

## ***La trampa de la soberanía: entre la potencia y la excepción***

*Sergio Villalobos-Ruminott\**

### RESUMEN

El siguiente trabajo interroga la producción teórica del filósofo italiano Giorgio Agamben a partir de lo que sería una paradoja constitutiva de su pensamiento y, más allá de él, de la filosofía política contemporánea. A esta paradoja le hemos identificado como una amfibología en el uso de nociones tales como política, soberanía, vida desnuda, biopolítica, etc. Cuestión que mantiene en vilo un pensamiento que oscila entre una noción schmittiana de la excepción y una noción benjaminiana de potencialidad. Así, confrontando sus nociones constitutivas, sometemos a cuestionamiento su cierre del universo político a partir de relativizar las nociones de poder, soberanía y biopolítica que parecen definir gran parte de su trabajo, sirviéndonos de las observaciones de Jacques Derrida en sus seminarios sobre *La bestia y el soberano*.

*Palabras claves:* biopolítica, soberanía, violencia mítica, jurisprudencia, amfibología.

### ABSTRACT

The following work interrogates the theoretical production of the Italian contemporary philosopher Giorgio Agamben from what we consider to be a constitutive aporia of his thought, and of contemporary thought in general. We identify this aporia with a sort of amphibological use of notions such as politics, sovereignty, nude life, biopolitics, among others. At the same time, this problem leads Agamben to oscillate between an Schmittian notion of exception and a Benjaminian notion of potentiality. Through a confrontation with his main categories, we critically review his closure of the political universe and question his unilateral understanding of power, sovereignty and biopolitics. To do that, we use Jacques Derrida's seminar on *The Beast and the Sovereign*.

*Keywords:* Biopolitics, Sovereignty, Mythic Violence, Jurisprudence, Amphibology.

---

\* University of Arkansas  
svillal@uark.edu

1. –En la amplia obra del filósofo italiano Giorgio Agamben, se prefigura una tensión irresuelta entre una analítica de las prácticas de poder y sus fundamentos biopolíticos y teológicos, y un cierto mesianismo formalizado relativo a la potencialidad de un intelecto común y comunitario que se desmarca de cualquier sustantivación sociológica y que apunta al horizonte de una política por venir, más allá de las figuras de la soberanía, la identificación, el sacrificio y la vida precarizada que han caracterizado a la tradición occidental (pero, ¿qué tradición, la de la política como administración y gobierno, como práctica social contestataria, o la política asociada al pensamiento filosófico y su búsqueda de los fundamentos del orden?). Se trata, como hemos dicho, de una tensión irresuelta no tanto por una cierta inconsistencia de su pensamiento, sino porque en él se expresa una condición sintomática de la imaginación occidental, una cierta anfibología inescapable referida a la tensión entre poder e imaginación, soberanía y democracia, y que está presente, aunque trabaja de manera distinta, en la mayoría de las filosofías emancipatorias y críticas contemporáneas. Dicha anfibología es evidente, por ejemplo, en la misma noción de política que, por un lado, apunta a la continuidad del proyecto onto-teológico de subordinación de las diferencias producidas por la historicidad radical del ser-en-el-mundo a los presupuestos totalizadores de la identidad y del Ser, y por otro lado, es el nombre de una posibilidad de vida en común más allá de dicha continuidad, es decir, apunta a la posibilidad de una vida al margen o en retirada respecto a los mecanismos característicos de la relación soberana. Así mismo, nociones tales como pueblo, democracia, comunidad, vida desnuda y excepción, son otras tantas evidencias del carácter anfibológico del pensamiento agambeniano, precisamente porque cumplen una función empírica positiva relativa a la descripción de la facticidad propia de la sociedad actual y, a la vez, insinúan una suerte de posibilidad de un pensamiento “nuevo”, ajeno a las lógicas atributivas de la filosofía occidental y a las tecnologías clasificatorias de las modernas ciencias sociales.

Para efectos de este texto, presentaremos dicha tensión (entre un uso positivo y un uso regulativo de las nociones distintivas de su pensamiento) como una tensión que configura y habilita un espacio indefinido entre la excepcionalidad vuelta regla como condición distintiva de un poder orientado al control de la existencia humana, y la excepción-excepcional o “verdadero estado de excepción”, noción que Agamben toma prestada de la tesis VIII de *Sobre el concepto de historia* de Walter Benjamin, y que le servirá sistemáticamente para obstruir el cierre del universo biopolítico en una constatación nihilista sobre el fin de toda posibilidad de emancipación<sup>1</sup>. Si se ignora la anfibología

---

1 W. Benjamin, *Sobre el concepto de historia*, traducción Pablo Oyarzún, Santiago, LOM, 2006. Según la traducción de Oyarzún, la diferencia entre estado de excepción (*der Ausnahmezustand*) y verdadero estado de excepción (*des wirklichen Ausnahmezustands*) queda expresada

que se despliega en torno a la problemática de la excepción, esto es, en torno a una noción que define la constitución del poder soberano y, al mismo tiempo, la posibilidad de imaginar su afuera, se hace difícil apreciar la tensión aludida, corriéndose el riesgo de reducir el pensamiento agambeniano a una versión paranoica sobre el poder en las sociedades del espectáculo, o bien, se confunde su apelación averroísta a la potencialidad sin fin con un mesianismo simple y decorativo. Para evitar dicho problema, hay que atender a la lógica de la relación soberana, de la excepción y del *interregno*, como lugares donde dicha tensión se hace visible y se muestra productiva para nuestra actualidad, es decir, para reelaborar la pregunta, de claro carácter foucaultiano, relativa a la ontología del presente.

2. –Para Agamben –siguiendo a Benjamin–, la relación soberana está constituida por la producción de vida desnuda (*das bloÙe Leben*) en cuanto requisito o principio oculto de la soberanía o del derecho. En este sentido, le es inherente a esta relación el producir formas de la existencia precarizada, más allá del sacrificio, formas de vida suspendidas en el irresuelto carácter de una ley que se auto-fundamenta en el acto y cuya condición actual estaría dada por la universalización sin precedentes de dicho mecanismo: “[...] la vida nuda, que constituía el fundamento oculto de la soberanía, se ha convertido en todas partes en la forma de vida dominante. *En un estado de excepción que ha pasado a ser normal*, la vida es la nuda vida que separa en todos los ámbitos las formas de vida de su cohesión en una forma-de-vida”<sup>2</sup>. En este sentido, ya en *La política* de Aristóteles él cree identificar este mecanismo de producción de vida nuda, sobre todo a partir de la forma en que los griegos conceptualizaban la diferencia entre vida humana en cuanto vida política y vida en general; de ahí también su insistencia en distinguir la vida incualificada o desnuda (*zôê*) y la vida individual o grupal (*bíos*):

---

así: “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 excepción; y con ello mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo” (53). Habría que enfatizar la petición de Benjamin de llegar a un concepto de historia acorde a la condición excepcional de su acaecer, y no solo orientada a hacerle espacio a un evento excepcional en el porvenir, precisamente porque el objetivo de las tesis es la crítica de la copertenencia entre marxismo y progresismo. El verdadero estado de excepción no sería así un evento redentor que nos espera en un tiempo indeterminado, sino la misma redefinición de nuestra relación con la historia, es decir, la verdadera excepción está siempre acaeciendo y si no la vemos es porque hemos sido raptados por la excepcionalidad jurídica y por el historicismo, los que se complementan muy bien en la producción de un relato progresista de la historia.

2 G. Agamben, *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Pre-textos, Valencia, 2010, p. 16. Las cursivas son una adición nuestra.

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: *zôê*, que 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 grupo<sup>3</sup>.

