pura potencia, el hombre nunca acaba de fundarse y, por ello mismo, su *praxis* tiene el carácter de lo radicalmente *insustancial*. En este sentido, para la metafísica occidental, es el poder soberano el que funda la humanidad del hombre, y en cuanto tal, oculta la zona de excepción en que éste habita: allí la forma-de-vida es desgarrada y el homo sacer se “*a-bando-na*” al poder soberano, para inscribirse en el espacio político. De este modo, volvemos al problema del nexo entre violencia y derecho: si la nuda vida constituye el nexo entre el “animal viviente” y la “existencia política”, la forma-de-vida sería la vida que, interrumpe ese proceso dejándolo en suspenso. Ese “dejar en suspenso” es, precisamente, el estado de excepción llevado a su extremo y liberado de la esfera soberana: el “verdadero” estado de excepción, a decir de Benjamin.

### 3.2.3

---

Retomemos la discusión Schmitt-Benjamin en torno al estatuto del estado de excepción. Si para Schmitt el estado de excepción se halla indisolublemente ligado al poder soberano y, por ello, según Agamben, tendría un carácter biopolítico, para Benjamin, en cambio, el estado de excepción estaría, precisamente, liberado de éste. Solo por ello, y según la octava de sus “tesis”, “*(...) estará ante nuestros ojos, como tarea nuestra, la producción del verdadero estado de excepción; y con ello mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo.*”<sup>158</sup> . Como sabemos, para Benjamin, a diferencia de Schmitt y

<sup>157</sup> Ibid. Pág 14.

<sup>158</sup> Benjamin, W “Tesis sobre el concepto de Historia” Op Cit, Pág 53.

estrictamente referido a la situación de excepción producida durante el Tercer Reich, no sería posible distinguir la excepción de la regla. De esta forma, si para Schmitt el estado de excepción tiene sólo un carácter *ficticio*, en cuanto éste sería regulado por ley, garantizando así las libertades y derechos individuales –y por ende, la conservación del derecho-, en definitiva, reinscrito al orden jurídico; para Benjamin, en cambio, el estado de excepción tendría un carácter “verdadero” o “efectivo” (*wirklich*): si el estado de excepción se ha convertido en regla es porque: “(...) *es ahora efectivo el estado de excepción “en el que vivimos” y éste es absolutamente indecible respecto de la regla. Toda ficción de un nexo entre violencia y derecho es reducido: no existe más que una zona de anomia, en la cual actúa una violencia sin ropaje jurídico alguno.*”<sup>159</sup>. De esta forma, para Benjamin resultaría esencial la autonomía de la violencia –en cuanto acción humana- respecto del derecho. Al contrario de Schmitt, para quien esa violencia ha de inscribirse en el derecho, cuestión que supone el carácter fundacional de la misma violencia en la figura del llamado “poder constituyente”; en Benjamin esa violencia puede pervivir en su “pureza”, precisamente siendo exterior al derecho (el derecho es la “decadencia”). Allí, entonces, aparecería la acción humana que ha “(...) *abandonado toda relación con el derecho.*”<sup>160</sup>. En ese sentido, el “verdadero –“efectivo”- estado de excepción” es tal porque en él se exhibe, de modo “efectivo” (*wirklich*), la acción humana fuera del derecho, pero sin por ello, convertirse en nuda vida: para Agamben el estado de excepción “efectivo” mostraría la vida humana como “forma-de-vida”.

De esta forma, la relación del estado de excepción con la vida humana tiene, para Agamben, tres puntos fundamentales:

1. Que en el estado de excepción “efectivo” aparece, por vez primera, una acción humana escindida, radicalmente del derecho, sin convertirse, por ello, en nuda vida.
2. Por ello, sólo desde este lugar es posible vislumbrar una vida humana, como en la noción de praxis en Marx, inmediatamente política. La forma-de-vida sería, precisamente, la vida humana, desde la cual, el poder soberano no puede aislar una nuda vida.
3. En la medida que la forma-de-vida no puede ser separada y articulada, su acción no tiene, en modo alguno, un carácter fundacional. Así, la idea del nexo entre violencia y derecho –el poder soberano- sería, según Agamben, abiertamente, depuesto.

Si el “verdadero” estado de excepción muestra la acción humana fuera del derecho, significa que, para Agamben, la política constituiría una esfera inmanente y, por ello, autónoma de todo derecho y de todo poder soberano. Este es, precisamente, el carácter “puro” de la violencia en Benjamin<sup>161</sup>: así como la llamada “violencia pura” no cumple fin alguno, el gesto sería la esfera en que los medios se exhiben como tales. De esta forma, la política se revela en su carácter insustancial. ¿Qué significa que la política revele su

<sup>159</sup> Agamben, G “Estado de Excepción” Op Cit, Pág 113.

<sup>160</sup> Ibid. Pág 113.

<sup>161</sup> Ver Anexo.

carácter insustancial o “puro”? significa que ésta, en cuanto potencia, se exhibe ya no en relación al “acto fundacional”, sino, precisamente, a ella misma como medio “puro”. La política sería, entonces, la esfera de la *medialidad* (la pura potencia).

### 3.2.4

---

Si para Benjamin la violencia puede ser evaluada en su carácter puro, esto es, más allá de los fines que ésta cumple, para Aristóteles la potencia (el medio) tendría un carácter autónomo, en la forma de la privación. La estrategia agambiana, cruzando el discurso aristotélico de la “potencia” con el benjaminiano de la “violencia pura”, intenta dar un carácter inmanente y medial a la política. De esta forma, Agamben define “gesto” como “(...) **la exhibición de una medialidad, el hacer visible un medio como tal.**”<sup>162</sup>. El gesto, constituiría, la exhibición misma de un “medio”, pero sin relación alguna a un fin predeterminado. Más aún, el gesto, como pura potencia, sería la esfera de los medios en y para sí mismos. Esto es, suspensión de la estructura de bando, en razón de la inmanencia absoluta de la forma-de-vida. De esta forma, señala Agamben: “(...) *si el hacer es un medio con vistas a un fin y la praxis es un fin sin medios, el gesto rompe la falsa alternativa entre fines y medios que paraliza la moral y presenta unos medios que, como tales, se sustraen al ámbito de la medialidad, sin convertirse por ello, en fines.*”<sup>163</sup>. A partir de la “falsa alternativa” entre un medio que cumple un fin o un fin en sí mismo, Agamben presenta una tercera zona, en que los medios, precisamente, se exhiben “como tales”: “(...) *así en el gesto lo que se comunica a los hombres es la esfera no de un fin en sí, sino de una medialidad pura y sin fin.*”<sup>164</sup>. El carácter de “medios sin fin” es propiamente el lugar de lo indecible, y por ello, Agamben vuelve a situar a Benjamin: la “violencia pura” que se opone, precisamente, a la “violencia mítica” (soberana), sería aquella acción humana fuera del derecho y, sin embargo, de carácter eminentemente político. De esta forma, Agamben sitúa el lugar de la política más allá del derecho, más allá de la esfera soberana y, por ende, prescindiendo de su carácter fundacional: “**La política –dice- es la esfera de los puros medios; es decir, de la gestualidad absoluta e integral de los hombres.**”<sup>165</sup>. La política, desprendida del poder soberano, deja de ser biopolítica, precisamente, porque ella se exhibe como la “gestualidad absoluta e integral de los hombres”, es decir, la política ya no divide, desde la forma-de-vida algo así como una nuda vida. Al contrario, al prescindir del poder soberano, la producción de su “elemento político original” queda interrumpida.

Por ello, como señalábamos, Agamben intenta pensar no una política que funde, como una política que deponga. Esta es, una “*Política del gesto*”. Al respecto señala: “*Exhibir el derecho en su no-relación con la vida y la vida en su no-relación con el*

<sup>162</sup> Agamben, G “Notas sobre el gesto” En: “Medios sin Fin” Op Cit, Pág 54.

<sup>163</sup> *Ibid.* Pág 54.

<sup>164</sup> *Ibid.* Pág 55

<sup>165</sup> *Ibid.* Pág 56.

*derecho significa abrir entre ellos un espacio para la acción humana, que en un momento dado se reivindicaba para sí el nombre de “política”. La política ha sufrido un eclipse perdurable porque se ha contaminado con el derecho, concibiéndose a sí misma en el mejor de los casos como poder constituyente (esto es, violencia que pone el derecho), cuando no reduciéndose simplemente a negociar con el derecho. En cambio, verdaderamente política es sólo aquella acción que corta el nexo entre violencia y derecho.”*<sup>166</sup>. Como se advierte, Agamben comparte la crítica arendtiana respecto de la “judicialización” de la política: la “contaminación” de ésta por el derecho (y en último término, por la soberanía), deja a ésta sin autonomía. Así, “verdaderamente política” sería la acción que no mediatice entre violencia y derecho, ni tampoco funde al derecho sobre la violencia, sino aquella que rompa esa dialéctica circular, cortando decisivamente, el nexo entre ambos. Como se advierte, Agamben presenta una dialéctica en “suspense”, en la medida que cortar el nexo violencia-derecho supone la crítica tanto de la “violencia fundadora” como de la “violencia conservadora de derecho” para, desde ahí, desplegar la forma-de-vida. El corte de ese nexo separador-articulador –la estructura de bando- se hace posible, precisamente a partir de una forma-de-vida que en su inmanencia, haga imposible separar, en su propio seno, una nuda vida. Esto supone, a su vez, que el estado de excepción se ha desligado, definitivamente, del poder soberano quedando como la zona de anomia por excelencia en que *zoé* y *bios* se vuelven indistinguibles. El estado de excepción, tradicionalmente considerado como negatividad –ese espacio vacío de suspensión de la ley-, se vuelve para sí, en su pura inmanencia, exhibiendo la acción humana como gesto.

A continuación sistematizamos, al menos, tres conclusiones “provisorias” referidos al presente apartado:

Forma-de-vida es el concepto de “vida humana” propuesto por Agamben que se da a 1. sí mismo para sí mismo como pura potencia.

La forma-de-vida, en cuanto modo inmanente de existencia, hace de la vida del 2. hombre inseparable de su forma y, por ello, suspende la dialéctica de la máquina biopolítica.

El estado de excepción, en cuanto zona de anomia, muestra precisamente –tal como 3. la potencia-de-no de la ontología aristotélica-, la autonomía e inmanencia de la acción humana respecto del derecho. En este sentido, la vida como forma-de-vida se abre como el “verdadero” estado de excepción que interrumpe la máquina biopolítica de Occidente.

### 3.3.- Conclusiones “provisorias”.

El presente capítulo se inició con la pregunta *¿Cómo se puede interrumpir la máquina biopolítica? ¿Cómo podría una política inspirarse no en la fundación, sino en el deponer?*

<sup>166</sup> Agamben, G “Estado de excepción” Op Cit, Págs 157-158.

En efecto, esta pregunta exige la indagación en la estructura misma de la soberanía, cuestión que la topología biopolítica desarrollada en el primer capítulo ya había configurado. Así, todo el problema reside, precisamente, en el estatuto que la ontología aristotélica de la potencia y el acto le asigna a la potencia. Por ello, la potencia constituye la clave para vislumbrar una acción humana más allá del derecho y que, por ello, pueda detener la cesura biopolítica que aísla, en el seno del hombre, una nuda vida. Ante la pregunta planteada y siguiendo punto por punto lo desarrollado en el presente capítulo, se pueden plantear las tres siguientes conclusiones “provisorias”:

1. La ontología aristotélica de la potencia y el acto lleva en sí misma la noción de potencia-de-no: el hombre puede su propia impotencia. Esto revela que, a diferencia de la tesis de los Megáricos, la potencia tiene existencia autónoma respecto del ser en acto. En razón de dicha autonomía, Agamben ha comenzado a buscar un concepto inmanente de “vida”, es decir, una vida que sea pura potencia y que, por ello, se de a sí misma para sí misma.
2. La vida humana como pura potencia, Agamben la llama forma-de-vida. La forma-de-vida asoma su consistencia en el estado de excepción -bajo la designación de “poder constituyente” o “violencia fundadora”- pero ella misma es la acción humana que no persigue un fin, sino que se despliega como medios puros (pura potencia). La política como pura medialidad tiene lugar en el “verdadero” estado de excepción, cuya característica fundamental es el estar liberado de la esfera soberana e interrumpa la dialéctica separación-articulación de la máquina biopolítica occidental. Romper el nexo violencia-derecho es, precisamente, la medialidad “pura” de la política del gesto.
3. La política que se desprende de la soberanía es lo que, siguiendo a Agamben, hemos denominado “Política del Gesto”: la política “sin ropaje jurídico” alguno –y, por ende, sin remisión alguna a la soberanía-, constituye la esfera de la gestualidad absoluta e integral de los hombres: la forma-de-vida.

### 3.4.- Umbral

En este punto, no se me pidan conclusiones. Toda conclusión, en Agamben, no tendrían, sino un carácter estrictamente “provisorio”. Más allá de ello, se trataría de situarse en el umbral. El umbral es, tal como lo define Agamben, *la experiencia del límite como tal*<sup>167</sup> y, si nos situamos ahí es, ante todo, porque estamos dispuestos a hacer la experiencia del límite. Detengámonos, pues, en el umbral.

---

<sup>167</sup> En “La comunidad que viene” señala: “El umbral no es, en este sentido, una cosa diferente respecto del límite; es, por así decirlo, la experiencia del límite mismo, el ser- **dentro** de una **afuera**. Este **ek - tasis** es el don que la singularidad recoge de las manos vacías de la humanidad.” (CV, p 44).



## a) Cuestión de Método:

En una entrevista realizada por F. Costa, Agamben señala: *“El encuentro con Heidegger fue relativamente temprano, y él incluso fue determinante en mi formación después de los seminarios de Le Thor en 1966 y 1968. Mas o menos en los mismos años durante los cuales leía a Walter Benjamin, lectura que, quizá me sirvió de antídoto frente al pensamiento de Heidegger.”*<sup>168</sup>. Las primeras líneas trazan biográficamente la relación del autor con Heidegger: “el encuentro con Heidegger fue relativamente temprano”, mas, acto seguido, enfatiza: “incluso fue determinante en mi formación después de los seminarios de “Le Thor en 1966 y 1968”. Lo “determinante” de Heidegger en el pensamiento de Agamben quizá, nunca adviene en la forma de una presencia. Precisamente por ello, en un capítulo (Idea de la Musa) de su “Idea de la Prosa” (IP) Agamben escribe: *“En Le Thor, Heidegger impartía su seminario en un jardín bajo la sombra de unos frondosos árboles. En algunas ocasiones, en cambio, salía fuera del pueblo, caminando en dirección a Thouzon o hacia el Rebanquet, y entonces el seminario tenía lugar frente a una cabaña perdida en medio de un olivar. Un día en que el seminario llegaba a su fin y los alumnos le asediaban de preguntas, el filósofo contestó tan sólo: “**Vosotros podéis ver mi límite, yo no puedo.**”*<sup>169</sup>. En esta imagen “bucólica” que, sin duda se repite en varios otros textos, Agamben parece como si se volviera un escolástico, un alumno que, admirando a su maestro, hereda su palabra. Pero, ¿qué es lo “determinante” en el texto agambiano? Lo “determinante” quizá, sea el legado que deja el “filósofo”: el límite que él mismo, siguiendo la imagen propuesta por Agamben, no puede ver. Heidegger aparece, entonces, como límite. El momento en que la filosofía –la metafísica- hace la experiencia del límite y abre, por ello, el umbral (que en el lenguaje heideggeriano se denomina “diferencia ontológica”). Lo que se hereda sería, precisamente, el lugar de lo indecible, de lo imposible de ser representado, en último término, lo que Agamben denomina negatividad.

De esta forma, en LM Agamben señala: *“Lo que podemos, sin embargo, anticipar ya es que la Ereignis no parece haberse liberado íntegramente de la negatividad y de lo indecible.”*<sup>170</sup>. Precisamente, Heidegger parece haber dejado un legado en la forma de “límite”, denominado Ereignis que, siendo el límite de la filosofía, “no parece haberse liberado íntegramente de la negatividad”. ¿Qué hace Agamben, sin embargo, con aquella herencia?

En efecto, Agamben se apresura en contestar: mientras recibía el legado del “filósofo” paralelamente leía los textos de W. Benjamin transformándose en uno de los traductores más importantes de Benjamin al italiano (la noción de “traductor” aquí es decisiva). Es aquí, entonces, donde, siguiendo la entrevista, Benjamin aparece como el “antídoto frente al pensamiento de Heidegger”. ¿En qué sentido Benjamin opera como

<sup>168</sup> Agamben, G “Estado de Excepción” Op Cit, Pág 11.

<sup>169</sup> Agamben, G “Idea de la Prosa” Barcelona, Editorial Península, 1977, Pág 41.

<sup>170</sup> Agamben, G “El lenguaje y la muerte” Op Cit, Pág 163.

“antídoto”? ¿Por qué habría que tener un “antídoto” frente al pensamiento de Heidegger, qué es lo que ese “antídoto” podría, en efecto, prevenir de ese mismo pensamiento? Sin duda, lo que se juega en este punto es el “compromiso” –al modo de una “formación de compromiso”, podríamos decir- de Heidegger al nacionalsocialismo que, como sabemos, para Agamben constituye la experiencia decisiva de la política moderna: “el estado de excepción en que todavía vivimos”. En este sentido, el antídoto Benjamin estaría operando en Agamben, en la forma de una “crítica” –en el sentido del texto benjaminiano de “Para una crítica de la violencia”- de dos de las categorías heideggerianas que resultan de suma importancia para el autor: el *Dasein* y *das Ereignis* que, como se sabe, constituyen las formas –diferenciadas, por cierto- en que el pensamiento de Heidegger piensa la llamada “*diferencia ontológica*” y el destino de Occidente en la época de la técnica.

En el primero se juega el carácter de la “facticidad” que, como se sabe, constituye el centro de las críticas de Benjamin al fascismo en sus “Tesis” –que a su vez constituyen uno de los pilares fundamentales de la reflexión agambiana- , precisamente, porque éste haría de lo biológico el punto mismo de la decisión. Aquí, y desde un resuelto horizonte biopolítico<sup>171</sup>, Agamben intentaría hacer la diferencia entre la experiencia de la facticidad nacionalsocialista y la heideggeriana propiamente tal: “*El nazismo hace de la nuda vida del homo sacer, definida en términos biopolíticos y eugenésicos, el lugar de una incesante decisión sobre el valor o disvalor (...) En Heidegger, por el contrario, el homo sacer, quien en cada uno de sus actos pone siempre en cuestión la propia vida, deviene el Dasein, “al cual le va su ser mismo en su ser”, unidad inseparable del ser y sus modos, de sujeto y cualidad, de vida y mundo.*”<sup>172</sup>. De esta forma, desde una “perspectiva biopolítica” se haría comprensible el estatuto de la facticidad en el *Dasein*, propuesto por Heidegger. Sin embargo, no hay aquí, un intento de Agamben por “salvar” a Heidegger del nazismo –puesto que esta apreciación puede verse, precisamente, como indica Agamben, ya desde “Introducción a la Metafísica” donde aparece una crítica al biologismo nacionalsocialista- sino, más bien, de profundizar a partir del legado que deja el “filósofo”. En esta distinción, Agamben ha mostrado, desde una perspectiva biopolítica, que la facticidad heideggeriana nada tendría que ver con el nacionalsocialismo, por cuanto, en ésta, el “ser y sus modos resultan inseparables” y, por ende, la facticidad del *Dasein* no se mostraría en la forma de un “hecho”: “*El error del nacionalsocialismo, que ha*

<sup>171</sup> Al respecto señala: “*Es justamente esta unidad inmediata de política y vida la que permite iluminar el escándalo de la filosofía del siglo XX: la relación entre Heidegger y el nazismo. Esta relación sólo asume su significado propio si se sitúa en la perspectiva de la biopolítica (algo que tanto sus detractores como sus apologistas han omitido realizar). Porque la gran novedad del pensamiento de Heidegger (que en Davos no les pasó desapercibida a los observadores más atentos, como Rosenwaig y Lévinas) era su resuelto enraizamiento en la facticidad.(...) El Dasein, el ser-ahí que es su ahí, se coloca así, en una zona de indiscernibilidad con respecto a todas las determinaciones tradicionales del hombre, cuyo definitivo ocaso sella.*” (HS, p 190). De esta forma, para Agamben el *Dasein* se arraiga en la facticidad, haciendo indistinguibles “todas las determinaciones tradicionales del hombre” sean éstas espíritu-materia, conciencia-cuerpo, etc. El *Dasein*, no es “sujeto” y tampoco “hombre” en el sentido antropológico, sino que es la pura vida fáctica del hombre en que ser y mundo se hacen indistinguibles. De esta forma, el *Dasein* “sella”, pone fin a la muerte del “hombre”, lo que hace de éste un límite.

<sup>172</sup> Agamben, G “Homo sacer” Op Cit, Pág 194.

traicionado su “verdad interna” consistiría entonces, en la perspectiva de Heidegger, en haber transformado la experiencia de la vida fáctica en un “valor” biológico (...). Mientras la contribución más distintiva del genio filosófico de Heidegger consiste en haber elaborado las categorías conceptuales que impedían que la **facticidad** se presentara como un **hecho**, el nazismo termina por aprisionar la vida fáctica en una determinación racial objetiva.”<sup>173</sup>. Deslindar la facticidad del *Dasein* de la facticidad propia del nacionalsocialismo, constituye una operación en extremo fundamentada cuando se comprende que, el lugar de Heidegger en la historia de la filosofía, según Agamben, se sitúa entre la línea de “trascendencia” y la línea de “inmanencia”<sup>174</sup>. Por ello, la facticidad del *Dasein* remitiría, para Agamben, a una figura análoga al “verdadero estado de excepción” benjaminiano de la célebre “Tesis”, en tanto éste se abriría como un umbral de indecidibilidad: “Es justamente esta unidad inmediata de política y vida la que permite iluminar el escándalo de la filosofía del siglo XX: la relación entre Heidegger y el nazismo. Esta relación sólo asume su significado propio si se sitúa en la perspectiva de la biopolítica (algo que tanto sus detractores como sus apologistas han omitido realizar). Porque la gran novedad del pensamiento de Heidegger (que en Davos no les pasó desapercibida a los observadores más atentos, como Rosenwaig y Lévinas) era su resuelto enraizamiento en la facticidad.(...) El *Dasein*, el ser-ahí que es su ahí, se coloca así, en una zona de indiscernibilidad con respecto a todas las determinaciones tradicionales del hombre, cuyo definitivo ocaso sella.”<sup>175</sup>. De esta forma, para Agamben la raigambre fáctica del *Dasein* constituiría la “gran novedad” del pensamiento heideggeriano, en cuanto, vuelve indistinguibles “todas las determinaciones tradicionales del hombre” sean éstas espíritu-materia o conciencia-cuerpo. Por ello, el *Dasein*, no es “Sujeto” (Metafísica de la subjetividad) y tampoco “Hombre” (Antropología filosófica), sino el lugar que “es su ahí”, esto es, la facticidad en que ser y mundo se hacen indistinguibles. Así, el *Dasein* “sella” y pondría fin al “Hombre” y a la historia de la metafísica de la cual éste sería su principal heredero. Por ello, la operación agambiana apunta a conciliar la noción del “verdadero estado de excepción” benjaminiano con el *Dasein* heideggeriano.

