
DERECHO, SOBERANÍA Y BIOPOLÍTICA EN GIORGIO AGAMBEN: ESLABONES INDIFERENCIADOS DE UNA MISMA «CINTA DE MOEBIUS»**Daniel Toscano López ¹****Resumen**

Este artículo pretende mostrar cómo el tratamiento no diferenciado de las nociones de Derecho, Soberanía y Biopolítica establecidas por el filósofo italiano Giorgio Agamben, le llevan al callejón sin salida de interpretar el Derecho en términos de una «máquina jurídica» que se perpetúa a sí misma en el ejercicio de una «violencia pura». Para dar cuenta de esto, se expone la triple reducción del Derecho: primero a la soberanía, después a la biopolítica y, por último, al totalitarismo.

Palabras clave: Agamben; Derecho; Soberanía; Biopolítica; *Totalitarismo*.

INTRODUCCIÓN

En relación con el Derecho, Giorgio Agamben (1942), pensador italiano, sostiene que éste no tiene por fundamento ni a la naturaleza, a Dios, o a entidad metafísica alguna, sino al «uso». Esta tesis la respalda al señalar que cuando el «Estado espectacular integrado» o «democrático espectacular» hace un «uso» del Derecho en el que el estado de excepción se convierte en regla, tal *uso* del derecho no es neutral o inofensivo, sino letal y mortífero, porque transforma de inmediato la vida calificada del ciudadano en *nuda vida* o vida no calificada. Por eso para este autor la metáfora que quizás mejor retrata cómo el Derecho en tanto «máquina jurídica» deviene en «máquina letal», es la figura kafkiana de «La madriguera» (*Der Bau*). Dicha imagen está inspirada en un encuentro suyo con Heidegger en 1966 cuando frecuentaba en Thor el seminario sobre Heráclito. En ella ilustra cómo el espacio político del Estado- nación no ha sido otra cosa que un obsesionado experimento por construir «patrias o casas», pero que, igual al topo, termina construyendo para los pueblos trampas sin salidas (*Cfr.* AGAMBEN, 2010d: 116). En otras palabras, para Agamben asistimos a una política contemporánea del espectáculo en la que, por una parte, el Derecho y la vida entran en un *umbral* de indiferenciación en el momento en que la *auctoritas* y la *potestas* coinciden en una persona (el soberano) y, por otra, el ocaso del Estado nación parece perpetuarse en la arcaica figura de un *poder soberano* que se alimenta de la *nuda vida* mediante una ley que tiene vigencia pero que nada significa.

¹ Doctor en Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile. E-mail: dgtoscano@uc.cl

A continuación se muestra cómo la tesis de Agamben según la cual el Derecho deviene en una violencia pura sin *logos* cuando “usa” el estado de excepción hasta convertirlo en la regla predominante en los Estados occidentales, está soportada en la no diferenciación del Derecho con los conceptos de soberanía, biopolítica y *thanatopolítica*. Para decirlo metafóricamente, el pensador italiano confecciona una suerte de “Cinta de Moebius” en la que el Derecho y el *homo sacer*; la política y la vida; el *nomos* y la *físis*; lo externo y lo interno; la exclusión y la inclusión, el hombre y la bestia terminan por ser eslabones indiferenciados de una misma cadena. Por lo tanto: 1. El Derecho es aquello que decide el soberano; 2. El Derecho es (bio) política de negación de la vida; 3. El Derecho es *thanatopolítica* que en los regímenes totalitarios “hacen vivir” y “dejan morir”. En último término, el Derecho se transforma en una suerte de superficie reglada con una sola cara y un solo borde constituido por una «pura violencia sin logos», una «violencia sin revestimiento jurídico».

DERECHO Y SOBERANÍA

Agamben plantea la relación entre el Derecho y Soberanía en dos momentos: el primero cuando estudia en clave biopolítica el ejercicio del poder político que transforma la vida calificada en *nuda vida* en cabeza del poder soberano que hace «uso» del estado de excepción. El segundo, cuando investiga los modos y razones en virtud de los cuales el poder en occidente asume la forma de una *oikonomía* del gobierno de los hombres.

En relación con el primer momento, el filósofo italiano, lector de Agamben y Foucault, describe esa cantera, aún por explorar, que es la relación entre el Derecho y la Soberanía a partir de la ausencia de entrecruzamientos tanto desde la perspectiva arendtiana como de la foucaultiana. Así, en palabras del italiano: “que los dos estudiosos que quizás han pensado con mayor agudeza el problema político de nuestro tiempo no hayan conseguido entrecruzar sus propias perspectivas es ciertamente un buen indicio de la dificultad de este problema. El concepto de nuda vida o vida sagrada es el foco a través del cual vamos a tratar de hacer converger sus puntos de vista” (AGAMBEN, 2010a: 153). En este sentido, Agamben sostiene que lo que le faltó a Foucault fue que éste no extrapolar su utillaje conceptual al estudio de los Estados totalitarios del siglo XX y al hecho de que “la investigación, que se había iniciado con la reconstrucción del *grand enfermement* en los hospitales y en las prisiones, no concluye con un análisis de los campos de concentración” (AGAMBEN, 2010a: 152). Asimismo, el autor de *Homo sacer* esgrime como reparo frente a Arendt que si bien ésta, a diferencia de Foucault sí profundizó en el estudio de los Estados totalitarios e, incluso, lo hizo estableciendo el vínculo entre totalitarismo y campos de concentración; sin embargo, para acometer estos problemas le faltó la «perspectiva biopolítica». El propio pensador italiano lo describe del modo siguiente: “pero lo que se le escapa en el proceso es, de alguna manera, inverso y que precisamente la transformación radical de la política en espacio de la nuda vida (es decir, en un *campo de concentración*), ha legitimado y hecho necesario el dominio total” (AGAMBEN, 2010a: 152). En

suma, mientras para Agamben la biopolítica consiste en la senda que va desde la política hacia la *nuda vida*, el camino trazado por la pensadora judeo-alemana consiste en la irrupción de la zoé (*nuda vida*) en el espacio político hasta desdibujarlo.

El pensador italiano, luego de su crítica tanto a Foucault como a Arendt, relaciona el Derecho y lo reduce a la Soberanía cuando pone de relieve que en las democracias occidentales el paradigma de la excepción se ha convertido en la nota predominante, de manera que el ordenamiento jurídico, es decir todo ese aparato legal que arbitra la realidad política y social presupone lo no jurídico (la violencia en estado de naturaleza). El *estado de excepción* del soberano es, entonces, para este pensador localización (*Ortung*), es decir aquello que crea o define “el espacio mismo en que el orden jurídico-político puede tener valor” (AGAMBEN, 2010a: 31). Esto es posible, porque, en último término, el *estado de excepción*, analizado también por Carl Schmitt, es «lo que no se puede subsumir» y es aquello que “escapa a toda determinación general, pero, al mismo tiempo, pone al descubierto en toda su pureza un elemento específicamente jurídico, la «decisión»” (SCHMITT, 1985: 49). De este modo, el *estado de excepción* es en Agamben un *umbral* en tanto «exclusión inclusiva» en el cual el hecho y el derecho; lo excluido y la norma; lo exterior y lo interior; el caos y lo normal, la *nuda vida* (*zoé*) y el poder soberano quedan inscritos en un paradójico espacio de indiferenciación. En síntesis, el *umbral* es simultáneamente «dentro» y «fuera», permitiendo al soberano y al lenguaje, en un *estado de excepción* permanente, «declarar» que no hay un «afuera» de la ley en el caso del primero y un «afuera» de la lengua en el del segundo, pues ambos están más allá de sí mismos.