Así, rastreando los antecedentes clásicos de la soberanía moderna ya en este texto fundacional de Aristóteles, y complementando la dimensión teológico-política inherente a la relación soberana con la dimensión económica relativa a la gloria y la administración del gobierno, Agamben nos presenta un análisis del “estado de la cuestión” donde la excepción, atributo privativo del soberano, se habría convertido en una condición general y normalizada en la actualidad (“en un estado de excepción que ha pasado a ser normal”), una condición que solo podría llegar a ser interrumpida desde una radical separación de la vida desde el derecho, esto es, desde la puesta en suspenso de la misma relación soberana (de ahí la importancia del *umbral*, elemento central en la disposición de sus argumentos).

En su proyecto general titulado *Homo sacer*, compuesto hasta la fecha por los volúmenes *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida* (1995); *Estado de excepción, Homo sacer II, 1* (2003); *El reino y la gloria. Para una genealogía teológica de la economía y del gobierno, Homo sacer II, 2* (2007); *El Sacramento del lenguaje. Arqueología del juramento, Homo sacer II, 3* (2008); y, *Lo que resta de Auschwitz. El archivo y le testigo, Homo sacer III* (1998)<sup>4</sup>, se perciben con cierta nitidez los contornos de su proyecto genealógico, un proyecto fuertemente alimentado por la analítica de las sociedades disciplinarias de Michel Foucault, por la crítica del totalitarismo y de la decadencia de la vida activa de Hanna Arendt, y por la crítica destructiva de la metafísica occidental emprendida por Martín Heidegger. También se aprecia una ambigua valoración del jurista alemán Carl Schmitt y sus similitudes y diferencias con Walter Benjamin, el más complejo crítico literario del siglo XX y de quien Agamben fuera traductor al italiano. Pero ¿qué es lo que permite hacer converger a tan heterogénea constelación de firmas y pensamientos? Sencillamente dicho, la pregunta por las características del poder contemporáneo y sus fundamentos, mismos que no solo remiten a la emergencia de

3 G. Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-textos, Valencia, 2010, p. 9.

4 Los años en paréntesis refieren a las publicaciones originales en italiano, en la medida en que vayamos refiriendo su trabajo más acotadamente, daremos noticia de las ediciones utilizadas.

la modernidad sino que están enraizados profundamente en el pensamiento occidental desde su comienzo, en la antigüedad clásica.

En tal caso, Agamben lee –enmendándolo– el proyecto genealógico de Foucault que consistiría, *grosso modo*, en describir el funcionamiento de las prácticas biopolíticas propias de la episteme contemporánea, aquellas donde lo que está en juego es la existencia misma de los hombres haciendo que la vida entera, es decir, la vida biológica y social del hombre, se muestre como un asunto totalmente político, para señalar la miopía foucaultiana de no percibir el fundamento biopolítico del poder ya plenamente larvado en la filosofía política clásica y, particularmente, en las nociones de sacrificialidad, sacralidad y producción de una existencia no sacrificable (eliminable sin castigo ni ritualidad) en la figura jurídica romana del *Homo sacer*. Sin embargo, la miopía foucaultiana también consistiría (si le creemos a Agamben, por supuesto) en no haber “aplicado” su análisis sobre las tecnologías del yo y del biopoder contemporáneo al fenómeno de los Estados totalitarios y los campos de concentración, limitándose innecesariamente a otras positivities (sexualidad, instituciones médicas o penitenciarias, etc.). De la misma forma, lee la interrogación arendtiana de la vida activa y la decadencia de la vida pública, así como la promesa de la política y sus críticas al totalitarismo y a la filosofía de la historia (marxismo), reparando en dos cuestiones fundamentales: 1) la falta de diálogo entre el proyecto de Foucault y el de Arendt, como expresiones sofisticadas de una genealogía del poder soberano y de sus dispositivos de control y disciplinamiento, y 2) la miopía de ambos al no reparar que tanto las prácticas biopolíticas como las totalitarias suponían una constante del proyecto onto-teológico occidental y, a la vez, su materialización nómica no estaba remitida ni al Estado ni a la ciudad, sino que se reconfiguraba en un nuevo paradigma de control y producción de nuda vida, un nomos excepcionalmente expandido y universalizado: el campo de concentración<sup>5</sup>.

De ahí entonces la relevancia de Heidegger y Schmitt para su pensamiento, aún cuando no siempre lo reconozca. Mientras que el primero le permite expandir la genealogía de la relación soberana más allá del surgimiento de la

---

5 Todavía aquí debemos ser cuidadosos en no adjudicarle a Agamben una afirmación empírica sobre la predominancia del campo de concentración como fenómeno distintivo de la sociedad contemporánea, pues su reflexión se mueve a nivel de la experiencia de la clausura y, justamente, de la clausura de la experiencia como fenómeno distintivo del nomos contemporáneo, inaugurado con el campo nazi de concentración y de exterminio, pero generalizada a la totalidad de la vida contemporánea. No se trata de constatar la abundancia efectiva del campo de concentración como confirmación de su hipótesis, sino de precisar las consecuencias que dicha relación de *a-bando-namiento soberano* produce sobre la misma experiencia. De otra forma procede, por ejemplo, el trabajo sociológico-crítico de Z. Bauman, *Archipiélago de excepciones*, Katz Editores, Buenos Aires, 2008, que contiene un breve comentario de Agamben donde se hacen ostensibles sus diferencias.

episteme clásica, rastreando sus operaciones en la misma configuración del horizonte metafísico occidental y, para decirlo con Heidegger, en la traducción de la experiencia originaria y errante del habitar griego a las categorías del *logos* imperial, de la *veritas* y de la rectitud romana; el segundo, mediante una crítica sostenida de los presupuestos antropológicos del contractualismo moderno y, mediante el salvataje de la dimensión teológica y crediticia (deuda) del poder, le permite destacar la dimensión fundacional de la soberanía, mediante una noción juridizada de excepcionalidad, que funciona como instancia distintiva de la decisión soberana. En efecto, la referencia permanente al horizonte destructivo heideggeriano sirve para comprender la configuración del modelo actual de soberanía como una versión onto-política basada en un relevo histórico permanente, al hilo de la historicidad del ser, y que en el filósofo alemán se expresaba en la conjunción epocal de las edades de la metafísica: la onto-theo-anthropo-logía occidental. Así mismo, la referencia a Schmitt le permite no solo hacer el tránsito desde el problema de la dictadura soberana y señorial hacia el problema de la decisión y la excepción, sino que le permite retomar la dimensión teológica de los debates políticos contemporáneos, aparentemente remitidos al marco secularizado de la post-Ilustración.

Sin embargo, al expandir el horizonte crítico de la genealogía al proyecto destructivo de la metafísica, y al referir la excepcionalidad a la lógica jurídica de la soberanía, Agamben tiende a quedar atrapado en las mismas limitaciones histórico-filosóficas que han condenado a ambos pensadores alemanes, o al menos que han marcado su lectura epocal<sup>6</sup>; es decir, tiende a quedar inscrito en la misma lógica determinista que reduce la eventualidad radical del acontecer histórico a las leyes inmanentes de un despliegue conceptual, sea éste el de la metafísica o el de la soberanía. Y esto no es un problema menor, sino una tensión constitutiva del diagrama de su pensamiento, precisamente porque al remitir la crítica del presente al plano vertical de la destrucción, siempre infinita, de la metafísica occidental, o al remitirla al plano horizontal de una geopolítica catechontica y normativa, el irresuelto espacio constituido por la tensión entre excepción y potencialidad tiende a quedar sobrecodificado y vaciado, abierto hacia un por-venir que no logra reconocer sus antecedentes terrenales en las formas de lucha y resistencia que ocurren actualmente, como

---

6 Particularmente en el caso de Heidegger, sería posible releer su pensamiento como una constante reelaboración de las limitaciones del proyecto destructivo, y como una suspensión del modelo semi-teleológico y finalista que tiende a identificar la realización de la metafísica con la actualidad (*à la Vattimo*, por ejemplo). La destrucción se “aplica” sobre la misma destrucción para desestabilizar los trascendentales que la misma crítica va generando en su trabajo de desmontaje, dejándonos así expuestos más que a textualidades definidas y clausuradas, a múltiples ambigüedades, indefiniciones e instancias aporéticas que exigen leer meticulosamente, sin énfasis categorial. ¿No se podría decir lo mismo contra todo pensamiento que afinca su modelo categorial en una hermenéutica disciplinada de la “tradición”?

si toda lucha política no fuera sino una confirmación de las “astucias de la razón”, *una trampa de la soberanía*.

