

La guerra civil y Hobbes: origen y fundamento de la política entre Schmitt y Agamben

Domenico Scalzo
Universidad de Urbino “Carlo Bo”  

<https://www.doi.org/10.5209/ltdl.93478>

Fecha de envío: 09/01/2024 • Fecha de aceptación: 11/9/2025 • Fecha de publicación: 30/01/2026

Resumen. La investigación sostiene que la guerra civil es un fenómeno de origen de la política moderna, imposible de reducir a un evento cronológico o al flujo lineal del tiempo. Es una fuerza histórica que interrumpe y transforma la política, incluso en momentos de establecimiento del orden. Hobbes es visto como un pensador situado en el vértice de este origen. En diálogo con Schmitt y Agamben, se examina la discrepancia entre guerra civil y orden político, exponiendo cómo la historia del estado enfrenta su verdad en el fin del comando. La guerra civil, como fenómeno ontológico, condensa el tiempo en un presente continuo, abriendo una brecha que obliga a replantear las categorías del orden político. Esto revela su duplicidad: como marca del colapso del orden y como su fuente más radical, siempre ligada al peligro inherente de lo político.

Palabras clave: guerra civil; soberanía; terror; enemigo; reino.

Civil War and Hobbes: Origin and Foundation of Politics between Schmitt and Agamben

Abstract. The research argues that civil war is an origin phenomenon of modern politics, which cannot be reduced to a chronological event or the linear flow of time. It is a historical force that interrupts and transforms politics, even during moments when order is being established. Hobbes is regarded as a thinker situated at the vortex of this origin. Through a dialogue with Schmitt and Agamben, the research explores the discrepancy between civil war and political order, revealing how the history of the state confronts its truth at the cessation of command. Civil war, as an ontological phenomenon, condenses time into a continuous present, creating a gap that demands rethinking the categories of political order. This duality is unveiled: as a mark of the collapse of order and as its most radical source, always tied to the inherent risk of the political.

Keywords. civil war; sovereignty; terror; enemy; kingdom.

Sumario: La guerra civil y el orden moderno. La guerra civil y el juicio final. La guerra civil y el estado de naturaleza. La guerra civil y la enemistad. La guerra civil y la antigua *stasis*. La guerra civil, el comando y la técnica. La guerra civil y el reino mesiánico. Consideraciones finales: la guerra civil y la política actual. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Scalzo, Doménico (2025). La guerra civil y Hobbes: origen y fundamento de la política entre Schmitt y Agamben. *Las Torres de Lucca. Revista Internacional de Filosofía Política* 15(1), 101-112. <https://www.doi.org/10.5209/ltdl.93478>

Hay muchas sentencias significativas sobre la guerra en general.

Poetas y filósofos, historiadores y soldados han hablado de la guerra.

Por desgracia, todo lo que se dice sobre la guerra sólo en la guerra civil adquiere su significado último y amargo. Muchos citan el dicho de Heráclito: Polemos de todas las cosas es padre.

Pero pocos, citándolo, se atreven a pensar en la guerra civil.

Carl Schmitt

[*Ex Captivitate Salus*]

La idea rectora de esta investigación es que un fenómeno de origen no puede de ningún modo confundirse con un dato susceptible de ser ubicado en una cronología, con un pasado consumado o sujeto al *continuum* vacío y homogéneo del tiempo. Esto se debe a que el origen es una fuerza activa en la historia incluso allí donde la fundación del orden no cesa de producirse. De ahí, la explicación del título del artículo: una investigación a contracorriente que persigue la guerra civil como un fenómeno de origen de la política. Hobbes es evocado, así, como un impulso para situarse en el vórtice del origen que arrastrando en su ritmo el material de su nacimiento –el terror en lugar del miedo– para luego descender, en diálogo con Schmitt y Agamben, pero mediante la discrepancia que los distancia, más allá de cualquier clausura jurídica, hasta la desembocadura de toda idea de poder, conduciendo la historia del Estado hacia el cumplimiento de su forma (hasta llevar a término su forma).¹

La persuasión subyacente a la verdad de la guerra civil como fenómeno de origen evoca la precipitación del tiempo en la actualidad, un desquiciamiento del tiempo, la persistencia en un ahora del tiempo, de modo que un replanteamiento de las categorías del orden político deviene impostergable. En la crisis de legitimidad que expone al poder a la contingencia inmediata de las fuerzas en juego, o mejor, en el entramado crudo y patente de la efectualidad política contemporánea, la guerra civil revela la imagen de un pasado que nunca ha estado, que jamás pasó, un resto imperfecto e inconcluso, pero también nonato y fallido, un estado de naturaleza, si se quiere, que determina la forma bajo la cual una idea, para citar a Benjamin (1999), se confronta una y otra vez con el mundo histórico hasta alcanzar su plenitud en la totalidad de su historia.

Escribo sobre la guerra civil como fenómeno de origen de lo político porque quiero creer que esta, lejos de emanar de los datos fácticos del orden político, abarca su prehistoria y su historia sucesiva. Es decir que, surgiendo del derrumbe del orden político, pero siendo anterior a su instauración, resulta irreductible a las categorías pensadas para el caso normal y, al mismo tiempo, su práctica revela el secreto de la fundación del mundo, a esa misma excepción que sostiene la fachada en ruinas del orden mundial, como también de la lengua que apostrofa su comando. Si la guerra civil es el sello distintivo del colapso del orden político, ella también es su fuente más radical, el doble mimético en el que todo orden está condenado a reflejarse.² Será por esta verdad arcana, un motivo que se origina como una chispa de la razón a partir del estado de naturaleza, que, incluso una vez establecido, el orden político no cesa –como escribe Schmitt– de permanecer directamente expuesto al peligro de lo político; de lo político entendido como peligro, posibilidad real de la guerra, de la guerra que no es pensable sin el Estado y del Estado que no es pensable sin la guerra, aun cuando estado y guerra están en una relación de exclusión (Schmitt, 1972; 2015). Y, sin embargo, sobre la guerra civil como fenómeno de origen remito a las conclusiones del artículo, cuando la tierra fértil de lo político reflorezca en el mar inarable de los intercambios con el mundo.

La guerra civil y el orden moderno

¿Por qué Hobbes y la guerra civil? Porque Hobbes es quien supo captar cómo la guerra civil y el Estado son términos contradictorios, términos que no pueden existir juntos en cuanto cada uno de ellos comporta la negación del otro (Hobbes, 1651/1981; 1642/2005; 1681/1979; Cfr. Steinberg, 1998; Bobbio, 2004; Collins, 2005). Esto nos recuerda que, para Hobbes, la génesis del pacto político en el estado de naturaleza era una condición de la sociabilidad entre las personas que extrajo de la observación de las guerras civiles de religión en Europa, pero que imaginaba que realmente existió en el pasado.

En Hobbes, la idea de que los humanos han transferido su derecho de vida y muerte a un poder soberano, a cambio de la protección de la vida que el monarca proporciona a todos y cada uno dentro de los confines del Estado, establece de hecho que el monopolio de la soberanía sobre el poder sea la única forma de superar el miedo perpetuo a la muerte violenta en la guerra (Fernández Peychaux y Mattei, 2023). El caso es que esa idea permanece oscura en su proveniencia, sin un nombre, porque en ella no se reconoce ni se recoge el fenómeno originario de la guerra civil.

Una perspectiva incierta abierta sobre el principio del equilibrio de las potencias europeas al de la *República* cristiana que conecta la manera barroca de un orden político con el punto de fuga de todo fenómeno de origen. Y ello porque, como se ha dicho: “el verdadero problema al que se enfrenta Hobbes, que tanto *De Cive* como *Leviatán* intentan resolver, solo se presenta directamente en su última obra, *Behemoth*, y atormentó su vida incluso antes que a su pensamiento: la guerra civil como guerra religiosa” (Alfieri, 2021, p. 13).

Probablemente me equivoque. Sin embargo, quiero reafirmar la hipótesis que pongo en cuestión en el artículo. Quisiera hacerlo a través de un pensamiento de Foucault que, sin embargo, dejaré caer aquí no sin antes haber observado, a contraluz, la sombra de verdad que proyecta sobre el edificio del *Leviatán*. No hay guerra civil que no atraviese el orden soberano, es decir, que no se desarrolle en el teatro del poder, que no se despliegue en el elemento que constituye al poder, para conservar o conquistar al poder, para transgredirlo o confiscarlo, para realizar o cumplir al poder, hasta su extremo posible, más que para ignorarlo o destruirlo, de modo que su fundación deje de tener lugar (Foucault, 2016; 2020. Cfr. Crosato, 2019; Scalzo, 2020). Una práctica política y un discurso histórico que Hobbes busca inútilmente conjurar, como si quisiera eliminar la realidad de la guerra civil de la génesis de la soberanía, reubicando al pacto tras ella, para salvar la doctrina del Estado justo cuando parece proclamar la guerra de principio a fin, siempre o en todas partes.