Ahora bien, lo que permite la captura de la *nuda vida* en el *umbral* del *estado de excepción*, justamente, es lo que él denomina «decisión soberana», la cual “traza y renueva cada vez este *umbral* de indiferenciación entre lo externo y lo interno, la exclusión y la inclusión, *nomos* y *phýsis*, en el que la vida está originariamente situada como una excepción en el derecho. Su decisión nos sitúa ante un indecible” (AGAMBEN, 2010a: 42). Con ello queda articulada la relación entre Derecho y Soberanía. Por otro lado, el *umbral* que caracteriza al *estado de excepción* en el que el Derecho y la vida, exterior e interior pasan a ser “indecibles”, al mismo tiempo, es una relación de «bando»³ o «a-bando-no», esto es, de dejar a la vida a merced de la ley. Tal «abandono» es ilustrado a través del campesino del relato kafkiano que se presenta ante la potencia de la ley, que es la puerta (*umbral*) abierta que lo «incluye excluyéndolo» y lo «excluye incluyéndolo», de tal manera que Agamben señala acertadamente que

²La figura del *umbral* ya había sido pensada por Derrida al final de la lección duodécima del Seminario *La bestia y el soberano. Umbral (Seuil)* como el «suelo», la «solidez fundadora» y el «límite entre el adentro y el afuera», la cual no debe entenderse como un «único único» sino, más bien, en el sentido “de que haya *más de un* suelo, más de un sólido, y más de un único umbral” (DERRIDA, 2008: 389).

³Bando (*mettre à bandon*) o poner en bando es una expresión que emplea Agamben, tomada de Jean Luc Nancy, para significar “la potencia (en el sentido propio de la *dynamis* aristotélica, que es también siempre *dýnamis mē energeîn*, potencia de no pasar al acto) de la ley de mantenerse en la propia privación, de aplicarse desaplicándose”. (AGAMBEN, 2010a: 43).

todas las sociedades y culturas, democráticas, totalitarias; progresistas o conservadoras comportan una crisis de legitimidad en la que la ley “está vigente como pura «nada de la Revelación»” (AGAMBEN, 2010a: 71).

Para el pensador italiano, precisamente, es Aristóteles quien suministra la clave de la *soberanía* a la filosofía occidental: la potencia. Es la existencia autónoma de ésta, o impotencia (*adynamia*), no como incapacidad sino, todo lo contrario, como capacidad de no pasar al acto la que explica y aclara la lógica de la *soberanía*:

Soberano es el acto que se realiza sencillamente removiendo la propia potencia de no ser, dejándose ser, dándose a sí mismo (...) La soberanía es siempre doble, porque el ser se autosuspende manteniéndose, como potencia, en relación de bando (o abandono) consigo mismo, para realizarse después como acto absoluto (que no presupone, pues, otra cosa que la propia potencia) (AGAMBEN, 2010a:65).

Tal «potencia de no», en virtud de la cual el poder soberano puede perpetuarse indefinidamente como tal sin pasar a la potencia, se erige en “raíz ontológica de todo poder político” (AGAMBEN, 2010a: 66). En todo caso, el problema, a nuestro juicio, radica en que el autor de *Homo sacer* termina por ontologizar la *soberanía*, pudiendo trazar su historia lineal y cronológica desde la antigüedad hasta los Estados modernos. Asimismo, aunque la virtud de este pensador consiste en hacer jugar categorías como Derecho y vida; el adentro y el afuera; la potencia y el acto en una topología que es la del *umbral*; sin embargo, dicho *umbral* es el de un Derecho reducido al problema de la *soberanía*. Con ello, Agamben elabora dos conceptos de gran calado, el de Derecho y el de *soberanía*, que hacen entrar en su seno de indiferenciación los de *estado de excepción* y Estado de derecho, totalitarismo y democracia. Con esto reduce el Derecho a la *soberanía*, atándolas desde siempre en el nudo gordiano que se encuentra presente en el *arcanum imperii*.

Si Foucault se había ocupado del estudio de los mecanismos y prácticas históricas en virtud de los cuales los individuos devienen en sujetos, el filósofo italiano pone el acento en la *nuda vida*, la cual es separada a perpetuidad de sus diversas formas de vida “recodificadas en identidades jurídico-sociales (el elector, el trabajador por cuenta ajena, el periodista, el estudiante, pero también el serotipo, el travestido, la estrella del porno, el anciano, el padre, la mujer) que reposan todas en aquélla” (AGAMBEN, 2010d: 16). Lo paradójico es que todas las formas de vida, entendiendo por forma de vida “una vida que no puede separarse nunca de su forma” (AGAMBEN, 2010d: 14), se transformen en *nuda vida*. Es como si en el autor de *Medios sin fin* los sujetos (llámense hombre o ciudadano) mantuvieran una fachada de su singularidad, pero cual cáscaras vacías tuvieran por su núcleo constitutivo la *nuda vida*. Por lo tanto, más que construcción de subjetividad, la subjetividad está dada en el pensador italiano por la *vida desnuda* del *homo sacer*. No obstante, por algunos momentos en Agamben resuenan los ecos arendtianos como, por ejemplo, cuando, al enfatizar en la figura del refugiado analizada por Arendt en el artículo “*We refugees*”, muestre cómo el “dispositivo” de “Declaraciones de derechos” es el *locus* de aquella

operación biopolítica por medio de la cual el súbdito se transforma en ciudadano y la «soberanía regia de origen divino» se convierte en soberanía nacional (Cfr. AGAMBEN, 2010d: 26). Para este autor sólo la «potencia del pensamiento», en tanto forma de vida no separable de su forma se constituye en «la política que viene», interrumpiendo y quebrando la lógica de autoafirmación del poder estatal y del soberano que separan y aíslan la *nuda vida*. En consecuencia, al “poder fagocitador” del *poder soberano* sobre la *nuda vida* se opone la potencia del pensamiento humano que da apertura a las múltiples y variopintas formas de vida.

DERECHO Y MÁQUINA GUBERNAMENTAL

En relación con el segundo momento en que el pensador italiano plantea la relación entre el Derecho y la Soberanía, a diferencia de Arendt y Foucault, hablará de una estructura bifronte de la máquina gubernamental, la cual deviene en máquina jurídica letal: el *Reino* y el *Gobierno*; la *auctoritas* y la *potestas*; *oikonomía* y *Gloria*. En otras palabras, “el poder como gobierno y gestión eficaz y el poder como majestuosidad ceremonial y litúrgica, dos aspectos que han quedado curiosamente descuidados tanto por los filósofos de la política como por los politólogos” (AGAMBEN, 2008: 10). En este orden de ideas, la apuesta del italiano es por rastrear genealógicamente el paradigma teológico-económico que ha caído según él en el olvido al habersele dado mayor relevancia a una teología política que fundaba en Dios la trascendencia del poder soberano. En suma, la pregunta de Agamben es biopolítica toda vez que igual que en Arendt y en Foucault indaga por la politización moderna de la vida biológica.