Sin embargo, las sospechas de Agamben respecto de esta “novedad” no dejan de mostrarse. En efecto, en su LM, el autor pregunta: “Al poner en el principio el *Dasein* –ese nuevo inicio que Heidegger da a la filosofía- más allá tanto de la **Haecceitas** medieval como del Yo del subjetivismo moderno, ¿se sitúa verdaderamente más allá del sujeto hegeliano, del **Geist** como **das Negative** ?”<sup>176</sup> Y responde más adelante: “Cierto que, en este punto –en el que la metafísica piensa la negatividad a partir de una Voz- el

<sup>173</sup> Ibid. Pág. 193.

<sup>174</sup> La contextualización de Heidegger en la historia de la filosofía la hace el autor en su texto “Inmanencia Absoluta”, a partir del cual, el propio Agamben rescata la línea inmanente, en especial, las investigaciones de Deleuze y Foucault como herederos de Spinoza y Nietzsche.

<sup>175</sup> Ibid. Pág. 190.

<sup>176</sup> Agamben, G “El lenguaje y la muerte” Pág. 19.

*pensamiento de Heidegger parece haber encontrado un límite, contra el cual vuelve a topar sin lograr superarlo.”*<sup>177</sup> Por ello –y esto es decisivo para Agamben, en cuanto a la máquina biopolítica como problema– : *“Y si la metafísica no es simplemente aquel pensamiento que piensa la experiencia del lenguaje a partir de una voz (animal), sino que piensa por el contrario ya siempre esa experiencia a partir de la dimensión negativa de una Voz, entonces la tentativa de Heidegger de pensar una “voz sin sonido” más allá del horizonte de la metafísica recae en el interior de este horizonte.”*<sup>178</sup> . De esta forma, el relato sobre las clases que daba Heidegger en Le Thor tiene un carácter estrictamente filosófico: el límite del “filósofo”, en la medida que se sitúa entre la línea de trascendencia e inmanencia, consistiría en no haber superado esa negatividad. Pero más aún: se abre, de modo subrepticio, una diferencia con Derrida, puesto que la metafísica, para Agamben no consistiría sólo en la primacía de la “voz”, sino sobre todo, en un doblez (la “dialéctica circular” que el dispositivo benjaminiano pretende deconstruir) estructurado como bando: articulación-separación. Este doblez, que no es otro que la máquina biopolítica, es el que el texto agambiano pretende abrir para, precisamente, interrumpir.

En esta misma línea, Agamben refiere a la “intención última de la ética de Heidegger”, en que, precisamente, comenta un fragmento de un texto del filósofo en que señala cómo, en la época técnica, los hombres “no mueren”, sino “son eliminados”<sup>179</sup> . Lo importante, para Agamben, es que Heidegger rescataría el hecho que las víctimas de los campos de exterminio, pierden toda “dignidad” en su propia muerte. Pero esto significaría que, –tal como lo describe en “Ser y Tiempo”– la “intención última de la ética de Heidegger” sería, precisamente, el que el *Dasein* en su arrojamiento, se abriría a la muerte como su “posibilidad más peculiar”. Al respecto señala: *“Pero, precisamente por esto, la decisión que en el ser-para-la-muerte experimenta radicalmente esta posibilidad y este vacío, se rescata de toda indecisión, se apropia por primera vez de manera integral de su impropiedad.”*<sup>180</sup> Esto significa que, para Heidegger, la muerte en cuanto “existenciario”, es el modo en que el hombre (*Dasein*) hace posible su propia existencia fáctica. Es decir, el *Dasein* se “apropia de su impropiedad” a saber, la muerte como la posibilidad de la imposibilidad (la potencia-de-no en Aristóteles). En este sentido, lo “auténtico” estribaría, precisamente, en la apropiación misma de esta impropiedad, la suspensión de la “habladuría” y la inminencia de la muerte como la posibilidad de la imposibilidad misma.

Sin embargo, para Agamben –otra vez discutiendo la negatividad implicada en el

<sup>177</sup> Ibid. Pág 95.

<sup>178</sup> Ibid. Pág 99.

<sup>179</sup> Este es el fragmento que cita Agamben de Heidegger: *“¿Mueren? Perecen. Son eliminados. ¿Mueren? Se convierten en piezas del almacén de fabricación de cadáveres. ¿mueren? Son liquidados imperceptiblemente en los campos de exterminio...Pero morir (sterben) significa: soportar la muerte en el propio ser. Poder morir significa: ser capaz de soportar. Y nosotros sólo somos capaces de ello, si nuestro ser acepta el ser de la muerte...Por todas partes la inmensamiseria de innumerables, atroces muertes no muertas (ungestorbener Tode) y, sin embargo, la esencia de la muerte le está vedada al hombre. (Heidegger, 1, p 56, citado por Agamben, LQA, p 76).”*

<sup>180</sup> Agamben, G “Lo que queda de Auschwitz” Op Cit, Pág 77.

estructura misma del *Dasein*- la ética heideggeriana se pone en entredicho en la experiencia misma del campo: “El campo es, de hecho, el lugar en que desaparece radicalmente toda distinción entre propio e impropio, posible e imposible. (...) La apropiación de lo impropio ya no es posible, porque lo propio se ha adueñado absolutamente de lo propio y los hombres viven en todo momento facticamente para su muerte. Y eso significa que, en Auschwitz, no es posible distinguir entre la muerte y la simple desaparición entre morir y “ser liquidado”.”<sup>181</sup> . Ahí es, donde la propuesta del “filósofo” revela su insuficiencia, precisamente, porque en el campo, como vimos en el primer capítulo, no sería posible distinguir lo propio de lo impropio: al hombre se le volvería imposible el apropiarse de la propia *negatividad* (potencia-de-no). De esta forma, la decisión del *Dasein* queda, en el campo, inoperante. Más aún, y en el registro en que nos situamos, esto significa que la dialéctica –cuya consumación aparece en Hegel- no estaría del todo superada en Heidegger y, por ello, el texto agambiano le interpela: ¿se sitúa el “filósofo” verdaderamente “más allá” de la metafísica? Al contrario, como nos señala Agamben, Heidegger “recae” en la misma metafísica que pretende superar.

Como se advierte, la estrategia agambiana respecto de Heidegger es la misma respecto de Schmitt: como diría Benjamin, sólo en el “verdadero” estado de excepción la decisión soberana se vuelve radicalmente imposible (precisamente, el campo, tal como lo ha caracterizado Agamben, la excepción se vuelve regla). De esta forma, Agamben reconoce en Heidegger la existencia del límite como negatividad, y con ello, el punto de “destrucción” misma de la metafísica. Siendo esto así, ¿acaso Agamben muestra la estructura de bando que sigue operando en Heidegger? Precisamente, a la luz de Benjamin, el *Dasein* heideggeriano, con toda su “novedad” se revelaría, sin embargo, insuficiente.

Esta situación se advierte, a su vez, en el segundo concepto, *-das Ereignis* que, constituiría una profundización de la estructura negativa del *Dasein* desarrollada en Ser y Tiempo- que Agamben desarrolla. Se asiste a la misma operación que aparece en torno al *Dasein* y la experiencia de la facticidad. En su texto “Notas sobre la Política” Agamben señala: “El pensamiento que viene tendrá, pues, que tratar de tomar en serio el tema hegeliano-kojeviano (y marxiano) del fin de la historia, así como la reflexión de Heidegger sobre el ingreso en el **Ereignis** como fin de la historia del ser.”<sup>182</sup> . Es decir, el *Ereignis* “como fin de la historia del ser” cuya característica fundamental es el constituir el acontecimiento último de la historia del ser que se apropia o retiene a sí mismo, no como tal o cual ente, sino como aquél “destinante” que, en la medida que destina épocas históricas del ser, queda por ello, retenido en sí mismo. De esta forma, el Ser y el Tiempo, en cuanto dones que “da” el *Ereignis* se copertenecen, precisamente, en cuanto el *Ereignis* es el “a-bando-no” mismo: su quedar-oculto en la misma medida que da y destina.

En este sentido, el “fin de la historia del ser” resulta decisivo para Agamben, precisamente porque rescata de allí, el gesto como pura medialidad: “Sólo un

<sup>181</sup> Ibid. Págs 78-79.

<sup>182</sup> Agamben, G “Notas sobre la Política” Op Cit, Pág 94.

*pensamiento capaz de pensar a la vez el final del Estado y el final de la historia, y de enfrentarlos entre sí, podrá estar a la altura de aquella tarea. Es lo que trató de hacer el último Heidegger, si bien de una manera absolutamente insuficiente con la idea de un Ereignis, de un acontecimiento último, en el que lo que es apropiado y queda sustraído al destino histórico es el propio permanecer-oculto del principio historicante, la historicidad misma.”*<sup>183</sup>. De esta forma, otra vez Heidegger aparece como el “límite” que, sin embargo, ha dejado como legado. Si este es, para Agamben, “insuficiente” es, ante todo, porque de lo que se trataría, sería, precisamente, de liberar al “principio historicante” de la estructura de bando. Así, el “fin de la historia” no tendría nada que ver con el que esté ya todo ordenado de modo universal, sino que: “(...) *la misma historicidad anárquica que, permaneciendo presupuesta, ha destinado al hombre como ser viviente a las diversas épocas y culturas históricas, debe ahora venir como tal al pensamiento, es decir, que el hombre ha de apropiarse de su mismo ser histórico, de su misma impropiedad.*”<sup>184</sup>. Por ello, el legado negativo de Heidegger, como el “principio historicante” que da y destina, ha de advenir como tal.

Pero ¿cómo ir más allá de esta *negatividad*? Precisamente, en razón a esta pregunta, es que opera el “antídoto” Benjamin. Frente al pensamiento de Heidegger que deja como legado el “límite”, se trataría de indagar en ese límite y sacar a luz al “gesto”. Tanto el *Dasein* como el *Ereignis* heideggerianos, constituirían el punto de partida de todo pensamiento por venir. De esta forma, “frente” a ellos Agamben “bebe” el antídoto Benjamin: así como éste, en su crítica, ha sacado a la luz el carácter medial de la violencia, se trataría, pues, de ya no destinar algo –un ente, cualquiera éste sea- sino de apropiarse de la propia historicidad, esto es, de la propia condición histórica del hombre.

Se trataría, por ello, según Agamben, de pensar la “facticidad” como forma-de-vida (aquí se entiende, entonces, la discusión de Agamben con Derrida, en torno al estatuto de la diferencia que, de modo absolutamente insuficiente, hemos esbozado en el apartado anterior). Como diría Benjamin, la “tradición de los oprimidos” no puede transmitirse como lo indecible, como aquél resto que se incluye, en la forma de una exclusión (el “poder incondicionado de muerte”). Al contrario, se trataría de “producir el verdadero estado de excepción”, lo que, más allá de la discusión jurídico-política con Schmitt, significaría: abrir la dimensión de la política no para fundar una historia (en el lenguaje heideggeriano, destinar una época en la historia del ser), sino para apropiarse de la misma impropiedad del gesto, esto es, de la pura medialidad.

De esta forma, para Agamben, la metafísica constituiría un doblez de articulación-separación que sería preciso interrumpir hasta hacerle inoperante. Allí, entonces, se inscribe Heidegger que, en cuanto límite de la filosofía, no logra ir más allá de ella (ahí se entiende quizá, la denominación de “filósofo”). Heidegger “caería” en la misma estructura de bando. Sin embargo, para Agamben los conceptos heideggerianos de *Dasein* y *Ereignis* constituyen el punto de partida para todo pensamiento que se proponga “superar la metafísica” asumiendo en ella, su doble estructura de

<sup>183</sup> Ibid. Pág 94.

<sup>184</sup> Ibid. Pág 95.

articulación-separación (inclusión-exclusión).

Ahora bien, el problema del *Ereignis* como acontecimiento último de la historia del ser, se halla, como se advierte en algunas citas precedentes, principal e indisolublemente anudado al discurso foucaultiano de la emergencia del biopoder (y de modo secundario, al hegeliano-kojeviano del fin de la historia). En efecto, si para Foucault <sup>185</sup>, tal como hemos visto desde el principio de esta tesis, el hombre moderno sería un “animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente” es porque el “hombre” cuya humanidad se definiría, precisamente, por su capacidad de lenguaje (*zoon lógon echon*) o su “politicidad” (*zoon politikon*), estaría llegando a su fin, en la medida que la modernidad sería, precisamente, la época en que el “además” que por milenios definió la “humanidad del ser vivo hombre” se halla suspendido, quedando en ello, sólo su condición de “ser viviente” (es decir, la pura negatividad). Así, el hombre occidental ha encontrado, en la modernidad, al hombre como “animal viviente” que “por milenios” se halló incluido en la forma de una exclusión. De esta forma, el “hombre” (en cuanto *zoon lógon echon*) encuentra su límite, en el no-hombre. Así, la introducción de Foucault no sólo tendría en vista el problema, para nada puntual, de la crisis del humanismo, sino ante todo, la incorporación de la arqueología como método.

En efecto, desde un punto de vista estrictamente metodológico, Agamben es foucaultiano: una y otra vez, utiliza los “paradigmas” (como las figuras del campo de concentración o el homo sacer, desarrolladas en el capítulo anterior) y hace una cierta “arqueología”: *“Mi método es arqueológico y paradigmático en un sentido cercano al que utilizaba Foucault, pero no completamente coincidente con él. Se trata, ante las dicotomías que estructuran nuestra cultura, de salirse más allá de las escisiones que las han producido, pero no para reencontrar un estado cronológicamente originario sino, por el contrario, para poder comprender la situación en la cual nos encontramos. La arqueología es, en este sentido, la única vía de acceso al presente.”* <sup>186</sup> Pero ¿por qué sería una “cierta” arqueología? ¿En qué residiría la diferencia con la arqueología foucaultiana como tal? Me parece que la diferencia reside en la “dialéctica en suspenso” que allí se fragua: las oposiciones, como hemos visto en esta tesis, se trabajan hasta el punto que se vuelvan inoperantes. Para Agamben, se trata de abrir, entre las “dicotomías que estructuran nuestra cultura” un umbral de indecidibilidad, lo cual no sería otra cosa que abrir la potencia en y para sí misma.

La diferencia con Foucault, se desarrolla extensamente, en su texto LQA, específicamente, en el último capítulo donde contrasta la noción foucaultiana de “archivo” con la de “testimonio”: *“Foucault llama “archivo” a la dimensión positiva que corresponde al plano de la enunciación (...) en cuanto conjunto de reglas que definen los acontecimientos de discurso, el archivo se sitúa entre la **langue**, como sistema de construcción de frases posibles- y el **corpus** que reúne el conjunto de lo ya dicho, de las palabras que han sido efectivamente pronunciadas o escritas.”* <sup>187</sup>. El que “archivo”

<sup>185</sup> Ver Anexo.

<sup>186</sup> Agamben, G “Estado de excepción” Op Cit, Pág 12.

<sup>187</sup> Agamben, G “Lo que queda de Auschwitz” Op Cit, Pág 150.

designa el sistema de las relaciones entre lo no dicho y lo dicho significa, como señala el mismo Foucault, que éste es, en primer lugar: “(...) *el sistema que rige la aparición de los enunciados como acontecimientos singulares*”<sup>188</sup> y, por ello, no sería sino el “(...) *sistema general de la formación y de la transformación de los enunciados*”<sup>189</sup>. Esto significa que, el archivo, en cuanto sistema se sitúa, como señala Agamben, entre la “*langue*” y el “*corpus*” y, por ello, remite estrictamente a los “enunciados”, esto es, a las palabras que han sido “efectivamente dichas”. En este contexto, la arqueología foucaultiana sería la descripción “(...) *de los discursos como prácticas especificadas en el elemento del archivo.*”<sup>190</sup>. De esta forma, la arqueología foucaultiana, tiene como elemento fundamental el archivo que no sería otra cosa que el sistema por el cual los enunciados se forman y transforman (es decir, las palabras “efectivamente dichas” y, por ello, Foucault señala otra vez el carácter “positivo” de su arqueología).

En contra del concepto de “archivo” que, como hemos visto, remite estrictamente, al ámbito de la formación y transformación positiva de los enunciados, Agamben opone la figura del “testimonio”: “(...) *llamamos testimonio al sistema de las relaciones entre el dentro y fuera de la langue, entre lo decible y lo no decible de toda lengua, o sea, entre una potencia de decir y su existencia, entre una posibilidad y una imposibilidad de decir.*”<sup>191</sup>. Como se advierte, Agamben inscribe al testimonio como una “potencia” del decir: un umbral en que adviene a la “*langue*” su propia imposibilidad de decir. Así, testimonio designaría el “sistema de las relaciones entre el dentro y fuera de la *langue*” lo que significa desplazar la formación “positiva” de los enunciados a su carácter estrictamente *potencial*. En definitiva, la estrategia agambiana consistiría en retrotraer la figura del “archivo” a la del “testimonio”, replicando así, la *fórmula* benjaminiana de abrir los medios como “puros medios”<sup>192</sup> (en este caso, la *langue* en su propia dimensión, sin relación al “acto” de habla o a la “positividad enunciativa”).

De esta forma, me interesa destacar la diferencia en la noción de “arqueología” que tendría Foucault respecto de la de Agamben: si el primero rescata la *positividad* del “archivo”, el segundo advierte la *potencialidad* del “testimonio”. Así, la arqueología, a la luz del testimonio, permitiría a Agamben ingresar al punto de interrupción y desconexión de las oposiciones para, desde allí, revelar el problemático lugar de la pura potencia. Se advierte, entonces que, el texto agambiano trata a Foucault con el mismo *antídoto* que con Heidegger: se trataría de desconectar la máquina sacando a luz el “suspense”.

Ahora bien, en razón de estas estrategias y tensiones al interior del texto agambiano, me parece que se podrían distinguir dos momentos de su trabajo, a resguardo, por supuesto, de futuros desarrollos de sus investigaciones. El primer momento sería aquél

---

<sup>188</sup> Foucault, M “Arqueología del saber” México D.F. Editorial Siglo XXI, 1982, Pág 219.

<sup>189</sup> *Ibid.* Pág. 221

<sup>190</sup> *Ibid.* Pág 223.

<sup>191</sup> Agamben, G “Lo que queda de Auschwitz” *Op Cit*, Págs 151-152.

<sup>192</sup> Ver Anexo.



en cuya tensión reside entre Heidegger y Benjamin que, desde mi punto de vista, tiene como texto clave LM. En efecto, en este texto, Agamben no sólo definiría el problema de la metafísica occidental (el doblez de articulación-separación que, después, no será sino, el dispositivo biopolítico) sino también, el lugar histórico-filosófico de Heidegger en ella. Allí, el antídoto benjaminiano habría funcionado secretamente, desplazando progresivamente al texto agambiano hacia un pensamiento de la inmanencia. Allí es donde Agamben encontraría a Foucault y abriría así, un segundo momento en sus investigaciones: la biopolítica (cuyo texto clave es HS). Pero, como se ha advertido en esta tesis, para Agamben, la biopolítica no remite, como en Foucault, exclusivamente a la política moderna, sino a la estructura de articulación-separación propia de la política occidental. De esta forma, la metafísica, en cuanto operación fundamental que “politiza” la nuda vida y decide así, la “humanidad del ser vivo hombre”, tendría un carácter originariamente biopolítico, en la medida que su operación articula la “humanidad del hombre” separando, a su vez, una nuda vida. El doblez sería, en definitiva, el doblez biopolítico que hemos desarrollado, fundamentalmente, en esta tesis.

En razón de lo anterior, preguntamos, ¿quién es Agamben? Agamben sería quien ha extendido las investigaciones de Benjamin como un “antídoto” para abrir un pensar más allá de la metafísica occidental y su política. De esta forma, me parece que Agamben, no sería sino, el intento de despertar el *gesto* que, por milenios –es decir, en la historia de Occidente- habría sido subrogado a la soberanía. El despertar del gesto, en cuanto “medialidad pura”, sería, precisamente, la interrupción misma de la máquina biopolítica y su soberanía. Pues si ésta última no es otra cosa que el “guardián” que impide que lo indecible tenga lugar, entonces Agamben, intentaría, una y otra vez, despertar ese umbral indecible. Una “política del gesto” sería, en efecto, una *praxis* liberada de toda soberanía (es decir, de todo espíritu fundacional).

El despertar del gesto requeriría a Benjamin que, en los textos agambianos, siempre aparece allí, donde el *final ya nada puede*: el agotamiento de la metafísica y, en último término, el “silencio” como legado de Heidegger no serían sino un mismo problema, a saber, las condiciones histórico-filosóficas que darían pie para la superación de la metafísica occidental y su *praxis* (su política). En este sentido, si todo antídoto requiere de una “fórmula”, en Agamben, la fórmula consistiría, no en incorporar una síntesis que pudiera conciliar los opuestos (animalidad-humanidad), como en interrumpir y hacer inoperante esa oposición. La “dialéctica en suspenso” puesta en juego (el antídoto, en cuya fórmula se halla el “verdadero estado de excepción”), no sería sino, la emancipación del gesto. Pero al liberarse el gesto de la soberanía, ¿en qué consistiría y cómo sería la relación humanidad y animalidad?