3. –Por supuesto, es en este contexto donde cobra toda su relevancia aquella otra dimensión de la anfibología agambeniana, a saber, la apelación a una potencial vida en común como clave de una política por-venir basada en una experiencia lingüística no orientada a la transmisión comunicativa, intencionada o mercantilizada (según el atisbo benjaminiano acerca del ser lingüístico de los seres<sup>7</sup>), y por ello restada de la dimensión instrumental de la praxis política convencional:

Sólo si se consiguen articular el lugar, los modos y el sentido de esta experiencia del acontecimiento del lenguaje como uso libre de lo común y como esfera de los medios puros, podrán las nuevas categorías del pensamiento político –sean éstas *comunidad inocupada, comparecencia, igualdad, fidelidad, intelectualidad de masas, pueblo por venir, singularidad cualquiera*- dar expresión a la materia política que tenemos ante nosotros<sup>8</sup>.

Sin embargo, lo que no deja de llamar la atención de esta formulación apodíctica es que se presente como única posibilidad de una política del por-venir, es decir, que *nos presente a la misma política como una cuestión relativa al por-venir*, como si las luchas políticas del pasado y las contemporáneas estuviesen desde siempre caídas a la relación soberana y sin posibilidades de escapar de sus mecanismos de captura. Si la política es, por un lado, el nombre de todos aquellos mecanismos de determinación, inscripción y captura de la existencia biológica y social del hombre en las coordenadas de un poder mediático y globalizado, por otro lado, ésta también nombraría un horizonte de posibilidad que funciona como un mesianismo vacío, sin Mesías y sin sustantivación, un mesianismo que se presenta como horizonte de posibilidad, como comunidad por-venir, sin resto antropológico, sin sujeto de la acción y sin pasaje de la potencia al acto.

Sería preciso, más bien, pensar la existencia de la potencia sin ninguna relación con el ser en acto –ni siquiera en la forma extrema del bando y de la potencia de no ser, y el acto no como cumplimiento y manifestación de la potencia– ni siquiera en la forma

---

7 W. Benjamin, “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres”, traducción de H. A. Murena, en: Elizabeth Collingwood-Selby, *Walter Benjamin, la lengua del exilio*, ARCIS-LOM, Santiago, 1997, pp. 139-158.

8 G. Agamben, *Medios sin fin*, pp. 99-100.

del don de sí mismo o del dejar ser. Esto supondría, empero, nada menos que pensar la ontología y la política más allá de toda figura de la relación aunque sea de esta relación límite que es el bando soberano; pero es precisamente esto lo que muchos no están dispuestos a hacer en este momento a ningún precio<sup>9</sup>.

Efectivamente, Agamben ha revisado la arquitectónica kantiana y el horizonte ético de la Ilustración para subvertir el discurso de la secularización y desocultar el fundamento teológico del poder político contemporáneo; ha revisado las categorías de la física y la política aristotélica, invirtiendo o desactivando la relación entre potencia y acto para contrarrestar los efectos nocivos de la moderna teoría de la acción; ha develado el núcleo paranoico de la teoría de la excepción schmittiana, remitiéndola a la tradición de un pensamiento jurídico-normativo preocupado con la inscripción de las dislocaciones sociales “anómicas” en el ámbito jurídico de la Constitución, reparando, a su vez, en la diferencia fundamental entre la escatología schmittiana y la escatología blanca del barroco (usando libremente la famosa tesis sobre el *Trauerspiel* de Benjamin<sup>10</sup>), donde el soberano queda convertido en *creatura* y subsumido a la radical contingencia del acacer, una creatura más bajo el sol imponente que domina sobre el cielo de la historia. Ha elaborado, finalmente, una noción de potencialidad radical e inmanente, que le sirve para pensar en una política sin soberanía, en una práctica sin sujeto de referencia, donde la heterogeneidad constitutiva del mundo no queda presa de una operación sintética subjetiva, de una cogitación trascendental remitida a la intencionalidad fenomenológica. Y todo esto lo ha hecho con la clara intención de habilitar una dimensión de la experiencia humana donde la vida en común sea el efecto de una relación más allá de la ley, una relación no-soberana, pues sería la subordinación de la vida al derecho el índice de un eclipse sostenido de la política como actividad sin finalidad distintiva del hombre:

La política ha sufrido un eclipse duradero porque ha sido contaminada por el derecho, y se ha concebido a sí misma, en el mejor de los casos, como poder constituyente (es decir violencia que establece el derecho), cuando no se reduce simplemente al poder de negociar con el derecho. Pero verdaderamente, política es sólo la acción que corta el nexo entre violencia y derecho. Y sólo a partir del espacio que así se abre será posible formular la pregunta sobre

---

9 G. Agamben, *Homo sacer*, p. 66.

10 W. Benjamin, *El origen del Trauerspiel alemán, Obras I, Vol. I*, traducción de Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, Abada Editores, 2010, pp. 217-459.



*un eventual uso del derecho después de la desactivación del dispositivo que, en el estado de excepción, lo vinculaba a la vida*<sup>11</sup>.

Pero, al diferenciar tan categóricamente la política del derecho, ha insistido en un gesto característico del pensamiento crítico moderno que es el de identificar el derecho con las formas históricas de la represión (de la producción de nuda vida, para insistir en su propio lenguaje), sin matizar las operaciones efectivas de este derecho que no siempre son coercitivas o represivas, sino muchas veces habilitantes y productivas, es decir, al poner el acento en la diferencia insuturable entre vida y derecho, se tiende a ontologizar el derecho desadvirtiendo su condición eminentemente política. Por supuesto, no se trata de elaborar una defensa del derecho como resultado de una práctica comunitaria deliberante encargada de señalarle los límites al poder, ni menos como objetivación extraviada de las potencialidades constituyentes de la multitud, pues el punto de partida agambeniano consiste, precisamente, y en clara referencia a la teoría del poder constituyente de Antonio Negri<sup>12</sup>, en mostrar la co-pertenencia entre este poder constituyente y la soberanía. Se trataría, por el contrario, de señalar como las operaciones demarcatorias de las que depende fuertemente el pensamiento de Agamben tienden a re-inseminar representaciones espectaculares (o molares, para decirlo con Deleuze y Guattari) de los principios meta-políticos de la soberanía como sobredeterminación jurídica de la política.

Recordemos que su crítica de la teoría del poder constituyente, tal como ha sido desarrollada por Negri desde sus escritos políticos relativos al movimiento de la *Autonomía Operaia* hasta sus reflexiones sobre la multitud y el imperio, no se detiene en que la supuesta diferencia entre biopolítica como ontología radical de la producción y bio-poder como poder imperial contemporáneo, descansa en una *petitio principii* que consiste en sustantivar categorías onto-antropológicas (deseo, producción, trabajo vivo, etc.) en un plano político, lo que debería llevarnos incluso a discutir sus propias afirmaciones sobre el orden biopolítico y sobre el mecanismo del bando y la relación soberana. Por el contrario, su argumento se detiene en la incapacidad última de desligar el mismo poder constituyente de la relación soberana, esto es, de la producción de nuda vida:

---

11 G. Agamben, *Estado de excepción, Homo sacer II, I*, Pre-textos, Valencia, 2010, pp. 127-128. Las cursivas son una adición nuestra.

12 Como inversión exacta de la teoría de la dictadura soberana de Carl Schmitt, donde curiosamente también se afirma el carácter instituyente del poder soberano, y donde, además del fundacionalismo propio del derecho, también se termina en una geopolítica catechontica, no la del Imperio, sino la del nomos imperial. Sobre esta coincidencia geopolítica y catechontica mucho más tendríamos que decir, pero contentémonos con sugerirla por ahora.