¹ En cuanto a esta tesis sobre el origen como algo distinto de la fundación, me permito remitir a mi texto (Scalzo, 2019). Ver también W. Benjamin (1999), Heidegger (2007), M. Serres (1991), Agamben (2008 y 2017).

² Sobre la reconstrucción histórica de una idea, véase Armitage, 2017. Una antología útil es la de Dubos (2010).

La guerra civil y el juicio final

Fue Schmitt (1986) quien afirmó, no sin sentidas muestras de congoja ante la crisis de legitimidad de su presencia, velada por la fachada barroca del *Leviatán*, en sus escritos sobre Hobbes que el Estado sirve para poner fin a la guerra civil; que lo que no logra concluir la guerra civil no es realmente un Estado.³ Porque lo uno excluye a lo otro.

Sin embargo, es Reinhart Koselleck (1972) —después de haber desarrollado la tesis de Schmitt en torno al pensamiento de Hobbes bajo la forma de una respuesta concreta y determinada al desafío epocal de las guerras de religión— quien sitúa la guerra civil al principio y al final de la estructura política del Estado moderno, de modo que se pueda afirmar que la historia, para Hobbes, es una relación permanentemente alternante entre guerra civil y Estado, y entre Estado y guerra civil. Esta historia, que la neutralización de la teología política no bloquea, deja abierta la puerta de la trascendencia en la construcción jurídico-política del Estado de Hobbes. Una trascendencia del poder reflejada en el sistema de cristal del mando y la obediencia, de la protección y la obligación, tan bien cincelado por Schmitt. En este sentido, se expone la verdad según la cual “Jesús es el Cristo” como una efectiva decisión soberana: una verdad de la razón pública y del culto público en la cual participa el ciudadano. Por ello, constituye el primer principio de una política cristiana que conduce a un cumplimiento escatológico del Estado, al acto final de la parusía, en el que el reino del Leviatán desaparecerá necesariamente al realizarse el Reino de Dios. Así, cabe preguntarse si es un caso de origen que la crisis —síntagma decisivo para describir el tiempo de la modernidad política— sea una secularización de un concepto fundamental de la escatología cristiana, el Juicio Final.

No es para identificarme con una tradición de pensamiento, o, peor aún, para ceder a las seducciones de un realismo político cínico y engañoso, que he convocado, una tras otra, las posiciones de un pensamiento genealógico e *histórico*. Lo he hecho, en cambio, para cepillar la historia a contrapelo. Puedo expresarme así, al menos por una vez, mediante una alegoría, en relación con la disonante convergencia de estos dos grandes intérpretes de Hobbes ante la trama oculta de la guerra civil. No es el secreto de la razón de Estado, o de los *arcana imperii* del principio, lo que sostiene al acontecer histórico como un cetro en el teatro de la corte de la soberanía. Tampoco es la forma del estado de excepción, ni su indecisión hamletiana, lo que adorna las estancias barrocas de la soberanía con una marca de lo exterior y lo interior, de la trascendencia y la inmanencia, como si recogiese la excepción y su regla, es decir, exponiendo irremediablemente el poder que se instituye en su relación de exclusión inclusiva. Porque no hay potestad perpetua y absoluta que, habiéndose escapado de los quicios de su autoridad teológica, no se enraíce y se hunda en sí misma, y encuentre así su perdición, incluso cuando invoca la ley de la naturaleza o la verdad de las Escrituras. Más bien, es la guerra civil la que atrae en su juego todo lo que nace sobre la tierra antes de consignarlo a la muerte, para desembarazarse del último cielo, para precipitar el poder en su vacío, para arrebatar del horizonte de la gloria de su reino todo principio de legitimidad, es decir, para aniquilar en sí misma, con una violencia catastrófica, la tierra (Benjamin, 1999; Cfr. Agamben, 2007). Esto se debe a que la relación con la muerte es constante allí donde el deseo de poder solo cesa cuando se lo infinge.

Me explico mediante un largo giro del pensamiento. Para Schmitt, el *Leviatán* revela el origen bifronte de la política moderna. Por un lado, se orienta hacia la creación y defensa de una unidad política efectiva, que neutraliza el conflicto mediante su decisión soberana, al sustraer a las sectas protestantes las razones de la controversia y a la Iglesia su pretensión de monopolizar la decisión sobre la verdad y la herejía. Pero, por otro lado, el *Leviatán* permanece expuesto a la contingencia y a la ausencia de fundamento de cualquier orden, puesto que el derecho soberano a la guerra introduce un elemento de opacidad —un estado de excepción— dentro de la arquitectura racional del Estado.

Según Koselleck (1972), todo el sistema hobbesiano se estructura de tal manera que este dispositivo artificial —el Estado, la máquina de las máquinas—, ya contenido en las premisas de la guerra civil, constituye la unidad política capaz de enfrentar su amenaza. Este Estado terrenal, que asegura la vida de los seres humanos, no puede sino revelarse como un dios mortal, como obra del hombre. Así, opera siempre al borde de recaer en el estado de naturaleza de su origen, es decir, en la guerra civil que le es presupuesta (Galli, 2020). Una guerra civil que el Estado redirige hacia el exterior, puesto que cada soberano posee el mismo *ius ad bellum* y la guerra se convierte en un instrumento de la política regia, una actividad susceptible de ser manipulada mediante la razón de Estado. De este modo, se trazan a lo largo del eje principal del orden político tanto puntos de referencia comunes como pasos en falso: una orientación que adquiere, simultáneamente, el carácter de determinación de espacios y representación del pensamiento —la constelación invisible del equilibrio europeo—.

El mundo aparece cohesionado por la fuerza, por la guerra y por la capacidad de conquista que constituyen su alma, pero también por una voluntad de potencia en la que nunca falta una exigencia de reconocimiento. Una voluntad que atraviesa y penetra la misma reflexión sobre la guerra, que se conserva y crece en la búsqueda de un ordenamiento que sitúa al derecho en una posición preeminent, cuyo poder observe y experimente la fuerza de categorías lógicas que se imponen como universales, incluso antes de descubrirse. Equilibrio dinámico, en absoluto estático, desbaratado por las diferentes visiones estratégicas y las contrastantes relaciones entre la tierra y el mar, el transporte más breve de la separación entre moral y política, entre autoridad y poder. Una crisis que se expresa en el plano jurídico en el hecho de que los Estados se enfrentan en la guerra con paridad de derechos, como contendientes en estado de naturaleza, más allá de

³ Dentro de una interpretación más general de la relación de coimplicación originaria entre la guerra y lo político, es decir, en los pliegues de una lectura en la que es posible percibir la impronta de la dramática conciencia del fin de toda teología fundadora de lo político y, al mismo tiempo, la práctica desesperada de una neutralización activa capaz de pensar una forma política concreta.

la *justa causa moral*, y que, independientemente de la causa moral de la guerra, se reconocen como *justus hostis* solo por su calidad de personas jurídicas representativas.

La guerra civil y el estado de naturaleza

La lección que puede extraerse de Hobbes, según los pasajes epocales de la teología política de Schmitt, así como de la *Begriffsgeschichte* de Koselleck, que también disloca la doctrina del Estado al ámbito de la secularización, es que la relación de la política con su origen manifiesta su intensidad en la guerra civil, interna a la forma política. Más allá del umbral de la crisis de los eventos, es la definición del concepto de enemigo lo que la exige. Schmitt (1972) escribe que los conceptos de amigo, enemigo y lucha adquieren su significado real por el hecho de que se mantienen en relación unos con otros. Concretamente, estos conceptos cobran sentido respecto a la posibilidad real de matar físicamente. Además, admite que dicha posibilidad se dirige al acto, siendo la guerra el caso decisivo de la política y su presupuesto todavía y siempre presente como posibilidad real, es decir, como el caso de excepción capaz de revelar el núcleo real de las cosas.

Por consiguiente, no solo el carácter político de la vida humana deriva, por tanto, de la posibilidad de la guerra, y la enemistad no tiene otro contenido que el advenimiento de tal circunstancia, sino también que la posibilidad real de la lucha a muerte, así como el concepto de enemigo que moviliza, evoca el primado de la política interna, declara el retorno o la presencia inquietante de la guerra civil en el seno del orden, aunque este parezca encontrarse en un estado de equilibrio. Un huésped que inmediatamente se vuelve hostil por el hecho de que el orden no puede fijarse ni quitarse por sí mismo, ya que es la guerra civil que siempre está en curso en el Estado la que determina su formación, su constitución o su fin, lo que la vuelve aún más problemática y urgente de pensar en su devenir histórico.