#### **b) El Gesto como “profanación”**

---

Comentando unas representaciones en miniatura de una Biblia judía del siglo XIII en la biblioteca Ambrosiana de Milán, Agamben se detiene en una escena particular: la última escena donde, precisamente, terminaría la historia de la humanidad: *“Representa el banquete mesiánico de los justos en el último día. A la sombra de árboles paradisiacos, y regocijados por la música de dos intérpretes, los justos, con sus cabezas coronadas se*

sientan en una mesa ricamente guarnecida. (...) Es sorprendente, sin embargo, un particular al que no nos hemos referido hasta ahora: bajo las coronas el miniaturista a representado a los justos no con semblantes humanos, sino con una cabeza inequívocamente animal.”<sup>193</sup>. ¿Por qué en el “fin de la historia” se representa a los justos con “cabeza animal”? En efecto, para el artista del manuscrito de la Ambrosiana, el último día sería, precisamente, el día en que los hombres y los animales obedecerán a otro orden, y el hombre se conciliará, entonces, con su animalidad. Anticipando algunas hipótesis, Agamben señala respecto de esta miniatura: “El final mesiánico de la historia o el cumplimiento de la *oikonomía* divina de la salvación definen un umbral crítico, en que la diferencia entre lo animal y lo humano, tan decisiva para nuestra cultura, está amenazada de desaparición.”<sup>194</sup>. De esta forma, el “fin de la historia” es pensado como el “umbral crítico” en que la diferencia biopolítica entre *zoé* y *bíos*, abierta desde el humanismo antiguo hasta el humanismo moderno, estaría “amenazada de desaparición”.

Al final de esta historia –sostenida a partir del mito del *lógos*–, se asoman las miniaturas Ambrosianas, en que los “justos” llevan cabezas de animal. Pero, más precisamente: la aparición de la indistinción entre lo animal y lo humano en el umbral crítico del fin de la historia, supone que el paradigma de la *polis* ya no es, en modo alguno, realizable. Si la *polis* no es otra cosa que el lugar en que el hombre es apresado por el dispositivo separación-articulación, es porque en ésta opera el proceso civilizatorio que hace del viviente un “hombre” (es decir, un “animal racional”).

La destrucción de la *polis* moderna (el Estado-nación) ha sido advertida en múltiples desarrollos. Particular importancia adquieren los trabajos de Arendt, en particular un capítulo de “Los orígenes del Totalitarismo” denominado: “La decadencia de los Estados-nación y el fin de los derechos del Hombre”<sup>195</sup>. El argumento arendtiano señala cómo la figura del apátrida y del refugiado comienzan, según Arendt, a constituir una masa importante, fundamentalmente, desde la Primera Guerra Mundial –es decir, según los desarrollos de Arendt, los inicios del totalitarismos–, ante lo cual, los Estados-nación no logran dar respuesta alguna. En este sentido, lo advertido por Arendt tiene, para Agamben suma importancia: “No sólo el problema se presenta en Europa y fuera de ella con la misma urgencia, sino que, en la ya imparable decadencia del Estado-nación y en la corrosión general de las categorías jurídico-políticas tradicionales, el refugiado es quizá, la única figura pensable del pueblo en nuestro tiempo y, al menos mientras no llegue a término el proceso de disolución del Estado-nación y de su soberanía, la única categoría en la que hoy nos es dado entrever las formas y los límites de la comunidad política por venir.”<sup>196</sup>. De esta forma, en la “imparable decadencia del Estado-nación” y, en la destrucción general de las categorías jurídico-políticas clásicas, la figura del refugiado, en cuanto reedición de la arcaica figura jurídico-política del *hominis sacri* en

<sup>193</sup> Agamben, G “Lo Abierto” Op Cit, Págs 11-12.

<sup>194</sup> *Ibid.* Pág 35.

<sup>195</sup> Ver Anexo

<sup>196</sup> Agamben, G “Más allá de los derechos del Hombre” Op Cit, Págs 21-22.

toda su desventura, constituiría el “umbral crítico” en que la política occidental –como el proceso civilizatorio operado como una máquina biopolítica y antropogenética- exhibiría toda la violencia que, desde siempre, le hubo constituido. De esta forma, para Agamben, el modelo del Estado-nación constituiría el punto sin retorno de la *polis*, y su sustitución por un nuevo paradigma biopolítico: el campo de concentración. El “ciudadano” –antiguo o moderno- como la figura emblemática de las democracias occidentales, estaría en franca desaparición, siendo cada vez más, des-inscrito e identificado al homo sacer. De esta forma, la pareja conceptual “Estado-ciudadano” estaría siendo sustituida por la de “campo de concentración-homo sacer”: el primer momento de la dialéctica encontraría su negatividad en el segundo. Pero esta “dialéctica del suspenso” habrá de encontrar una tercera figura que, vuelva inoperante las dos primeras. Por ello el momento negativo (campo de concentración-homo sacer) será, al mismo tiempo, el momento que estaría anunciando la “comunidad política de lo por venir”. Interesa aquí, la zona de excepción en que habita el homo sacer: radicalizar a tal punto esa zona permitiría, precisamente, deponer al poder soberano y suspender así, el dispositivo de separación-articulación, propio de la máquina biopolítica. La tercera figura habrá de emerger desde el homo sacer, pero no puede ser el homo sacer como tal. Esta tercera figura abriría una política no fundada en la identidad (cualquiera ésta sea) y una vida como pura potencia.

En esta lógica, Agamben abre su texto “La comunidad que viene” con la siguiente apuesta: *“El ser que viene es el ser cualsea.”*<sup>197</sup>. Más allá de toda pertenencia a una determinada comunidad, el “ser cualsea” habitaría esa zona de excepción, precisamente, donde los hombres adquieren cabeza de animal, pues, como el homo sacer, no pertenecen ni a la naturaleza ni a la cultura. En efecto, el ser cualsea, en cuanto “gesto” ingresa interrumpiendo la máquina biopolítica, en la medida que corta, definitivamente, el nexo entre violencia y derecho. No llega para fundar, sino para deponer. Esta sería, precisamente, la figura de la singularidad que no tendría ni el carácter universal ni particular, ni incluyente ni excluyente, en definitiva, ni naturaleza ni cultura. Llegados a este punto preguntamos: *“¿Cuál puede ser la política de la singularidad cualsea, esto es, de un ser cuya comunidad no esté mediada por condición alguna de pertenencia (el ser rojo, italiano, comunista) ni por la simple ausencia de condiciones (comunidad negativa, como aquella que hace poco ha sido propuesta en Francia por Blanchot), sino por la pertenencia misma?”*<sup>198</sup>. En esta cita, lo fundamental es, precisamente, la posibilidad de pensar una política más allá de todo orden jurídico (es decir, de toda mediación). Una política del gesto esbozada en el presente capítulo, constituiría esa política sin ninguna mediación –la “facticidad” de una forma-de-vida-, precisamente, porque el “gesto” no se debe ni a un “algo” (Estado-ciudadano), ni a una “nada” (Campo de concentración-homo sacer), esto es, no se debe a ninguno de los dos momentos de la “dialéctica circular”. Si toda mediación supone la negatividad, el gesto sería la pura praxis humana *abandonada a sí misma, para sí misma*, esto es, sin mediación alguna: una vida inmediatamente política, una forma-de-vida.

De esta forma, y tal como señalaba la primera tesis de HS (“La relación política

<sup>197</sup> Agamben, G “La comunidad que viene” Valencia, Editorial Pre-textos, 1996, Pág 9.

<sup>198</sup> *Ibíd.* Pág 54.

originaria es el bando”) Agamben pone en “entredicho” el fundar a las comunidades políticas sobre la base de alguna identidad, sea ésta territorial, nacional, étnica, cultural o religiosa. La fundación de una comunidad en base a alguna identidad supondría la negatividad y con ello, la “dialéctica circular” propia de la máquina biopolítica. En cambio, la “política de la singularidad cualsea” no es una política identitaria, y sólo por ello, no tendría un carácter fundacional. Esta política de la singularidad cualsea, que no es otra que una política del gesto, exhibiría la autonomía de la política en su pura medialidad, más allá tanto del orden jurídico como del poder soberano (que, como hemos visto, son dos elementos indisolublemente implicados). Al respecto, son los sucesos de Tienanmen los que, para Agamben, constituirían ese “umbral crítico”: *“En Tienanmen el Estado se ha encontrado frente a lo que no puede ni quiere ser representado y que, a pesar de todo, se presenta como una comunidad y una vida en común (...) Que lo irrepresentable exista y forma comunidad sin presupuestos ni condiciones de pertenencia (...) tal es la amenaza con la que el Estado no está dispuesto a transigir.”*<sup>199</sup>. Así, en Tienanmen existiría una comunidad que no puede ser representada (es decir, no puede ser inscrita en el orden jurídico). Por ello, esta comunidad puede pensarse como una “forma-de-vida”, cuya acción política no se inscribe en el orden jurídico y, por ello, resiste a ser reducida a la forma del homo sacer. Así, en Tienanmen, Agamben encontraría al gesto como acción política decisiva (el tercer momento de la dialéctica que, deja a los dos momentos anteriores, en suspenso): las “singularidades cualsean” no pueden ser representadas, en la medida que toda “representación” supone un *a-bando-no* de la forma-de-vida en las manos de la soberanía y, con ello, la separación-articulación de ésta, desde la “vida nutritiva” del sacer (Poder soberano), hasta la “existencia política” propia del ciudadano (Estado).

En efecto, para Agamben –en aparente coincidencia con Negri- la política del gesto sería aquella que siempre se halla en *éxodo* respecto de la soberanía: *“Una vida política, es decir orientada según la idea de felicidad y que se aglutina en una forma-de-vida, sólo es pensable a partir de la emancipación de aquella escisión, del éxodo irrevocable de cualquier soberanía.”*<sup>200</sup>. Como se advierte, el éxodo sería la emancipación de la estructura de bando, es decir, “de cualquier soberanía”. Pero, me parece que, el éxodo, tal como lo piensa Negri, encontraría en Agamben, ciertas dudas. En la entrevista con F. Costa señala: *“Para decirle la verdad, no estoy muy convencido de que el éxodo sea hoy un paradigma verdaderamente practicable. El sentido de este paradigma es, por otro lado, solidario del paradigma del Imperio, con el cual forma sistema. (...) Hoy el problema es que una forma de vida verdaderamente heterogénea no existe, al menos en los países de capitalismo avanzado. En las condiciones presentes, el éxodo puede asumir sólo formas subalternas y no es una casualidad si termina pidiéndole al enemigo imperial que le pague un salario. Está claro que una vida separada de su forma, una vida que se deja subjetivar como nuda vida no estará en condiciones de construir una alternativa al imperio. Lo que no significa que no se puedan traer del éxodo modelos y reflexiones.”*<sup>201</sup>.

---

<sup>199</sup> Agamben, G “Glosas Marginales a los Comentarios sobre La sociedad del Espectáculo” En: “Medios sin Fin” Valencia, Editorial Pre-textos, 2001, Pág 76.

<sup>200</sup> Agamben, G “Forma-de-vida” En: “Medios sin Fin” Op Cit, Págs 17-18.

¿En qué se fundarían estas reservas? La crítica va dirigida, directamente a Negri y me parece que sus sospechas residirían en el estatuto del éxodo que éste último propone. Como se advierte, un éxodo tal y como opera en la actualidad, en que las masas humanas emigran como homo sacer, termina “formando sistema” con el Imperio (porque, como vimos en la segunda de sus tesis, el sacer siempre constituye el elemento originario del poder soberano). Por ello, para Agamben, el éxodo parece ser fuente de sospechas, precisamente, porque quizá Negri estaría confundiendo el sacer con el gesto (es decir, el momento de la negación con el tercer momento de la interrupción de la dialéctica). Si esto es así, Agamben al “éxodo” se inclinaría por el concepto de “forma-de-vida”, puesto que, si el nexo entre política y vida estaría dado por el dispositivo de separación-articulación en el cual la vida es separada de su forma, la “forma-de-vida” podría desactivar ese mismo dispositivo.

Dos discusiones en torno al problema de la “violencia divina” podrían dar luces en torno a la dificultad de concebir la “dialéctica en suspenso” desplegada en el texto agambiano. Por un lado, la crítica de Žižek en “La suspensión política de la ética” y por otro, la referencia de Derrida en el post-scriptum de “Fuerza de Ley. El fundamento místico de la autoridad” al problema de la violencia divina en Benjamin.

Para Žižek la apuesta agambiana sería, de suyo, utópica; apuesta que, como hemos visto, tendría estrictamente que ver, con romper el nexo entre violencia y derecho (como falsa alternativa entre la violencia fundadora y la violencia conservadora de derecho), para volver inoperante a la máquina biopolítica. Ahora bien, la violencia que puede romper ese nexo es, precisamente, la violencia que Benjamin denominaba “divina” y que, en esta tesis, hemos denominado desde el mismo texto agambiano, “gesto”: una acción política inmanente, esto es, que no funda un orden jurídico, puesto que depone toda forma de soberanía. Al respecto, Žižek señala: *“Con respecto a la visión utópica de Agamben de desatar el nudo de la ley y la violencia, esto implica que en nuestras sociedades postpolíticas este nudo ya está desatado: nos encontramos, por un lado, con la interpretación globalizada cuya globalización se paga con la impotencia, con su fracaso en la práctica, en generar efectos sobre lo real y, por el otro, con explosiones de violencia descarnada y real que no alcanzan a ser afectadas por sus interpretaciones simbólicas.”*<sup>202</sup> Como se advierte, Žižek plantea que la apuesta agambiana de romper el nexo entre violencia y derecho ya estaría operando en la sociedad “post-política”, puesto que el capitalismo actual se definiría, precisamente, por un desgarramiento entre las interpretaciones de la globalización (“que se paga con la impotencia, con su fracaso en la práctica” –dice Žižek) y la violencia descarnada y “real” que no pueden ser simbolizadas. Pues bien, ese desgarramiento, en el lenguaje agambiano se llama “estado de excepción”. Y si es cierto que, como plantea Agamben, el paradigma de la *polis* ha sido progresivamente sustituido por el paradigma del campo de concentración entonces, el estado de excepción se ha convertido en regla.

Así, lo que Žižek pretendería discutir a Agamben no sería sino, el punto de

<sup>201</sup> Agamben, G “Estado de Excepción” Op Cit, Pág 19.

<sup>202</sup> Žižek, S “La suspensión política de la ética”, Buenos Aires, Editorial Fondo de Cultura Económica, 2005, Págs 19-20.

coincidencia de uno con otro: la violencia y el derecho, efectivamente, han cortado su nexo en el capitalismo globalizado que hoy consume a todos los pueblos. De esta forma, en el desenfreno del capitalismo global tendríamos, por vez primera, una violencia actuando “fuera” del derecho y un derecho que, progresivamente, ha perdido su aplicabilidad. Al respecto, es posible pensar la actuación de los EEUU en la “intervención” a Irak, en la cual suspendió el derecho internacional de la ONU quedando este último sin aplicabilidad y los EEUU con la violencia soberana, sin relación alguna al derecho. Este desgarramiento es la situación precisa de un estado de excepción a nivel planetario advertida por Agamben. Sin embargo, la violencia escindida del derecho en el capitalismo, si bien aparece como un “medio sin fin” (puesto que, como se insiste una y otra vez, es una violencia “sin sentido”), pareciera insistir en su carácter biopolítico, precisamente, porque su acción se arraigaría en la (des)-intimidación de lo “Real” (Lacan). De esta forma, en un estado de excepción abierto a nivel planetario (del cual nadie puede estar “fuera”), tendríamos una violencia “fuera” del derecho pero, a su vez, incapaz de interrumpir la máquina biopolítica. Esta incapacidad, sin embargo, tendría que ver con la perpetuación del estado de excepción, en el cual –como en la “guerra de todos contra todos” descrita por Hobbes que, desde el punto de vista agambiano, no es otra cosa que un estado de excepción- todos se hallan virtual y/o realmente en la forma del homo sacer, lo que supone la fantasmática presencia del poder soberano (pues, el sacer sería su elemento político original).

Como se advierte, lo que está en discusión, sería precisamente, el estatuto de aquella violencia que interrumpa la solución de continuidad con el derecho pero que, a su vez, prescindiera de la soberanía. En el fondo, Žižek y Agamben, más allá de las aparentes diferencias, coincidirían en caracterizar al capitalismo global en razón de la desconexión de la violencia con el derecho (en la nomenclatura agambiana esta desconexión se llama “estado de “excepción hecho regla”, es decir, la “matriz dislocante” del campo de concentración como paradigma). Pero aquí es donde es preciso deslindar el estatuto de la “violencia divina”<sup>203</sup> benjaminiana que es la que Agamben tiene en vista al pensar al “gesto” como la acción política. Porque “violencia divina”, en cuanto “gesto”, correspondería al tercer momento de esta “dialéctica en suspenso” que hemos trazado: no se trataría de volver a la pareja “Estado-ciudadano”, pero tampoco de insistir en su momento negativo (“Campo de concentración-homo sacer”) sino, precisamente, de volver inoperante ese dualismo, esto es, romper la falsa alternativa entre “violencia fundadora” y “violencia conservadora de derecho”.

Pero Žižek vuelve a discutir la tesis agambiana. Después de situar a Agamben en una tríada junto a Hardt-Negri y Laclau, en la cual Agamben representaría una contraposición a Laclau respecto del tratamiento de la “incoherencia estructural del poder”, Žižek interpela a Agamben señalando: *“Por otra parte, la posición de Agamben no carece tampoco de ventajas secretas, dado que, con la biopolítica actual el espacio de lucha política está cerrado y cualquier movimiento democrático-emancipatorio carece de sentido y nada podemos hacer salvo esperar confortablemente la milagrosa explosión de la “divina violencia. Como en Hardt y Negri, nos hacen retroceder a la confianza marxista de que “la historia está de nuestro lado”, que el desarrollo histórico ya está generando la*

---

<sup>203</sup> Ver Anexo.

*forma del futuro comunista.”*<sup>204</sup> Lo señalado por Zizek merece un comentario. Para Zizek, en la medida que Agamben “hace retroceder la confianza marxista” de que la historia ha dejado preparado el “futuro comunista”, estaría criticando un cierto “optimismo” en esa tesis que, traducido al lenguaje político, no es otro que la nomenclatura de la socialdemocracia (que, como decía Lenin –que es uno de los referentes de Zizek- “espera” la acción política, no la “hace”). En definitiva, Zizek estaría identificando a Agamben con la otrora socialdemocracia (o con un marxismo teleológico), precisamente, a la luz de un supuesto “optimismo” respecto del curso de la historia.

Sin embargo, ¿acaso no es exagerada la afirmación de Zizek al respecto? En efecto, me parece que la cuestión decisiva, tendría que ver con que el estatuto del estado de excepción. Porque si es cierto que éste se ha hecho regla, es porque se ha abierto una zona jurídico-política indecible a nivel planetario que, sería políticamente posible aprovechar, para desactivar la máquina biopolítica. Pero, me parece que desde el argumento agambiano que lo único que hace es sacar a luz el umbral propio del estado de excepción, a la afirmación de Zizek de que “la historia está de nuestro lado” existe una gran distancia. Precisamente, por eso, Agamben no sería ni un “optimista” (propio de la socialdemocracia que cree en un telos histórico progresivo) ni un “pesimista” (como otros lo han denominado desde el liberalismo), sino quien advierte que es el estado de excepción (y no la soberanía), en su carácter de “potencia”, el lugar político decisivo. Al respecto señala: *“Vivir en el estado de excepción significa tener la experiencia de ambas posibilidades –es decir de articular o separar la violencia al derecho- y aún así, intentar incesantemente, separando en cada ocasión las dos fuerzas, interrumpir el funcionamiento de la máquina que está conduciendo a Occidente hacia la guerra civil mundial.”*<sup>205</sup> Por ello, la apuesta agambiana no se inscribe en “articular”, pero tampoco en “separar” la violencia del derecho sino, ante todo, en “interrumpir el funcionamiento de la máquina” que no es otra que una máquina biopolítica (es decir, interrumpir el dispositivo dialéctico de articulación-separación). Así, el “gesto” agambiano sería el intento de sacar a luz la zona de excepción, hasta producir el “verdadero estado de excepción” que desactive cualquier tipo de formación soberana y que impida, así, dividir la vida de su forma.

En el post-scriptum de su texto “Fuerza de Ley. El fundamento místico de la autoridad” Derrida comenta el carácter polisémico de el texto benjaminiano “Para una crítica de la violencia”, texto que, como sabemos, resulta fundamental para el planteamiento agambiano. Al respecto Derrida, desarrollando el problema de la “violencia divina” benjaminiana, señala: *“¿Qué tentación? La de pensar el holocausto como una manifestación ininterpretable de la violencia divina en cuanto que esta violencia divina sería a la vez aniquiladora, expiadora y no-sangrienta, dice Benjamin, una violencia divina que destruiría el derecho en el curso, y aquí re-cito a Benjamin, de un “proceso no sangriento que golpea y redime””*<sup>206</sup> La consecuencia del planteamiento derridiano es

<sup>204</sup> Zizek, S “La suspensión política de la ética” Op Cit, Pág 52.

<sup>205</sup> Agamben, G “Estado de excepción” Op Cit, Pág 156.

<sup>206</sup> Derrida, J “Fuerza de Ley. El fundamento místico de la autoridad”, Madrid, Tecnos, 1997, Pág 149.

que la “violencia divina” propuesta por Benjamin y que interpreta Agamben como “gesto” no sería otra cosa que la violencia del fascismo. Surge entonces, la siguiente pregunta: ¿cuál sería la diferencia entre el fascismo y el “gesto” agambiano (o lo que es lo mismo, ¿cuál es la diferencia entre la “violencia mítica” y la “violencia divina” en Benjamin?), en definitiva, ¿en qué reside la diferencia entre una política revolucionaria y una política fascista?