Si nuestro análisis de la estructura original de la soberanía como bando y abandono es exacto, esos atributos pertenecen también al poder constituyente, y Negri, en su amplio análisis de la fenomenología histórica del poder constituyente, no puede encontrar en ninguna parte el criterio que permita diferenciarlo del poder soberano<sup>13</sup>.

Cierto. Pero, si el desocultamiento de la complicidad constitutiva entre poder constituyente y soberanía desactiva las pretensiones emancipatorias del discurso teórico de la multitud y del obrero social, también infringe su efecto sobre la construcción espectacular de la relación soberana, mostrándola como una inseminación retro-proyectiva y heterogénea, dispareja y llena de vacíos, asociada a lo que el mismo Deleuze habría llamado “jurisprudencia” en uno de sus comentarios últimos sobre Hume<sup>14</sup>. Más que una relación determinada y caída a la lógica del bando y de la existencia *a-bando-nada*, la soberanía comienza así a aparecer como una relación eminentemente política, sujeta a las diversas resignificaciones sociales y no clausurada en una versión jurídico-política de la onto-teología heideggeriana, que funcionaría en un plano meta-histórico determinando las prácticas sociales desde una condición sancionada de caída y extravío del pensar. La ficción soberana no es, entonces, el meta-texto de la historia, sino una forma de narrarla, y desde esta variación bien podría sostenerse que la política por-venir es, en un sentido benjaminiano, una cita con las generaciones que fueron, con sus luchas y sus anhelos. Esto significa, por supuesto, que hay que leer la operación agambeniana más allá de la filosofía del progreso y de la concepción vulgar de la temporalidad; pero también, más allá del mesianismo ilustrado que tiende a confundir el porvenir con el advenimiento de una suerte de eventualidad sublime, asociada con las figuras del entusiasmo y del progreso del género humano.

Si para Kant la revolución todavía podía ser leída como un signo que rememoraba, confirmaba y pronosticaba el progreso humano<sup>15</sup>, lo que ten-

13 *Homo sacer*, p. 61.

14 Para Deleuze, dichas jurisprudencias estarían a la base de un cierto republicanismo asociativo configurado tanto por la exterioridad de las relaciones sociales, como por la radical invención que orienta a las costumbres más allá de las limitaciones de la naturaleza humana, criterio distintivo del contractualismo clásico. En este sentido, el asociacionismo cognitivo de Hume se muestra como un republicanismo creativo basado en la invención de reglas orientadas a la superación de las parcialidades propias de la naturaleza humana y no a su restricción o conminación jurídica, cuestión que caracterizaba a la antropología negativa de ese periodo. G. Deleuze, *Pure Immanence. Essays on A Life*, Zone Books, New York, 2001. Es en este contexto donde habría que entender el concepto de vida de Deleuze, y no solo criticar su, a veces, evidente vitalismo.

15 Nos referimos a los textos históricos de Kant, específicamente: “Replanteamiento de la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor”, en: *Ideas para una*

dríamos que poner en cuestión ahora y de manera radical sería no sólo el modelo categorial de la filosofía de la historia ilustrada, sino sus manifestaciones más contemporáneas, plenamente vigentes hasta hace poco en el moderno concepto de revolución (que no sería otra cosa que una forma de violencia mítica, para insistir en el texto de Benjamin que está a la base del análisis agambeniano<sup>16</sup>). Así, ni la revolución ni el progreso lograrían romper realmente con el concepto vulgar de temporalidad, y encarnarían, de una u otra forma, la relación constitutiva entre derecho y vida como eje del predominio de la violencia mítica que es el efecto de la relación soberana. En este contexto, pensar el “verdadero estado de excepción” (*des wirklichen Ausnahmestands*) conlleva la necesidad de redefinir nuestra propia relación con la historia más allá de la dialéctica entre ruptura (como negatividad determinada) y continuidad (como su despliegue inmanente), pues ya no se trata de pensar en un acontecimiento dotado con la fuerza de cambiar el destino, sino de pensar la misma historia en su condición acontecimental. No habría así un evento que le ocurriera a la historia, dislocándola y cambiándole su sentido (*meaning and direction*), sino que es la historia misma la que comienza a mostrarse como acontecimentalidad descentrada (como serialidad diría Deleuze). Se trata, en otras palabras, de *poner a la soberanía en suspenso* como condición habilitante para entrecruzarse con la mundaneidad de una práctica política que siempre está teniendo lugar, aún cuando su sentido siga siendo el de una promesa diferida en el por-venir, pues tampoco este por-venir invita a la realización ni se debe confundir con el futuro (de ahí la resonancia derridiana de esta observación)<sup>17</sup>.

4. –Para decirlo de una forma alternativa: resulta paradójal que la misma operación genealógica destinada a defundamentar la racionalidad soberana, de la vida laborante y *operosa*, caída a la instrumentalidad o a la razón calculabilista weberiana, no sirva para paralogizar las pretensiones totalizadoras del nomos biopolítico contemporáneo (“el acontecimiento decisivo de la modernidad”, según el mismo Agamben), aquel que en plena preponderancia del espectáculo y en plena generalización del estado de excepción, pareciera no dejar espacio para una política oposicional efectiva, remitiendo toda posibilidad política a la condición de una potencialidad por-venir que ambiguamente

---

*historia universal en clave cosmopolita y otros escritos de filosofía de la historia*, traducción de Roberto Rodríguez Aramayo, Tecnos, Madrid, 1994.

16 W. Benjamin, “Para una crítica de la violencia”, en: *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, traducción de Roberto J. Blatt Weinstein, Taurus, Madrid, 2001, pp. 23-45.

17 Ver de Rodrigo Karmi, “Soberanía y mesianismo. El gesto antikantiano en Giorgio Agamben”, *Revista Artefacto* ([www.revista-artefacto.com.ar](http://www.revista-artefacto.com.ar)), 2007.

parece desconocer sus relaciones con las luchas actuales por la emancipación. Por supuesto, no intentamos apresurar la indeterminación agambeniana entre potencia y acto, ni menos intentamos resolver la anfibiaología desde una urgencia histórica acotada, pues ese sería el error reiterado de todo el pensamiento político occidental (un error, pareciera ser, inevitable, en cualquier caso): su incapacidad de escapar a la trampa de la soberanía. Y esta observación de Agamben resulta crucial para determinar la co-pertenencia teórica e histórica de las izquierdas liberacionistas y las derechas desarrollistas y neoliberales en el siglo XX, pues todas ellas compartirían los mismos presupuestos onto-antropológicos relativos a la operosidad, la productividad, el desarrollismo, la racionalidad de la acción y de los actores políticos y, finalmente, una misma comprensión vulgar (metafísica) del lenguaje y la temporalidad (quizás sea esta la clave de lectura más relevante para volver a entretenerse con las tesis benjaminianas, dicho sea de paso).

Sin embargo, y aún considerando que el pensamiento agambeniano está en pleno desarrollo y que falta conocer algunas de sus dimensiones relativas a la potencialidad de una política capaz de poner a la soberanía en suspenso, nuestra interrogación apunta a la forma en que el espacio constitutivo de la política, posibilitado por la tensión entre soberanía e interregno, queda extrañamente vaciado en el diagrama general de su genealogía del biopoder. Es decir que su modelo analítico, riguroso y bien documentado, pareciera ser capaz de establecer las relaciones constitutivas entre el horizonte económico y teológico que marcan el surgimiento de la gloria y la soberanía occidentales y, a partir de esto, pareciera ser capaz de presentarnos una lectura alternativa sobre el fenómeno nacional-socialista, sobre la pena de muerte, sobre la vida sin valor y la eutanasia, sobre el campo de concentración y la espectacularidad de los medios de masas, pero, pareciera ser menos capaz de entretenerse con las innumerables rupturas y escansiones (y no con la Ruptura fetichizada) que constituyen la historia efectiva, su serialidad insuturable. ¿Cómo pensar entonces las prácticas opositivas, de resistencia, el activismo y las subordinaciones sociales en el contexto de una teoría onto-política de la excepción como regla? Sobre todo cuando él mismo afirma, paradójicamente para Derrida –a quien volveremos en un momento–, que, por un lado, la biopolítica estaría desde siempre ya instalada en la historia política y en la historia de la filosofía política occidental, que al menos desde la determinación de la vida como vida sin cualidades y como vida social en Aristóteles, entre *zôê* y *bíos*, ya se establecerían las condiciones del *a-bando-no* constitutivo de la relación soberana; pero, por otro lado, que es esta convergencia entre biopolítica y soberanía aquello que constituiría “el acontecimiento decisivo de la modernidad”, su radical y desapercibida novedad.