A través de la genealogía teológica de la economía y del gobierno, Agamben, aunque se alinea en la investigación del poder en occidente a la que había dado comienzo hacía más de diez años en *Homo Sacer*; ahora intenta acometer en el *Reino y la Gloria* una investigación genealógica del paradigma teológico-económico-providencial, cuya particularidad es la de un «Dios que Reina, pero no gobierna». Aparentemente, el filósofo italiano quiere soslayar la reducción operada del fenómeno de la biopolítica y el Derecho a la *soberanía*, pues como lo señala hacia el final de sus nuevas investigaciones: “lo que nuestra investigación ha mostrado es que el verdadero problema, el arcano central de la política, no es la soberanía, sino el gobierno, no es Dios sino el ángel, no es el rey, sino el ministro, no es la ley, sino la policía- o bien, la máquina gubernamental que ellos forman y mantienen en movimiento (AGAMBEN, 2008: 480). En todo caso, el problema de la *soberanía* sigue siendo para él tan importante como el análisis de la *oikonomía* del gobierno, pues:

1. La articulación entre *soberanía* y gobierno es decisiva hasta el punto que “todo el dispositivo económico-providencial (con sus polaridades *ordinatio/executio*, providencia/destino, *Reino/Gobierno*) se transmite directamente en herencia, como un todo a la política moderna (Cfr. AGAMBEN, 2008: 479).

2. Él reconoce la importancia de no abandonar el modelo jurídico-político de la soberanía, y eso lo critica a Foucault en los siguientes términos: “él se acerca aquí, en la medida en que le es posible, a la intuición del carácter bipolar de la máquina gubernamental, aunque la elección metodológica de dejar de lado el análisis de los universales jurídicos no le permite articularla plenamente” (AGAMBEN, 2008, 475).
3. Refiriéndose a la economía política moderna, y más específicamente a los fisiócratas, la ciencia económica que estos practican de “extrapolar” el orden natural al gobierno es consecuencia del «paradigma del gobierno divino del mundo» y, por lo tanto, la economía política se constituye, entonces, en una racionalización social de la *oikonomía* providencial (Cfr. AGAMBEN, 2008: 490). Finalmente, por eso Agamben aludiendo al proceso de secularización moderna, podrá afirmar tajantemente que “cuando la modernidad haya anulado el polo divino, la economía que deriva de él no por eso se habrá emancipado de su paradigma providencial” (AGAMBEN, 2008: 494). Lo curioso de lo anterior es que para Agamben la *oikonomía* es ahora el «polo de desarrollo» de la biopolítica moderna y no la *soberanía*, como lo había establecido antes, biopolítica que, no obstante, sigue atando al liberalismo, pues a éste lo identifica con “la supremacía del polo “orden inmanente-gobierno-ventre” hasta casi eliminar el polo “Dios trascendente-reino-cerebro” (AGAMBEN, 2008:494).

La tesis planteada por el autor del *Reino y la Gloria* es que el *poder soberano* y la biopolítica, en último término, son un mismo movimiento de captura de la vida a través del dispositivo del *estado de excepción*. El *poder Soberano* y las medidas económicas ponen en juego prácticas biopolíticas de tal captura recubriendo con un manto de *Gloria* el vacío anómico de la «máquina jurídica». En este sentido la *Gloria* es la vestimenta o el ropaje intercambiado por la Teología y la política y, precisamente, “este cambio puede ocurrir porque debajo de la vestimenta no hay cuerpo ni sustancia alguna” (AGAMBEN, 2008: 341). Por lo tanto, el paso de la «soberanía real de origen divino» a la «soberanía nacional» no pone fin a la primera en favor de la segunda, sino que encubre la vigencia de una crisis “que es el motor interno del capitalismo en su fase actual, de la misma manera que el estado de excepción es hoy la estructura normal del poder político (...) Por eso, no hay nada más sombrío que esa incondicionada vigencia de las categorías jurídicas en un mundo en que éstas ya no reflejan ningún contenido ético comprensible” (AGAMBEN, 2010d: 111).

El pensador italiano, situándose en la senda abierta por el trabajo genealógico de Foucault, más específicamente de la *gubernamentalidad*, emprende una arqueología teológica de lo que denomina «máquina gubernamentalidad», cuya estructura entraña una falla arquitectónica, pues en su seno se articulan dos polos o paradigmas cuya raíz común es la teología cristiana, y que aunque antinómicos se conectan:

La teología política, que funda en el único Dios la trascendencia del poder soberano, y la teología económica, que sustituye a esta por la idea de una *oikonomia*, concebida como un orden inmanente-doméstico y no político en sentido estricto- tanto de la vida divina como de la humana. Del primero derivan la filosofía política y la teoría moderna de la soberanía; del

segundo, la biopolítica moderna hasta el actual triunfo de la economía y el gobierno sobre todo otro aspecto de la vida social (AGAMBEN, 2008: 13).

Lo interesante aquí es que para Agamben, el polo que tiene que ver con la «historia de la teología económica», que es de donde deriva la biopolítica, ha caído en el olvido. De allí que su tarea consista en rastrear, dentro de la franja de los siglos II y III d.c. al hilo de los padres latinos, el «paradigma de la *oikonomía*» o «paradigma gestional», pues el «dispositivo de la economía trinitaria» es el laboratorio en que se encuentra en germen la «máquina gubernamental». Según este autor, Foucault “parece ignorar por completo las implicaciones teológicas del término *oikonomía* a las que está dedicada la presente investigación” (AGAMBEN, 2008: 195-196). De allí que para el italiano “el nacimiento del paradigma gubernamental sólo se vuelve comprensible si se lo sitúa sobre el fondo “económico-teológico” de la providencia del que es solidario” (AGAMBEN, 2008: 197). El filósofo italiano recurre a una especie de modelo en miniatura para analizar el papel técnico y estratégico que cobra el concepto de *oikonomía* en los padres latinos con miras a la “articulación trinitaria de la vida divina” (AGAMBEN, 2008: 71), pero, extrapolándolo después al problema contemporáneo de la *gubernamentalidad*. Es como si sabiendo que la *oikonomía*, al cumplir su función estratégica de salvaguardar el dogma de la trinidad, pues se sostiene que Dios es uno según la potencia (*dýnamis*) y triple según su economía, fuera el modelo cuya semilla se ha pasado por alto, pero que luego en el contexto de la democracia liberal termina por germinar y podrá entenderse lo impolítico de la política contemporánea, pues, por una parte “el rey reina, pero no gobierna” y, por otra, que “el paradigma gubernamental, cuya genealogía estamos reconstruyendo aquí, en realidad es desde siempre «anárquico-gubernamental»” (AGAMBEN, 2008: 118). Lo que en ese análisis va saliendo a la superficie, luego de pasar revista a los argumentos de Ignacio de Antioquía, Teófilo de Antioquía (170 d. C.), Taciano, Atenágoras, Ireneo, Hipólito, Tertuliano, Orígenes, y de teólogos capadocios como Basilio Gregorio de Nacianzo, Gregorio de Niza y Clemente de Alejandría es la emergencia de dos racionalidades: una teológica y otra económica.