Respecto de los dichos de Derrida, Agamben ha comentado: *“La definición de esta tercera figura que Benjamin llama violencia divina, constituye el problema central de cualquier interpretación del ensayo –se refiere a “Para una crítica de la violencia”– Benjamin no sugiere, en rigor, ningún criterio positivo para su identificación y niega, incluso, que sea ni siquiera posible reconocerla en un caso concreto. Lo único cierto es que tal violencia no establece ni conserva el derecho, sino que lo revoca. Por eso se presta a los equívocos más peligrosos (de lo que constituye una prueba la escrupulosidad con que Derrida, en su interpretación del ensayo –que es lo que acabamos de citar– pone en guardia contra ella, comparándola, en un singular malentendido, con la solución final nazi.”*<sup>207</sup> Tres elementos resultan fundamentales de la cita de Agamben. En primer lugar, la caracterización de la violencia divina como una “tercera figura” que rompe el dispositivo biopolítico. En segundo lugar, que no existe “criterio positivo” alguno para identificar la “violencia divina” y, en tercer lugar, que el “singular malentendido” de Derrida no sería otra cosa que el síntoma de la inapropiabilidad de esta “tercera figura”. En este sentido, es fundamental la diferencia entre una política revolucionaria (el “gesto”) con una política fascista es que si la primera desactiva, interrumpe y vuelve inoperante la máquina biopolítica, la segunda, en cambio, la funda.

Se advierte que, tanto en Zizek como en Derrida, el problema político de la “violencia” (en Agamben en uno, en Benjamin el otro) se juega, precisamente, en el carácter de la “tercera figura” propia de esta “dialéctica del suspenso”, cuya ontología, respondería al estatuto de la potencia como tal, sin relación alguna al acto: la “violencia divina” no sería sino, el “gesto” como medio puro o como “forma-de-vida” (y esto sería el problema que, desde una perspectiva agambiana, ni Derrida ni Zizek, podrían advertir).

Al respecto, habrá que preguntarse si acaso esta discusión, no remitiría a la otrora crítica de Hegel a Kant respecto de la denominada “mala infinitud”; pero reeditada en la actualidad, en el plano de la deconstrucción y el estatuto de la diferencia.<sup>208</sup> Se advierte pues, que la política del gesto agambiana no sería sino, una política deconstructiva que, sin embargo, se alejaría de la deconstrucción derridiana: si para éste último, la *differánc*e constituye: *“(…) un concepto económico que designa la producción del diferir (...)”*<sup>209</sup> y, por ende, no de una diferencia: *“constituida sino, previa a toda determinación de*

---

<sup>207</sup> Agamben, G “Homo sacer” Op Cit, Pág 85.

<sup>208</sup> Al respecto ver: Bensussan, G, “La política y el tiempo. En torno a Derrida y el mesianismo”, traducción de I. Dentrambasaguas, en “Actual Marx: La deconstrucción y el retorno de lo político” Número 3, Primer Semestre 2005, Santiago de Chile, Editorial Arcis-Lom Págs 77-87.

<sup>209</sup> Derrida, J “La Gramatología”, Buenos Aires, Editorial Siglo XXI, 1971, Pág 32.



*contenido, del movimiento puro que produce la diferencia. La huella es pura diferencia.*”<sup>210</sup>, para Agamben, en cambio, esta “huella” no sería sino, *potencia*. En Derrida la “huella” aún estaría, según Agamben, bajo el signo de la negación, la potencia en cambio, tendría un carácter, sin duda diferencial pero, al mismo tiempo, afirmativo (ahí la “metafísica inmediatamente positiva” en Negri o la “Absoluta Inmanencia” deleuziana advertida por Agamben). Por ello, la política del gesto sería una política deconstructiva (que interrumpe la máquina biopolítica) pero, cuya deconstrucción difiere de la deconstrucción derridiana: la discusión en torno a la “violencia divina” benjaminiana –decisiva, en todo sentido, para deslindar una “política del gesto”- estaría sacando a luz la inflexión agambiana, en torno a Derrida (al respecto, ver nota 140 en este mismo capítulo); inflexión que inscribe a la economía agambiana en la sistemática y permanentemente deconstrucción del denominado “fundamento negativo” (LM) que sería propio de la metafísica occidental (fundamento que, en el plano político, no sería otra cosa que el estado de excepción considerado como “conexión” entre violencia y derecho). La estrategia agambiana operaría, en definitiva, para dar un carácter *afirmativo* (potencia liberada del acto) a aquello que, en la tradición metafísica occidental, aparece como *negativo* (potencia subrogada al acto, esto es, incluida en la forma de una exclusión).

Comentando una carta de Benjamin en torno a la relación del hombre con la naturaleza, Agamben señala: “(...) según el modelo benjaminiano de una “dialéctica en suspenso” lo decisivo aquí es sólo el “entre”, el intervalo y casi el juego entre los dos términos, su constelación inmediata en una coincidencia. La máquina antropológica ya no articula naturaleza y hombre para producir lo humano por medio de la suspensión y la captura de lo in-humano. La máquina, por así decirlo, se ha parado, se halla “en suspenso”, y en la recíproca suspensión de los términos algo para lo que quizá no disponemos todavía de nombres y que ya no es ni animal ni hombre, se instala entre la naturaleza y humanidad (...)”.<sup>211</sup> El pasaje citado, recuerda incluso la perspectiva marxiana de la “pre-historia” y la posibilidad de conciliar al hombre con la naturaleza, en la perspectiva en que la “máquina antropológica” –que es la biopolítica- es interrumpida. Los dos términos de la dialéctica “naturaleza” y “cultura” no se reconciliarían en una mediación universal, sino en una zona que los mantendría en suspenso. Esta zona es lo que, según la lectura de Agamben, Benjamin llamaría el “verdadero estado de excepción”: un estado de excepción liberado de la soberanía muestra la acción humana despojada de lo jurídico, poniendo fin a la historia de la biopolítica, que no es otra que la historia del “hombre” como “animal racional”. Los “justos” con cabeza de animal habitan el “verdadero” estado de excepción, a saber, aquél que se extiende más allá del poder soberano. Una política del gesto, precisamente, consiste en suspender cualquier dialéctica. Allí, las miniaturas de hombres con cabeza de animal representan aquello imposible de representar: el fin del “hombre” y la apertura del gesto.

Ahí que la política del gesto en cuanto pura medialidad, consista no en tomar el poder del Estado –pues, en rigor toda figura de la *polis* no tendría retorno alguno- sino,

<sup>210</sup> Ibid. Pág 81.

<sup>211</sup> Agamben, G “Lo Abierto” Op Cit, Págs 105-106.

como en Tianenmen, dejar inoperante la máquina biopolítica que le da lugar. Esta “dialéctica en suspenso” sería, precisamente, el llevar al extremo al estado de excepción que se extiende por todos los rincones del planeta, para desde allí, producir “el verdadero estado de excepción”, en cuyo regazo, *jueguen* los hombres con cabeza de animal.

Si acaso se trata del problema del juego, en su texto “Elogio de la profanación” Agamben señala la diferencia que existe entre la esfera religiosa, la secular y, en tercer lugar, la esfera profana. Si las dos primeras perpetúan y dejan intacto al poder soberano (en la forma de Dios o en la forma Estado), la última restituiría a los objetos un nuevo uso. Profanar, entonces, significa no sólo abolir las separaciones, sino aprender a jugar con ellas, producir en estos objetos “fetichizados” sea en una esfera religiosa (tótem) o en una secular (mercancía), un nuevo uso. Al respecto señala: “*La sociedad sin clases no es una sociedad que ha abolido y perdido toda memoria de las diferencias de clase, sino una sociedad que ha sabido desactivar los dispositivos para hacer posible un nuevo uso, para transformarlos en medios puros.*”<sup>212</sup> Así, la sociedad de clases sería, de suyo, una sociedad de carácter biopolítica a la cual, una política del gesto tendría que *profanar*. Así, si Zizek pregunta “¿qué hacer?”, Agamben responde: “profanar” (como la acción política que permitiría interrumpir la máquina biopolítica). Esta profanación, que no es otra cosa que el “verdadero estado de excepción” benjaminiano permitiría, no sólo volver inoperante la máquina biopolítica sino, ante todo, “profanando” los objetos “sagrados” (sean éstos pertenecientes a la esfera religiosa o secular) para darles otro uso, el juego. Pero ¿qué sería el juego? El juego no sería sino, la acción que, al mismo tiempo que apropia un objeto, se desapropia de él.

En este sentido, tanto la noción marxiana de *trabajo libre*, como la heideggeriana de *gellassenheit* o, como la foucaultiana de *cuidado de sí*, quizá estarían apuntando a lo mismo, a saber: a un uso completamente diferente de los objetos que permita desactivar los dispositivos del bio-poder (cuestión que, por cierto, será preciso desarrollar en otro lugar). De esta forma, el juego constituiría la acción humana escindida del orden jurídico que, a su vez, se exhibe como medios sin fin. Habría que hacer, una fina y rigurosa distinción entre la “entretención” (propia de la cultura de masas como tiempo de ocio administrado y, por ende, como parte de la máquina del biopoder) y el “juego” (como la apertura del “gesto” en cuanto medio puro que, prescinde del “autor” y desactiva así, el doblez de esa misma máquina) y las formas en que el capitalismo global expropia éste último para convertirlo en “entretenimiento” (es decir, el modo en que éste expropia el gesto para reducirlo a la nuda vida).

Sin embargo, para lo que hemos desarrollado en el presente trabajo, es decisiva la consideración en torno al carácter medial del “gesto” como acción inmediatamente política que desactiva la máquina del biopoder. El “gesto” sería, en este sentido, una “profanación” que, en cuanto violencia no anudada al derecho y desprendida, por ello, de toda soberanía, permite, como diría Marx, que los hombres puedan, al mismo tiempo, ser “cazadores, pastores, pescadores o críticos”: “*forma-de-vida*”.

---

<sup>212</sup> Agamben, G “Elogio de la profanación” En: “Profanaciones”, Buenos Aires, Editorial Adriana Hidalgo, 2005, Pág 113.

---

## BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, G. (2003) *"Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida"* (HS), Valencia, Editorial Pre-textos.
- AGAMBEN, G. (2002) *"Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo"* (LQA), Valencia, Editorial Pre-textos.
- AGAMBEN, G. (2001) *"Bartleby o de la contingencia"* en *"Preferiría no hacerlo"* (PNH), Deleuze, Agamben, Pardo, Valencia, Editorial Pre-textos.
- AGAMBEN, G. (2001) *"El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad"*, (LM), Valencia, Editorial Pre-textos.
- AGAMBEN, G. (2001) *"Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental"* (E), Valencia, Editorial Pre-textos.
- AGAMBEN, G. (2001) *"Medios sin Fin"* (MSF) Valencia, Editorial Pre-textos.
- AGAMBEN, G. (2002) *"Infancia e Historia"* (IH) Buenos Aires, Editorial Adriana Hidalgo.
- AGAMBEN, G. (2003) *"Estado de Excepción"* (EE), Buenos Aires, Editorial Adriana Hidalgo.
- AGAMBEN, G. (1977) *"Idea de la prosa"* (IP), Barcelona, Editorial Península.
- AGAMBEN, G. (1999) *"On potentiality"* (OP) en *"Potentialities. Collected Essays"*, Stanford, California, Stanford University Press.
- AGAMBEN, G. (2005) *"Profanaciones"* (P) Buenos Aires, Editorial Adriana Hidalgo.

- ARENDR, H. (1997) *“¿Qué es la Política?”*, Madrid, Editorial Paidós.
- ARENDR, H. (1993) *“La condición Humana”*, (CH), Barcelona, Editorial Paidós.
- ARENDR, H. (2000) *“Los orígenes del totalitarismo”* (OT) Barcelona, Editorial Alianza.
- ARENDR, H (2003) *“De la Historia a la acción”* Barcelona, Editorial Paidós.
- ARENDR, H (2002) *“Crisis de la República”* Madrid, Editorial Taurus.
- ARISTÓTELES, (1997) *“La política”* Madrid, Editorial Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, traducción de Julián Marías y María Araujo.
- ARISTÓTELES (1997) *“Ética Nicomaquea”* Madrid, Editorial Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, traducción de Julián Marías y María Araujo.
- ARISTÓTELES (1998) *“Metafísica”* Madrid, Editorial Gredos, traducción de V. García Yebra.
- AUBENQUE, Pierre (1999) *“La prudencia en Aristóteles”* Barcelona, Editorial Grijalbo-Mondadori.
- BENJAMIN, Walter. (1999) *“Tesis sobre el concepto de Historia”*, en OYARZUN, P. *“Dialéctica en suspenso”* (DS), Santiago de Chile, Editorial Arcis-Lom, traducción, introducción y notas de Pablo Oyarzún.
- BENJAMIN, Walter. (1995) *“Para una crítica de la violencia”* (PCV), Buenos Aires, Editorial Leviatán.
- BENJAMIN, W. (1990) *“El Origen del Drama Barroco Alemán”* (ODBA) Madrid, Editorial Taurus.
- COLLINGWOOD-SELBY, Elizabeth (1997) *“Walter Benjamin. La lengua del exilio”* Santiago de Chile, Editorial Arcis-Lom.
- DEBORD, Guy (2002) *“La sociedad del espectáculo”*, Valencia, Editorial Pre-textos.
- DERRIDA, Jacques (2002) *“Fuerza de Ley. El fundamento místico de la autoridad.”*, Madrid, Editorial Tecnos.
- DERRIDA, Jaques (1971) *“De la Gramatología”*, Buenos Aires, Editorial Siglo XXI Editores.
- ESPOSITO, Roberto (2005) *“Immunitas. Protección y negación de la vida”* Buenos Aires, Editorial Amorrortu.
- FOUCAULT, Michel (2000) *“Defender la Sociedad. Curso en el College de France (1975-1976)”*, (DS) Buenos Aires, Editorial Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, Michel (1986) *“Historia de la Sexualidad” Tomo 1*, México D.F. Editorial Siglo XXI (HI).
- FOUCAULT, Michel (1982) *“Arqueología del Saber”* México D.F., Editorial Siglo XXI.
- FREUD, Sigmund (2001) *“Obras Completas”* Buenos Aires, Editorial Amorrortu.
- HEIDEGGER, Martin (1998) *“Ser y Tiempo”*, México D.F., Editorial Fondo de Cultura Económica.
- HEIDEGGER, Martin (1994) *“Conferencias y Artículos”*, Barcelona, Editorial Odós.
- HEIDEGGER, Martin (2003) *“Tiempo y Ser”* en HEIDEGGER, M. *“Filosofía, ciencia y técnica”*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria.

- LÉVINAS, Emmanuel (2001) *“Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo”*, México.D.F., Editorial Fondo de Cultura Económica.
- LÖWY, Michael (2002) *“Walter Benjamin. Aviso de Incendio”* Buenos Aires, Editorial Fondo de Cultura Económica.
- MARX, Karl (1966) *“La ideología Alemana”* La Habana, Editorial La Habana.
- NANCY, Jean-Luc, LACOUÉ-LABARTHE, Phillipe, (2002) *“El mito nazi”*, Barcelona, Editorial Anthropos.
- NANCY, Jean-Luc (2002) *“La creación del mundo o la mundialización”*, Buenos Aires, Editorial Paidós.
- SCHMITT, Carl (1977) *“El Concepto de la Política”*, Buenos Aires, Editorial Struhart y Cia.
- SCHMITT, Carl (1999) *“La dictadura”*, Madrid, Alianza Editorial.
- ZIZEK, Slavoj (2005) *“La suspensión política de la ética”* Buenos Aires, Editorial Fondo de Cultura Económica.



---

# ANEXO

Objetivo del presente “Anexo” es contribuir a facilitar la lectura de la presente tesis. Es sabido, y tal como se constata en la misma tesis, que en Agamben confluyen una serie de discusiones y autores contemporáneos (Benjamin, Heidegger, Foucault y Arendt) que no necesariamente pueden resultar conocidos por el lector. En la medida que la tesis refiere, de modo exclusivo, a una introducción al pensamiento político de Agamben se han elaborado, de modo sintético, dos anexos cuya relevancia reside en el apoyo que brindan para la reflexión política agambiana. Es el caso de Benjamin, Foucault y, en menor medida, Arendt. Así, los puntos centrales rescatados en esta tesis, remiten básicamente, a la confluencia entre las discusiones de Benjamin y Foucault-Arendt, en torno al hecho que el estado de excepción se ha convertido en regla (Benjamin) y, al mismo tiempo, que la vida se ha separado de su forma, ingresando progresivamente al espacio político occidental y convirtiendo a la política moderna, literalmente, en biopolítica (Foucault).

Seguimos en este Anexo, la sugerencia de Agamben cuando en la Introducción de su HS señala: *“Y sólo una reflexión que, recogiendo las sugerencias de Benjamin y Foucault, se interrogue temáticamente sobre la relación entre la nuda vida y la política, que rige de forma encubierta las ideologías de la modernidad aparentemente más alejadas entre sí, podrá hacer salir a la política de su ocultación y, a la vez, restituir el pensamiento a su vocación práctica.”*<sup>213</sup>. Es preciso, según Agamben, recoger las “sugerencias de Benjamin y Foucault”, en tanto proveen atisbos de la relación propia de la política moderna, a saber, el estado de excepción y la llamada “nuda vida” (la vida

<sup>213</sup> Agamben, G “Homo sacer”, OP Cit, Pág 13.

separada de su forma). En este mismo sentido, las investigaciones de Hannah Arendt resultan insoslayables, puesto que, como señala el mismo Agamben:“(…) *H. Arendt había analizado, en **The Human Condition**, el proceso que conduce al **homo laborans**, y con él a la vida biológica como tal, a ocupar progresivamente el centro de la escena política del mundo moderno (…)* El hecho de que la investigación de Arendt no haya tenido prácticamente continuidad y el de Foucault pudiera emprender sus trabajos sobre la biopolítica sin ninguna referencia a ella, constituye todo un testimonio de las dificultades y de las resistencias con que el pensamiento iba a tener que enfrentarse en este ámbito.”<sup>214</sup>. Es decir, tanto las investigaciones de Arendt como las de Foucault, según Agamben, estarían apuntando al mismo problema, originalmente planteado por Benjamin, a saber, el ingreso de la nuda vida al espacio político y sus catastróficas consecuencias para la política moderna. Sin embargo, y al mismo tiempo, tanto Arendt como Foucault constituirían el “testimonio” de las dificultades que el problema plantea al pensamiento: pareciera que, para una indagación sobre el lugar de la biopolítica en la política occidental, las categorías propias de la tradición filosófica resultarían insuficientes. Por ello, desde la perspectiva agambiana, tanto Arendt como Foucault, constituirían el punto crítico del pensamiento político, en la medida que testimonian no sólo la dificultad de acceder a entender la política como biopolítica, sino también el desgarramiento y el abismo que las mismas categorías políticas clásicas parecen abrir en razón con el momento histórico-filosófico en que fueron forjadas.

En este sentido, según Agamben, Foucault permitiría mostrar el carácter biopolítico de la política moderna, pero no lograría articular sus investigaciones con los grandes estados totalitarios; en cambio, Arendt si bien advierte el ingreso progresivo de la nuda vida al espacio político (en la forma del surgimiento del *animal laborans*) y su estrecha relación con la política totalitaria, carecería, sin embargo, de una perspectiva biopolítica como Foucault. Así, Arendt y Foucault, no sólo serían síntoma de las dificultades del pensamiento, sino una suerte de complemento que sería preciso trabajar a la luz de Benjamin y dos de sus textos fundamentales, a saber: “Para una crítica de la violencia” y sus “Tesis sobre el concepto de Historia”.

De esta forma, el Anexo se divide, esencialmente, en dos apartados. En el primero se trabaja el pensamiento de Benjamin, particularmente, enfocado a su texto de 1921 “Para una crítica de la violencia” el cual, me parece, constituye uno de los pilares fundamentales –en conjunto con sus tesis “Sobre el concepto de Historia” de los años 40- de los desarrollos de Agamben, sobre todo, en lo que respecta a sus textos “Homo Sacer” (HS) y “Estado de Excepción” (EE). En el segundo “Foucault-Arendt: biopolítica y esfera social” desarrollo brevemente los trabajos de Foucault en torno al concepto de “biopolítica” y de Arendt en relación a su diagnóstico de la modernidad definida a partir del auge de la “esfera social”.

En definitiva, el presente Anexo constituye un apoyo al lector para ingresar de lleno en problemas que Agamben supone y que la tesis, dada su extensión, no permitiría desarrollar del todo.

## 1.- VIOLENCIA MÍTICA Y VIDA DESNUDA EN EL PENSAMIENTO DE W.

<sup>214</sup> Ibid. Pág 12.



**BENJAMIN**<sup>215</sup> .

## (Violencia, Estado de Excepción y Biopolítica)

### 1.- Introducción

Si la teoría política clásica consideraba, con Aristóteles, a la *polis* como aquella formación humana que podía desafiar al tiempo constituyendo "(...) *el extremo de toda suficiencia (...)*"<sup>216</sup> que abría un campo en que lo humano tendría la experiencia de ser "algo más" que un mero viviente, la época moderna, en cambio, -a decir de Foucault en su "Historia de la Sexualidad"-, ha dado un giro radical al respecto: "*Durante milenios, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente.*"<sup>217</sup> . Si el hombre moderno es una "animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente" es porque la representación aristotélica, es decir, "zoológica" del hombre como "animal político", habría llegado a su culminación. Así, la política moderna pone en cuestión al "ciudadano", en la medida que sólo el "animal viviente" ha ingresado al espacio político, otrora reservado al "algo más" del *zoon politikon* aristotélico.

En este sentido quizá, sea el texto "*Para una crítica de la violencia*" de Walter Benjamin el que, problematizando la relación violencia-derecho, pueda mostrar cómo la política moderna se fundamenta negativamente a partir del estado de excepción. Dos conceptos resultarán esenciales para iniciar la discusión, a saber, la noción benjaminiana de "violencia mítica" y la duplicidad conceptual que ésta supone, a saber, "estado de excepción-vida desnuda". Para Benjamin se trata, ante todo, de distinguir la violencia mítica, esto es, aquella violencia que conserva y /o funda el derecho, de la violencia "pura" o "revolucionaria" que se despliega como "*medialidad*", y que, por ello, permite abrir una nueva época histórica. Es preciso comprender la discusión benjaminiana en el contexto de su correspondencia con Schmitt, es decir, en estrecha relación al problema de la soberanía, del cual el *kronjurist* es uno de sus más importantes exponentes, y, por ello, en relación a la situación histórica en que ésta se articula: el progresivo ascenso del nacionalsocialismo en la Alemania de principios del siglo XX, y la consecuente crisis del orden democrático-burgués: "***Zur Kritik der Gewalt*** no es sólo una crítica de la representación como perversión y caída del lenguaje sino de la representación como sistema político de la democracia formal y parlamentaria."<sup>218</sup> Precisamente, la crisis de "representación" constituirá el lugar por excelencia, que revelará al estado de excepción como el invisible fundamento de la política moderna. Este punto articulará la totalidad de nuestra discusión, en la medida que, como veremos, el estado de excepción –abierto por

<sup>215</sup> Este texto fue seleccionado para su publicación en el Anuario de la facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile del año 2005.