5. –La salida a este entuerto pareciera estar dada por la oposición entre las concepciones del derecho y la violencia en Benjamin y Schmitt o, al menos Agamben pareciera sugerirnos la centralidad de este debate para tan delicado problema<sup>18</sup>. De hecho, el intento del filósofo italiano consistirá, sistemáticamente, en rastrear los desplazamientos de uno y otro en torno a la relación entre el derecho como fuerza mítica y vinculante y la vida, como objetivo final del bando soberano. Desde la violencia pura (*reine Gewalt*) o violencia divina (*göttlich Gewalt*) benjaminiana, como un tercer tipo de violencia invocada como solución a las paradojas de la violencia jurídica o mítica, y que se divide en violencia fundadora del pacto y violencia conservadora (restauradora) –en las que resuena el argumento schmittiano que distingue la dictadura comisarial o de excepción acotada y la dictadura soberana o excepción fundacional–, hasta la diferencia entre verdadero estado de excepción como indecidibilidad en Benjamin y excepción soberana como decisión radical en Schmitt, la forma en que Agamben presenta la relación entre el jurista y el ensayista simula un contrapunteo donde lo que está en juego es la existencia humana más allá del derecho, esto es, más allá de la misma relación soberana.

De hecho, el dossier constitutivo de dicho debate secreto, compuesto por una carta de Benjamin a Schmitt –que alguna vez Jacob Taubes llamó una “bomba de tiempo que podía hacer estallar la historia intelectual de la República de Weimar–; por el ensayo sobre la violencia; el *Trauerspiel*; los textos sobre el mito; hasta las tesis sobre el concepto de historia, por un lado; y por *La dictadura; Teología política I y II*; hasta el tratado sobre Hobbes, por otro lado, estaría a la base del argumento filológico y político de Agamben y permitiría, a pesar de la supuesta admiración que ambos se expresaron, marcar una diferencia entre ellos que es fundamental para todo el argumento agambeniano. En este sentido, la afirmación más distintiva del italiano consiste en la potencialidad de una política sin soberanía, una política posibilitada no por una violencia calculada como destrucción del derecho, sino como una destrucción que acaece, precisamente, en la falta de finalidad y, así, una política

---

18 Central resulta el capítulo 4, “Gigantomaquia en torno a un vacío” de su volumen *Estado de excepción*, pp. 79-95. Una crítica a la llamada “hipótesis de la conspiración” de Agamben, que tiende a leer los textos de Benjamin (desde *Para una crítica de la violencia* hasta las *Tesis*) como respuestas y provocaciones a las elaboraciones schmittianas sobre la soberanía y la excepción, se haya en E. Maura Zorita, “Para una lectura crítica de *Hacia la crítica de la violencia* de Walter Benjamin: Schmitt, Kafka, Agamben”, en *ISEGORÍA, Revista de filosofía moral y política*, 41, 2009, pp. 267-276. Así mismo, Sigrid Weigel ha desarrollado una interesante crítica sobre el uso ambiguo de nociones teológicas en el plano político, poniendo especial atención a la relación entre Schmitt y Benjamin, así como a la difusión del pensamiento de Agamben, “The Martyr and the Sovereign: Scenes from a Contemporary Tragic Drama, Read through Walter Benjamin and Carl Schmitt”, en *The New Centennial Review*, 4, 3, 2004, pp. 109-123. También de ella “The Critique of Violence. Or, The Challenge to Political Theology of Just War and Terrorism with a Religious Face”, en *Telos*, 135, *Germany after the Totalitarianism* (vol. 1), 2006, pp. 61-76.

de los medios puros, sin fines, que sería la expresión de una violencia divina o destrucción sabática, inoperosa y abierta al predominio del existente sobre las demandas de conservación del pacto<sup>19</sup>.

Sin embargo, más allá de las disputas filológicas sobre su lectura de Benjamin y sobre la supuesta relación entre ambos pensadores alemanes, lo que interesa señalar ahora es precisamente la forma en que la pregunta por una política oposicional efectiva, mas no eficiente, esto es, no caída a la *petitio principii* de la acción racional soberana, podría marcar un punto ciego de su diagrama. En tal caso, una política oposicional efectiva es solo un nombre que pretende dar cuenta de las múltiples formas de resistencia y lucha oposicional que están acaeciendo, teniendo lugar, en la actualidad, a pesar de nuestras fantasías con el carácter inexpugnable de la configuración del poder contemporáneo.

En este sentido, lo que llamamos resistencia, desobediencia civil o, simplemente, prácticas oposicionales, no debe ser confundido con una reinstalación de la pregunta por el qué hacer, pues dicha pregunta no puede ocultar su racionalidad instrumental; tampoco se trataría de confundir esta política oposicional con algún tipo de finalismo o con cierto realismo político, tan en boga en los últimos años, pues esas habrían sido las limitaciones de todo pensamiento emancipatorio caído a la problemática de la soberanía. En tal caso, habría que reconocer en Agamben un aporte sustantivo para la crítica de la racionalidad político-estratégica occidental. Pero, las prácticas de resistencia y las luchas oposicionales no dejan de agrietar el sofisticado nomos planetario, marcando la condición finalmente ficcional de la relación soberana, toda vez que lo que importa no es la soberanía como entidad autosuficiente, sino como relación histórica irresuelta. Es decir, lo que nos importa de Agamben no es tanto el pretendido fundamento filosófico-conceptual de sus diagramas inexpugnables del poder, sus usos y abusos de Aristóteles, Benjamin, Foucault o Heidegger, sino la forma en que la anfibología constitutiva de su pensamiento termina por convertir la política en una suerte de cristalización de las tecnologías del poder y la dominación, por un lado, y en una suerte de  *nihil privativum*, por el otro.

6. –En este contexto, nos atreveríamos a sugerir que el excesivo énfasis en los textos bejaminianos sobre la violencia y el derecho, incluso hasta llegar a leer el *Trauerspiel* como un rendimiento de dicha problemática, termina por desconsiderar la forma en que el mismo Benjamin desplaza la cuestión jurídica de la soberanía, o de la violencia fundacional y conservadora, desde una

---

19 G. Agamben, *La comunidad que viene*, traducción de José Luis Villacañas y Claudio La Rocca, Pre-textos, Valencia, 2006.

consideración materialista de las prácticas sociales oposicionales identificables con la noción de “verdadero estado de excepción” o “interregno”. En este sentido, Agamben sigue inscrito en aquel horizonte constituido por la relación entre el derecho, como forma de violencia mítica, y la vida, asociada con un tipo de violencia divina (*göttliche Gewalt*), para usar aquellas nociones que utilizó Benjamin en ese controvertido texto (*Para una crítica de la violencia*) y que ha estado en el centro del debate contemporáneo por largo tiempo<sup>20</sup>. En dicho ensayo, escrito por el alemán en 1921, se haya una de las formulaciones más lúcidas sobre la función conservadora y sacrificial del derecho como violencia conservadora de la ley y como violencia fundadora de ésta, es decir, como una violencia ejercida sobre el viviente en nombre de la conservación y perpetuación del orden de lo dado, un orden producido históricamente y naturalizado jurídicamente; pero también se sugiere un tipo de violencia alternativa, no fundada en la racionalidad de sus fines, sino capaz de interrumpir dicha racionalidad en función de privilegiar al viviente por sobre la demanda sacrificial del derecho. A esta última forma de violencia Benjamin también le llamó “pura” (*reine Gewalt*), siempre que sus manifestaciones no podían ser ni justificadas ideológicamente, ni toleradas por el derecho, es decir –y esto parece ser crucial hoy por hoy–, la violencia pura tiene que ver con el carácter destructivo del hombre, con su mera existencia como forma históricamente producida, y no con algún tipo de violencia estratégica, política o militar, orientada a interrumpir intencionadamente el dominio del derecho, pues toda subordinación de los medios a los fines, todo finalismo por ético que parezca, sigue siendo parte de la misma racionalidad instrumental que caracteriza a la relación soberana; pero, cuestión que no hay que olvidar tampoco, ese carácter destructivo está desde tiempos inmemoriales sometido al interdicto mítico, a la mitología como armadura que sosiega la existencia, haciendo casi imposi-