Paulatinamente, la teología cristiana de los siglos II y III d.c. va terminando de fraguar una serie de fracturas en tanto elabora la doctrina trinitaria en un vivo debate con varias herejías en boga. Se trata de la escisión entre Dios y su gobierno del mundo; Dios y lo creado; trascendencia e inmanencia que está presente, por una parte, en la teología bizantina que distingue entre la esencia de Dios (*ousía*) y su operación (*enérgeia*) y, por otra, según el autor de *El Reino y la gloria*, en el gnosticismo en la forma de dios y el demiurgo; el dios ocioso y sin relación con el mundo y el dios que interviene para gobernar el mundo. Una fractura ontológica que acompañará en la Edad Media la polémica del poder de las dos espadas cuando se diga que «el rey reina, pero no gobierna», al tiempo que se separe su majestad nominal de su ejercicio real; la *dignitas* o función inamovible de la persona [*administratio* o *potestas* (*Macht*)] de su ejercicio (*Vermögen*). Lo interesante es que Agamben, afectado por el «virus del precursor» que busca establecer «quien lo dijo primero» halla en el Libro XII, Capítulo X de la

Metafísica, dentro de la perspectiva del «gobierno divino del mundo» tal separación en términos de motor inmóvil y cosmos; el bien de Dios y el bien del orden del universo. En la siguiente cita se retrata lo que venimos esbozando:

El perfecto edificio teocéntrico de la ontología medieval descansa sobre este círculo y no tiene otra consistencia más allá de él. El Dios cristiano es este círculo, en el que los dos órdenes se traspasan continuamente el uno en el otro. Pero ya que lo que el orden debe unir está, irremediamente dividido, no sólo el *ordo*- como el ser en Aristóteles- *dicitur multipliciter* [se dice en muchos sentidos] (tal es el título de la disertación sobre Tomás de Kurt Flasch); él reproduce también en su misma estructura la ambigüedad que debe enfrentar. De aquí la contradicción, notada por los estudiosos, por la cual Tomás funda a veces el orden del mundo en la unidad de Dios y, otras veces, la unidad de Dios en el orden inmanente de la criaturas (...) Esta aparente contradicción no es más que la expresión de la fractura ontológica entre trascendencia e inmanencia, entre ser y praxis que la teología cristiana hereda y desarrolla del aristotelismo. Si se lleva al extremo el paradigma de la sustancia separada, se tiene la gnosis, con su Dios extraño al mundo y a la creación; si se sigue hasta el final el paradigma de la inmanencia, se tiene el panteísmo. Entre estos dos extremos, la idea de orden trata de pensar un equilibrio difícil, que la teología cristiana siempre está a punto de perder y debe reconquistar en cada momento (AGAMBEN, 2008: 155).

DERECHO Y BIOPOLÍTICA

Para el autor italiano la biopolítica es «el más inmemorial de los *arcana imperii*», lo cual es defendido a partir de la tajante separación y oposición entre *bíos* y *zoé* con el fin de establecer la inclusión de esta última (*nuda vida*) en el poder de la soberanía que la excluye al trasladarla al *umbral* de indiferenciación del *estado de excepción*. Asimismo, para este autor, la *thanatopolítica* o política de la muerte se evidencia en los campos de concentración nazi y en los Estados totalitarios del siglo XX, lugares por excelencia, según él, de la biopolítica moderna (Cfr. AGAMBEN, 2010a: 13). Tal representación negativa de la biopolítica le conduce al callejón de salida del reduccionismo, aunque intente romper la lógica dualista del adentro y del afuera; del derecho y del hecho mediante la figura de la *excepción* como *umbral*.

La problematización de la noción de «vida» para el autor de *Medios sin fin* atraviesa no sólo los conceptos griegos de *bíos* y *zoé*, sino también los de *vida desnuda* (tomada por Agamben de la expresión benjamineana (*bloß Leben*), así como la de «vida sagrada». En este orden de ideas, así como para Aristóteles el ser y el bien se dicen de muchas maneras, para Agamben, según los griegos, el término vida aludía a dos cosas: “*zōē*, que expresaba el simple hecho de vivir, común a todos los seres vivos (animales, los hombres o dioses) y *bíos*, que indicaba la forma o manera de vivir propia de un individuo o un grupo” (AGAMBEN, 2010a: 9). De esta tajante y binomial distinción se servirá el pensador italiano para subrayar que lo que ha hecho carrera en la política occidental es la relación entre *bíos* y *zoé*, es decir entre la vida calificada y la vida biológica o, en otras palabras, entre el hombre y el animal. Ahora bien, el modo en que se articulan *bíos* y *zoé* es en una relación de antagonismo, e incluso de agonismo recíproco bajo el «dispositivo de soberanía». El soberano es quien teniendo derecho a

suspender o poner en suspenso el derecho, puede matar o hacer que se mate impunemente a alguien reduciendo la vida calificada (el *bíos*) a la mera o *nuda vida* (*zoé*). Es como si los diferentes sentidos del término vida se articularan en una abigarrada relación con el «dispositivo de la soberanía». Por eso para el filósofo italiano, hasta cierto momento de su investigación, el problema de la biopolítica es un asunto jurídico, pues en los mecanismos de la ley-soberanía en tanto *estado de excepción* queda atrapada y entrapada la *zoé* (mera vida) y la *zoé aiônios* (vida sagrada). Se trata de una «exclusión inclusiva» o excepción de incluir a la *zoé* en la *pólis* para simultáneamente excluirla: “como si la política fuera el lugar en que el vivir debe transformarse en vivir bien, y fuera la nuda vida lo que siempre debe ser politizado” (AGAMBEN, 2010a: 17).

Para el autor de *Homo sacer* en los griegos no encontramos una alusión a la vida humana como *vida sagrada*, pues el hecho de que la sacralidad se vincule a la vida por vez primera se halla en la «figura enigmática del derecho romano arcaico» del *homo sacer*. El *homo sacer* (vida sagrada) es, entonces, “aquél a quien cualquiera puede matar impunemente” (AGAMBEN, 2010a: 94), y de allí que para Agamben: “aquello que queda apresado en el bando soberano es una vida humana a la que puede darse muerte pero es insacrificable” (AGAMBEN, 2010a: 109). Ahora bien, el *homo sacer* no comporta un «fenómeno genuinamente religioso», sino más bien jurídico-político. La figura del *homo sacer* es un fenómeno jurídico-político, porque al fin y al cabo es en virtud del soberano que la vida humana (*homo sacer*) es abandonada y, a su vez, es con respecto al *homo sacer* que se despliega el ejercicio del bando soberano. En este sentido, el *abandono* es lo que permite que el soberano ni cometa homicidio ni celebre sacrificio al tomar impunemente la vida del *homo sacer*. Por eso, en último término, el *homo sacer* es aquél que es «puesto en bando». La idea de «a-bando-no» posee en Agamben una doble referencia: a Jean Luc Nancy y a Heidegger. En el caso del primero, éste piensa nuestro tiempo como «tiempo de abandono». En palabras del filósofo francés:

El abandono no constituye una cita a comparecer bajo tal o cual autoridad de la ley. Es una coacción a aparecer absolutamente bajo la ley, bajo la ley como tal y totalmente. Igualmente es la misma cosa- ser *banni* (desterrado, exilado)- no es volver a pasar bajo la ley entera. Entregado a lo absoluto de la ley, el *banni* (desterrado, exilado) es también abandonado en el afuera de toda su jurisdicción. La ley del abandono quiere que la ley se aplique desaplicándose (NANCY, 1983: 139-153).