<sup>216</sup> Aristóteles, "Política", Op Cit, Pág 3.

<sup>217</sup> Foucault, M "Historia de la sexualidad" Op Cit, Pág 173.

<sup>218</sup> Derrida "El nombre de pila de Walter Benjamin" en "Fuerza de ley" Op Cit, Pág 71.

el poder soberano- supone una vida desnuda. Así, en la época en que el “gran delincuente” se multiplica por sobre toda jurisdicción internacional o en la masificación de los refugiados librados a la impotencia de organizaciones meramente asistenciales, la discusión en torno al nexo violencia-derecho abierta por Benjamin, permitiría quizá interrumpir su solución de continuidad y pensar una política que, en medio de la urgencia, vaya más allá de la *biopolítica*.

En efecto, el texto de Benjamin puede considerarse como el umbral para pensar el problema de la biopolítica y su indisoluble nexo con el estado de excepción –que hoy se extiende como *la política* a nivel planetario-. Así, el presente texto propone dilucidar la relación entre la violencia y el derecho en el pensamiento de Walter Benjamin, sobre la base de su ensayo “*Para una crítica de la violencia*” (a partir de aquí, PCV). A partir de este texto se mostrará el deslinde que hace Benjamin entre la “violencia mítica” y la “violencia divina” y porqué esta distinción podría ser, para nuestra actualidad, *histórico-filosóficamente* relevante. ¿En que residiría esta relevancia? En que la solución de continuidad violencia-derecho se basa, precisamente, en una cesura, en el seno del hombre, entre su animalidad y su humanidad. Por ello, establecer esta distinción permitiría mostrar el carácter biopolítico de la política occidental. De esta forma, las investigaciones de Benjamin en relación al concepto de “estado de excepción” y su indisoluble nexo con la vida desnuda permitirán a Agamben, a la luz de Foucault y Arendt, iniciar sus investigaciones en torno a lo que ha denominado “*homo sacer*”<sup>219</sup>. En este sentido, quizá el texto de Benjamin pueda interrumpir y abrir una vía distinta para pensar la política de nuestro tiempo que, como instante de peligro, no logra dar respuesta a nosotros, sus *desaparecidos*.

## 2. La Violencia como problema de medios y fines.

Violencia, Derecho y Justicia constituyen tres conceptos que articulan el texto benjaminiano y que dan pie para una “crítica de la violencia”. Sin embargo, como el mismo Benjamin advierte: “*El reino de los fines, y por lo tanto también el problema de un criterio de la justicia, queda por el momento excluido de esta investigación.*”<sup>220</sup>. Así, el objetivo de este ensayo de 1921 no es el problema de los fines, esto es, de la Justicia, sino de los medios y de la posibilidad de pensar la violencia como tal, en su medialidad. La premisa fundamental es que la discusión en torno a la “violencia como problema” debe darse en la esfera de los asuntos humanos, esto es “*(...) cuando incide sobre las relaciones morales.*”<sup>221</sup>. Si la violencia resulta un problema cuando “incide en las relaciones morales” es porque en el reino de la naturaleza ésta no existe como tal y sólo por ello, la violencia resultaría indisoluble del problema del derecho y la Justicia. Así,

<sup>219</sup> “Homo sacer” designa para Agamben, una figura jurídica del derecho romano arcaico que, en cuanto vida desnuda –es decir una vida excluida de todo estatuto jurídico- puede recibir muerte de modo impune y además, tiene prohibición de ser sacrificada. De esta forma, el homo sacer constituye un umbral entre la ley humana y la ley divina, precisamente, porque su muerte no constituye delito y tampoco celebra sacrificio.

<sup>220</sup> Benjamin, W “Para una crítica de la violencia” Buenos Aires, Editorial Leviatán, 1995, Pág 110.

<sup>221</sup> *Ibid.* Pág 109.

violencia y derecho, y Justicia (esta última considerada como fin, y por ello, según Benjamin, excluida de la presente investigación) se articulan, en la esfera de las relaciones morales. En este sentido, la noción de “crítica de la violencia” que acompaña el título de la obra, es preciso entenderla en el estricto sentido kantiano de la misma, a saber, la crítica que muestra los límites del conocimiento y por ello juzga. Al respecto señala Derrida: *“En el título **Zur Kritik der Gewalt**, “crítica” no significa simplemente evaluación negativa, rechazo o condenas legítimas de la violencia, sino juicio, evaluación, examen que se da los medios para juzgar la violencia.”*<sup>222</sup>. La “crítica”, en definitiva, cobra en Benjamin el carácter de un examen que, en cuanto tal, ha de examinar la violencia ya no respecto de los fines que persigue, sino en su carácter de puro medio. Así, Benjamin trata de buscar algún criterio para evaluar la violencia ya no desde los fines que las dos posiciones clásicas del derecho –el derecho natural y el derecho positivo– intentan proveer, sino desde los medios mismos. Al respecto señala: *“Pero para decidir respecto a este problema se necesita un criterio más pertinente, una distinción en la esfera misma de los medios, sin tener en cuenta los fines a los que éstos sirven.”*<sup>223</sup>. Porque, señala Benjamin, si se insiste en la evaluación de la violencia a partir de los fines a los que ésta sirve, quedaría aún, la interrogante de si ella misma –sin referencia a los fines– puede o no considerarse legítima.

Según Benjamin, la tradición jurídica moderna vincula la violencia con el derecho, pero de modo exterior, es decir, en relación con los fines, esto es, con la Justicia a la cual esta violencia, eventualmente, sirve. El derecho natural, por su parte, considera que la violencia tendría sólo un carácter natural en el hombre, pero que ésta puede “justificarse” si los fines que el hombre persigue y logra son justos. Por ejemplo, si la violencia da lugar a un mundo sustancialmente mejor, entonces ésta se halla justificada: los medios –violentos– se justifican si los fines son justos. Por el contrario, el derecho positivo –que Benjamin rescata estratégicamente para ir más allá de él– considera que son los medios los que deben de garantizar la justicia de los fines. Así, a diferencia del derecho natural, sólo se podrán obtener fines justos si los medios son justos. Al respecto, Benjamin señala: *“Así como el derecho natural puede juzgar todo derecho existente sólo mediante la crítica de sus fines, de igual modo el derecho positivo puede juzgar todo derecho en transformación sólo mediante la crítica de sus medios.”*<sup>224</sup>. La fractura de las dos tradiciones jurídicas, sin embargo, suponen un dogma fundamental: la relación medios-fines como criterio supremo para juzgar la violencia en el derecho. Es decir, se supone un criterio exterior a la propia violencia que permite juzgarla y por ello, las dos “escuelas” confluyen en la medida que: *“El derecho natural tiende a “justificar” los medios legítimos, con la justicia de los fines, el derecho positivo a “garantizar” la justicia de los fines con la legitimidad de los medios.”*<sup>225</sup>.

<sup>222</sup> Derrida, J “Nombre de Pila de W Benjamin” Op Cit, Pág 82.

<sup>223</sup> Benjamin, W “Para una crítica de la violencia” Op Cit, Pág 109.

<sup>224</sup> Ibid. Pág 110.

<sup>225</sup> Ibid. Pág 110.

“Justificar” y “garantizar” son las dos operaciones que realiza el derecho en relación con la violencia. Sin embargo, en ambos persiste un punto ciego: *“Porque si el derecho positivo es ciego para la incondicionalidad de los fines, el derecho natural es ciego para el condicionamiento de los medios.”*<sup>226</sup>. El derecho positivo sería “ciego” a la “incondicionalidad de los fines” por cuanto todo fin debe ser garantizado por los medios –por ello no acepta cualquier fin sino sólo aquél que esté garantizado por los medios-, y la “ceguera” del derecho natural residiría, precisamente, en no velar por los medios en la consecución de un fin<sup>227</sup>. En este contexto, ¿puede criticarse la violencia más allá de los fines a los que sirve? En definitiva, ¿puede haber una “crítica de la violencia”?

Al respecto, Benjamin sigue la indicación del derecho positivo como punto de partida de su “crítica”: “La teoría positiva del derecho puede tomarse como hipótesis de partida al comienzo de la investigación, porque establece una distinción de principio entre los diversos géneros de violencia, independientemente de los casos de su aplicación.”<sup>228</sup>. En la medida que la “teoría positiva” “establece una distinción” con independencia de los casos de su aplicación, vale decir de sus “fines”, constituye el punto de partida para deslindar la violencia como medio de los fines que persigue. Sin embargo, una auténtica “crítica” de la violencia, si bien puede tener en la teoría positiva un punto de partida, debe ir más allá de ésta: “Se trata de ver qué consecuencias tiene, para la esencia de la violencia, el hecho mismo de que sea posible establecer respecto a ella tal criterio o diferencia.”<sup>229</sup>. Así, una “crítica de la violencia” sólo tiene sentido si deslindando a ésta de los fines, se la aborda como medio. La teoría positiva provee el punta pie inicial, pero la crítica va más allá de ésta, porque prescindiendo de un criterio a partir de la relación medios-fines, muestra la posibilidad de pensar la violencia como una relación no sustancial respecto del derecho: entre violencia y derecho no habría necesariamente, una solución de continuidad; así, en la medida que, en el derecho positivo, la relación medios-fines sigue operando, éste resulta insuficiente para una crítica de la violencia. Por ello Benjamin no puede quedarse en la teoría positiva, sino que debe ir más allá de ella, puesto que: “(...) se trata de hallar para esta crítica un criterio fuera de la filosofía positiva del derecho, pero también fuera del derecho natural. Veremos a continuación que este criterio puede ser proporcionado sólo si se considera el derecho desde el punto de vista de la filosofía de la historia.”<sup>230</sup> Para Benjamin, “el punto de vista de la “filosofía de la historia” podría proveer el criterio para criticar la violencia más allá del derecho positivo y

<sup>226</sup> *Ibíd.* Pág 110.

<sup>227</sup> Al respecto Benjamin hace la siguiente alusión no menor: *“Según la concepción jusnaturalista (que sirvió de base ideológica para el terrorismo de la Revolución Francesa) la violencia es un producto natural, por así decir, una materia prima, cuyo empleo no plantea problemas, con tal de que no se abuse poniendo la violencia al servicio de fines injustos.”* (PCV, p 108). Así, el derecho natural puede justificar el Terror en la medida que, con ello, se cumplan fines justos.

<sup>228</sup> *Ibíd.* Págs 110-111.

<sup>229</sup> *Ibíd.* Pág 111.

<sup>230</sup> *Ibíd.* Pág 111.

del derecho natural. Respecto de qué es esta “filosofía de la historia” lo veremos más adelante, bástenos por ahora, señalar que el lugar de una crítica de la violencia solo es posible a partir de la medialidad, cuestión que critica, de suyo, la fractura de la tradición jurídica moderna.

En “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres” Benjamin critica la “concepción burguesa de la lengua” que se caracterizaría por representar al lenguaje como un instrumento cuyo fin sería la comunicación de determinados contenidos. Así, la “concepción burguesa de la lengua”, en tanto considera a ésta un instrumento tiene, de modo análogo a la moderna tradición jurídica, un criterio externo para su evaluación: *“Justamente debido a que nada se comunica a través de la lengua, lo que se comunica en la lengua no puede ser delimitado o medido desde el exterior, y por ello es característica de cada lengua una inconmensurabilidad y específica infinidad.”*<sup>231</sup>. La diferencia fundamental aquí es que “nada se comunica a través de la lengua” sino “en la lengua”. Al respecto Collingwood-Selby señala: (...) *la lengua sin embargo, no es un contenedor, el medio a través del cual algo se transporta; es por decirlo de alguna manera, un continente, el único, insituable, el lugar-tiempo del deseo. En tanto eso que se comunica en la lengua es la lengua misma (...) no hay contenido de la lengua, o dicho de otro modo, el contenido de la lengua es la lengua misma.”*<sup>232</sup>. Así, “nada se comunica a través de la lengua” porque ésta no es un instrumento, es decir un medio subrogado a un fin, sino sobre todo, en tanto “el contenido de la lengua es la lengua misma” ella se sitúa como una medialidad pura. Así, refiriéndose a la “concepción burguesa de la lengua”, Benjamin señala: *“Tal teoría dice que el medio de la comunicación es la palabra, que su objeto es la cosa y que su destinatario es un hombre.”*<sup>233</sup>. Por ello, la concepción burguesa inscribe su teoría del lenguaje como “representación”, esto es, como un medio que “vuelve a presentar” la cosa a un destinatario. Así, el lenguaje como representación, de modo análogo a la tradición jurídica, supone la relación medios-fines, donde la lengua sería un transporte de contenidos para comunicar a otro hombre. En este sentido, la diferencia con el planteamiento benjaminiano estriba en que: *“La lengua comunica el ser lingüístico de las cosas. Pero su manifestación más clara es la lengua misma. La respuesta a la pregunta: ¿Qué comunica la lengua? Es, por lo tanto: cada lengua se comunica a sí misma.”*<sup>234</sup>. Así, la lengua no comunica contenidos exteriores, sino en el fondo, a sí misma, por cuanto comunica el “ser lingüístico de las cosas”. Esto significa que cada lengua es “puro medio” de comunicación, pero “medio” aquí designa medialidad pura y no una medialidad en relación a un fin determinado –de ahí el carácter “puro” de la lengua-.

Ahora bien, ¿en qué se muestra la lengua como pura comunicabilidad? En que la lengua, en el hombre, se habla en palabras, y las palabras no son otra cosa que “(...) el

<sup>231</sup> Benjamin, W “Sobre el lenguaje general y sobre el lenguaje de los hombres”, Buenos Aires, Editorial Leviatán, 1995, Pág 91.

<sup>232</sup> Collingwood-Selby, E “Walter Benjamin. La lengua del exilio”, Santiago de Chile, Editorial Arcis-Lom, 1997, Pág 28.

<sup>233</sup> Benjamin, W “Sobre el lenguaje general y sobre el lenguaje de los hombres” Op Cit, Pág 92.

<sup>234</sup> *Ibíd.* Pág 91.

nombre de las cosas.”<sup>235</sup> . Y por ello: “El nombre es aquello a través de lo cual no se comunica ya nada y en lo cual la lengua misma se comunica absolutamente. En el nombre la esencia espiritual que se comunica es la lengua.”<sup>236</sup> . Por ello, la lengua no comunica otra cosa que su propia comunicabilidad, cuestión que, según Benjamin, se advierte en el problema del nombre. Al respecto Collingwood-Selby señala: “(...) en el nombre, lenguaje y ser se identifican. Este centro sin embargo –es fundamental entenderlo- no es tiempo y lugar donde la identidad diga la plenitud de una pura presencia, sino más bien el lugar de una interrupción; no es tiempo y lugar donde el significado sea algo apresable, identificable plenamente, separable del decir mismo.”<sup>237</sup> . Así, en el “nombre” lenguaje y ser espiritual se “identifican”, pero no como “pura presencia”, sino como sustracción de toda sustancialidad posible. Por ello, el “nombre” no es separable del decir mismo, puesto que en éste lo que se “comunica es la lengua”. De este modo, nada se comunica “a través” de la lengua, sino “en” la lengua como pura comunicabilidad: “No hay un contenido de la lengua; como comunicación la lengua comunica un ser espiritual, es decir, una comunicabilidad pura y simple.”<sup>238</sup> , y por ello, sólo se podrá hacer justicia al problema del lenguaje si éste se deslinda de su relación de medios-fines, es decir, si pensamos que lo que se comunica en la lengua, no puede ser “medido desde el exterior” y por ello, no es otra cosa que la pura comunicabilidad. En Benjamin, la búsqueda de un criterio que permita juzgar la violencia en su pura dimensión medial, es análoga a la indagación respecto de la lengua que habría que desligarla de sus fines, esto es, de la “concepción burguesa”. Al respecto señala Agamben: “Así como en el ensayo acerca de la lengua, pura es la lengua que no es instrumento para el fin de la comunicación sino que ella misma comunica inmediatamente, es decir, una comunicabilidad pura y simple, así también es pura la violencia que no se encuentra en relación de medio respecto a un fin sino que se afirma en relación con su propia medialidad.”<sup>239</sup> . Así, tanto la lengua como la violencia –en definitiva, la política- tendrán que ser juzgadas desde un criterio medial, esto es, que los sitúe más allá de los fines de la “concepción burguesa de la lengua”<sup>240</sup> . El nexos que liga la reflexión lingüística con la jurídico-política estriba en el criterio medial propuesto por Benjamin para abordar los diferentes campos: si en el ámbito de la política las dicotomías –del “derecho moderno europeo” o la “concepción burguesa de la lengua”- se plantean en la diferencia violencia-derecho (en la nomenclatura de Schmitt “poder constituyente”-“poder constituido”), en el ámbito del lenguaje lo hace entre lengua (como medio) y significado (fin). Para Benjamin, sin embargo, se trata de pensar el dogma que los vuelve parte de un mismo problema: la relación “medios y fines”.

<sup>235</sup> Ibid. Pág 92.

<sup>236</sup> Ibid. Pág 92.

<sup>237</sup> Collingwood-Selby, E “Walter Benjamin. La lengua del Exilio” Op Cit, Pág 47.

<sup>238</sup> Benjamin, W “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres” Pág 43.

<sup>239</sup> Agamben, G “Estado de Excepción” Op Cit, Pág 118.

### 3.- El Estado de Excepción convertido en regla.

El texto de 1921 instala una distinción fundamental, a saber, violencia fundadora y la violencia conservadora de derecho; mostrando, a su vez, tres ejemplos en que la violencia aparece como un *excedente* de éste: el gran “delincuente”, la “pena de muerte” y la “huelga general”. La exigencia benjaminiana en este punto, es el de ilustrar la violencia presente en el derecho *mismo*, pero que, como tal, opera *fuera* del derecho: el derecho –como el lenguaje- requiere su propio “fuera” para confirmarse. Benjamin señala: “(...) *todos los fines naturales de personas singulares chocan necesariamente con los fines jurídicos no bien son perseguidos con mayor o menor violencia (...).*”<sup>241</sup> Para el derecho, los “fines naturales” constituyen –como en Hobbes- una violencia exterior al derecho, y por ende, *su* amenaza fundamental. Por ello, éste ha de monopolizar la violencia no para salvaguardar sus “fines jurídicos” (la Justicia) sino, sobre todo, para salvaguardar al “derecho mismo”. De ahí que, la violencia, cuando no se halla “(...) *en posesión del derecho a la sazón existente, represente para éste una amenaza, no a causa de los fines que la violencia persigue, sino por su simple existencia fuera del derecho.*”<sup>242</sup> . Así, Benjamin constata el hecho de que la violencia “fuera” del derecho –como los fines naturales- constituye en sí misma, una amenaza para éste. Así, la figura del “gran delincuente” (...) *por bajos que hayan podido ser sus fines, ha conquistado la secreta admiración popular. Ello no puede deberse a sus acciones, sino a la violencia de la cual son testimonio.*”<sup>243</sup> . Es decir, el “gran delincuente” ha conquistado a las masas porque ha situado una violencia por fuera del derecho, cuestión que, sin embargo, constituye la esencia de todo derecho “europeo”. Al respecto Derrida señala: “*La fascinación admirativa que ejerce en el pueblo la “figura del “gran” delincuente” se explica así: no es alguien que ha cometido tal o cual crimen por quien se experimentaría una secreta admiración; es alguien que, al desafiar la ley, pone al desnudo la violencia del*

<sup>240</sup> Aristóteles en su *Metafísica* Libro V indica el problema de la potencia (*dynamis*): “*Se llama potencia al principio del movimiento o del cambio que está en otro, o en el mismo en cuanto otro.*” (p 258, 1019 a). Y continúa: “*Y, todavía, todas estas cosas se dicen potentes o bien simplemente, porque pueden llegar o no llegar a ser, o porque llegan o no llegan a ser bien.*” (p 261, 1019 a). Analicemos lo señalado por Aristóteles: si la potencia es el principio del movimiento, es porque en sí misma, la potencia es y no es al mismo tiempo. La potencia es un “llegar a ser”, mas “no es aún”, por ende es en cuanto no es. La potencia es en cuanto potencia de ser, y por ende, para Aristóteles, la potencia en tanto principio del movimiento, está siempre subrogada al *telos* que le es inmanente. Por ello, la discusión benjaminiana tiene como centro la metafísica aristotélica, porque la “concepción burguesa de la lengua” o bien la tradición jurídica del derecho natural o positivo, es heredera directa de ella: el problema está en la fractura que los constituye, es decir, en el momento en que la potencia se convierte en acto, cuestión que en el ámbito del derecho –es decir, entre la norma vigente y su aplicación- se abre una excepción, lo mismo que, como veremos más adelante, entre la *phoné* de los animales y el *lógos* del hombre subyace un fundamento negativo. Si a la potencia –el derecho sin aplicación- le es inmanente su *telos*, significa que éste sólo puede confirmarse en su aplicabilidad. Benjamin está, en el fondo, discutiendo directamente esta fractura que transcurre en el pensamiento occidental y cuyo problema resulta, para Agamben, fundamental.

<sup>241</sup> Benjamin, W “Para una crítica de la violencia” Op Cit, Pág 112.

<sup>242</sup> *Ibid.* Pág 112.

<sup>243</sup> *Ibid.* Pág 112.

*orden jurídico mismo.”*<sup>244</sup> . Si el “gran delincuente” pone al “desnudo la violencia del orden jurídico mismo” es porque se erige de tal modo que al desafiar la ley, la suspende. En efecto, cuando en 1933 Hitler asume el poder en Alemania declaró el estado de excepción por 12 años hasta el fin de la guerra, mostrando así la violencia que sostiene al “orden jurídico mismo”: la “fascinación admirativa” es testimonio de ese desnudamiento, esto es, del estado de excepción como fundamento negativo del derecho.