Ciertamente la guerra civil es el fantasma que visita a la ciudad cuando esta parece disolverse. Definir lo político a través de la guerra civil no hace sino evocar una tradición que para Schmitt se remonta a Hobbes y al *mutual fear* [miedo reciproco]: un axioma, quizá, demostrado *more geometrico*, que depende del hecho paradójico de que todos los humanos son iguales en cuanto a la posibilidad de matar en el estado de naturaleza. Es decir, que se perciben semejantes ante el temor común de darse muerte en lugar de reconocerse, es decir, de escuchar la voz de su propia conciencia, ante la angustia sin lugar de su ser para la muerte (Esposito, 2006; 2018). Pero si tal identidad del estado de naturaleza y la violencia son lo que justifica el poder absoluto del soberano, resulta, entonces, aún más decisivo inferir que, en Hobbes, no solo la indistinción de derecho y violencia constituye el presupuesto que legitima el principio de soberanía, sino que el estado de naturaleza sobrevive en la persona del soberano, es decir, que se oculta tras su máscara en la medida en que en el teatro de operaciones en el que potencia y poder se intercambian sus papeles el soberano es el único actor político que conserva su natural *ius contra omnes* incluso cuando se cumpla la ley natural.

La soberanía se presenta como una incorporación del estado de naturaleza en el seno de la sociedad civil. Transita por el umbral de indiferencia entre naturaleza y cultura. Asimismo, atraviesa la línea que separa la violencia de la ley, el orden del desorden. Cae como una sombra del derecho, antes incluso de devenir un derecho en las sombras. Se extiende sobre la verdad de la razón. Finalmente, se hunde en el destino del mito, proyectando su violencia específica a lo largo de la historia del ser. Todo ello acontece hasta alcanzar aquel lugar en el que la naturaleza ama ocultarse. El estado de naturaleza no es, pues, verdaderamente exterior al *nomos*, contiene, si acaso, su virtualidad. Como se ha dicho, es el ser en potencia del derecho, su autopresuposición como derecho natural (Agamben, 1995/2018).⁴ El estado de naturaleza precipita, pero no yace, en la tierra fértil de la fundación donde el vórtice del origen custodia la potencia de un otro inicio, el advenimiento de lo que no fue, la copresencia de los vivos y los muertos.

El estado de naturaleza es un principio interno del Estado, que se revela en el mismo momento en que su orden es considerado como disuelto. La externalidad —el derecho de la naturaleza y el principio de preservación de la propia vida— es en verdad el núcleo más íntimo del sistema político, del que vive en el mismo sentido en que, según Schmitt, la regla vive en la excepción, el Estado de guerra civil.

La guerra civil y la enemistad

La guerra civil surge de profundas y letales divisiones. Aunque también ilumina identidades y elementos comunes, unitarios. Esto es lo que nos dice Schmitt sobre la relación interna y profunda de la guerra civil con el derecho, del amargo último sentido de la guerra (1987, pp. 58-59; 2005). Definir una guerra como civil siempre ha significado reconocer los lazos familiares que existen entre los enemigos, como miembros de la misma comunidad, hermanos dentro de la misma familia, no extranjeros, por tanto, sino conciudadanos. Hay quien ha dado nombre al origen del horror que sentimos ante la guerra civil, ante el enemigo que aparece idéntico al que le combate, su propio yo queriéndole muerto, es decir, el inquietante huésped que habita las cuatro paredes del yo, obligando a la humanidad a mentir sobre sus mismos orígenes (Schmitt, 1987, p. 92). Reconocer un elemento común, algo familiar e íntimo, en el interior del conflicto, nos induce de hecho a reflejarnos en el espejo de la hostilidad, a pesar de la tierra fértil del fundamento y del olvido del evento de lo político que la exclusión de la guerra civil del origen de la política devuelve a los lugares perdidos de la anarquía como en la espera del Mesías. A quién, en general, puedo reconocer como mi enemigo si no es solo

⁴ La edición de 2018 recoge el conjunto de nueve libros que conforman el proyecto *Homo sacer*. En el texto, cuando se necesita, se citan las ediciones individuales.

a aquel que puede cuestionarme. Lo que me expone al peligro de lo político es el yo mismo o el otro, habría escrito Schmitt, revelando cómo el otro se manifiesta a la vez como hermano y enemigo.

Y, sin embargo, no es Schmitt, que se sitúa en la cúspide de una tradición de pensamiento que ha tomado a la guerra civil como el problema original de lo político, no ya como el fenómeno de origen de la política, quien ha elaborado una teoría política completa en torno a ella. Así lo reconocerá Roman Schnur (1986), jurista y discípulo suyo, que partirá del replanteamiento del problema para profundizar en la cuestión, dándole a la guerra civil un significado decisivo para la evolución del Estado moderno. Schnur reconstruye las constelaciones históricas en las que se manifiesta y los problemas jurídicos, morales y políticos que plantea el estallido de la contienda y con los que los ciudadanos de un Estado se ven confrontados en su comportamiento. Asimismo, en *Per la teoría della guerra civile* [Para la teoría de la guerra civil] considera que el vocabulario conceptual desarrollado para el caso normal (el cuadro de categorías de la doctrina estatal tradicional) solo puede utilizarse con extrema cautela para describir y explicar el fenómeno de la guerra civil (Schnur, 1986, pp. 119-157).

En efecto, el ensayo afirma que es necesario comprender esta normalidad en su especificidad, refiriendo la excepción y su regla a la formación del Estado moderno como forma de organización política en la que el ejercicio legítimo del uso de la fuerza está monopolizado por la soberanía. Y es que lo que está en juego en la guerra civil es precisamente la legitimación de la seguridad y el orden por parte del Estado. Cuando se desemboca en una guerra civil, no solo se invierten las relaciones entre medios y fines, sino que se suprimen los límites y las restricciones al ejercicio del poder. Lo que sucede cuando la disputa concierne a la negación directa del derecho a existir del otro es una contracción dialéctica que puede conducir súbitamente a la masacre recíproca. El resultado de la indeterminación de la situación normal y de la guerra civil en la declaración del estado de excepción es la fluctuación, el extravío, o la exclusión mutua, entre las partes beligerantes, del principio de legitimidad, que obliga a los ciudadanos a adherirse a la causa justa, a tomar partido, a movilizarse, comprometiéndose hasta la muerte, por la afirmación de la misma. En la medida en que la guerra civil anticipa las guerras de los Estados, negando en su escenificación a los actores en escena la posibilidad de declararse no beligerantes.

No obstante, incluso para Schnur, la guerra civil sigue siendo un tema descuidado en la doctrina estatal, sin que tal desconocimiento parezca preocupar demasiado a los juristas y politólogos contemporáneos. El lenguaje de la teoría no dispone todavía de un léxico que le permita formular todo lo esencial en torno a la guerra civil, y mucho menos explicarlo. Hay un último pasaje en el ensayo, justo antes de despedirse, en el que se pregunta si la situación extrema de la guerra civil puede captarse con la palabra miedo o con la imagen de la angustia, que es necesario evocar para comprender no los elementos residuales y oscuros que quedan por ilustrar de un cuadro por lo demás claro y nítido de los conceptos políticos en juego, sino el rasgo decisivo que desplaza toda la perspectiva del *ius publicum europaeum* en el estado de excepción de la soberanía al desgarrar el velo de Maya de su representación:

Sin embargo, si se insistiera en preguntar por qué en Europa se intenta hoy, todavía con mucha energía, evitar precisamente el tema de la guerra civil, habría que responder que esta elusión podría ser una consecuencia del progreso, o más bien de la progresión de la guerra civil mundial, hacia una situación en la que ya no hay refugios sino sólo puntos de fuga. (Schnur, 1986, p. 156).

Cerremos también este libro. Pero meditemos esta cita extraída de sus páginas finales exponiendo el fenómeno de origen de la guerra civil en el tiempo actual. Las líneas de hostilidad global del *nomos* de la tierra actuales acontecen una vez que el perfil clásico del Estado desaparece, su monopolio de la política se esfuma y nuevos sujetos de lo político se instalan en la contienda de la verdad, he aquí, el estado de naturaleza que asciende desde el extremo posible al centro simbólico del cuadro. Sí, es este desorden que liberan las pasiones tristes lo que lleva al mercado cada valor y persigue cada interés que se cambia por dinero. Este desorden se expone irremediablemente al descubierto en el punto de fuga de la guerra civil mundial. Fenómeno que ocurre después de que la perspectiva haya sido recortada primero por la religión y la teología, luego por la metafísica y el Estado, para reflejar el único punto de vista del gobierno de la economía, donde cuanto más se vacía el campo de fuerzas del poder y la niebla de nombres y palabras espesa la máquina psicotécnica de sugestión de masas, confundiendo la verdad con la falsedad.