Con respecto a Heidegger, Agamben afirma que el problema acometido por éste consiste en el “abandono del ente por el ser, es decir nada menos que el problema de la unidad-diferencia entre ser y ente en la época del cumplimiento de la metafísica. Lo que está en juego en este abandono no es que algo (el ser) deje retirarse a algo diferente (el ente) o prescindiera de ello. Por el contrario, el ser no es aquí otra cosa que *el ser abandonado y entregado a sí mismo del ente*, el ser no es más que el bando del ente” (AGAMBEN, 2010a: 80 y 81). Lo que sostendrá el pensador italiano es, entonces, que el *abandono* es frente a una ley que no prescribe nada, dando lugar a que a la *nuda vida*, la vida sagrada del *homo sacer*, se le puede dar muerte bajo la lógica del *abandono* respecto de una ley que tiene vigencia, pero que no significa. Que nuestro tiempo sea «tiempo de

abandono» quiere decir que el orden social y político no descansa en un fundamento contractual sino en un permanente *estado de excepción* que al devenir en regla transforma en *nuda vida* a los individuos. Es por esto que para Agamben el *campo de concentración* es el “nuevo *nómos* biopolítico del planeta” (AGAMBEN, 2010a: 224), en el sentido de erigirse en la modernidad en espacio político de excepcionalidad en el que inscribe a la *nuda vida* del *homo sacer* en una zona de indistinción entre el hecho y el derecho: espacio político de excepcionalidad, porque constantemente se está decidiendo acerca del valor y el disvalor de la vida.

Cuando el filósofo italiano interroga qué es un campo, tiene nuevamente como herramienta metodológica de fondo la figura del *umbral*, pues éste es un «híbrido de derecho y hecho», un espacio de indistinción que le permite vincular esta noción junto a las de biopolítica y *homo sacer*; tal como se indica en la siguiente cita: “El campo, al haber sido despojados sus moradores de cualquier condición política y reducidos íntegramente a nuda vida, es también el más absoluto espacio biopolítico que se haya realizado nunca, en el que el poder no tiene frente a él más que la pura vida sin mediación alguna” (AGAMBEN, 2010a: 217). En este orden de ideas, Agamben comparte junto con Arendt en el estudio del fenómeno totalitario el hecho de que el principio «que rige la dominación totalitaria», es que «todo es posible» (ARENDRT, 1981: 589), el cual, según el autor, queda retratado en las palabras del propio Goebbels, como principio también de la política nazi en términos de “arte de hacer posible lo que parecía imposible” (AGAMBEN, 2010c: 79). Asimismo, el *campo de concentración* es *umbral*, pues “sólo porque los campos constituyen, en el sentido que hemos visto, un espacio de excepción, en que la ley es suspendida de forma integral, todo es verdaderamente posible en ellos” (AGAMBEN, 2010d: 39). En virtud de lo anterior, “el campo es el paradigma mismo del espacio político en el punto en que la política se convierte en biopolítica y el *homo sacer* se confunde virtualmente con el ciudadano” (AGAMBEN, 2010a: 217).

En el momento en que Agamben hace del acontecimiento del *campo de concentración* el espacio político de la modernidad, no sólo señala que «todos somos *homini sacer*», sino que globaliza y extrapola esta figura a las *zones d’attente* de los aeropuertos internacionales franceses, al estadio de Bari en el que la policía italiana en 1991 retuvo a emigrantes clandestinos provenientes de Albania, a los detenidos en Guantánamo, a los deportados de los *campos de concentración* y hasta a los enfermos terminales en las salas de reanimación. Mediante tales extrapolaciones, el autor de *Estado de excepción* hace del planeta un *campo de concentración*: “como el lugar en que se ha realizado la más absoluta *conditio inhumana* que se haya dado nunca en la tierra” (AGAMBEN, 2010d: 37). En consecuencia, este autor convierte las “figuras de *umbral*”, tales como las de *homo sacer*, *nuda vida* y *campo de concentración* en esencias o sustancias que, en último término, valen como comodines intercambiables. Es lo que sucede cuando la expresión *homo sacer* es aplicada con la misma equivalencia al *neomort*, el *ultracomatoso*, el *faux vivant*, el *refugiado*, el *ciudadano* y el *musulmán*. Las tres primeras corresponden a la sala de reanimación como un “pequeño campo” en el que se experimenta con la vida

del paciente terminal; la cuarta y la quinta conectan con el Estado-nación que en su crisis y mediante leyes excluye al individuo incluyéndolo; finalmente, el *homo sacer* se articula con el «musulmán» en tanto habitante y «figura más extrema», porque “mudo y absolutamente solo, ha pasado a otro mundo, sin memoria y sin lamento” (AGAMBEN, 2010a: 235). A la fetichización de estas figuras por parte del autor italiano tampoco se escapa la de “biopolítica”, pues ésta se instala desde el origen del pensamiento occidental y continúa ahora, detrás de bastidores, latiendo en el proyecto capitalista-democrático, el cual ha convertido el planeta en un *campo de concentración*, toda vez que con este proyecto la vida de las poblaciones del tercer mundo pasa a convertirse en *nuda vida*.

En relación al *musulmán*, el autor de *Lo que queda de Auschwitz* lo asocia a lo «intestimoniable» o «figura límite» de los *campos de concentración*, el cual, al perder toda dignidad, hace de Auschwitz “el final y la ruina de toda ética de la dignidad y de la adecuación a la norma. La nuda vida, a la que el hombre ha sido reducido, no exige nada ni se adecua a nada: es ella misma la única norma, es absolutamente inmanente” (AGAMBEN, 2010c: 71). De igual forma el pensador italiano desgrana de esta «figura límite» todo un elenco de apelativos como, por ejemplo, los de «cadáver ambulante», «hombres momia», «muertos vivos», «árabes en oración», «quienes no tienen historia», «el nervio del campo», «el testigo integral», «figura sin nombre», «ser indefinido», «semivivos», «no hombre», «no- cara», «presencias sin rostro», «quien ha tocado fondo», «larvas», «monstruosa máquina biológica», «hombres valva», «*homo sacer*» (AGAMBEN, 2010c: 41-90). Esta polisemia del término *musulmán*, esta plétora de calificaciones, está referida a una «situación extrema»⁴, en cuyo *umbral* el hombre pasa a ser no hombre, es decir “un ser indefinido, en el que no sólo la humanidad y la no humanidad, sino también la vida vegetativa y la de relación, la fisiológica y la ética, la medicina y la política, la vida y la muerte transitan entre ellas sin solución de continuidad” (AGAMBEN, 2010c: 48 y 49). En definitiva, al igual que las figuras del *Homo sacer* y el *campo de concentración*, el *musulmán* es también un *umbral* o “indecidible”, en cuanto espacio vacío de indiferenciación de no hombre y hombre, *zoé* y *bíos*, del viviente y del hablante que en él, “el biopoder ha pretendido producir su último arcano, una supervivencia separada de cualquier posibilidad de testimonio, una suerte de biopolítica absoluta (...) una nuda vida inasignable e intestimoniable” (AGAMBEN, 2010c: 163 y 164).

⁴ Arendt hablará de «apertura a un abismo». En entrevista con Gaus dice lo siguiente: “hasta entonces, uno se decía: bueno, tenemos enemigos. Es algo completamente natural. ¿Por qué no habría de tener enemigos un pueblo? Pero lo otro fue completamente distinto. Era como si se hubiera abierto un abismo (...) Esto no debería haber sucedido nunca. Y no me refiero sólo al número de víctimas. Me refiero al empleo de cadáveres en un proceso de producción industrial y a todas esas cosas, en las que no necesito entrar. Esto no debería haber sucedido”. (ARENDDT, 2010c: 56).