Asimismo, es la huelga general la que muestra la presencia de la violencia en el seno del derecho: *“La clase obrera organizada es hoy, junto con los estados, el único sujeto jurídico que tiene derecho a la violencia.”*<sup>245</sup> . Si la clase obrera constituye el “único sujeto jurídico que tiene derecho a la violencia” es porque la huelga general es, de suyo, violencia que puede modificar las relaciones morales y: *“(…) existe por lo tanto implícito en toda violencia un carácter de creación jurídica.”*<sup>246</sup> . Y sólo por este carácter “fundador” y por ende “exterior” al derecho instituido es que el derecho ha de salvaguardarse desde su propia violencia que lo conserva. En este sentido, Benjamin advierte de un “malentendido” que surge cuando la clase obrera declara la huelga general “revolucionaria”: *“En ella la clase obrera apelará siempre a su derecho a huelga, pero el estado dirá que esa apelación es un abuso, porque –dirá– el derecho de huelga no había sido entendido en ese sentido, y tomará sus medidas extraordinarias.”*<sup>247</sup> . Y más adelante continúa: *“En esta diferencia de interpretación –entre los obreros que señalan su “derecho a huelga” y el Estado que dirá que es un “abuso”– se expresa la contradicción objetiva de una situación jurídica a la que el estado reconoce un poder cuyos fines, en cuanto fines naturales, pueden resultarle a veces indiferentes,–en el caso de la huelga sin carácter general y no revolucionaria– pero que en los casos graves (en el caso justamente, de la huelga general revolucionaria) suscitan decidida hostilidad.”*<sup>248</sup> . Así, cual *lapsus linguae* en Freud, el “malentendido” expresa la contradicción jurídica de cómo la violencia de la huelga general revolucionaria opera por *fuera* del derecho y por ello, lo amenaza en su propia consistencia. Esta situación, según Benjamin, confirma el hecho que el derecho requiere de la violencia como su forma inherente, y precisamente por eso es que su conservación pasa necesariamente por su violencia como aplicabilidad de la Ley: ante esta diferencia de “interpretación” el Estado “tomará sus medidas extraordinarias”, esto es, la declaración misma del estado de excepción. Así, la supervivencia del Estado y particularmente del derecho, pasa por la posibilidad de suspenderse, esto es, de declarar el estado de excepción, precisamente para salvaguardar (se). Por ello, el derecho lleva como su fundamento más propio, la dialéctica de la violencia fundadora y la conservadora de derecho como estado de excepción. El

<sup>244</sup> Derrida, J “El Nombre de pila de W Benjamin” Op Cit, Pág 87.

<sup>245</sup> Benjamin, W “Para una crítica de la violencia” Op Cit, Pág 112.

<sup>246</sup> *Ibíd.* Pág 114.

<sup>247</sup> *Ibíd.* Pág 113.

<sup>248</sup> *Ibíd.* Pág 113.



---

tercer ejemplo, lo constituye el problema de la “pena de muerte”: *“Pues en el ejercicio del poder de vida y muerte el derecho se confirma más que en cualquier otro acto jurídico.”*<sup>249</sup> . ¿En qué sentido, la pena de muerte vendría a confirmar al derecho “más que en cualquier otro acto jurídico”? En el sentido que el derecho ha de referirse una y otra vez a su propio exterior: como mostrará Foucault años después, la teoría clásica de la soberanía supone el derecho del soberano a dar muerte al condenado. En este acto, el derecho –en su versión mítica- se confirma, puesto que muestra y conserva la violencia para sí mismo. Sin embargo, aquí Benjamin muestra del modo más evidente, que el nexo violencia-derecho, no solamente supone la excepcionalidad como suspensión de la Ley, sino también el nexo con la vida desnuda, esto es, con una vida que puede recibir la muerte por la violencia fundadora de derecho –es decir, el estado de excepción-. Ante la paradoja a que nos llevan estos tres ejemplos enunciados por Benjamin, Agamben<sup>250</sup> señala: *“La paradoja de la soberanía no se muestra quizás en ninguna parte con tanta claridad como en el problema del poder constituyente y de su relación con el poder constituido.”*<sup>251</sup> . Porque si el poder constituyente, esto es, la violencia fundadora de derecho que, por serlo, se halla fuera de éste, se “relaciona” de algún modo con el poder constituido –violencia conservadora de derecho- habrá que ver cuál es el estatuto de esa misma relación porque, según Agamben: *“(…) el poder constituyente, como violencia que establece el derecho, es ciertamente más noble que la violencia que lo conserva, no posee, sin embargo, en sí mismo título alguno que pueda legitimar su alteridad y mantiene pues, con el poder constituido una relación tan ambigua como insustituible.”*<sup>252</sup> . Así, la violencia fundadora carece de “título” y por ende, su legitimidad ha de proveerse en su relación con el poder constituido<sup>253</sup> . Pero si esto es así, significa que el poder constituido, que rechaza la violencia, ha de contenerla en su propio seno. Por ello, en principio, para Benjamin, coexistirían en el derecho dos violencias: la violencia fundadora y la conservadora de derecho, las cuales, a su vez, evidencian la zona de excepción a la cual el derecho ha de apelar. Esta es la situación que se evidencia en los tres ejemplos señalados por Benjamin: el “gran delincuente”, la “huelga general revolucionaria” y la “pena de muerte”. Como señala Derrida: *“La violencia no es exterior al orden del derecho.”*

<sup>249</sup> Ibíd. Pág 117.

<sup>250</sup> Es importante señalar que Agamben en este apartado discute a partir de la duplicidad jurídico-política propuesta por Carl Schmitt, a saber la dialéctica poder constituyente y poder constituido.

<sup>251</sup> Agamben, G “Homo sacer” Op Cit, Pág 56.

<sup>252</sup> Ibíd. Pág 58.

<sup>253</sup> Como se sabe la palabra alemana “Gewalt” tiene, en alemán, una multiplicidad de significados: violencia legítima, violencia ilegítima, poder, etc. Este detalle nos parece interesante a la luz de lo que aquí se está ofreciendo: precisamente porque la crítica de la violencia intenta depurar el concepto que, sin embargo, es problemático en sí mismo. Su problematicidad tiene que ver con que, como veremos más adelante, la violencia mítica es al tiempo fundadora y conservadora de derecho. En otras palabras que, en toda conservación del derecho hay, al mismo tiempo, una fundación del mismo. En lo que respecta a este trabajo poder y violencia se utilizarán de manera indistinta siguiendo las traducciones al español de los textos a los que se hace referencia (ver bibliografía final).

*Amenaza al derecho en el interior del derecho.”*<sup>254</sup> . Sin la violencia, el paso de la formalidad del derecho a su aplicación no podría resolverse: en ese paso subsiste una suspensión del derecho, una situación de excepción que, por ello, permite su aplicación: el derecho –ante los fines naturales- no sobrevive sin la violencia que le fundamenta y le permite coaccionar, y por ende, la relación violencia y derecho que Benjamin constata en el “derecho europeo” tendría, ante todo, un carácter *interno*: el “derecho europeo” *supone* la violencia en su propia consistencia.

La aparentemente sólida distinción que Benjamin nos ha presentado hasta el momento (violencia fundadora y violencia conservadora de derecho) se desvanece en la figura de la policía. En ella las dos violencias se indistinguen porque el paso al acto, la aplicación de la Ley, bajo la égida de salvaguardar “el orden público” constituye por sí misma una *decisión* que, como tal, suspende al derecho: la figura del policía opera siempre en una zona de excepción, en la cual siempre ha de decidir sobre su intervención. En este sentido, no es posible distinguir si la policía “conserva” o, en el acto de la aplicación, “crea” el derecho: “*Su poder es informe así como su presencia es espectral, inaferrable y difusa por doquier, en la vida de los estados civilizados.*”<sup>255</sup> . La ontología de la presencia es, en la figura de la policía, cuestionada. Y lo es porque su lugar es al tiempo un no-lugar, esto es una zona de indeterminación e indecidibilidad radical en que, por ello, *se indetermina la conservación de la fundación*. Benjamin ahonda el punto: “*El aspecto ignominioso de esta autoridad (...) consiste en que en ella se ha suprimido la división entre violencia que funda y violencia que conserva la ley. Si se exige a la primera que muestre sus títulos de victoria, la segunda está sometida a la limitación de no deber proponerse nuevos fines. La policía se halla emancipada de ambas condiciones.*”<sup>256</sup> . En este sentido, Benjamin continúa la explicación, argumentando que la policía emite decretos con “fuerza de ley” y al mismo tiempo conserva el derecho, en la medida “*(...) que se pone a disposición de aquellos fines*”<sup>257</sup> , esto es, los fines “jurídicos”. Si la policía emite decretos con “fuerza de ley”, es porque en ella, se escinde la norma de su aplicación. En la suspensión de la Ley queda la pura fuerza-de-ley. Pero si esto es así, es porque la situación que se abre es, de suyo, una situación de excepción. Al respecto Agamben explica: “*El concepto “fuerza-de-ley”, como término técnico del derecho, define, por lo tanto, una separación de la **vis obligandi** o de la aplicabilidad de la norma de su esencia formal, por la cual decretos, disposiciones y medidas que no son formalmente leyes adquieren no obstante la “fuerza.”*”<sup>258</sup> Así, la “fuerza-de-ley” supone una suerte de concepto límite entre la “ley” y la “fuerza”, por ende, una indeterminación entre el poder legislativo y el poder ejecutivo. La policía, podríamos decir, se sitúa en ese

<sup>254</sup> Derrida, J “El nombre de pila de W Benjamin” Op Cit, Pág 89.

<sup>255</sup> Benjamin, W “Para una crítica de la violencia” Op Cit, Pág 118.

<sup>256</sup> *Ibíd.* Pág 117.

<sup>257</sup> *Ibíd.* Pág 117.

<sup>258</sup> Agamben, G “Estado de excepción” Op Cit, Pág 83.

espacio de “fuerza-de-ley”, en que se escinde la norma de su aplicabilidad, es decir, se abre una zona de anomia en que opera la pura fuerza de ley, sin ley, pero con una norma que estando vigente, carece de contenido. Según Agamben, como veremos, la idea de una Ley vigente, pero sin significado es propia del estado de excepción, y por lo tanto, el derecho en la figura de la policía encuentra otra vez, su propio límite, a saber, el momento en que no es ni pura fuerza, ni pura Ley. En este sentido, Derrida llama la atención sobre la condición actual de la realidad de la policía descrita por Benjamin: *“Pues la policía no se contenta ya hoy en día con aplicar la ley por la fuerza ( enforce ), y así, conservarla, sino que la inventa, publica ordenanzas, interviene cada vez que la situación jurídica no es clara para garantizar la seguridad. Es decir, hoy día, casi todo el tiempo. Es la fuerza de ley, tiene fuerza de ley.”*<sup>259</sup>. Si la policía tiene “fuerza de ley” es porque la Ley se ha retirado dejando la pura “fuerza de ley” en su lugar. Así, la policía, en la medida que no se sitúa ni en la pura formulación de la Ley ni en su pura aplicación, sino entre ambas, responde, como bien ha señalado Benjamin a una figura de carácter fantasmal. Ella misma es fantasma, y lo es porque en ella hecho y derecho se confunden radicalmente. La ontología de la presencia - y más aún hoy día, cuando la figura de la policía se ha extendido como paradigma- se lleva a su límite con la figura fantasmática de la policía. Benjamin da una pista al respecto: en su discusión con Schmitt –respecto de si el estado de excepción y por ende el poder constituyente que se forma allí tiene o no un carácter jurídico, y por ende, encierra una solución de continuidad con el poder constituido- escribe la tesis octava de sus “Tesis sobre el concepto de Historia”: *“La tradición de los oprimidos nos enseña que el “estado de excepción” en que vivimos es la regla.”*<sup>260</sup>. En efecto, es en la tradición que no deja testamentos, la tradición de los desaparecidos de la Historia, los que con su catástrofe “enseñan” que el “estado de excepción”, se ha convertido en regla: desde allí, se hace imposible distinguir la violencia fundadora y conservadora de derecho, puesto que, en rigor, no sino la misma catástrofe. Así como no hay posibilidad de distinguir ambas violencias, tampoco es posible distinguir el estado de excepción de la regla, puesto que al “derecho moderno europeo”, que es el que explícitamente piensa Benjamin, la violencia como estado de excepción, le constituye. Ni fuera ni dentro de la Ley, la propia Ley es su propio fantasma.

Benjamin se pregunta si puede haber una “(...) regulación no violenta de los conflictos?”<sup>261</sup>. Y responde: *“Sin duda. Las relaciones entre personas privadas nos ofrecen ejemplos en cantidad. El acuerdo no violento surge donde quiera que la cultura de los sentimientos pone a disposición de los hombres medios puros de entendimiento. A los medios legales e ilegales de toda índole, que son siempre todos violentos –porque, como hemos visto el contrato social supone la violencia- es lícito oponer, como puros, los medios no violentos.”*<sup>262</sup>. Así, y a propósito de la mentira, habría un punto en que el

<sup>259</sup> Derrida, J “Nombre de Pila de W Benjamin” OP Cit 107.

<sup>260</sup> Benjamin, W “Sobre el concepto de Historia” Op Cit, Pág 53.

<sup>261</sup> Benjamin, W “Para una crítica de la violencia” OP Cit, Pág 119.

<sup>262</sup> Ibíd. Pág 119.

derecho no ha logrado invadir la totalidad de las relaciones sociales: “(...) *hay una esfera hasta tal punto no violenta de entendimiento humano y que es por completo inaccesible a la violencia: la verdadera y propia esfera del “entenderse”, la lengua.*”<sup>263</sup>. Allí, en la esfera de la lengua, la violencia se torna “inaccesible”, y sólo por un proceso de “decadencia” –dirá Benjamin- la violencia jurídica penetró en ésta: “(...) *declarando punible el engaño.*”<sup>264</sup>. La esfera de la “lengua” como esfera de los medios puros, sirve a Benjamin de modo explícito, para mostrar que, en efecto, puede haber praxis más acá de la esfera del derecho: “*Por consiguiente, basta con mencionar los medios puros de la política como análogos a aquellos que gobiernan las relaciones pacíficas entre las personas privadas.*”<sup>265</sup>. Así, para Benjamin se abre una esfera del todo diferente de la esfera del derecho, donde no sólo las relaciones privadas pueden adquirir un sentido pacífico, sino que también, las públicas. Esto no significa, empero, que Benjamin suscriba una “robinsonada” liberal en la cual el hombre podría vivir pacíficamente prescindiendo de la violencia: al contrario, para el autor la pregunta no es si se puede o no prescindir de la violencia, sino de qué tipo de violencia: “(...) *se plantea el problema de la existencia de otras formas de violencia que no sean la que toma en consideración toda teoría jurídica.*”<sup>266</sup>. Ya que ésta sería una “crítica” de la violencia, ¿cuál sería entonces el criterio para pensar otras formas de violencia? Aquella violencia que abra otra época histórica y no sea mera repetición de la Historia de los vencedores. Así, Benjamin encuentra en su “crítica” de la violencia, una violencia que, sin embargo, puede ir más allá de la esfera del derecho y que ha denominado “revolucionaria” o bien, “divina”. Esta violencia divina, propia de los medios puros, se opondría a la violencia de carácter mítico que es la fundadora/conservadora de derecho.

En su conocido texto “Tótem y Tabú de 1912, preguntándose por el posible nexo entre incesto y exogamia, Freud elabora una “hipótesis conjetural” respecto de la fundación de la cultura. Después de un profuso recorrido entre diversas tesis sobre la formación de la cultura –entre las cuales las de Robertson Smith y de Charles Darwin son las más importantes- Freud concluye: “*Hay aquí –en la hipótesis darwiniana- un padre violento, celoso, que se reserva todas las hembras para sí y expulsa a sus hijos varones cuando crecen y nada más (...). Un día los hermanos expulsados se aliaron, mataron y devoraron al padre y así pusieron fin a la horda paterna. Unidos osaron hacer y llevaron a cabo lo que individualmente les habría sido imposible (...). El violento padre primordial era, por cierto, el arquetipo envidiado y temido de cada uno de los miembros de la banda de hermanos. Y ahora en el acto de la devoración, consumaban la identificación con él, cada uno de apropiaba de una parte de su fuerza.*”<sup>267</sup>. ¿Cuál es el lugar de esta escena?

<sup>263</sup> Ibid. Pág 120.

<sup>264</sup> Ibid. Pág 120.

<sup>265</sup> Ibid. Pág 121.

<sup>266</sup> Ibid. Pág 123.

<sup>267</sup> Freud, S “Tótem y Tabú” en Tomo XIII “Obras Completas”, Buenos Aires, Editorial Amorrortu, 2001 Págs 143-144.

Precisamente, la zona indiferenciada del estado de excepción: el padre primordial tendría un carácter pre-jurídico, y por ello, en él hecho y derecho, dentro y fuera, se vuelven indistinguibles. De esta forma, y en el registro benjaminiano, sólo la violencia fundadora de los hermanos hace posible al derecho. Es precisamente esta violencia fundadora la que revela el que la ley esté siempre, fuera de sí misma. Así, la rebelión que, en un principio, se orientaba a liberar a los hermanos del yugo paterno, ha fracasado, porque éstos se han identificado al padre, cuyo testimonio reside, precisamente, en la culpa que sobreviene. La condena *al* padre consistió en su asesinato, la condena que los hijos heredan *del* padre, la culpa.

En efecto, en el mismo año de 1921 en que Benjamin escribía *“Zur Kritik der Gewalt”*, Freud publicaba su *“Massenpsychologie und Ich Analyse”*. Allí, Freud retoma las tesis planteadas en *“Tótem y Tabú”* y señala cómo la organización actual de la cultura se fundamenta en ese mito originario: *“(…) la masa se nos aparece como un renacimiento de la horda primordial. Así como el hombre primordial se conserva virtualmente en cada individuo, de igual modo la horda primordial se restablece a partir de una multitud cualquiera de seres humanos; en la medida que éstos se encuentran de manera habitual gobernados por la formación de masa, reconocemos la persistencia de la horda primordial en ella.”*<sup>268</sup> (PM, p 117). Así, las masas actuales –sean ésta “artificiales” o “esporádicas”- responderían al “modelo” que reproduce –en orden al proceso de identificación que, según Freud, se transmitiría históricamente- el mito de la horda primitiva. Si esto es así, entonces la historia en Freud no ha sido sino la iteración mítica de la horda primitiva: como indicaría en una de sus últimas obras –“Moisés y la religión monoteísta”- la Historia respondería a la iteración de la secuencia “trauma-latencia-retorno de lo reprimido”. El mito se repite en diferentes estadios civilizatorios: los rebeldes se identifican con una parte del padre derrocado y lo repiten de modo inmanente en el “nuevo” orden social. Es por este motivo que, en su carta a Einstein en 1932, Freud –quien, no obstante sus enormes esfuerzos por distinguir “poder” de “violencia”, así como “Eros” de “Tanatos” colocando al primero como fundamento de una civilización situada más allá de la fatal dialéctica- tiene tantas dificultades para pensar no sólo en “métodos educativos” para prevenir la guerra –que es la pregunta formulada por el físico alemán- sino, sobre todo, un orden social más allá del mito. De esta forma, desde un punto de vista benjaminiano, la noción de violencia desde la cual Freud piensa la Historia sería, de suyo, la *violencia mítica*: por cada nuevo orden social, se repetirá inevitablemente, el “arquetipo paterno” del mito. Quizá sea este problema el que de pie para que, desde la segunda mitad del siglo XX, diversos pensadores provenientes del marxismo hayan intentado, desde el mismo psicoanálisis, pensar un más allá de la violencia mítica aquí operada. En efecto, esta sería la “violencia divina” que Benjamin intenta situar: una violencia desprendida de la soberanía –el mito en Freud-. Pero, ¿en qué medida es posible desprender la soberanía implicada en la violencia mítica?

#### **4.- La Violencia mítica v/s violencia pura.**

En su “Estado de Excepción”, Giorgio Agamben da una pista para leer el debate

<sup>268</sup> Freud, S “Psicología de las masas y análisis del yo” Tomo XVIII en “Obras Completas”, Buenos Aires, Editorial Amorrortu, 2001, Pág 117.

Benjamin-Schmitt, estrictamente referido al problema del estado de excepción y la teoría de la soberanía, y deslindar de modo más claro la “violencia mítica” de la “violencia pura”: *“El interés de Benjamin por la doctrina schmittiana de la soberanía ha sido siempre juzgado escandaloso (...) invirtiendo los términos del escándalo, intentaremos leer la teoría schmittiana de la soberanía como una respuesta a la crítica benjaminiana de la violencia.”*<sup>269</sup>. Metodológicamente, Agamben invierte, de modo estratégico, la discusión, cuyo rendimiento estriba en que si se lee “la teoría schmittiana de la soberanía” como una respuesta a la “crítica” de Benjamin, pueda deslindarse cuál es el punto del escándalo, a saber, la posibilidad de una “violencia pura”. Así, como se sabe, la cuestión esencial en la discusión con Schmitt, sería la orientación de reinscribir la “violencia pura” al orden jurídico. Schmitt se orienta a neutralizar la “violencia pura” benjaminiana, reconduciéndola al orden jurídico, y transformándola así, en violencia mítica. Al reinscribir la “violencia pura” al orden jurídico, la teoría schmittiana de la soberanía intenta conservar al estado de excepción como el nexo entre violencia y derecho. Por ello, la diferencia Schmitt-Benjamin es que el primero quiere conservar al estado de excepción como el nexo que une el poder constituyente con el poder constituido, mientras que el segundo quiere liberarlo de esta relación. En definitiva, lo decisivo se halla en el “dogma” medios-fines: Schmitt reconstituye para la violencia ese dogma, Benjamin lo desmonta y muestra la medialidad “pura” de la violencia. Al respecto señala Agamben: *“No puede haber, según Schmitt, una violencia pura, esto es, absolutamente fuera del derecho, porque en el estado de excepción ella está incluida en el derecho a través de su misma exclusión.”*<sup>270</sup>. Esta exclusión sería para Schmitt, la violencia fundadora (poder constituyente) que, situada fuera del derecho tendría un estatuto jurídico y sólo por ello el derecho resultaría, para Schmitt, posible. De ahí que Schmitt, a partir de los conceptos de “poder constituyente” y “poder constituido”, deslinde el concepto de la política en la forma de la guerra: *“La distinción propiamente política es la distinción entre el amigo y el enemigo. Ella da a los actos y a los motivos humanos sentido político.”*<sup>271</sup>. Si el poder soberano puede suspender la Ley y decidir sobre el estado de excepción es sobre todo, porque en ese acto, decide a su enemigo. Sin embargo, desde Benjamin la “violencia pura”, al tener un carácter medial, no tiene como fin la fundación del derecho, sino sobre todo, su *destrucción*. Agamben indica que la ruptura decisiva del debate de Benjamin con Schmitt, lo constituye la ya citada octava Tesis sobre el concepto de Historia: si, como señala Benjamin, el estado de excepción se ha convertido en regla, entonces no hay posibilidad alguna de distinguir entre el estado de excepción y el orden legal, o bien, como ya hubo indicado respecto de la figura del policía, que la Ley es su propio fantasma, pues desde los “oprimidos” se torna indecible cuál es la Ley y cuál es la excepción: *“La tradición de los oprimidos nos enseña que el “estado de excepción” en que vivimos es la regla. Tenemos que llegar a un concepto de historia que le corresponda. Entonces estará ante nuestros ojos, como tarea nuestra, la producción del verdadero estado de*

<sup>269</sup> Agamben, G “Estado de Excepción” Op Cit, Pág 104.