La guerra civil y la antigua *stasis*

Abro otro libro, *Stasis* de Giorgio Agamben (2019).⁵ El libro analiza la forma que asume la guerra civil cuando la vida se convierte en lo que está en juego en la política y cómo esta se manifiesta simultáneamente en la doble necesidad de su afirmación y de su exclusión. Se intuye un eco de Foucault en la tensión entre soberanía y biopolítica que recorre sus páginas, pero también la voz, como un eco, de la crítica a su pretendida exterioridad, donde la excepción soberana queda expuesta en la luz gloriosa del poder (Crosato, 2019).

No es este el lugar para discutir la relación entre la guerra civil y la biopolítica de los cuerpos. En los siguientes párrafos se analizará la tesis del libro sobre la *stasis*, su doble necesidad, haciendo un ejercicio mimético de filosofía, dejando que un montaje de citas quemé en la hoguera de las vanidades hermenéuticas

⁵ Cito la edición que contiene una *Nota sulla guerra, il gioco e il nemico* que no está en la primera edición de 2015. Hay que decir que, en las primeras páginas del libro, el autor cuestiona la marginación de los estudios sobre el tema y pone en tela de juicio el concepto de revolución, cuya creciente popularidad ha arrinconado a la guerra civil en el debate filosófico político. El problema de la distinción entre revolución y guerra civil no puede abordarse aquí. Para una primera indicación, además del texto de Schnur, véase Arendt (2009).

al mismo conflicto de interpretaciones. Lo que estará en juego es el grave asunto de la guerra civil, la posibilidad de la muerte física, así como la producción de vida susceptible de ser asesinada, como último transporte trágico de la resolución de la política en la enemistad, o sea, la relación de mutua presuposición entre enemistad y guerra, un vínculo tal que ambos términos aparecen tan estrechamente entrelazados que es imposible separarlos.

Soy consciente, sin embargo, de que no hay un desafío real a la lógica circular en virtud de la cual la guerra se mantiene en íntima relación con la política, si el criterio existencial del enemigo, aquel que expresa su intensidad incluso antes que al concepto y que lo define al mismo tiempo en su tensión específica a través de la posibilidad de infiligr la muerte física, no sea implicado en el juego que se teme y rechaza. Un dispositivo neutralizante que Schmitt pone en escena mediante el combate cuerpo a cuerpo con Hobbes. Una posición que no es ni instrumental ni dialéctica, sino que se arriesga en el mar abierto de una batalla por la verdad en política, de modo que el estado de naturaleza no sea algo que pueda ser abolido y sustituido por la sociedad política, ya que coincide con la condición política humana, en la medida en que exhibe la peligrosidad de los humanos que, por lo demás, es el telón de fondo de la escena en la que se representa la profesión de lo político.

Estrategia, la hobbesiana, destinada a captar la potencia del conflicto, a excluir aquello que se afirma en su necesidad, una otra y más antigua concepción de la guerra, la potencia que ni se concede ni pasa al acto de la guerra, es decir, la *stasis* como función agonal y juguetona, cuando no incluso con un aire festivo y de reconciliación, consustancial a la convivencia entre los humanos. Percibo, incluso en ausencia de sensaciones, una trama oculta, en divergente acuerdo con la verdad de lo político, pero, esta vez, más fuerte que aquella que se manifiesta como enemistad entre hermanos, en la medida en que aquel que me expone al peligro de lo político no es a la vez hermano y enemigo, sino un Otro que deja que hable en su nombre el coro de "relaciones de alianza y *philia* entre grupos que no se consideran enemigos, sino *xenoi* en el doble sentido del término: extranjeros y huéspedes" (Loraux, 2006, p. 418). Aquí está, como en la tragedia antigua, la contienda por la verdad, un fenómeno de origen, un debatirse de la pura potencia que no es un principio y que no tiene un comando, la copresencia de los vivos y los muertos, en lugar de su parentesco de sangre, la *stasis*.

Precisamente, la guerra civil que el Estado somete y reconvierte a otros fines exceptuando un espacio de anomia del derecho en el que su posibilidad real se realiza de la nada y por nada, esto es, negando y aniquilando su misma potencia de no (Agamben, 2019, p. 104). Un modo de decir que donde hay peligro crece también lo que salva. solo para alimentar sus lenguas de fuego giraré la leña y agitaré la ceniza del comentario o cultivaré la llama que encierra el secreto de toda crítica verdadera: la vida. Seguro de que la crítica nunca ha dejado de buscar la verdad cuya llama viviente continúa ardiendo sobre las pesadas ruinas del pasado y sobre las ligeras cenizas de lo vivido, como escribió Benjamin (1962) en su gran ensayo sobre Goethe. La ceniza ligera de lo vivido que recogeré al final del artículo en la idea de guerra civil internacional. Y, como Benjamin concluye: "En todo comienzo reside un fragmento del tiempo mesiánico".

La guerra civil, el comando y la técnica

He rastreado el enigma hasta su clave desvelando de antemano el propósito consignado por *Stasis* a la nota añadida en 2018, con motivo de la edición íntegra del *Homo sacer* del que forma parte la obra. Nota luego recompuesta en su segunda edición. La clave es mostrar cómo la definición de Schmitt de lo político a través de la enemistad y la guerra es contradictoria en la medida en que excluye a otra concepción más antigua que refiere la guerra a la esfera del juego, en la que la victoria y la derrota en el combate pueden no depender de la muerte física o en la que el uso de matar a un humano no sirve para definir lo político. No obstante, es a partir de la lectura de Schnur que Agamben (2019) da ciertos pasos para introducir los primeros elementos de una ya imprescindible *stasiología* en los dos textos que componen el libro publicado en 2015.

Es a partir de allí que, para Agamben, la guerra civil se convierte en el umbral fundamental de la politización de Occidente. Un dispositivo que a lo largo de la historia ha producido alternativamente la despolitización de la ciudadanía y la movilización de lo impolítico. Leamos y sigamos al operador de la guerra civil precipitarse en la oscuridad de la contemporaneidad, primero bajo la figura del terror y luego bajo la máscara de la pandemia, asesando después un golpe mortal a la era de las democracias liberales, fundadas en las constituciones, los derechos, los parlamentos y la división de poderes.

La estrecha relación que une a la guerra civil con el estado de excepción, que uno cree que se ilumina de repente al voltear las páginas del libro, puede en cambio quedar en las sombras del texto porque los dos primeros volúmenes recogidos en *Homo sacer* han revelado la existencia de una zona común de indecidibilidad, en la medida en que renuevan la definición del totalitarismo jugando con la instauración, a través del estado de excepción, de una guerra civil legal, única condición que permite la eliminación física no solo de los adversarios políticos, sino de categorías enteras de ciudadanos que por alguna razón no pueden integrarse en el sistema político (Agamben, 2003). La idea así inexpresada es que la guerra civil sea lo opuesto del estado normal del mismo modo que el estado de excepción es una suspensión del ordenamiento jurídico existente. Es decir, que entre ambos fenómenos políticos se difuminan todas las diferencias, que se abre una zona gris de complicidad cuando cambia el estatuto de lo verdadero y lo falso en las relaciones entre los humanos, y una peligrosa contrafactualidad de lo falso y lo verdadero sustituye a su oposición. Tal es la complicidad entre ambos que la guerra civil transita hacia el estado de excepción del mismo modo que el estado de excepción estalla en guerra civil en la medida en que el poder estatal así responde inmediatamente a los conflictos internos más extremos.

Es un umbral de indeterminación lo que moviliza la relación de estado de excepción y guerra civil en el crepúsculo actual de Occidente. Pero también lo que completa su figura que ahora se tiñe de gris sobre gris, bajo el cielo vacío de la soberanía. Ante la indetenible progresión de la guerra civil mundial, el estado de excepción se convierte en la regla y el ejercicio de su comando en el paradigma rector dominante de la política contemporánea. Nunca como ahora el poder había exigido que se produjera un régimen de verdad. El imperativo del comando es la fabricación de un sistema de guerra civil y de un estado de excepción en todos los campos del saber. Pero esto significa que la doble necesidad de la guerra civil, tensada entre la exclusión y la inclusión en el orden político, cae dentro del alcance del estado de excepción, de tal manera que su provocación hace signo de convertirse en la regla de aquel estado. Si las dos formas límite del derecho y de la política son utilizadas sin escrúpulos como formas normales de gobierno, entonces se requiere una cuota extra de imaginación para pensar que no solo la dictadura, sino también que la democracia contempla la *stasis*, el levantamiento de los ciudadanos en la forma extrema del disenso, la *stasis* que es el origen de la *polis*, un fenómeno que solo puede ser excluido del orden en la medida en que se convierte en materia de su gobierno. En la oscuridad de la contemporaneidad, llega la hora de la legibilidad del libro que se tiene en las manos.