DERECHO Y TOTALITARISMO

En su investigación sobre la biopolítica, el autor de *Homo sacer* termina por homologar la democracia liberal con el totalitarismo. ¿Cómo es esto posible? El hecho de equipar en el fondo a la democracia y el «uso» que ésta hace del derecho con el totalitarismo, ¿no es acaso asimilarla a los grandes Estados totalitarios del siglo XX, nazismo y comunismo? ¿Qué argumentos esgrime Agamben para decir que el estado de excepción practicado por la Democracia liberal es ya no biopolítica sino *thanatopolítica*? El primer argumento del italiano consiste en que la figura del *refugiado*, estudiada también por Arendt, rompe el vínculo entre hombre y ciudadano establecido por las «Declaraciones de derechos» del Estado-nación, toda vez que los Estados totalitarios como el nazi y el socialista, así como las democracias construyen dispositivos jurídicos que conllevan a la desnacionalización en masa de los ciudadanos. De este modo, tanto las «Declaraciones de derechos» como el *pueblo* se constituyen en «fracturas biopolíticas» del proyecto democrático-capitalista. El segundo argumento esgrimido por Agamben pone de manifiesto que el tránsito de la teología política a la teología económica arrastra desde antaño a la soberanía incorporándola en la «máquina gubernamental». Finalmente, y como tercer argumento, lo que transforma a la biopolítica en *thanatopolítica* es una «violencia pura sin *logos*» o de «medialidad sin fines». Por eso lo que contiene el arca del poder, cuyo caparazón es la «máquina gubernamental bipolar» del *Reino* y del *Gobierno*, es según este autor un espacio vacío: una «violencia pura» o «medialidad sin fines» que es recubierto de la *Gloria* y del poder litúrgico. En otras palabras, la estructura de la «máquina gubernamental» es la de las democracias actuales que se erigen en sociedades del espectáculo, esto es, «una sociedad en la que el poder en su aspecto “glorioso” se vuelve indiscernible de la *oikonomía* y del gobierno» (AGAMBEN, 2008: 11).

En el libro *Estado de excepción*, Agamben define el fenómeno del totalitarismo moderno “como la instauración, por medio del estado de excepción, de una guerra civil legal, que permite la eliminación física no sólo de los adversarios políticos, sino de categorías enteras de ciudadanos que por cualquier razón no sean integrables en el sistema político” (AGAMBEN, 2010b: 11). En el caso de este autor la definición de totalitarismo es tan amplia que comprende no sólo al nazismo y al fascismo sino a la democracia liberal, por cuanto éstos hacen de la vida natural el *locus* de la decisión soberana. De manera que la empresa acometida por el pensador italiano consiste en investigar el fenómeno del totalitarismo en clave biopolítica, pues según él se ha olvidado situar al primero en la perspectiva de ésta, lo cual permite ver con claridad la vocación biopolítica del Estado moderno en los siglos XIX y XX en cuya base aparece no el hombre libre y de derechos sino la *nuda vida*. Por lo tanto, para este filósofo pensar la política actual significa que ésta en tanto decisión sobre lo *impolítico* (*nuda vida*) produce la identidad dinámica entre vida y política.

Tanto Agamben como Arendt comparten el análisis de la categoría límite de *refugiado*, por cuanto la vida de éste en tanto desnaturalizada de sus derechos ciudadanos se erige en el índice del canto de cisne de un Estado-nación que en su ocaso ha terminado por politizar la vida natural de los hombres mediante «Declaraciones de derechos». Para Arendt los derechos no son datos naturales sino conquistas políticas amenazadas por los totalitarismos (Canovan, 2006: 62), mientras que para Agamben:

Ha llegado el momento de dejar de considerar las Declaraciones de derechos desde 1789 hasta hoy como proclamaciones de valores metajurídicos eternos orientados a vincular al legislador a su respeto, y de reconocerlas de acuerdo a lo que constituye su función real en el Estado moderno. Los derechos del hombre representan sobre todo, en efecto, la figura originaria de la inscripción de la nuda vida natural en el orden jurídico-político del Estado-nación (AGAMBEN, 2010d: 25).

La punzante contradicción que ambos autores advierten es que la figura del *refugiado* rompe el artificial puente que la soberanía nacional había pretendido tender entre el hombre y el ciudadano. De este modo, el fenómeno del *refugiado* y de los *apátridas* se erige en Agamben en el paradigma de la política totalitaria en occidente: la de los Estados totalitarios (nazi y el socialista) y la de las democracias, cuyos dispositivos jurídicos conllevan a la desnacionalización en masa de los ciudadanos, como por ejemplo cuando en Alemania, mediante las leyes de ciudadanía sobre la «protección de la sangre y del honor» el ciudadano es encasillado como aquel de «plenos derechos» o etiquetado como «mero ciudadano de segunda clase». Dicho fenómeno que ocurre según Agamben con los Estados-nación europeos, incluyendo desde luego los democráticos que incorporan en su seno masivamente la vida natural del hombre, separa tajantemente la vida: por una parte, en auténtica y, por otra, en «vida despojada de todo valor político». Una separación que es también la del principio del *nacimiento* y el principio de la soberanía.

A diferencia de Arendt para quien el *nacimiento* significa capacidad humana de renovación, Agamben entiende el *nacimiento* como *nuda vida* natural, la cual es asegurada en el orden jurídico-político del Estado-nación bajo la figura de las «Declaraciones» como la de los Derechos del Hombre. Esto indica cómo para el autor de *Homo sacer* ni siquiera el *nacimiento* se escapa a la biopolítica del poder soberano, mientras que para Arendt, precisamente, es el *nacimiento* el hecho de que el hombre sea capaz de *acción*, o sea la capacidad de comenzar algo nuevo. Por eso para Arendt, no así para Agamben, el *nacimiento* está ligado a la libertad para la *acción*, pues:

Con la palabra y acto nos insertamos en el mundo humano, y esta inserción es como un segundo nacimiento, en el que confirmamos y asumimos el hecho desnudo de nuestra original apariencia física (...) Mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano, mientras que su identidad física se presenta bajo la forma única del cuerpo y el sonido de la voz, sin necesidad de ninguna actividad propia” (ARENDR, 1993: 201 y 203).

Tal descoyuntación entre lo humanitario y lo político; el hombre y el ciudadano, que, a fin de cuentas, es la ruptura entre el *nacimiento* y la nacionalidad, según Agamben se ilustra cuando los derechos del hombre protegen (remedio) la vida otorgándole libertades al individuo desde su *nacimiento*, todo lo cual fundamenta la soberanía del Estado nación; no obstante, tal incorporación de la vida en el orden jurídico se da si y sólo si el hombre ha sido despojado (veneno) de su ciudadanía. En consecuencia, las «Declaraciones de derechos» son biopolíticas que obran como remedio o cura para una vida natural a la que simultáneamente se le inyecta el veneno al politizarla dentro del ordenamiento jurídico-político. Así, pues, no se trata de dos biopolíticas distintas, una positiva que proteja la *nuda vida* y otra que la destruya, sino más bien de una misma biopolítica con doble efecto de ser veneno y remedio a la vez. De ahí la escisión entre derechos del hombre y derechos del ciudadano que plantean Agamben y Arendt, y que el primero, al referirse a las campañas publicitarias y humanitarias para los emigrados de Ruanda, ilustra con la imagen de “los «ojos implorantes» del niño ruandés, cuya fotografía se quiere exhibir para obtener dinero, pero al que «ya es difícil encontrar con vida», constituyen quizás el emblema más pregnante de la nuda vida en nuestro tiempo, esa nuda vida que las organizaciones humanitarias necesitan de manera exactamente simétrica a la del poder estatal” (AGAMBEN, 2010a: 169 y 170).