---

20 Desde la misma conferencia de Derrida en la *Cardozo Law School*, en 1989, que fue publicada como “Force of Law: The ‘Mystical Foundation of Authority’”, en: *Acts of Religion*, Routledge, New York, 2002, pp. 228-298, y cuyo tema central era un acercamiento polémico al mentado texto de Benjamin, donde se sugería su parentesco con la inteligencia judía y mesiánica de su época y una cierta resonancia schmittiana en sus argumentos “decisionistas”; hasta la lectura opuesta desarrollada por el mismo Agamben en *Estado de excepción*; además de una *pequeña historia local* de resonancias y posicionamientos sobre este “debate” (Benjamin-Derrida), en autores tan variados como R. Forster (*Walter Benjamin y el problema del mal*, Altamira, Buenos Aires, 2003), I. Avelar (“Specter of Walter Benjamin. Morning, Labor, and Violence in Jacques Derrida”, en: *The Letter of Violence. Essays on Narrative, Ethics, and Politics*, Palgrave Macmillan, New York, 2004, pp. 79-106), F. Galende (*Walter Benjamin y la destrucción*, Metales Pesados, Santiago, 2009), y W. Thayer, *Tecnologías de la crítica. Entre Walter Benjamin y Gilles Deleuze*, Metales Pesados, Santiago, 2010.

ble pensar la vida en una condición pre-jurídica, sin caer en una antropología hipotética inversamente hobbesiana<sup>21</sup>.

En este sentido, y más allá del maniqueísmo con el que tiende a leerse el argumento, no hay en el texto benjaminiano una operación dicotómica estricta y mutuamente excluyente, precisamente porque su problema no consistía en justificar un tipo de violencia sobre otro, sino más bien intentaba pensar las posibilidades de la existencia política del hombre más allá de la violencia constitutiva de la vida social *a-bando-nada* o pre-inscrita en la dimensión jurídica, pero ese más allá no puede, a su vez, ser considerado como un espacio efectivo, ontológicamente habilitado, sino como una posibilidad, una potencia contenida en la historia y no diferida en el tiempo: *un acontecimiento sin teología*. Y quizás sea hora de recordar esto contra toda lectura entusiasmada que busca en el argumento benjaminiano un fundamento para justificar críticas maximalistas al derecho y construcciones molares de la soberanía, precisamente porque su problema central no era la soberanía sino la relación soberana, esto es, la relación entre vida y derecho que, por un lado, produce el efecto de mitificación del pacto, mediante la policía y el orden jurídico, pero, por otro lado, segrega, casi sin notarlo, una forma-de-vida precarizada o nuda, que sigue siendo, a pesar de todo, una forma de vida “abierta”. Y esto último resulta crucial para una perspectiva histórica como la que intentamos afirmar acá, precisamente porque no hay por fuera del derecho, en el argumento benjaminiano, una vida en estado puro e incontaminado, una suerte de *physis* heideggeriana, a la espera de ser redimida o rescatada de la *meta-physis*, sino que, por el contrario, toda vida es, históricamente, forma de vida; pero toda forma de vida contiene la potencialidad de agotarse en la dimensión puramente jurídica, banida, de la relación soberana, o trascender dicha determinación apuntando hacia lo “abierto” y, para decirlo con el mismo Agamben, hacia la comunidad por-venir. Sin embargo, mientras que el filósofo italiano se empeña en mostrarnos que la única salida al eclipse es en el que se encuentra la política está en la superación sin resto de la soberanía, quizás sería posible imaginar una política todavía inscrita en la relación soberana, aunque ni reducible ni explicable por ella. De ser así, entonces, más que una comunidad

---

21 Para decirlo con Galende, la violencia mítica opera sobre la vida, pero esta vida “no es algo sobre lo que el derecho deja caer a posteriori su ‘fuerza’ [...], sino lo que el derecho ya siempre configuró y determinó”, pues no se trata de concebir la vida, en cuanto forma de vida, como un nuevo paradigma antropológico dispuesto a enrostrale al derecho su falta de autenticidad, sino de mostrar su co-dependencia histórica. De ahí que sea tan complejo pensar una vida por fuera del derecho, cuestión agambeniana que habría que discutir en extenso. Por eso, Galende complementa en sentido inverso: “La destrucción es siempre “por primera vez”, le acontece al derecho –y no al revés–, pero como la vida ya ha sido configurada por éste en términos de “nuda vida” o de “mera existencia”, lo destructivo no puede sino acacerle también a la vida como tal”, Galende, op. cit., p. 87.



por-venir en un tiempo incierto, argumento que Agamben opone correctamente a la ontologización del comunismo como realidad histórica actual (Negri); el problema estaría en la otra pregunta agambeniana, a saber, ¿qué hacer con el derecho más allá del *abandono*? No es acaso ésta la pregunta de todo republicanismo radical, la pregunta por un derecho que no se reduzca a pura manipulación o ideología, y que nos ayude a trascender el fulgor eventual de la violencia mítica propia de las economías de la ruptura.

7. –En tal caso, no pareciéramos estar muy lejos del problema si dijéramos que lo que está en juego acá es una reformulación del comunismo como horizonte político de la imaginación moderna. De ahí que la estrategia de Derrida después de aquella famosa intervención en la *Cardozo Law School*, se orientara a desarrollar una discusión sostenida sobre la soberanía y la existencia humana en relación con la animalidad. Así, en un comentario *de paso*, con un gesto que ubica y despacha casi inmediatamente el asunto, el argelino considera que la lectura agambeniana de la diferencia entre *zôê* y *bíos* es bastante antojadiza y no se sigue ni de Platón ni de Aristóteles, ni de la filosofía política clásica en general:

En este texto –refiriéndose a *La política*–, como en muchos otros de Platón y Aristóteles, la distinción entre *bíos* y *zôê* –o *zên*– es bastante tramposa y precaria; de ninguna manera se corresponde con la oposición estricta sobre la cual Agamben basa la casi totalidad de su argumento sobre la biopolítica y la soberanía en *Homo sacer* (pero dejemos esto para *otra oportunidad*)<sup>22</sup>.

Esa *otra oportunidad* no se habría producido a cabalidad y habríamos de rastrear sus diferencias en una serie intervenciones, entre las cuales sería posible señalar sus seminarios sobre la bestia y el soberano, que han sido póstumamente publicados, como un momento central al respecto<sup>23</sup>. En ellos, Derrida le encara a Agamben una desconsideración del pensamiento heideggeriano, cuando no su ambigua reducción al horizonte nacional-socialista, a partir de

---

22 J. Derrida, *Rogues. Two Essays on Reason*, Stanford University Press, California, 2005, p. 24. Las cursivas son una adición nuestra.