Es a partir de la apuesta por la irreductible impugnación del paradigma del consenso, que domina tanto la praxis como la teoría política de la democracia, que el filósofo italiano juega el pensamiento de Schmitt sobre el estado de excepción, por así decirlo, contra sus propios límites. Recordemoslo, el estado de excepción no define una suspensión espacio-temporal de la ley, si acaso contiene un espacio vacío en el que el estado de naturaleza y el derecho, el exterior y el interior, el *oikos* y la *polis* transitan uno en el otro, como en el relato de Hobbes. Por si acaso lo habíamos olvidado es, una vez más, el vórtice del origen que arrastra a la ruina a todo el sistema de limitaciones y reglas recíprocas del *ius pubblicum europaeum*, cuya idea naufraga donde se abre el alta mar de los *dissoi logoi* [argumentos contrastantes].

Del mismo modo, Agamben se aventura en la zona de indeterminación donde se rompe el antiguo *nomos* de la tierra y la decisión de que la categoría fundamental de la política occidental no sea el criterio existencial amigo-enemigo, sino la relación de destierro entre vida desnuda y existencia política, *zoe* y *bios*, exclusión e inclusión (Agamben, 1995). Ciertamente el recuerdo que entra en el corazón del ser es la palabra de Aristóteles sobre el ser de la *polis*, la relación entre *vivir* y *vivir bien*. Un combate cuerpo a cuerpo que el texto asume radicalmente, volcando su memoria en la formación contemporánea del *logos*. Una oposición que es, al mismo tiempo, implicación de lo primero en lo segundo, es decir, de la vida desnuda en la vida políticamente cualificada. Hay política porque el humano es el ser vivo que, en el lenguaje, separa y opone a sí mismo su propia vida desnuda y, al mismo tiempo, mantiene con ella una relación de exclusión inclusiva (Agamben, 1995).

La guerra civil y el reino mesiánico

No es este el lugar para reflexionar sobre la obra de Nicole Loraux, de la que Agamben extrae críticamente los lineamientos del paradigma de la guerra civil, cuya verificación de poderes tiene lugar en el pensamiento de Hobbes (Loraux, 2006; Cfr. Agamben, 2019). *Oikos* y *polis*. Un umbral de transición de uno al otro, no un proceso de superación de uno en el otro. La cooriginación del conflicto y de la sociabilidad. O del vínculo de la división que anima y marca profundamente la vida de la política griega, que replantea la relación dialéctica que transcurre entre la amistad y la enemistad, el acto por el que una comunidad se constituye a sí misma y la identificación de un adversario contra el que batirse. Un vórtice del origen, sin duda, ante el cual la filosofía griega sintió el terror y frente al cual el asombro retrocedió, una presencia que no suscitó estupor, que trató de conjurar no llamando ya a la guerra civil por su nombre, sino evocando en su nombre más su fantasma que a su idea, como si la memoria de la ciudad pudiera fundarse en el olvido de lo político.

He aquí la consternación por discrepancia entre tragedia y filosofía. En el punto de su intersección, la guerra civil. Para los griegos y sus instituciones, un pasado que siempre debe seguir siendo posible en la ciudad, aunque no se debe abusar de su recuerdo; para los modernos, algo que hay que intentar hacer imposible a toda costa y que, en cambio, debe ser recordado a través de juicios y persecuciones legales. Necesidad de la exclusión de la guerra civil del orden político que Agamben descubre y cuestiona en el pensamiento de Hobbes a través de la interpretación de Schmitt. Teología política interpretada desde una perspectiva decididamente escatológica, no sin antes releer la doctrina del Estado a la luz de los principios de la política cristiana contenidos en el *Leviatán*, en virtud de los cuales la política adquiere una dimensión mesiánica, del mismo modo que el mesianismo que ella implica se vuelve casi brutalmente político (Agamben, 2019; Pocock, 1990).

Una proyección de la autoridad profética en el futuro escatológico, elaborada y realizada por el filósofo italiano después de haber pasado a contrapelo la tradición talmúdica del Leviatán y evocado, como si se tratara de un duende invisible que maneja los hilos de la máquina del poder, *Il mysterium iniquitatis*, del que habla Pablo de Tarso en la *Segunda carta a los Tesalonicenses*. Un misterio que alista el escenario en el que el Leviatán desaparecerá, en su último acto, bajando el telón de toda la representación del Estado, cuando el Reino de Dios, que Cristo restaurará al final de los tiempos, se realice políticamente en el mundo (Hill, 1958).

Para el autor de *El tiempo que resta*, la descripción del conflicto escatológico que precede a la instauración del Reino de Dios no es simplemente un misterio sobretemporal cuyo único propósito es poner fin a la historia y a la economía de la salvación. En cambio, se presenta como un hecho histórico continuo que influye constantemente en el destino de la humanidad y en su posible salvación o ruina (Agamben, 2000). Es la concreción de tal desenlace escatológico, en lugar de la supuesta secularización de la teología política, lo

que revive en el pensamiento político de Hobbes, con el debido respeto a Schmitt, quien solo vio en el Estado-Leviatán el poder que frena el fin del mundo, el *kathexon*, cuya doctrina asume como única posibilidad de concebir la historia en sentido cristiano, sin entender cómo coincide con la misma bestia escatológica del fin de los tiempos y que no actúa como poder que frena la anomia. El problema concierne a la relación entre el orden profano y el reino, la historia y lo mesiánico. La idea de Agamben (2019) es que, para Hobbes, como lo sería más tarde para Benjamin (1997), la política profana no actúa como un efecto retardatario sobre el futuro del Reino, sino que sería una categoría de su aproximación más silenciosa.⁶

Resumo la cuestión en las palabras de Benjamin, reuniendo en un punto, que es a la vez de contacto y de oposición, la dirección de las dos flechas que, desde arriba y desde abajo, disparan la *dynamis* histórica del orden mundial y la intensidad mesiánica del Reino, donde la mengua de la voluntad de potencia del primero promueve el advenimiento del segundo. Es en el escenario escatológico de la representación de la soberanía en el que se realiza la operación de un sujeto jurídico-político que asegura a sus súbditos seguridad y satisfacción, donde Agamben escenifica la doctrina hobbesiana de la guerra civil precipitando el orden al final de los tiempos. El telón puede entonces levantarse sobre el centro simbólico del poder, representado en el frontispicio de la obra, o más bien, destacándose en alegoría sobre el emblema barroco de la soberanía –Schmitt escribió una vez que el Leviatán es una fachada barroca–, un artificio que lleva en lo alto, como saliéndose de su quicio teológico, la inscripción: la *potestas* no reconoce nada superior en la tierra en la que domina su potencia. Una palabra en imagen que insinúa un enigma al que el intérprete no puede dejar de corresponder: la ciudad está vacía de sus habitantes y el Estado se encuentra fuera de sus límites geográficos, como el Dios mortal, el humano artificial llamado mancomunidad o Estado, esto es, su cuerpo político no coincide, sino que está más allá del cuerpo físico de la ciudad. Misterio de una *potestas* desprovista de autoridad, que liga e indetermina en sus manos el poder temporal y el espiritual, la espada y el báculo pastoral. Paradoja de un cuerpo político tal que la unificación de la multitud en una sola persona, que también se representa a sí misma en la soberanía, es solo una ilusión en perspectiva que el dispositivo maquinico pero artificial del Leviatán pone en funcionamiento, como si fuera su propio fantasma, deudor del creciente prestigio adquirido por la óptica como paradigma científico de la época que resuelve el mundo en la propia imagen.

El comentario y la crítica iconológica del símbolo del poder tocan una posible cumbre, aunque impensada, de una teoría de la guerra civil aún por hacer. A saber: que la ausencia del pueblo es el elemento constitutivo del Estado. Es decir, que la *ademia* (ausencia del pueblo) sería la razón de su crisis desde la fundación del Leviatán (Agamben, 2019). Fenómeno del origen de lo político, la guerra civil revela cómo en el pensamiento de Hobbes se hace consciente la íntima contradicción que marca el concepto de pueblo en la tradición filosófico-política occidental. Lo que le confiere un estatuto incierto a un sintagma movido internamente por una tensión dialéctica, oscilante, entre los dos polos opuestos del término: el pueblo como objeto político unitario, cuerpo político integral, y el pueblo como multitud políticamente no cualificada, subconjunto de cuerpos necesitados y excluidos (Negri, 1992). Una antinomia de la razón política –que solo puede decantarse en el camino del pueblo hacia una ciudad de la justicia, en el tiempo que resta– que concierne a un sujeto que, por un lado, manifiesta su identidad, absolutamente, fuerte en su pertenencia a una homogeneidad étnica, histórica, religiosa o económica que reconoce y reivindica como unidad política, pero que, por otro lado, precisamente como unidad política, nunca puede estar presente sino a través de los humanos que la representan.