Otro tanto ocurre con la categoría de *pueblo*, la cual para el autor italiano entraña una doble ambigüedad: la de ser «cuerpo político unido», pero también la de ser lo excluido por tratarse de una «clase inferior». Por eso es que para él “el pueblo contiene necesariamente en su interior la fractura biopolítica central” y de allí también que “la obsesión del desarrollo es tan eficaz en nuestro tiempo, porque coincide con el proyecto biopolítico de producir un pueblo sin fractura alguna” (AGAMBEN, 2010d: 34). En virtud de tal escisión fundamental, el *pueblo* pasa a ser dentro del contexto del Estado-nación, tanto de países capitalistas como socialistas, tanto de derechas como de izquierdas lo que conduce al peligro de la deriva totalitaria.

El modo en que el nazismo tratará de «colmar la escisión biopolítica» es, por una parte, generando el *Volk* alemán y, por otra, eliminando al pueblo judío, cumpliéndose el principio según el cual «allí donde hay nuda vida, debe advenir un pueblo», pero también “allí donde hay un pueblo, debe advenir la nuda vida” (AGAMBEN, 2010d: 35). En el caso democrático, Agamben señala que aunque «de manera diversa, pero análoga», la democracia en virtud del proyecto de desarrollo convierte en *nuda vida* a los pueblos del Tercer Mundo.

A tenor de lo anterior, el filósofo italiano establece la conexión entre totalitarismo y democracia, cuyo hilo conductor como vimos es la figura de los *refugiados*, en tanto designa una situación de exilio y desnacionalización que se traduce en la carencia o pérdida de todo derecho de ciudadanía. La tesis que se desliza en el fondo consiste en que el *refugiado*, en tanto *vida desnuda* carente de ciudadanía y de todo derecho, pasa a ser blanco de preocupación de instituciones humanitarias, lo que lleva a Agamben a la importancia de romper el vínculo entre los conceptos de *refugiado* y derechos del hombre. Precisamente, es la «Declaración de derechos» vinculados al

ordenamiento jurídico-político del Estado nación lo que, por una parte, afirma la soberanía nacional y, por otra, la que hace entrar a la *nuda vida natural* en su esfera. Tal “simbiosis” o relación de siameses entre la democracia y totalitarismo no es otra que aquella que vincula a las «Declaraciones de derechos» y a la *nuda vida*. De allí que para el autor de *Homo sacer* “las declaraciones de derechos han de ser, pues, consideradas como el lugar en que se realiza el tránsito de la soberanía real de origen divino a la soberanía nacional. Aseguran la *exceptio* de la vida en el nuevo orden estatal que sucede al derrumbe del *Ancien Régime*” (AGAMBEN, 2010a, 163).

Para Agamben tanto la democracia liberal como el Estado-nación occidental comportan una vocación “biopolítica”, pues al nacer los derechos individuales éstos son inscritos en los dispositivos jurídicos, como, por ejemplo, en el *habeas corpus* que exhibe al cuerpo para que comparezca ante la ley, como la «Declaración de los derechos del hombre» que, en último término inscribe a la *nuda vida* en su seno para diseminarla y fragmenta en cada cuerpo individual bajo la figura del ciudadano. Ahora bien, esta manera de politizar la *zoé* como «política de los Estados totalitarios» es el mismo proceso en virtud del cual las democracias mutan en Estados totalitarios y éstos en aquéllas. El cordón umbilical que permite tal operación de mutua transformación entre democracia y totalitarismo es el hecho de que el individuo sea portador de la *soberanía*, pero al precio de someter e inscribir su vida natural en el ordenamiento jurídico-político del Estado- nación. Asimismo, el útero que ha servido para incubar el germen biopolítico desde la teología cristiana, incluso desde antes con la idea de gobierno divino aristotélico hasta llegar a las democracias actuales puede ser descrito en los siguientes términos: “la doble (o triple) estructura de la máquina gubernamental (Reino y Gobierno, *auctoritas* y *potestas*, *ordinatio* y *executio*, pero también la distinción de los poderes en las democracias modernas) adquiere en esta perspectiva su sentido propio (AGAMBEN, 2008: 245). El resultado de esto es la completa politización de todas las esferas de la vida, pues:

Una vez que la impolítica vida natural, convertida en fundamento de la soberanía, traspasa los muros de la *oikos* y penetra de forma cada vez más profunda en la ciudad, se transforma al mismo tiempo en una línea movediza que debe ser modificada incesantemente. En la *zōē*, politizada por las declaraciones de derechos, hay que definir de nuevo las articulaciones y los umbrales que permiten aislar la vida sagrada (AGAMBEN, 2010a: 166).

Es evidente que el Derecho es transformado en Totalitarismo si nos situamos en el nazismo y en el *campo de concentración* como mecanismos en virtud de los cuales la vida es eliminada impunemente, pues:

1. “El nazismo hace de la nuda vida del *homo sacer*, definida en términos biopolíticos y eugenésicos, el lugar de una incesante decisión sobre el valor y el disvalor, en que la política se transmuta permanentemente en *thanatopolítica* y el campo de concentración pasa a ser, en consecuencia, el espacio político *kat’ exochēn*” (AGAMBEN, 2010a: 194).

2. El principio que rige el *campo de concentración* es que «todo es posible»: en el hecho de que: “el totalitarismo se basa en la premisa de que los hombres pueden ser renovados por completo. En otras palabras, el totalitarismo reemplaza la creencia de la Ilustración en la perfectibilidad infinita del hombre por una degradabilidad infinita” (JAY, 2006: 156).
3. El campo de concentración, al materializar el estado de excepción, “realizó la más absoluta *conditio inhumana*” (AGAMBEN, 2010a: 211). Sin embargo, tal respuesta no explicaría el juicio que Agamben atribuye a Arendt sobre la «falta de perspectiva biopolítica» al acometer el estudio de los estados totalitarios, porque es ella precisamente quien juega un papel fundamental, antes que Agamben, “en el establecimiento de una categoría de totalitarismo capaz de abarcar tanto los sistemas de derechas como los de izquierdas” (JAY, 2006: 170). No obstante, para el pensador italiano las democracias parlamentarias han devenido en Estados totalitarios y a la inversa, pues la *nuda vida*, al tiempo en que ha sido el resorte sobre el que las democracias burguesas han hecho primar lo público sobre lo privado, también ha sido el «criterio político decisivo» de los Estados totalitarios. El argumento que liga al totalitarismo con la democracia es que el «proyecto capitalista-democrático» “no sólo reproduce en su propio seno el pueblo de los excluidos, sino que transforma en nuda vida a todas las poblaciones del Tercer Mundo” (AGAMBEN, 2010a: 229); sin embargo, la categoría *pueblo* aún no da la clave para lo que buscamos. La razón de la transformación de la «máquina jurídica» en «máquina letal» no se encuentra en las respuestas obvias del nazismo, la eutanasia, el *campo de concentración*, la decisión misma del *soberano* o el *pueblo*. Ello sería confundir las piezas de la máquina con aquello que le da su impulso. Sostendré más bien que la clave se encuentra en el debate suscitado entre Schmitt y Benjamin reconstruido por Agamben en su texto *Estado de excepción*.