23 Particularmente decisiva es la lectura, ahora sí acotada y profunda, aun cuando todavía en condición de esbozo, que Derrida desarrolla en la duodécima sesión del 20 de marzo del año 2002, sobre la postulación agambeniana del *homo sacer*, y su lectura de Heidegger, Foucault y los filósofos clásicos, en especial Aristóteles y la mentada “dicotomía” entre *zôê* y *bíos*, que, según él, no solo sería antojadiza, sino que desatendería la condición del *zôon politikon* aristotélico, lo que terminaría por desbaratar la misma postulación del *zôê* como pura existencia inculificada o vida nuda. Ver el *Seminario La bestia y el soberano, Volumen I* (2001-2002), Buenos Aires, Manantial, 2010, pp. 357-289.

un comentario general del mismo Agamben en *Homo sacer* donde se presenta la “novedad” del pensamiento de Heidegger, su ruptura con las categorías de la antropología filosófica previa, como la de un proyecto intrínsecamente orientado a la ontología de la facticidad, lo que le acercaría peligrosamente a la determinación de la existencia del ser-en-el-mundo cruzada y sobredeterminada por una facticidad que se vuelve inescapablemente biopolítica, es decir, que hace del *Dasein* un *homo sacer* adscrito a la homologación entre facticidad y biopoder<sup>24</sup>. Para Derrida, esta “novedad” desconsidera el mismo intento heideggeriano (presente, por ejemplo, en el texto fundamental *Introducción a la metafísica*, pero también en su famosa *Carta sobre el humanismo*) de escapar al círculo de hierro de la metafísica, no solo a partir de la famosa vuelta (*die Kehre*) y la búsqueda de una cierta autenticidad en el pensar poético, sino ya en la misma necesidad de rastrear el devenir metafísico del *logos*, es decir, de comprender cómo es que el *logos* griego llegó a ser el eje de la pregunta por el ente y por la experiencia (cuestión que apunta no sólo a una reducción epistemológica de la ontología original sino a la misma constitución del *logocentrismo* como nombre secreto de la metafísica). Por supuesto, mucho más nos dice Derrida y mucho más habría que decir sobre tamaño problema, pero contentémonos ahora con señalarlo como índice de la inconformidad de éste en relación a las decisiones de lectura de Agamben.

De una manera similar, Derrida acusa una cierta mezquindad con la lectura agambeniana de Foucault, a quien él mismo habría vuelto una y otra vez, para determinar las consecuencias de su analítica de los discursos de la sexualidad y de las tecnologías del yo y del poder en general, en relación a la cuestión del control y la dominación. Sin embargo, lo que más le molesta de la lectura de Agamben es que éste se presente como heredero y sucesor del primero, a quien le reconoce una cierta pertinencia, pero solo para hacerla ver como una pertinencia impotente, incapaz de formular radicalmente las consecuencias de su propio descubrimiento, a saber, la generalización de las tecnologías del poder sobre la vida en el contexto de la excepcionalidad vuelta regla del mundo contemporáneo. Gracias a esta mezquina operación de lectura, nos indica Derrida, Agamben capitaliza lo que él mismo caracteriza como el descubrimiento “más importante” del pensamiento contemporáneo, la novedad de la biopolítica. Sin embargo, la contradicción es evidente pues, por un lado, Agamben se esfuerza por mostrar mediante su lectura intencionada de Aristóteles, la larga data de la tradición soberana de producción de vida nuda, pero, por otro lado, sin renunciar a esta continuidad pseudo-heideggeriana, quiere a su vez enfatizar la tremenda novedad del estado de excepción vuelto regla en el mundo contemporáneo:

---

24 *Homo sacer*, pp. 190-194.

Lo que más me sorprende, por lo demás, y nunca dejaré de desconcertarme en la argumentación y en la retórica de Agamben es que reconoce claramente lo que acabo de decir, a saber, que la bio-política es algo archi-antiguo (aunque, hoy en día, tenga nuevos medios y nuevas estructuras). Es algo archi-antiguo y está vinculado a la idea misma de soberanía. Pero entonces, si se reconoce esto, ¿por qué gastar tantos esfuerzos fingiendo despertar la política a algo que sería –cito– “el acontecimiento decisivo de la modernidad”? En verdad Agamben –sin renunciar a nada, lo mismo que el inconsciente– quiere ser dos veces el primero, el primero en ver o en anunciar, y el primero en recordar; quiere a la vez ser el primero en anunciar algo inaudito y nuevo, lo que él denomina ese “acontecimiento decisivo de la modernidad” y [a la vez, pues] el primero en recordar que, siempre ha sido así, desde tiempos inmemoriales<sup>25</sup>.

Se trata, en definitiva, de mantener el trabajo de lectura abierto a nuevas interrogaciones; de volver a Heidegger, a Foucault y al mismo Agamben, para leer en ellos la sintomatología de un pensamiento necesariamente indecيدido en relación a la cuestión de la soberanía, de la existencia, de la animalidad y, por sobre todo, de la política, sin reducir dichas complejidades a un modelo categorial eficiente o a alguna clasificación operativa, fundacional, inexorablemente paradójal. En este sentido, habríamos nosotros de atender a la particular impostación de un pensamiento de lo aporético, del *double-bind* y de la politización sin renuncias, para comprender la distancia que separa a la deconstrucción –ese nombre maldito y tergiversado por la *intelligentsia* universitaria norteamericana– de la teoría agambeniana de la política en cuanto predominio de la excepcionalidad como regla. De ahí que para Derrida los nombres de emancipación, democracia y justicia sean irrenunciables, y de ahí también que la posibilidad de contar con ellos, a pesar de sus infinitas aporías, tenga que ver con un por-venir que no está más allá de la historia, sino siempre presente, habitando tenuemente la actualidad. Se trata de una espectralidad que se opone a toda ontología (que le opone a ésta una *Hauntology* o rondología, como la llamara Laclau) y a toda clausura nihilista del tiempo, una presencia sin presencia que deja las cosas indeterminadas, sin resolver la anfibología, sino desplazándola infinitamente, esto es, politizándola sin cuartel. La politización derridiana, que muchos tienden a confundir con la política de la deconstrucción, como si política y deconstrucción mantuvieran, reinstalaran de alguna forma subrepticia, la relación moderna entre teoría y

---

25 J. Derrida, *La bestia y el soberano I*, pp. 384-385.

práctica, es precisamente ese desplazamiento en nombre de una justicia que pone a la soberanía en suspenso, que excede indefectiblemente la esfera del derecho, sin derogarlo en una negación nihilista. La politización derridiana, en otras palabras, es una forma de habitar la paradoja del *double-bind* de la democracia, la tensión entre justicia y derecho, la polisemia de la política, como si todo eso siempre estuviese ocurriendo, como si la novedad no fuera sino otro rostro del fundacionalismo, aquel que nos distrae de la historia, de su acaecer tumultuoso y conflictivo<sup>26</sup>.

8. –Llegamos así a la última parte de nuestras observaciones preliminares y aquí debemos volver a aquella promesa lanzada al vuelo de los argumentos, a saber, la lectura del interregno o “verdadero estado de excepción”, que también puede ser traducido como estado de emergencia, como “*poblamiento*” del espacio vaciado que caracteriza a la anfibología agambeniana. Si dicha anfibología es el resultado de la formalización de la tensión entre potencialidad y biopolítica, entonces, el interregno no sólo debe ser pensado como una operación de diferimiento o aplazamiento, sino como una reinstalación de la dimensión histórico-material de las luchas en el corazón de la soberanía. La relación soberana entonces, más que la soberanía como lógica o entidad resuelta, está habitada desde siempre por un punto ciego, una ceguera que nada tiene que ver con la supuesta ceguera de Heidegger o Foucault para pensar la biopolítica expandida contemporánea, sino una ceguera toda ella relativa al borramiento, casual o no, de la historia como multiplicidad de prácticas y luchas desordenadas que tienden a poner la soberanía, esto es, la relación soberana, en un estado irresuelto.