Todo el dossier de Agamben documenta cómo Hobbes es perfectamente consciente de la ambigüedad peligrosa y constitutiva del término “pueblo”, en la medida en que el pueblo contiene ya en sí mismo a la multitud, atravesada por la sola tensión en la que es posible que viva un cuerpo político. Aquel está compuesto por una serie de ocurrencias textuales que proceden del *De cive*, pero que Agamben remite también al Leviatán por su capacidad de establecer concordancias significativas entre las dos obras respecto a la paradoja del pueblo contenida en ambas. Paradoja que también comprende su difícil libertad, siendo el pueblo soberano solo a condición de dividirse de sí mismo, es decir, de escindirse en multitud y pueblo.

Leamos el proceso que va de una multitud y retorna a una multitud, el pasaje al límite en el que, sin embargo, la multitud desunida que da origen al pueblo no coincide con la multitud disuelta en la que el pueblo se confunde en el acto de elegir un soberano. La idea de Agamben (2019), sustentada en una lectura cruzada de *De Cive* y Leviatán, es que el círculo multitud desunida, pueblo/rey, multitud disuelta se rompe en un momento dado y que el intento de volver al estado inicial coincide con la guerra civil.⁷ Dicho de otro modo, si la multitud sigue existiendo después del pacto, y lo que desaparece, como en una ilusión óptica de las cartas de representación, es el pueblo que se ha transferido a la persona del soberano y que, por tanto, reina en cada ciudad, sin poder habitarla, entonces la guerra civil sobrevive en el cuerpo político, como irrealizable, es decir, permaneciendo siempre posible en el Estado en la medida en que apunta a la realidad de la lucha a muerte irrepresentable entre la multitud disuelta y el soberano en todo momento.

Una posibilidad plenamente real. Guerra civil y Estado, Leviatán y Behemoth, orden y desorden coexisten, solo la victoria de la multitud sobre el soberano devuelve entonces la mancomunidad al estado de naturaleza, es decir, la multitud disuelta a la multitud desunida. Pero esto significa que la guerra civil y el estado de naturaleza no son superponibles, las dos caras del estado, sino que entran en una relación compleja en la que su punto de vista refleja, como en un juego de espejos, toda la perspectiva del orden político: “el estado

⁶ La referencia es a el *Frammento teologico-politico* de Benjamin (1997).

⁷ Lee los pasajes del libro en los que Hobbes distingue entre pueblo (*populus*) y multitud (*multitudo*) y llama a la paradoja uno de sus teoremas fundamentales. Páginas apropiadamente recordadas por Agamben (2019).

de naturaleza es una proyección mitológica del pasado de la guerra civil; la guerra civil es inversamente una proyección del estado de naturaleza sobre la ciudad, y lo que esta parece cuando se considera la ciudad desde el punto de vista del estado de naturaleza" (Agamben, 2019, p. 61).

Leer los principios de una política cristiana del *Leviatán* a la luz de la perspectiva escatológica que revela cómo sería un reino político real la restauración del reino de Dios por la segunda venida de Cristo. La pareja de inseparables, Leviatán y Behemoth, puede conducir a su cumplimiento, expuesto en el combate en el que las dos bestias perecerán juntas y juntas serán quitadas de en medio, para que el pueblo recupere su cuerpo político, es decir, los justos puedan sentarse a su banquete mesiánico liberados de los lazos de la ley (Agamben, 2019).⁸ Pero si esto es cierto, significa que, antes de la llegada del Día del Señor, los dos monstruos están destinados a coexistir en el espejarse indeterminado del orden y el desorden reflejado en la figura de este mundo, en un mutuo alzarse en la misma posición, que disimula el mismo fin del mundo, de tal manera que el poder de la guerra civil recorre todos los actos de gobierno de arriba abajo, como si el colapso de la legitimidad del poder conllevara el cese del comando. Y a la inversa, la decisión soberana la posición de un indecidible.

Reenvío una pregunta al pensamiento de Agamben, ahora que he seguido su idea de que la guerra civil alcanza el punto límite en el que la relación entre filosofía, teología y política se suprime. ¿Acaso el mesianismo, representado por Pablo como un drama que se desarrolla en un conflicto abierto entre la *parusía* del Señor y la apostasía del adversario no traerá un soplo del Espíritu a la escena del mundo, en el tiempo en que el humano de la anomia se confundirá con el humano que retiene, desde el momento en que nada distinguirá al uno del otro, siendo la guerra civil el orden y el orden la guerra civil? ¿Y qué será de este gesto, de la potencia destituyente, donde el Dos ha reconquistado al Uno, y el Uno ha capturado al Dos, la verdad la mentira y la mentira la verdad, y los *idola fori* que reinan en la plaza y en el teatro, en los palcos, así como en las sillas de cada tribunal, se han elevado por encima de todo ser que se llame Dios, de modo que ahora se sientan en el templo Dios, mostrándose como Dios? ¿Puede su evento advenir como una catástrofe, cuando la paz y la seguridad sean, por fin, su palabra común, y su juicio sea escuchado por la servidumbre voluntaria que disimula cómo el pueblo es el ausente de la representación del Estado, aunque sea aclamado por la democracia de la identidad, y su ausencia resueltamente en una imagen por el gobierno de la técnica a mayor gloria del trono vacío en el que se sienta el simio de Dios?

Por supuesto, las respuestas dependen de cómo se interprete el tema escatológico que es inseparable de la filosofía cristiana de la historia y, en particular, del sentido que se da al pasaje de la *Segunda carta a los Tesalonicenses* sobre el misterio de la iniquidad y el *kathekon*, el poder que retiene, es decir, si se asume la secularización como históricamente decisiva o se considera al apocalipsis de toda verdadera teología política. La escatología no es el fin de los tiempos, ni una parálisis del espíritu que vuelve inútiles las acciones de los humanos. Al contrario, con Bonhoeffer, evocado con acierto por Agamben, pertenece al sentido de las cosas últimas el que estas guíen y dirijan la acción de las cosas penúltimas (Bonhoeffer, 1969; Cfr. Agamben, 2010; Mancini, 1969). Nada más que un movimiento que desaloja toda condición fáctica, todo sujeto, de un gesto que anule sus propiedades, como si fueran el cuerpo muerto del pecado que aún llevamos dentro, Pablo nos recuerda en la palabra que llama, vivificando el tiempo mesiánico con la expresión *ho nyn kairos*, el tiempo del ahora, e invitando a los tesalonicenses a no dejarse turbar por la inminencia de la *parusía* (Agamben, 2000). Lo que el Apóstol de los gentiles tiene cerca entre su boca y su corazón no es el último día, no es el fin del tiempo, sino el tiempo del fin, es decir, el tiempo que resta entre el tiempo y su fin: la transformación interna del tiempo que el acontecimiento mesiánico ha operado de una vez por todas en la vida de los que tienen fe.

El evento mesiánico, que ya se ha manifestado con la resurrección, que corresponde a la cercanía de la palabra de fe, está presente aquí en *to nyn kairo*; es una vocación que llama a revocar la condición mundana en la que se está llamado, pero no en el sentido de que esta llame a un otro lugar, de que sustituya la condición dada por otra vocación más verdadera o más auténtica, sino que la vocación disuelve toda condición desde sí misma, desde todas sus propiedades, como una urgencia que la excava desde dentro, la depone en el acto mismo en el que permanece en ella, habita como su *ethos*, para acceder a su uso. La cita que arranca el asentimiento de la forma de vida a la vida mesiánica está tomada de *Corintios*:

Esto, empero, digo, hermanos, el tiempo contraído está, resta, pues, de modo que también los que tienen mujer como no (*hos me*) teniéndola sean, y los que lloran como no llorantes. Y los que se alegran como no alegrándose, y los que compran como no poseyentes, y los que usan el mundo como no abusando (de él); pasa, pues, la figura del mundo este. Quiero, empero que vosotros sin cuidados estéis. (I Cor. 7, 29-32).⁹

He aquí el pasaje decisivo, lo último que pone en juego lo penúltimo, el vértice de origen que arrastra el fenómeno original de la guerra civil hasta su plenitud, donde toda fundación deja de tener lugar. "Como no" es la fórmula de la vida mesiánica y el sentido último de la llamada, en lugar del "como si" de la filosofía que se aferra a los símiles mientras contempla su propia ruina. En el signo del "como no", la vida no puede coincidir consigo misma, para los que tienen fe se convierte en una exigencia dividir la vida en una vida que vivimos (*vita quam vivimus*) y una vida para la que y en la que vivimos (*vita qua vivimus*), que es lo que hace vivible la vida y le da sentido y forma (Agamben, 2007; 2014). Vivir en el Mesías significa, pues, revocar

⁸ Del misterio de la iniquidad Agamben habla en un pequeño libro de 2013, *Il mistero del male*, en el que comenta la decisión del Papa Benedicto XVI abandonar el trono de Pedro.

⁹ Tomo la traducción de la cita del Apéndice de Agamben (2000).

y hacer inoperante en todo momento y en todo aspecto la vida que vivimos, hacer aparecer en ella la vida por la que vivimos, la vida que Pablo llama la vida de Jesús. *Zoe tou lesou. Zoe non bios.* La vida mesiánica es la imposibilidad de la vida de permanecer en una forma predeterminada, la revocación de todo *bios* para abrirse a una forma de vida.