<sup>270</sup> Ibid. Pág 106.

<sup>271</sup> Schmitt, C “El concepto de lo Político”, Buenos Aires, Struhart y Cía., 1977, Pág 33.

*excepción; y con ello mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo.”*<sup>272</sup>. El “verdadero estado de excepción” (en alemán “wirklich”) se opone, en Benjamin, al “estado de excepción ficticio” defendido por Schmitt<sup>273</sup>. Agamben: “(...) es *ahora efectivo (wirklich) el estado de excepción “en el que vivimos”, y éste es absolutamente indecible respecto de la regla.”*<sup>274</sup>. Para Schmitt, el poder soberano puede decidir el estado de excepción respecto de la regla y por ello Schmitt neutraliza la violencia revolucionaria en el marco del derecho; en cambio para Benjamin, la excepción no es posible distinguirla de la regla y el poder soberano se vuelve absolutamente impotente. De esta forma, si Schmitt liga de modo indisoluble estado de excepción a soberanía, Benjamin lo desprende de ésta, precisamente, a partir de la “violencia pura”.

Será esta tesis la que desarrollará Benjamin en “*El Origen del Drama Barroco Alemán*” (ODBA): “*Se trata de la incapacidad para decidir que aqueja al tirano. El príncipe, que tiene la responsabilidad de tomar una decisión durante el estado de excepción, en la primera ocasión que se le presenta se revela prácticamente incapaz de hacerlo.”*<sup>275</sup>. El soberano, en la plenitud del estado de excepción no decide no por incapacidad psicológica o jurídica del soberano sino, sobre todo, porque el estado de excepción es, de suyo, una situación indecible: “*Pues sí, en el momento en que el soberano despliega el poder con la máxima embriaguez –el estado de excepción- (...) cae en el estado correspondiente a su pobre esencia humana.”*<sup>276</sup>. Así, el máximo despliegue del poder coincide, de modo paradójico, con la máxima impotencia. El máximo poder es, al tiempo, su nulidad. En este sentido, si en el estado de excepción el soberano no logra decidir, es porque la violencia pura abre un momento histórico radicalmente nuevo y, al contrario de Schmitt, depone la solución de continuidad violencia-derecho. Así, la pregunta que plantea Benjamin es la posibilidad de una violencia que, en cuanto medialidad, sea el momento en que la solución de continuidad violencia-derecho se interrumpa: el estado de excepción “verdadero” (wirklich) consiste precisamente en separar radicalmente la violencia del derecho, y dejar así la pregunta por una violencia que no responda a fines, y un derecho que carezca de aplicabilidad.

La violencia mítica que, para desplegarse “exige sacrificios” se apresta a constituirse

<sup>272</sup> Benjamin, W “Tesis sobre el concepto de Historia” Op Cit, Pág 53.

<sup>273</sup> Respecto del carácter “ficticio” del estado de excepción señala Agamben: “*La que era con toda evidencia una ideología o una fictio que debía fundar preeminencia o, como quiera que sea, el rango específico de la auctoritas respecto de la potestas, se vuelve así una figura de la inmanencia del derecho en la vida.*” (EE, p 154). De esta forma, la ficción implícita en el derecho respecto del estado de excepción es, el intento por dar un marco restringido a la “auctoritas”, es decir, al poder soberano que yace “fuera de la ley”. Sin embargo, si, según la tesis benjaminiana, el estado de excepción “en que vivimos” es “efectivo” o “verdadero”, es porque éste se ha hecho regla. Así, el estado de excepción deja de ser la ficción formal por la cual se anexa la violencia con el derecho, para constituirse en el estado de excepción “efectivo”: en él, violencia y derecho se vuelven radicalmente, indistinguibles.

<sup>274</sup> Agamben, G “Estado de Excepción” OP Cit, Pág 113.

<sup>275</sup> Benjamin, W “El Origen del drama barroco alemán” Madrid, Editorial Taurus, 1990, Pág 56.

<sup>276</sup> *Ibíd.* Pág 56.

fuera de la Historia, fundando sin embargo, su posibilidad. Así, el momento fundacional pretende instalarse en el umbral de la Historia, es decir, estando, al mismo tiempo, fuera y dentro de ella. Por este motivo quizá, Benjamin en *“El origen del Drama Barroco Alemán”* ha deslindado la noción tradicional de origen: *“El origen, aun siendo una categoría plenamente histórica, no tiene nada que ver con la génesis. Por “origen” no se entiende el llegar a ser de lo que ha surgido, sino lo que está surgiendo del llegar a ser y del pasar.”*<sup>277</sup>. Es decir, el origen no constituye un punto estático en el principio de la Historia inscrito como la génesis de lo que “ha surgido”, sino como “lo que está surgiendo del llegar a ser y del pasar”, esto es, un movimiento plenamente histórico en que “lo que está surgiendo del llegar a ser (...)” se coloca como una medialidad por cuanto no se subroga a un determinado *telos*. Así, el origen, antes que un mito carente de historicidad, es la historicidad misma, como pura medialidad. Por ello, Benjamin, vuelve a señalar: *“Lo originario no se da nunca a conocer en el modo de existencia bruto y manifiesto de lo fáctico, y su ritmo se revela solamente en un enfoque doble que lo reconoce como restauración, como rehabilitación, por un lado y justamente debido a ello, como algo imperfecto y sin terminar, por otro.”*<sup>278</sup>. Es decir, lo originario, constituye de suyo una tensión: por un lado una “rehabilitación”, esto es una “postvida”, y al mismo tiempo, “algo imperfecto y sin terminar”: el origen es, en efecto, la *medialidad pura* que por ello es, de suyo, sin fin. Así, la génesis es a la violencia mítica, como el origen a la violencia divina, siendo la violencia mítica la que, precisamente, abordará el origen como una cuestión fáctica: el carácter fundacional de ésta imprime un principio y un final de la Historia, el mito. De esta forma, restituyendo la violencia pura a la esfera del derecho se convierte en una violencia fundadora permanente: el estado de excepción convertido en regla. Así, el hecho se hace derecho identificándose a un tótem ancestral que despierta de modo espectral: en el totalitarismo, los muertos despiertan en la pesadilla de los vivos.

Benjamin ha planteado una dialéctica inicial, a saber, la violencia mítica en tanto violencia fundadora y la violencia conservadora de derecho. Sin embargo, esta dialéctica se deconstruye en sí misma con la figura fantasmal de la policía. Por ello, Benjamin no se queda en la dialéctica fundación-conservación, sino que va más allá de ésta, mostrando que ambas violencias no son sino dos momentos de una misma, a saber, la violencia mítica. Así, a la violencia mítica habrá que oponer otra violencia, que apareciendo en las relaciones “privadas” y en la huelga general revolucionaria, Benjamin denomina violencia pura: *“Y esta tarea – la de destruir la violencia mítica- plantea en última instancia una vez más el problema de una violencia pura inmediata que pueda detener el curso de la violencia mítica.”*<sup>279</sup>. Así, si la violencia mítica funda y conserva el derecho, es decir, convierte el estado de excepción en regla, la violencia pura vendría a interrumpir ese mismo proceso: *“Así como en todos los campos Dios se opone al mito, de igual modo a la violencia mítica se opone la divina. La violencia divina constituye en todos los puntos la antítesis de la violencia mítica. Si la violencia mítica funda el derecho, la divina lo*

<sup>277</sup> Ibid. Pág 28.

<sup>278</sup> Ibid., Págs 28-29.

<sup>279</sup> Benjamin, W “Para una crítica de la violencia” Op Cit, Pág 126.



*destruye; si aquella establece límites y confines, ésta destruye sin límites; si la violencia mítica culpa y castiga, la divina exculpa; si aquella es tonante, ésta es fulmínea; si aquella es sangrienta, ésta es letal sin derramar sangre.”*<sup>280</sup>. La comparación que hace Benjamin entre ambas violencias es fundamental precisamente en el momento que la violencia mítica saca a la luz la vida desnuda que le es más propia: *“Pero el juicio de Dios es también justamente en la destrucción –esto es en la violencia divina-, purificante, y no se puede dejar de percibir un nexo profundo entre el carácter no sangriento y el purificante de esta violencia. Porque la sangre es el símbolo de la vida desnuda. La disolución de la violencia jurídica se remonta por lo tanto a la culpabilidad de la desnuda vida natural, que confía al viviente, inocente e infeliz, al castigo que expía su culpa y expurga también al culpable, pero no de una culpa, sino del derecho. Pues con la vida desnuda cesa el dominio del derecho sobre el viviente. La violencia mítica es violencia sangrienta sobre la desnuda vida en nombre de la violencia; la pura violencia divina es violencia sobre toda vida en nombre del viviente. La primera exige sacrificios, la segunda los acepta.”*<sup>281</sup> Detengámonos, pues, en esta extensa cita de Benjamin. La “sangre” como símbolo, mostraría el límite del derecho, y por ende, la apertura de la excepción, que llevaría en sí misma una vida desnuda. Por ello Benjamin señala que “con la vida desnuda cesa el dominio del derecho”: la vida desnuda señala el momento en que, en el estado de excepción, se ha suspendido el derecho. Allí, la vida desnuda ha de sacrificarse y expiar así la culpa a la cual el derecho la ha condenado. Por ello, la vida desnuda, es la vida humana excluida de todo estatuto jurídico, y por ende, presta para recibir la muerte. La violencia mítica, ha de reeditar, como en Freud, la devoración fundamental que, en cuanto sacrificio, funda la posibilidad del pacto social. Por ello, la violencia divina es “violencia sobre toda vida en nombre del viviente”, puesto que interrumpiendo como excepcionalidad, deja al derecho sin violencia de aplicación, y a la violencia sin fines que cumplir.

“Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres” plantea tres “efectos” del abandono del hombre de “la pura lengua del nombre”, mencionando el surgimiento de la “palabra juzgadora”: *“El segundo efecto consiste en que del pecado original –como reprimación de la inmediatez en él violada del nombre- surge una nueva magia, la del juicio, que ya no reposa bienaventuradamente en sí misma. (...) El árbol del conocimiento no estaba en el jardín de Dios para las informaciones que hubiera podido dar sobre el bien y sobre el mal, sino como emblema del juicio sobre la interrogación. Esta grandiosa ironía es la marca del origen mítico del derecho.”*<sup>282</sup>. De esta forma, el juicio “ya no reposa bienaventuradamente en sí mismo” puesto que, teniendo el problema del bien y el mal como problema fundamental, se instala en la relación de medios y fines constituyendo un “castigo” y por ende, la culpabilidad de la vida desnuda. Esta sería la “marca del origen mítico del derecho”: el juicio y consecuentemente, el derecho, no se sostiene a partir de la medialidad pura, sino de la palabra mediatizada, de la “palabra

<sup>280</sup> *Ibíd.* Pág 126.

<sup>281</sup> *Ibíd.* Pág 126.

<sup>282</sup> Benjamin, W “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres” Op Cit, Pág 100.

vana”, la “charla”, que en cuanto tal, castiga. Por ello, el derecho, y la palabra juzgadora a la que le debe existencia, se inscriben en lo que, como hemos señalado, Benjamin denomina violencia mítica. La referencia de este texto –“Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres”- a la violencia jurídica se liga de modo indisoluble con “Para una crítica de la violencia”, por cuanto en este último, Benjamin refiere a la progresiva penetración del derecho en la regulación de la “mentira”, ante lo cual la lengua, esto es, el “entendimiento puro”, sería un freno: así como la “palabra juzgadora” convierte al lenguaje en derecho, la lengua, como testimonia la “mentira” antes de ser regulada jurídicamente, constituye el freno de la violencia mítica.

La pregunta por la violencia divina, liga de modo directo a Benjamin con Aristóteles: el hombre no puede definirse como vida desnuda (la *zoé* griega): *“Falsa y miserable es la tesis de que la existencia sería superior a la existencia justa, si existencia no quiere decir más que vida desnuda, que es el sentido en que se la usa en la reflexión.”*<sup>283</sup> –Benjamin se refiere a la cita de Kurt Hülser-. Por este motivo, dice Benjamin: *“(…) el hombre no coincide de ningún modo con la desnuda vida del hombre; ni con la desnuda vida en él ni con ninguno de sus restantes estados o propiedades ni tampoco con la unicidad de su persona física. Tan sagrado es el hombre (…) como poco sagrados son sus estados, como poco lo es su vida física, vulnerable por los otros.”*<sup>284</sup> . Así, el hombre, como señalaba Foucault refiriéndose a la tradición de pensamiento político, sería “algo más” que la vida desnuda, cuestión que Benjamin suscribe, precisamente, para una “crítica de la violencia”. Sin embargo, acto seguido se pregunta: *“En efecto, ¿Qué la distingue –a la vida desnuda- de la de los animales y plantas? E incluso si éstos (animales y plantas) fueran sagrados, no podrían serlo por su vida desnuda, no podrían serlo en ella. Valdría la pena investigar el origen del dogma de la sacralidad de la vida.”*<sup>285</sup> . La inscripción del viviente como “hombre” y no mera vida desnuda, instala el mismo problema que Aristóteles hubo señalado en su “Política” cuando, en sus primeras páginas, distingue la voz (*phoné*) común a todos los animales de la palabra (*lógos*) propia de los hombres en tanto ciudadanos. En efecto, el paso de la *phoné* al *lógos* -en Benjamin del lenguaje de las cosas –“inferior”- al lenguaje humano –“superior”-, supone una *traducción*, la cual *“(…) conquista su pleno significado cuando se comprende que toda lengua superior (con excepción de la palabra de Dios) puede ser considerada como traducción de todas las otras (…) no es sólo traducción de lo mudo a lo sonoro, es la traducción de lo que tiene nombre al nombre.”*<sup>286</sup> . Así, la consonancia de Aristóteles con Benjamin, en este punto se relaciona estrictamente con el paso de la voz a la palabra, esta última, y en un sentido clásico, condición de la ciudadanía. La vida desnuda, según Benjamin, no caracteriza a la “existencia justa”, pero advierte más adelante: *“En fin, da que pensar el hecho de que lo que aquí es declarado sacro sea, según el antiguo pensamiento mítico, el portador*

---

<sup>283</sup> Benjamin, W “Para una crítica de la violencia” Op Cit, Pág 127.

<sup>284</sup> *Ibid.* Págs 127-128.

<sup>285</sup> *Ibid.* Pág 128.

<sup>286</sup> *Ibid.* Págs 97-98.

*destinado de la culpa: la vida desnuda.*"<sup>287</sup>. Para Agamben, el que Benjamin, un poco súbitamente, en este texto que tenía por objetivo distinguir la violencia mítica de la divina, se vuelque a tratar el tema de la vida desnuda y su estrecha relación con el problema de la sacralidad, permite abrir el programa de investigación que él mismo se propone a desarrollar: *"Es ese origen lo que precisamente vamos a empezar a indagar. El principio del carácter sagrado de la vida se nos ha hecho tan familiar que parecemos olvidar que la Grecia clásica, a la que debemos la mayor parte de nuestros conceptos ético-políticos, no sólo ignoraba este principio, sino que no poseía un término para expresar en toda su complejidad la esfera semántica que nosotros indicamos con un único término: vida."*<sup>288</sup>. Porque si lo sacro –la vida desnuda– es portador "destinado de la culpa", significa que ésta lleva una complicidad con el derecho: si éste último implica la excepción, entonces porta en sí mismo la vida desnuda como violencia mítica.

## 2.- ARENDT-FOUCAULT: BIOPOLÍTICA Y ESFERA SOCIAL.

Como hemos señalado, la apuesta benjaminiana ha mostrado, precisamente, el fundamento impolítico de la política: la "vida sagrada" cuyo lugar, por excelencia, sería la llamada "violencia mítica". Para Benjamin, precisamente, sería la violencia mítica, la que porta en sí misma al dogma de la "vida sagrada". La relación "violencia mítica-vida sagrada" es, precisamente, lo que interesa a Agamben en el diálogo que desde allí se abre con las investigaciones de M. Foucault y H. Arendt. Ambos autores, estarían problematizando la situación actual del ingreso de esta vida sagrada al centro del espacio político. A esta vida desnuda, Arendt la problematizará a partir del ingreso del "proceso vital" en la esfera pública y Foucault a partir de los cambios que habría en la dominación de las sociedades modernas en razón del disciplinamiento de los cuerpos, cuestión denominada "*biopoder*". A continuación, y para complementar los capítulos de la tesis, nos referiremos, brevemente, a las investigaciones de ambos colocando, como punto de intersección, al problema del ingreso de la vida sagrada al espacio de la *polis*.

2.1.- En "The Human Condition" Hannah Arendt ha distinguido tres actividades fundamentales de la *vita activa*, es decir, de la existencia humana como tal: "labor", "trabajo" y "acción". "Labor": "(...) es la actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano cuyo espontáneo crecimiento, metabolismo y decadencia final están ligados a las necesidades vitales producidas y alimentadas por la labor en el proceso de la vida."<sup>289</sup>; por su parte, "trabajo": "(...) es la actividad que corresponde a lo no natural de la exigencia del hombre, que no está inmerso en el constantemente repetido ciclo vital de la especie (...) el trabajo proporciona un "artificial" mundo de cosas, claramente distintas de las circunstancias naturales."<sup>290</sup>, y por último, la "acción" constituiría "(...) la única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materia, corresponde a la condición humana de la pluralidad, al hecho de que los hombres, no el Hombre, vivan

<sup>287</sup> Ibíd. Pág 128.

<sup>288</sup> Agamben, G "Homo sacer" Op Cit, Pág 88.

<sup>289</sup> Arendt, H "La condición Humana" Barcelona, Editorial Paidós, 1993, Pág 21.

<sup>290</sup> Ibíd. Pág 21.

*en la Tierra y habiten el mundo.”*<sup>291</sup> . En este sentido, el problema que Arendt advierte en el advenimiento de la “época moderna” es que estas tres esferas tradicionales se han desgarrado de su lugar originario, superponiéndose progresivamente una contra otra donde la “labor” –actividad que responde a las necesidades del cuerpo humano- ha ido adquiriendo mayor centralidad, permeando tanto al “trabajo” como a la “acción”.

Una de las implicancias fundamentales de la emancipación de la “labor” por sobre el “trabajo” y la “acción” sería, precisamente, la traducción del griego al latín de la fórmula aristotélica del *zoon politikon*: “La definición aristotélica del hombre como **zoon politikon** no sólo no guardaba relación, sino que se oponía a la asociación natural experimentada en la vida familiar; únicamente se la puede entender por completo si añadimos su segunda definición del hombre como **zoon logon ekhon** (“ser vivo capaz de discurso”). La traducción latina de esta expresión por **animale rationale** se basa en una mala interpretación no menos fundamental que la del “animal social.”<sup>292</sup> .La traducción de “*zoon politikon*” por “*animale social*” es, exactamente la misma que hay entre “*zoon logon ekhon*” como “*animale rationale*”. ¿Qué consecuencias tendría esta traducción? Fundamentalmente que, la emancipación de la “labor” respecto de las otras actividades terminaría por destruir la esfera pública (cuya condición humana es la “acción”), favoreciendo la aparición, en la época moderna, de la “esfera social”. En esta época, el “animal político” se transformaría, decisivamente, en “animal social”. Las consecuencias que se desprenden de esta “mala interpretación” las advierte Arendt en la superposición que existiría de las tres esferas señaladas, que definen la *vita activa*. Así, la “labor” se ha superpuesto al “trabajo” –convirtiendo a éste en una actividad “sin fin”- y éste a la “acción” –transformando la política en “violencia”, cuya relación es, estrictamente técnica-.

En efecto, en su conocido texto “*Sobre la violencia*” Arendt señala: “La **Violencia** , como ya he dicho, se distingue por su carácter instrumental.”<sup>293</sup> Y más adelante agrega: “La violencia es por naturaleza, instrumental; como todos los medios siempre precisa de una guía y una justificación hasta lograr el fin que persigue.”<sup>294</sup> . De esta forma, si la violencia tiene un carácter instrumental, entonces ésta lleva en sí, la relación medios-fines (tal y como Benjamin diagnosticaba respecto del “derecho moderno europeo”). Por ello, la violencia estaría en mayor relación con la esfera del trabajo y no con la esfera de la acción. Para Arendt, la violencia no tiene un carácter, estrictamente político (como si lo tendría el poder que, como tal, no requeriría de “justificación”, sino de “legitimación”). Por ello, para Arendt la violencia se ha transformado en un problema decisivo en la época moderna, cuya figura más emblemática lo constituirían los campos de concentración, propios de la organización “totalitaria”.

Volviendo a “The Human Condition”, es preciso señalar que es en la época moderna donde, precisamente, la esfera privada (*oikós*) se habría emancipado sobre la esfera

---

<sup>291</sup> Ibíd. Pág 21-22.

<sup>292</sup> Ibíd. Pág 40.

<sup>293</sup> Arendt, H “Sobre la violencia” En: “La crisis de la República” Madrid, Editorial Taurus, 1997, Pág 148.