Advertíamos ya que la lectura de la escatología blanca propia del barroco, elaborada por Agamben en el cuarto capítulo de su libro *Estado de excepción*, hacía posible pensar, más allá de la incómoda referencia schmittiana –una referencia que sirve, en cualquier caso, para marcar los contrastes entre un pensamiento abierto a las insubordinables dinámicas históricas y otro orienta-

---

26 Y decimos esto plenamente concientes de la crítica que Agamben profiere contra la deconstrucción como “un mesianismo petrificado” *ad hoc* a los tiempos excepcionales en que vivimos. Sin embargo, otra vez el problema se hace nítido si comparamos la intervención derridiana sobre los Estados canallas (*Roges*) con la lectura agambeniana del *Estado de excepción*, pues aún cuando ambos apuntan al mismo problema, son las formas de concebir la acción política, de entrar en relación con la soberanía, con la relación más que con su monumento, lo que sigue marcando las diferencias. Ver, de Agamben, “El Mesías y el soberano. El problema de la ley en Walter Benjamin”, en: *La potencia del pensamiento*, traducción de Flavia Costa y Edgardo Castro, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2007, pp. 323-347. También el artículo de G. D. Pereyra Tissera, “Deconstrucción y biopolítica. El problema de la ley y la violencia en Derrida y Agamben”, en *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, Vol. 53, N. 212, 2011, pp. 31-54.

do a la predominancia del orden y de la superación normativa de aquello conceptualizado como anomía–, en una mundaneidad sin trascendencia, donde el soberano aparecía como una creatura más en el orden terrenal y mortal de la inmanencia moderna. Esa condición de creatura, que desligada de la pregunta por su origen ya no indaga sobre el secreto de su proveniencia sino sobre la promesa de su devenir, sería la clave de una potencialidad *de-sujetada* del orden normativo, jurídico y social contemporáneo. Así, el verdadero estado de excepción o emergencia, el interregno, sería, casi como el concepto gramsciano de crisis, un estado de indefinición e indecidibilidad –que habría que pensar en relación al infante agambeniano<sup>27</sup>–, donde más que un vacío reglado y ordenado, lleno de cuerpos mustios o, para decirlo con el escritor argentino Osvaldo Lamborghini, lleno de “inmundos cuerpos abandonados”, regulados por el bando soberano, nos encontramos con el poblado espacio de aquello que emerge, excitado por la dislocación de los tiempos, por la emergencia como alteración de una normalidad aparente, por el desorden callejero, por una mundaneidad inexpropiable; en fin, por la experiencia absolutamente eventual y cotidiana a la vez, del tiempo fuera de quicio, *out of joint*, que nada tiene que ver con la lógica del desplazamiento o la desactivación, del diferimiento o de la promesa, tal cual son referidas en el discurso filosófico monumental, porque encarna la verdadera promesa, la verdadera diferencia, de un por-venir que siempre está teniendo lugar, ocurriendo, inscribiendo su alevosa traición en el centro de la soberanía. Después de todo, la demanda por soberanía es el síntoma paranoico de aquel que se siente traicionado, olvidado, dejado atrás por la historia.

En un encomiable estudio sobre la imaginación judía-alemana de entre-guerras, Eric Santner desarrolla su concepción de la “creaturely life” o vida proliferante y creaturera, para graficar la forma en que, en tiempos de catástrofe, cuando el mismo tiempo parece estar fuera de quicio, el pensamiento figura una proliferación de creaturas; monstruos barrocos que asaltan la conciencia, y que marcan la deriva incivil de la literatura<sup>28</sup>. Pero no solo de la

---

27 G. Agamben, *Infancia e historia*, traducción de Silvio Mattoni, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2004.

28 De hecho, el estudio de Santner se aboca a la “creaturly imagination” de Rilke, Benjamin y Sebald, el novelista que le diera, hace poco, un vuelco inesperado a la palabra destrucción. Santner entiende por imaginación creaturera, ciertamente, un tipo de proliferación que acaece en momentos en que la experiencia del tiempo se ve alterada por algún tipo de emergencia (emergent emergency): “Lo que estoy llamando como vida creaturera es la vida, por así decirlo, llamada a ser, *ex-citada* [*ex-cited*, puesta fuera de sí], por su exposición a la peculiar “creatividad” asociada con el umbral de la ley y la ausencia de ley; es la vida que ha sido entregada al espacio del “éxtasis de pertenencia” de la soberanía, que podría ser llamado simplemente como el ‘gozo soberano’” (15). Sin embargo, dicha pertenencia no puede agotar la vida, de ahí que la creatura sea una *extimidad*, relacionada con lo *uncanny*, lo ominoso freudiano, lo monstruoso; aquello que está adentro de la soberanía y afuera a la vez, constituyéndose en su destrabajo (y Blanchot es

literatura, sino también de la política, pues ambas son formas de articulación lingüística de la imaginación humana, formas no convencionales de hacer la experiencia del tiempo.

Entonces, si tan solo dejamos por un momento a un lado nuestras representaciones grandilocuentes sobre la onto-teo-logía, el totalitarismo, la soberanía, la biopolítica o el estado de excepción vuelto regla; si nos atrevemos a invertir esta última sentencia y pensar, en oposición a todo lo que se ha dicho de buen ánimo, que el estado de excepción es precisamente la regla de una historia efervescente, silenciada y domesticada permanentemente por los narcóticos de los medios y de los discursos universitarios, entonces, solo entonces, pareciera ser posible comenzar a pensar en lo que significa el tiempo fuera de quicio, desencajado, *out of joint*. Y no se debería confundir esta simple observación “demográfica” sobre el poblamiento del espacio anfibológico, con una sustantivación vitalista de la multitud, el pueblo o cualquier otra categoría que cumpla las funciones de “sujeto emancipatorio”. No, pues de lo que se trata es de reformular el problema de la vida activa, del activismo y las prácticas oposicionales y de desacuerdo, de suspensión de la soberanía y de interrupción del consentimiento (clave de la sutura hegemónica), para captar en ellas algo más que la proliferación de “inmundos cuerpos *a-bando-nados*”. La mundaneidad radical de las prácticas oposicionales nos demanda sacarnos la camisa de fuerza de la soberanía, desactivar su trampa. Y debo advertir que escribo esto sin ningún optimismo exagerado, sin ningún “ánimo rayano en el entusiasmo”. Lo escribo pensando en las multitudinarias manifestaciones recientes en Egipto, en Túnez o en América Latina, en los campesinos bolivianos que se oponen a la privatización del agua o en los estudiantes chilenos que se oponen a vivir miserablemente, lo digo pensando en la resistencia judía de Varsovia y en los desaparecidos latinoamericanos, lo digo pensando en los españoles que llenan las calles indignados contra la sucia política fiscal de su gobierno, o en los americanos que sienten vergüenza de sus líderes, en los inmigrantes latinos en América que construyen el país de sus opresores, y lo digo porque pienso en Benjamin, en la constelación de sus figuras reflexivas, en lo que Didi-Huberman llamó los *tempi* de la historia, el tenue y discontinuo iluminar de la luciérnaga<sup>29</sup>; en fin, por fin, lo digo pensando en la extraña familiaridad entre alegoría, montaje e interregno, un interregno que conlleva

---

una clara referencia de la potencia agambeniana), en su “límite como su centro”. Eric Santner, *On Creaturely Life*, Chicago University Press, Chicago, 2006.

29 G. Didi-Huberman, *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes*, traducción de Antonio Oviedo, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2008. Su crítica a Agamben, aparecida en español después de haber escrito este texto, y a la que suscribo notoriamente, está en *Supervivencia de las luciérnagas*, traducción de Juan Calatrava, Abada Editores, Madrid, 2012.

el desorden callejero de una vida proliferante, una vida que habita el umbral y la indecisión, ex-citada en la indefinición de la soberanía, así mismo como describe Benjamin su visita a Moscú en un diario que, curiosamente olvidado, sigue siendo la mejor presentación del interregno<sup>30</sup>.

Recibido: 10 de febrero de 2012

Aceptado: 20 de diciembre de 2012

---

<sup>30</sup> W. Benjamin, *Diario de Moscú*, traducción de Marisa Delgado, Taurus, Buenos Aires, 1990.