La relación entre el mesías y la ley se expresa mediante el verbo *katargein*, que significa inutilizar, desactivar. Lo inoperoso que tiene lugar en la llamada a la propia vocación es equiparable a la operación mesiánica que desactiva al mismo tiempo la ley, todo poder, toda autoridad, sin que tal deposición deje lugar a una nueva identidad. Su acción es desactivada con respecto al pecado porque es a través de la ley que los humanos conocen el pecado y el deseo. Mientras que es la ley la que se ve privada de su poder de comando, es decir, una ley ya no de mandatos y obras, sino de fe. Viva es la experiencia de la palabra en lugar de su obra. Así habló Pablo. La fe a partir de la escucha y la escucha a través de la palabra. El cese del comando en lugar de la debilidad, como de la fuerza de Dios. Dejar que los muertos entierren a los muertos. La contemplación de la pura potencia de actuar. Es la gaya ciencia de Agamben.

El advenimiento de una forma de vida donde el estado de excepción abandona las garras de la *stasis*, se retira de la escena, abandona el papel del orden y del desorden, las máscaras de una y otra herencia asumidas en la ficción del mismo sujeto de poder, como si ahora fueran valores perfectamente equivalentes en la economía de la salvación. La vida que se vive y la vida para la cual se vive se convierten en la misma cosa. "Pasa, pues, la figura del mundo este" (I Cor. 7, 32).

Consideraciones finales: la guerra civil y la política actual

Regreso al lugar desde el que partió la investigación. Un amplio recorrido de pensamientos sobre la naturaleza del comando y la cuestión de la técnica, sobre la teología del juicio final y el porvenir del reino mesiánico, ha sido completado. Y, sin embargo, la antigua *stasis* parece precipitarse en la tierra desolada de la legitimidad del mundo moderno y arrojar lo político a las aguas agitadas de los *dissoi logoi*. Para concluir, doy un paso más en la investigación respecto a Schmitt y a Agamben. Trasladó su crítica de la guerra civil como fenómeno originario de lo político hacia mar abierto. ¿Dónde transita la guerra civil en el tiempo que resta si el *ius publicum europaeum* se hunde en la excepción soberana como en la cosa oculta desde la fundación del mundo? He aquí un pensamiento en imagen que me viene desde el extremo posible de la historia, en el lugar que traza su margen y su final. Observo no solo el fantasma de su barco pirata, por así decirlo, que se aventuró en la tierra incógnita de la conquista del nuevo mundo llevando los títulos de soberanía en las bocas de sus cañones, sino también la figura de su legitimidad despojándose definitivamente del manto jurídico que la violencia y el poder habían confeccionado para su cuerpo soberano con el fin de ocultar su vida desnuda. Aquello que avanza, porque sucede y se aplica a la finalidad del derecho público, y por tanto también en las relaciones internacionales de los estados, es que este espacio jurídicamente vacío del estado de excepción, en el cual la ley está vigente en la figura de su disolución, infringe sus límites espacio-temporales.

Ese estado, volcándose en su propio exterior, que cada vez más se envuelve en un pliegue de su interior, hasta coincidir con el ordenamiento normal, hace que la gran política, los estados soberanos, la economía de la voluntad de potencia, asuman a la guerra civil legal como dispositivo de su realización. Dicho de otro modo, que den lugar a un hecho que es inherente al devenir regla de su máquina letal, pero que también contempla la posibilidad real de su interrupción. De este modo, doy lugar a un hecho que atañe al devenir regla de su máquina letal: el excepcionalismo americano, el ser de los Estados Unidos de América en el ocaso del orden mundial, la restitución de la guerra civil como fenómeno originario de lo político, hasta convertirla en un evento que contempla incluso la posibilidad real de su propia interrupción.

Lo digo a través de la literatura. Hay un cuerpo de palabras, una superficie de inscripción de los acontecimientos, que divide el poder que frena del Leviatán de la tiranía de la mayoría que produce y consume la *Democracia en América*. Una grieta irreductible para cualquier principio de anarquía que quiera aprehender la anarquía interna del poder y destituir su propio principio. Una cesura que vale para cualquier intento de pensar la anomia, que solo puede volverse accesible allí donde es puesta a un lado la anomia que el poder ha capturado dentro de sí en el estado de excepción. Pero también un pasaje al límite aún más urgente para el pensamiento que busca señalar lo irrepresentable, el *demos*, que ha sido atrapado en el dispositivo representativo de las democracias occidentales (Agamben, 2014, p. 348). Es *Moby Dick* de Melville (1994).¹⁰ La deriva es oceánica, pero el curso es teológico-político. La lucha del poder contra sí mismo. Espada y báculo pastoral que intercambian sus roles en la época en que el mundo es disuelto en su propia imagen. El Leviatán que arroja por la borda la milagrosamente ganada razón de Estado para acumular su poder en el libre comercio con el mundo. Un capital de energía que invierte en una utopía que nunca termina, un experimento a gran escala, porque su ley de producción repudia todo arraigo terrenal. Una voluntad de potencia que anhela lo imposible. Una nada que se anula. Pero esto, otra vez, cuando la exposición de la *ademia* intrínseca de la democracia permita que aparezca el pueblo ausente al que pretende representar.

Que el Leviatán y la *Democracia en América* estén, más bien, en la hora incierta en que aún reflejan su ser en el espacio blanco de la política. Veo un contragolpe del uno hacia el otro, su *stasis* final, la maquinaria del Estado volviéndose patas arriba allí donde su implante, la técnica, provoca que su función de gobierno se apodere de la vida desnuda. El devenir administrativo del Leviatán. Y la navegabilidad de las opciones de vitales.

¹⁰ Me permito reenviar a Scalzo (2019).

Ciertamente, el espíritu del mundo no ha dado el paso decisivo hacia el fin de la historia. La lucha por el reconocimiento no se ha extinguido, ni se ha desvanecido, aun cuando jamás agote el deseo infinito del ciclo de producción sin apropiación (Kojève, 1996). La forma del enemigo ni se eleva ni se absuelve en lo universal de un imperio homogéneo y vacío como el continuo del tiempo, ni el vértigo de la guerra responde a una fatal estrategia de alinear sus provincias consigo misma.

La *American way of life* ya no es la calle de sentido único por la que transita el comercio del mundo. La acción negadora del dato natural e inmediato que opone el sujeto al objeto no retrocede ni se retira a un grado cero de la historia, donde un gesto tan ocioso como formalizado, aún no liberado de la potencia de ser como de no ser, produce desde sí la negatividad, pero como forma pura separada de su contenido. La historia universal es arrojada a los grandes espacios de lo político. El mundo no está en el espacio, sino que el espacio está en el mundo.

Observo reconfiguraciones políticas en la era técnica, desplazando la materialización histórica del estado de excepción hacia los trazados globales del Occidente, más allá de la despolitización absoluta subsiguiente a las fases de neutralización iniciadas con el Estado moderno. El azar deviene norma de un nuevo *nomos* terrestre, vigente aunque vacío de sentido, donde la fuerza de ley flota en un espacio jurídicamente yermo: todo lo que el soberano juzgue necesario para la representación de su gloria puede —y debe— ocurrir, como en el siniestro ritual de exhumación en que participamos, pese a pretender inocencia.

Primordialmente, la confusión lingüística: evocaciones retóricas —cuando no visitaciones espirituales— de distinciones políticas clásicas, categorías que descienden sobre lo real como esa niebla nominativa que alimenta la maquinaria psicotécnica de sugestión masiva. Verdad como mentira, mentira como verdad. Un léxico manipulado de mando y servidumbre voluntaria, un enredo dialéctico donde “la guerra más atroz sólo puede hacerse en nombre de la paz, la opresión más brutal en nombre de la libertad, la inhumanidad más vil en nombre de lo humano” (Schmitt, 1972, p. 182).

Sin abandonar la imaginación de lo verdadero —ahora que su eficacia equipara lo falso y lo verídico—, señalo que al estado de excepción formal (donde la ley se autoaplica desaplicándose) y al dispositivo soberano (que tiene por objeto la vida desnuda), corresponde el estado de excepción real de los oprimidos: su potencia destituyente, un gesto, una forma-de-vida que inutiliza y consuma su acción. El poder destituyente condensa el núcleo de la propuesta política agambeniana. Esta teoría —cuya delimitación representa la tarea fundamental de la política venidera— emerge de una crítica radical a la dicotomía aristotélica *potencia/acto* y establece un diálogo crucial con el Benjamin de *Para una crítica de la violencia* (1962). El concepto se articula precisamente en ese pasaje del ensayo benjamíniano donde se persigue definir una violencia capaz de revelar la solidaridad oculta entre la violencia fundadora del derecho y la violencia que lo conserva; una violencia que, en consecuencia, logre sortear la dialéctica jurídica operante en el estado soberano.