Cuando Agamben emprende la tarea genealógica de estudiar las instituciones del *iustitium*, el *Senatus Consultum ultimum*, el *interregnum*, la *hostis iudicatio*, tratando de distinguir a través de ellas entre los conceptos de *auctoritas* y *potestas*, en último término, él está preguntándose por el fundamento del poder soberano y del *estado de excepción* mismo. En un primer momento, la respuesta lo conduce a «un espacio sin derecho», a un «grado cero de la ley», «maná jurídico», «fuerza mística» o «fuerza de (ley)». Si bien, en estas descripciones está la clave para acceder a la razón de por qué en Agamben el Derecho deviene en Totalitarismo, no obstante, estamos aún frente a un «vacío». En torno a dicho «vacío» gravitarán, entonces, dos ingentes esfuerzos, el de Carl Schmitt y el de Walter Benjamin, que tratarán de desentrañar tan ardua cuestión.

Sintetizo los argumentos de ambos autores de la siguiente manera, pues es de mi interés indicar qué es lo que recoge Agamben de dicho debate.

1. En *Para una crítica de la violencia*, Benjamin asesta un fuerte golpe a la dialéctica constituida entre la violencia mítica que funda el derecho y la violencia que lo conserva o, en la nomenclatura Schmittiana, entre el poder constituyente y el poder constituido. Tal operación la efectúa al probar la realidad (*Bestand*) de la violencia pura⁵ (*reine Gewalt*) o divina que ni funda ni conserva el derecho, sino que lo suprime (*Entsetzung des Rechts*).
 2. En *Teología Política*, Schmitt, a su turno, responde sin medias tintas a la fórmula de la «violencia pura» de Benjamin a través de la expresión «violencia soberana» con la cual aporta el elemento de la decisión, indispensable para dar cuenta del vínculo entre el *poder soberano* y el *estado de excepción*.
 3. En el drama barroco, la lectura Benjaminiana del soberano barroco consiste en afirmar rotundamente que el soberano no puede decidir, hay una ruptura infranqueable entre la norma y su realización; el poder (*Macht*) del soberano y su ejercicio (*Vermögen*).
- I. Lo que Benjamin terminará de sellar en su octava tesis sobre el concepto de historia no es sólo la redefinición de la función soberana⁶, cuya violencia se inscribe en un ropaje jurídico-mítico que la legítima, legitimando así también el *estado de excepción*, sino poner en evidencia, por una parte, que «el *estado de excepción* en el que vivimos es la regla» y, por otra, que tal estado de excepción efectivo (*wirklich*) no es «el milagro» como veía Schmitt sino la «catástrofe». Parte de la tesis reza del siguiente modo:

La tradición de los oprimidos nos enseña que el estado de excepción en que ahora vivimos, es en verdad la regla. El concepto de historia al que lleguemos debe resultar coherente con ello. Promover el verdadero estado de excepción se nos presenta entonces como tarea nuestra, lo que mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo (BENJAMÍN, 2008, tesis viii).

En conclusión, Agamben, haciendo acopio de las implicaciones del debate entre Benjamin y Schmitt, puede responder a la pregunta de qué es aquello que actúa moviendo a la «máquina jurídica», siendo la respuesta la «violencia pura», una «pura violencia sin logos», «violencia sin revestimiento jurídico», una «acción humana sin relación con el derecho». Es por eso que Agamben interpreta “que la nuda vida es inmediatamente portadora del nexo soberano y, como tal, está hoy abandonada a una violencia que es tanto más eficaz en la medida en que es anónima y cotidiana” (AGAMBEN, 2010d: 96). En consecuencia, lo que conduce al pensador italiano a una representación negativa del Derecho es que en el corazón de la «máquina jurídica», desde Roma hasta la «Declaración de los derechos del hombre», hay un «vacío», una «anomia» y la «autoridad» como figura

⁵ Pura significa fuera (*ausserhalb*) y más allá (*jenseits*) del derecho.

⁶ Acerca de la figura del soberano y la función que cumple tanto en Benjamin como en Schmitt, Agamben muestra las diferencias en un pasaje con el que comienza diciendo de este último que: “mientras que en éste “el soberano [...] es identificado con Dios y ocupa en el Estado exactamente la misma posición que corresponde en el mundo al dios del sistema cartesiano”, en Benjamin el soberano el soberano “permanece encerrado en el ámbito de la creación, es señor de las criaturas, pero no deja de ser criatura”. (Agamben, 2010b: 85 y 86). Las citas son extraídas por Agamben de *Teología política* y *El origen del drama barroco alemán*, respectivamente.

metajurídica e índice de un «carácter biopolítico autoritario». De allí que el autor de *estado de excepción* afirme sin vacilación que “la máquina, con su centro vacío (...) ha seguido funcionando casi sin interrupción desde la Primera Guerra Mundial, por vía del fascismo y del nacionalsocialismo, hasta nuestros días. El estado de excepción ha llegado a alcanzar ahora su máximo despliegue planetario” (AGAMBEN, 2010b: 126).

LAW, SOVEREIGNTY AND IN BIOPOLITICS ON GIORGIO AGAMBEN: UNDIFFERENTIATED LINKS IN A «MOEBIUS STRIP»

Abstract

This article aims to show how the undifferentiated treatment of the notions of Law, sovereignty and biopolitics established by the Italian philosopher Giorgio Agamben, led him to the impasse in interpreting the law in terms of a "legal machine" perpetuating itself in the exercise of a "pure violence." To this tale, the triple reduction law states: first the sovereignty, then biopolitics and, finally, to the totalitarianism.

Keywords: Agamben; Law; Sovereignty; Biopolitics; Totalitarianism.

BIBLIOGRAFÍA

AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Trad. Flavia Costa, Edgardo Castro y Mercedes Ruvituso. Buenos Aires: editorial Adriana Hidalgo, 2008.

_____. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida I*. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: pre-textos, 2010a.

_____. *Estado de excepción*. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: pre-textos, 2010b.

_____. *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera, Quinta edición, Valencia: Pre-textos, 2010c.

_____. *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-textos, 2010d.

ARENDT, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: alianza, 1981.

_____. *La Condición humana*. Trad. Ramón Gil Novales, Barcelona: Paidós, 1993.

_____. «Entrevista televisiva con Günter Gaus», *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra*. Trad. Manuel Abella y José Luis López de Lizaga. Madrid: Trotta, 2010c).

BENJAMÍN, Walter. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Tesis VIII. México: UACM/Ítaca, 2008.

CANOVAN, Margaret. «Hannah Arendt como pensadora conservadora». En Birulés, Fina (Compiladora). Hannah Arendt. *El orgullo de pensar*. Trad. Xavier Calvo, Martha Hernández, Juan Vivanco y Ángela Ackermann. Barcelona: editorial Gedisa, 2006.

DEAN, Mitchell, *Critical and effective histories. Foucault's Methods and Historical Sociology*, London and New York: Routledge, 1994.

DERRIDA, Jacques. Seminario. **La bestia y el soberano**. Trad. Cristina de Peretti y Delmiro Rocha, Volumen I (2001-2002). Buenos Aires: manantial, 2008a.

FOUCAULT, Michel, **Politique et étique. (Interview)**. En **Dits et écrits (1954-1988)**. Paris: Gallimard, 1994, Vol. III, 1976-1979, p. 422.

_____. **Defender la sociedad**. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002.

JAY, Martin. «El existencialismo político de Hannah Arendt». En Birulés, Fina (Compiladora), Hannah Arendt. **El orgullo de pensar**. Barcelona: editorial gedisa, 2006.

NANCY, Jean-Luc. **Limperatif catégorique**. Paris: Flammarion, 1983.

SCHMITT, Carl. **Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía**. Trad. Francisco Javier Conde, Buenos Aires: editorial Struhart & Cía, 1985.

Trabalho enviado em 17 de novembro de 2015.

Aceito em 07 de janeiro de 2016.