<sup>294</sup> Ibíd. Pág 153.

pública (*polis*) estableciendo su dominio propio, a cuya máxima expresión asiste la sociedad burguesa cuando eleva la “labor” al rango de la actividad humana más valorada, al contrario del mundo griego, en el que, como se sabe, la “labor” no tenía ni un lugar público, ni valorado: *“El repentino y espectacular ascenso de la labor desde la más humilde y despreciada posición al rango más elevado (...) comenzó cuando Locke descubrió que la labor es la fuente de toda propiedad.”*<sup>295</sup> . Así, Arendt advierte una continuidad entre Locke, Smith y Marx en el proceso por el cual la sociedad burguesa identifica “trabajo” a “labor”. Así, el “trabajo” que, originalmente, constituiría una acción del hombre en relación a la naturaleza y que, por ello, supondría un fin de la actividad realizada, en el capitalismo, en cambio, éste se transforma en un proceso de producción y consumos infinitos y públicos: Locke hace que la labor adquiera un carácter público al fundamentar el derecho de propiedad desde allí.

Por ello, si para Arendt la “época moderna” se caracteriza por algo sería, pues, por la progresiva superposición del trabajo por la labor y de la acción por el trabajo. En este sentido, la definición “zoológica” del hombre como “animal político”, quedaría extirpada de su contenido espiritual –su condición política- emancipándose la labor en contra del trabajo y la acción. Así, la superposición de las esferas llegan a su paroxismo en el siglo XX, cuando el proceso de la vida, propio de la labor, ha creado, en contra de la esfera privada y la esfera pública, una nueva esfera: la esfera social. *“La esfera social, donde el proceso de la vida ha establecido su propio dominio público, ha desatado un crecimiento no natural, por decirlo de alguna manera; y contra este constante crecimiento de la esfera social, no contra la sociedad, lo privado y lo íntimo, por un lado, y lo político (en el más reducido sentido de la palabra), por el otro, se han mostrado incapaces de defenderse.”*<sup>296</sup> . Así, la traducción del animal político por animal social –es decir, el animal de la esfera del trabajo *laborizado*- y sobre todo, la traducción del “ser vivo capaz de discurso” por el animal racional constituye el hito histórico-filosófico fundamental de la transformación y superposición de las tres esferas ocurrida durante la época moderna que desemboca en un híbrido denominado “esfera social”, esto es, la esfera constituida por la emancipación de la nuda vida, según el concepto utilizado por Agamben, que convierte a *“(...) todas las comunidades modernas en sociedad de trabajadores y empleados; en otras palabras, quedaron en seguida centradas en una actividad necesaria para mantener la vida.”*<sup>297</sup> .

2.2.- La época moderna ha visto nacer la esfera social, cuya emancipación, en la forma de antesala, lo constituye el “Imperialismo” y como consumación el “Totalitarismo”, cuyas experiencias fundamentales, según Arendt, se hallan en el bolchevismo y el nacionalsocialismo<sup>298</sup> . En su texto “Comprensión y política” Arendt explica en pocas palabras la hipótesis central de su investigación sobre el totalitarismo: *“Los fenómenos totalitarios que ya no pueden ser comprendidos en términos de sentido común y que desafían todas las reglas del juicio “normal”, esto es, del juicio utilitario, son tan sólo las*

<sup>295</sup> Arendt, H “La condición humana” Op Cit, Pág 113.

<sup>296</sup> Ibid. Pág 57.

<sup>297</sup> Ibid. Pág 56.

*instancias más espectaculares de la bancarrota de la sabiduría que constituye nuestra herencia común.”*<sup>299</sup> . Nuestra “herencia común” se halla en “bancarrota”, es decir, sobrepasada por la propia realidad histórico-política. ¿En qué sentido el “juicio utilitario” resulta insuficiente para pensar el totalitarismo? En el sentido que, como ha mostrado el tercer tomo de su profusa investigación histórica, la característica fundamental del totalitarismo, a diferencia de la dictadura es que: “(...) *nunca se contenta con dominar por medios externos, es decir, a través del Estado y de una maquinaria de violencia; gracias a su ideología peculiar y al papel asignado a ésta en ese aparato de coacción, el totalitarismo ha descubierto unos medios de dominar y de aterrorizar a los seres humanos desde dentro.*”<sup>300</sup> Así, si bien el totalitarismo se asemeja inicialmente a una dictadura, la rebasa, en tanto su objetivo no es el Estado, sino la expansión del “movimiento”. Por esta razón, el totalitarismo no se contenta con el dominio por “medios externos”, sino que lo hace “desde dentro”, es decir opera psicológicamente, en las relaciones íntimas que cada individuo establece. La esfera privada, así como la esfera pública, se ven avasalladas por la esfera social que se expande como dominación total: “*Su idea de la dominación era algo que ningún Estado, ningún simple aparato de violencia, puede nunca lograr, sino que sólo puede conseguir un movimiento que se mantiene constantemente en marcha: es decir, la dominación permanente de cada individuo en cada una de las esferas de la vida.*”<sup>301</sup> . Así, esferas públicas y privadas se transforman en una verdadera zona de

<sup>298</sup> En su “Imperialismo” Arendt muestra cómo ambos “movimientos” son en sí mismo “pan-movimientos”, es decir, organizaciones que rebasan las instituciones políticas tradicionales como el partido y el Estado, si bien apoyándose en éstos. Para Arendt, los dos pan-movimientos que durante la fase imperialista tendrán una enorme importancia durante el siglo XX será el pan-eslavismo (que origina al bolchevismo) y el pan-germanismo. Ahora bien, ambos pan-movimientos son parte de lo que Arendt ha denominado el “Imperialismo continental”, es decir aquél que surgió en el seno del continente a diferencia del “Imperialismo marítimo” caracterizado por Inglaterra. La pregunta –que Arendt también intenta responder- es ¿por qué no surgió un movimiento totalitario a partir del imperialismo marítimo? Pero, ¿no es acaso el mundo anglosajón, el límite de Arendt para pensar el totalitarismo más allá de las catastróficas experiencias del nacionalsocialismo y el bolchevismo? Allí, quizá Agamben tiene razón, al señalar la “falta de perspectiva biopolítica” del análisis arendtiano a la hora de tratar con este problema. He ahí la falta de conexión entre sus dos grandes obras “Los orígenes del totalitarismo” y “La condición Humana”: porque si lo que define a la modernidad es el progresivo ingreso de la esfera privada en la esfera pública y la creación de la esfera social, ¿por qué sólo colocar como experiencias totalitarias al sólo al bolchevismo y al nacionalsocialismo? ¿acaso no habría que pensar una estructura totalitaria más allá de las experiencias históricas particulares? Agamben: “*Y a estas dificultades –el problema, en definitiva de pensar la biopolítica- se deben, probablemente, tanto el hecho de que en **The Human Condition** la autora no establezca conexión alguna con los penetrantes análisis que había dedicado con anterioridad al poder totalitario (en los que falta por completo la perspectiva biopolítica) (...)*” (HS, págs 12-13). Así, los análisis arendtianos, ante la tarea que ha de asumir, a saber, pensar la política en su propia crisis, si bien resultan penetrantes y sugerentes, se ven limitados en su propia consistencia: su “falta de perspectiva biopolítica” es justamente que sus análisis del surgimiento de la esfera social no acompañan necesariamente sus análisis sobre el totalitarismo. En la presente tesis no nos dedicaremos al pensamiento de Arendt, bástenos señalar esta insuficiencia en su obra para indagar en las investigaciones de Agamben.

<sup>299</sup> Arendt, H “Comprensión y política” En “De la historia a la acción” Barcelona, Editorial Paidós, 1995, Pág 36.

<sup>300</sup> Arendt, H “Los orígenes del totalitarismo”, Barcelona, Alianza Editorial, 2002, Pág 507.

<sup>301</sup> *Ibid.* Pág 508.

---

indiferenciación en que el individuo no sólo pierde el requisito básico de la política, la acción como libertad de movimiento, sino que ya no es posible distinguir su dimensión pública de su dimensión privada. En definitiva, la característica central del totalitarismo es, citando a David Rousset, que “todo es posible”: *“Lo que liga a los hombres es una firme y sincera fe en la omnipotencia humana. Su cinismo moral, su creencia de que todo está permitido, descansan en la sólida convicción de que todo es posible.”*<sup>302</sup>. Ahora bien, el “todo es posible” lo es porque el totalitarismo declara el estado de sitio permanente: *“El hecho es que, tanto Hitler como Stalin, formularon promesas de estabilidad para ocultar su intención de crear un estado de inestabilidad permanente.”*<sup>303</sup> y en este “estado de excepción convertido en regla” las instituciones clásicas del Estado-nación europeo, se desgarran en una esfera híbrida en que no sólo lo público y lo privado se confunden, sino que junto a ello, lo ficticio y lo real, el adentro y el afuera, la vida y la muerte –por ejemplo la introducción de técnicas de desaparición forzada de personas- se tornan prácticas “normales”. Desde la perspectiva que estamos elaborando, Arendt nota dos procesos paralelos: en primer lugar, el ingreso de la nuda vida al espacio político, y en segundo lugar, que este ingreso supone la destrucción de la clásica esfera pública moderna (El Estado-nación). Sólo por ello, el ingreso de la nuda vida coincidiría pues, según Agamben desarrolla posteriormente, con la declaración de un estado de excepción permanente: todo es posible, precisamente, porque la esfera social ya no responde a la legalidad de la esfera pública propia del Estado-nación. Este punto no pasa desapercibido en su análisis al caracterizar durante la fase del Imperialismo, el origen del totalitarismo en la forma de los “movimientos”: *“El desprecio por la ley se tornó característico de todos los movimientos.”*<sup>304</sup> y, a continuación, muestra cómo en el imperialismo, cuya causa fundamental lo constituye la “emancipación política de la burguesía”, se sustituye la ley por el decreto: *El administrador considera a la ley impotente porque por definición está separada de su aplicación. El decreto, por otra parte, no existe en absoluto excepto si y cuando es aplicado; no necesita justificación excepto la aplicabilidad. Es cierto que los decretos son utilizados por todos los Gobiernos en tiempos de emergencia, pero entonces la emergencia en sí misma es una clara justificación y una limitación automática.”*<sup>305</sup>. Así, la “emancipación política de la burguesía” hipótesis fundamental del surgimiento del “Imperialismo” corre en paralelo con el desprestigio a la ley y la progresiva aparición del “decreto”<sup>306</sup>: mientras la sociedad se transforma en una sociedad de productores y consumidores, el Estado-nación es devastado en su propia disolución. Esto significa que la definición aristotélica del “animal político” –como lo es en “The Human Condition”- vuelve a ser el centro del problema. En el capítulo 9 del mismo

<sup>302</sup> Ibid. Pág 587.

<sup>303</sup> Ibid. Pág 592.

<sup>304</sup> Ibid. Pág 360.

<sup>305</sup> Ibid. Pág 361.

<sup>306</sup> Por ahora, lo importante es mostrar el planteamiento arendtiano respecto de la estructura de los grandes estados totalitarios. Más adelante tocaremos el problema del estado de excepción a partir de los trabajos de Giorgio Agamben.

tomo II “Imperialismo” denominado “La decadencia de los Estado-nación y el final de los derechos del hombre” Arendt señala: “(...) *lo que llamamos hoy un “derecho humano” hubiera sido considerado como una característica general de la condición humana que ningún tirano podía arrebatar. Su pérdida significa la pérdida de la relevancia de la palabra (y el hombre, desde Aristóteles, ha sido definido como un ser que domina el poder de la palabra y del pensamiento) y la pérdida de toda relación humana (y el hombre, también desde la época de Aristóteles, ha sido considerado como el “animal político”, el que por definición vive en una comunidad), la pérdida, en otras palabras, de algunas de las más esenciales características de la vida humana.*”<sup>307</sup>. En efecto, si resulta que, a partir de los sucesos del último siglo, la definición clásica del hombre como “animal político” se halla en crisis, es porque la politicidad que se agrega a la nuda vida ha sido destruida por la propia emancipación de esta última que, como señala la definición, siempre estuvo allí, pero de modo subrogado. Sólo en el auge de la labor, desde los inicios de la época moderna y, sobre todo, en la “emancipación política de la burguesía” que da origen al “Imperialismo” desde la segunda mitad del siglo XIX, la nuda vida<sup>308</sup> ha penetrado al espacio público que, por milenios, le habría estado restringido. De esta forma, Arendt ha mostrado cómo la experiencia del totalitarismo constituye la crisis del Estado-nación. La inscripción del viviente en la *polis* se vuelve, progresivamente insuficiente, puesto que la nuda vida pareciera no tener más alternativa que emanciparse *ad infinitum*, es decir, como *animal laborans*. Así, la aparición de la esfera social como la esfera propia del totalitarismo, es decir, como aquella zona de indiferenciación en que todo es posible por cuanto la ley se halla suspendida de modo indefinido<sup>309</sup> y que tuvo al campo de concentración como su institución *par excellence*, hace que “nuestra herencia común” esté en la “bancarota”. Así, la “mala interpretación” de “animal político” por “animal social”, tendría a la luz de Arendt, consecuencias en los grandes estados totalitarios y, como ella misma titula el último capítulo de “Imperialismo”, en la “decadencia del Estado-nación y el final de los derechos del hombre”.

<sup>307</sup> *Ibid.* Pág 431.

<sup>308</sup> Preciso es señalar que en el capítulo VI de su “The Human Condition” Arendt se ha pronunciado sobre la sacralidad de la vida: “De lo único que podemos estar seguros es de que la coincidencia de la inversión de la acción y de la contemplación con la anterior de la vida y del mundo pasó a ser el punto de partida de todo el desarrollo moderno. Sólo cuando la **vita activa** perdió su punto de referencia en la **vita contemplativa** pudo convertirse en vida activa en el pleno sentido de la palabra; y sólo debido a que esta vida activa permaneció ligada a la vida como su único punto de referencia pudo la vida como tal, el metabolismo laboral del hombre con la naturaleza, hacerse activa y desplegar toda su fertilidad.” (HC, p 344) Como se ve Arendt explica la aparición de la sacralidad de la vida por la inversión de la vita activa a favor de la contemplativa, lo cual hace de la nuda vida, y no la “existencia política” –como rectificará Foucault-, el punto de partida por el cual la “labor” habrá de desplegarse.

<sup>309</sup> Al respecto es preciso recordar que ha sido Carl Schmitt quien, también en referencia a Aristóteles, ha advertido –como hemos visto a propósito de la discusión con Benjamin- sobre la crisis del Estado-nación europeo: “Aristóteles elaboró sus definiciones de político en relación a la **polis** (...) Se supuso al Estado modelo de unidad política. La época del estatismo está terminando ahora. No vale la pena discutirlo. Con ella se termina toda la infraestructura de construcciones relacionadas con el Estado, que una ciencia europeo-céntrica del Derecho internacional y del Derecho político habría erigido en cuatrocientos años de trabajo espiritual. Se destrona al estado como modelo de la unidad política, al Estado como portador del monopolio más asombroso; es decir, del monopolio de la decisión política.” (1977, págs 14-15).



2.3.- La caracterización de la emancipación de la “labor” por Arendt, resulta análoga a las profundas transformaciones que, según Foucault, sufre la política durante la modernidad. En el último capítulo de su primer tomo de “Historia de la Sexualidad” el autor caracteriza la configuración de la política que ha surgido en la modernidad: *“Durante milenios, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente.”*<sup>310</sup>. En efecto, como en Arendt, es la definición aristotélica del “hombre” la que se pone otra vez, en juego. El “animal viviente” que además es “capaz de existencia política” –el *zoon lógon echon*– se invierte en el mundo moderno, puesto que allí el poder soberano que, inicialmente tenía el derecho de vida y muerte sobre los súbditos, se extiende y aísla la “existencia política” del “zoon”. Así, por vez primera, la política decide ya no sólo la “existencia política” del hombre, sino su “vida como ser viviente”. De esta forma, para Foucault, la característica de la política moderna sería la del ingreso de la vida del “animal viviente” como el problema fundamental: *“Me parece que uno de los fenómenos fundamentales del siglo XIX fue y es lo que podríamos llamar la consideración de la vida por parte del poder; por decirlo de algún modo, un ejercicio del poder sobre el hombre en cuanto ser viviente, una especie de estatización de lo biológico o, al menos, cierta tendencia conducente a lo que podría denominarse la estatización de lo biológico.”*<sup>311</sup>. La “estatización de lo biológico” sería, de suyo, el *biopoder*, esto es, la consideración por parte del poder de la nuda vida, esto es, una vida excluida de su “existencia política” que, según Foucault, por milenios habría caracterizado la otrora política occidental.

2.4.- La indagación respecto del biopoder no es sino el punto de llegada de una serie de investigaciones que Foucault realiza desde la caracterización de las instituciones psiquiátricas en su “Historia de la Locura”, pasando por la que dedica a las cárceles y a los modos liminares del poder en su “Vigilar y Castigar” o la problematización de la sexualidad y el poder en su “Historia de la sexualidad”. En este sentido, el biopoder es el neologismo propio de un modo de configurar el poder en el mundo moderno y que referiría, como se señaló anteriormente, al progresivo ingreso de la vida biológica al centro de la política moderna. Ahora bien, la “estatización de lo biológico” esbozado en la cita anterior no puede comprenderse si no es a partir de la configuración de dos modos diferentes del biopoder. La teoría clásica de la soberanía –y tal como Foucault lo señala en sus últimas clases en el College de France– consistiría en el derecho por parte del soberano sobre la vida y la muerte. Se trata ante todo de la fórmula “hacer morir, dejar vivir”. Así, el derecho sobre la vida y la muerte se dirime en la decisión soberana sobre la muerte. Sin embargo, según el autor, el derecho sufre una transformación durante el siglo XIX, cambiando así, la fórmula clásica: del “hacer morir, dejar vivir” de la teoría clásica de la soberanía, se pasa al “hacer vivir, dejar morir”. Al respecto, señala Foucault: *“Podría decirse que el viejo derecho de **hacer morir** o **dejar vivir** fue reemplazado por el poder de **hacer vivir** o de **rechazar** hacia la muerte.”*<sup>312</sup> Así, el “viejo derecho” que se sostiene a

<sup>310</sup> Foucault, M “Historia de la Sexualidad Tomo I” Op Cit, Pág 173.

<sup>311</sup> Foucault, M “Defender la Sociedad. Curso en el College de France (1975-1976)” México D.F, Editorial Fondo de Cultura Económica, 2000, Pág 217.

partir del derecho de vida y muerte por parte del soberano, se ve progresivamente desplazado en el mundo moderno, por el “hacer vivir” que, tomando formas aparentemente contrapuestas tiene, como tarea fundamental, la administración de la vida. En este sentido, si la fórmula “hacer morir, dejar vivir” cambió por la de “hacer vivir, dejar morir”, es porque el *zoon lógon echon*, desde la perspectiva de Foucault, ha quedado como vida desnuda, esto es, excluido de su “existencia política.” Por eso resulta interesante que Foucault, en la última clase del College de France señale: *Si ahondamos un poco y llegamos, por decirlo así, hasta la paradoja, en el fondo quiere decir que, frente al poder, el súbdito no está, por pleno derecho, ni vivo ni muerto.*<sup>313</sup> . Así, en la medida que el soberano puede decidir siempre la muerte del súbdito, éste último tiene, como su fundamento último, el derecho a la muerte. Esta transformación sería paralela al paso de la sociedad disciplinaria a la sociedad de control que el autor caracteriza: *“Ahora bien, me parece que durante la segunda mitad del siglo XVIII vemos aparecer algo nuevo, que es otra tecnología de poder, esta vez no disciplinaria. Una tecnología de poder que no excluye la primera, que excluye la técnica disciplinaria sino que la engloba (...) A diferencia de la disciplina, que se dirige al cuerpo, esta nueva técnica de poder no disciplinario se aplica a la vida de los hombres e, incluso, se destina, por así decirlo, no al hombre/cuerpo sino al hombre vivo, al hombre ser viviente; en el límite, si lo prefieren, al hombre/especie.”*<sup>314</sup> .

Así, la sociedad disciplinaria tendría como objetivo político al cuerpo –se trata de extraer su fuerza de trabajo, etc. – y la sociedad de control que se superpone a la primera tendría al “hombre/especie”, esto es, a lo que Foucault llama, la *población*. Foucault, señala un poco más adelante: *“Luego de la **anatomopolítica** del cuerpo humano, introducida durante el siglo XVIII, vemos aparecer, a finales de éste, algo que ya no es esa **anatomopolítica** sino lo que yo llamaría una **biopolítica** de la especie humana.”*<sup>315</sup> Es decir, si la sociedad disciplinaria se enfoca exclusivamente en el cuerpo individual, es porque uno de sus múltiples dispositivos lo constituye la anatomopolítica, esto es, el modo en que el poder fragmenta, regimenta, ordena a los cuerpos. Así, en la sociedad de control, superpuesta a la sociedad disciplinaria, el poder se dirige a la “especie”, es decir, a la multiplicidad de la población. De este modo, los Estados tendrán políticas públicas orientadas a la natalidad, el control de enfermedades –epidemias por ejemplo- que competen, en último término, no a un individuo particular, sino a una población como tal. Pero ¿qué es una población? Al respecto señala: *“Se trata de un nuevo cuerpo: cuerpo múltiple, cuerpo de muchas cabezas, si no infinito, al menos necesariamente innumerable. Es la idea de población. La biopolítica tiene que ver con la población, y ésta como problema político, como problema a la vez científico y político, como problema biológico y problema de poder, creo que aparece en ese momento.”*<sup>316</sup> . De esta forma, el

---

<sup>312</sup> Foucault, M “Historia de la Sexualidad Tomo I” Op Cit, Pág 167.

<sup>313</sup> Foucault, M “Defender la Sociedad” Op Cit, Pág 218.

<sup>314</sup> *Ibid.* Págs 219-220.

<sup>315</sup> *Ibid.*, Pág 220.

---

derecho del soberano ya no se dirime necesariamente en “hacer morir”, sino sobre todo, en “hacer vivir”: la vida biológica ha de ser conservada, regularizada y en ello, controlada. En este sentido, señala: *“Más acá, por tanto, de ese gran poder absoluto, dramático, sombrío que era el poder de la soberanía, y que consistía en poder hacer morir, he aquí que, con la tecnología del biopoder, la tecnología del poder sobre la población como tal, sobre el hombre como ser viviente, aparece ahora un poder continuo, sabio, que es el poder de **hacer vivir**.”*<sup>317</sup>. Por ello, el biopoder que, según Foucault, surge sobre una “población”, tiende ya no al “sombrio” poder que dirime sobre la muerte del “súbdito”, sino ante todo sobre la extensión y “regularización” de la vida.

<sup>316</sup> *Ibíd.* Pág 222.

<sup>317</sup> *Ibíd.* Pág 223.