Resulta decisivo comprender cómo la potencia destituyente se erige como crítica inmanente a la potencia constituyente. A través de una relectura de la relación entre *potencia* (δύναμις) y *acto* (ἐνέργεια) —cuya interpretación ontológica resulta nodal para la alternativa moderna que propone Negri (1992)—. Agamben demuestra que el poder constituyente opera como presupuesto necesario que el poder constituido requiere para autofundamentarse y legitimarse. El esquema conceptual se estructura así: el constituyente representa una figura de poder donde una potencia destituyente es previamente capturada y neutralizada, garantizando así que dicha potencia no pueda volverse contra el poder y el orden jurídico *en cuanto tales*, sino únicamente contra configuraciones históricas específicas del mismo (Agamben, 2014).

En suma: potencia pura como origen común y germen del porvenir; guerra contra el enemigo interno; destitución del *arché*; fin del mandato y de los fundamentos del poder. Juego de la potencia del ser/no-ser, exigencia que persiste en el abandono para que la vida —sus modos de ser— habite el origen olvidado de lo político: un acontecimiento del lenguaje que, como voz sin principio, llama sin decir, más allá de su propio llamado, desde el desierto creciente, a la vocación del ser a la paz.

Referencias bibliográficas

- Agamben, Giorgio (1995). *Homo sacer* [Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda]. Einaudi.
- Agamben, Giorgio (2000). *Il tempo che resta* [El tiempo que resta]. Bollati Boringhieri.
- Agamben, Giorgio (2003). *Stato d'eccezione* [Estado de excepción]. Bollati Boringhieri.
- Agamben, Giorgio (2007). *Il Regno e la Gloria* [El reino y la gloria]. Neri Pozza.
- Agamben, Giorgio (2008). *Segnatura rerum* [Signatura rerum. Sobre el método]. Bollati Boringhieri.
- Agamben, Giorgio (2010). *La Chiesa e il Regno* [La iglesia y el reino]. Nottetempo.
- Agamben, Giorgio (2013). *Il mistero del male* [El misterio del mal]. Laterza.
- Agamben, Giorgio (2014). *L'uso dei corpi* [El uso de los cuerpos]. Neri Pozza.
- Agamben, Giorgio (2017). *Creazione e anarchia* [Creación y anarquía]. Neri Pozza.
- Agamben, Giorgio (2018). *Homo sacer, Ed. integrale* [Homo sacer, edición integral]. Quodlibet.
- Agamben, Giorgio (2019). *Stasis* [Stasis: la guerra civil como paradigma político]. Bollati Boringhieri. <https://doi.org/10.1515/9780804797320>.
- Alfieri, Luigi (2021). *L'ombra della sovranità* [La sombra de la soberanía]. Treccani.
- Arendt, Hannah (2009). *Sulla rivoluzione* [Sobre la revolución] (Renzo Zorzi, Ed.). Einaudi.
- Armitage, David (2017). *Guerre civili* [Guerras civiles] (David Scaffei, Trad.). Donzelli.
- Benjamin, Walter (1962). *Le affinità elettive* [Afinidades electivas]. En Renzo Solmi (Ed.), *Angelus Novus* (pp. 161-243). Einaudi.
- Benjamin, Walter (1997). *Frammento teologico-politico* [Fragmento teológico-político]. Einaudi.

- Benjamin, Walter (1999). *Il dramma barocco tedesco* [El drama barroco alemán]. Einaudi.
- Benjamin, Walter (2014). Per la critica della violenza [Crítica de la violencia]. En Renato Solmi (Ed.), *Angelus Novus* (pp. 5-30). Einaudi.
- Bobbio, Norberto (2004). *Thomas Hobbes*. Einaudi.
- Bonhoeffer, Dietrich (1969). *Etica* (Italo Mancini, Trad.). Bompiani.
- Collins, Jeffrey (2005). *The allegiance of Thomas Hobbes* [La lealtad de Thomas Hobbes]. Oxford University.
- Crosato, Carlo (2019). *Critica della sovranità. Foucault e Agamben* [Crítica de la soberanía. Foucault y Agamben]. Orthotes.
- Dubos, Nicolas (2010). *Le mal extrême* [El mal extremo]. CNRS Editions.
- Esposito, Roberto (2006). *Communitas*. Einaudi.
- Esposito, Roberto (2018). *Politica e negazione* [Política y negación]. Einaudi.
- Fernández Peychaux, Diego y Mattei, Eugenia (2023). Niccolò Machiavelli and Thomas Hobbes: resistance between desires and movement [Nicolás Maquiavelo y Thomas Hobbes: la resistencia entre los deseos y el movimiento]. *Essais. Revue interdisciplinaire d'Humanités*, 19, 1-20. <https://doi.org/10.4000/essais.12341>.
- Foucault, Michel (2016). *La società punitiva* [La sociedad punitiva] (Deborah Borca y Pier Aldo Rovatti, Trad.). Feltrinelli.
- Foucault, Michel (2020). *Bisogna difendere la società* [Defender la sociedad] (Mauro Bertani y Alessandro Fontana, Eds.). Feltrinelli.
- Galli, Carlo (2020). *Forme della critica* [Formas de la crítica]. il Mulino.
- Ginzburg, Carlo (2015). *Paura, reverenza, terrore* [Miedo, reverencia, terror]. Adelphi.
- Heidegger, Martin (2007). *Contributi alla filosofia* [Contribuciones a la filosofía] (Franco Volpi, Ed.). Adelphi.
- Hill, Christopher (1958). *Puritanism and revolution* [Puritanismo y revolución]. Secker and Warburg.
- Hobbes, Thomas (1979). *Behemoth* (Onofrio Nicastro, Ed.). Laterza. (Trabajo original publicado en 1681).
- Hobbes, Thomas (1981). *Leviatano* [Leviatán] (A. Pacchi, Ed.). Laterza. (Trabajo original publicado en 1651).
- Hobbes, Thomas (2005). *De Cive* (T. Magri, Ed.). Editori Riuniti. (Trabajo original publicado en 1642).
- Kojève, Alexander (1996). *Introduzione alla lettura di Hegel* [Introducción a la lectura de Hegel] (Gian Franco Frigo, Ed.). Adelphi.
- Koselleck, Reinhart (1972). *Critica illuminista e crisi della società borghese* [Crítica iluminista y crisis de la sociedad burguesa] (Giuseppina Panzieri, Ed.). il Mulino.
- Loraux, Nicole (2006). *La città divisa* [La ciudad dividida] (Stefano Marchesoni, Trad.). Neri Pozza.
- Mancini, Italo (1969). *Bonhoeffer*. Vallecchi.
- Melville, Herman (1994). *Moby Dick* (Cesare Pavese, Trad.). Adelphi.
- Negri, Antonio (1992). *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno* [El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de lo moderno]. SugarCo.
- Pocock, John G. A. (1990). *Politica, linguaggio e storia* [Política, lenguaje e historia] (Ettore A. Albertoni, Ed.). Edizioni di Comunità.
- Scalzo, Domenico (2019). *Abissi e vertici. Sulla fine del comando* [Abismos y cumbres. Sobre el fin del comando]. Argalia.
- Scalzo, Domenico (2020). *Vivere il tempo che uccide* [Vivir en el tiempo que mata]. Argalia.
- Schmitt, Carl (1972). Il concetto di 'politico' [El concepto de lo político]. En Gianfranco Miglio y Pierangelo Schiera (Eds.), *Le categorie del 'politico'* (pp. 87-165). il Mulino.
- Schmitt, Carl (1986). *Scritti su Hobbes* [Escrítos sobre Hobbes] (Carlo Galli, Ed.). Giuffrè Milano.
- Schmitt, Carl (1987). *Ex captivitate salus* (Carlo Mainoldi, Trad.). Adelphi. <https://doi.org/10.3817/0687072130>
- Schmitt, Carl (2005). *Teoria del partigiano* [Teoría del partisano] (Antonio De Martinis, Trad.). Adelphi.
- Schmitt, Carl (2015). *Stato, grande spazio, nomos* [Estado, espacios grandes, nomos] (Giovanni Gurisatti, Ed.). Adelphi.
- Schnur, Roman (1986). *Rivoluzione e guerra civile* [Revolución y guerra civil] (Pier Paolo Portinaro, Trad.). Giuffrè.
- Serres, Michel (1991). *Roma, il libro della fondazione* [Roma, el libro de la fundación] (Roberto Berardi, Ed.). Hopefulmonster.
- Steinberg, Jules (1988). *The obsession of Thomas Hobbes: The English civil war in Hobbes's political philosophy* [La obsesión de Thomas Hobbes: La guerra civil inglesa en su filosofía política]. Peter Lang.