

.....

EL CARL SCHMITT DE LA TANATO-POLÍTICA: LA VETA DE FILOSOFÍA SCHMITTIANA EN EL PENSAMIENTO DE GIORGIO AGAMBEN

Guillermo Andrés Duque Silva

Universidad del Valle
Universidad Cooperativa de Colombia
Cali, Colombia

Resumen

El artículo se centra en analizar la propuesta filosófica del italiano Giorgio Agamben y el modo en que en ella se introduce al pensador alemán Carl Schmitt. Sobre Agamben se evalúa cómo el recurso a la teoría de la excepcionalidad schmittiana es invertido para favorecer una teoría política impersonal, expresada en una soberanía omnipresente y una resistencia altamente pesimista. Se plantea una crítica a los planteamientos de Agamben, argumentada en la necesidad de dar continuidad a la teoría decisionista de Schmitt. El artículo sostiene que Agamben se basó en la faceta teológico-política de Schmitt y prestó poca atención al Schmitt que relaciona el Estado de excepción con la vida pública, lo movimientos y el antagonismo político de la realpolitik.

Palabras clave: *biopolítica; soberanía; estado de excepción; teología política; lo político.*

Recibido: 30 de enero de 2015. **Aprobado:** 10 de abril de 2015.

The Carl Schmitt of the Tannate-Politics: The Trace of Schmitt into Giorgio Agamben's Thinking

Abstract

This paper focuses on analyzing philosophical proposal of Giorgio Agamben and the way in it the German thinker Carl Schmitt is introduced. An analysis about Agamben is made concerning how the resort to Schmitt's exceptionality theory is switched in order to favor an impersonal political theory, which expresses itself through an omnipresent sovereignty and a highly resistant pessimism. This is a critique to Agamben and a defense of the need to continue with Carl Schmitt's decisionist theory. The author argues that Agamben was based on the theological aspect of Schmitt and paid little attention to Schmitt's thoughts on public life, movements and political antagonism of realpolitik.

Keywords: *biopolitics; sovereignty; state of emergency; political theology; the political.*

Guillermo Andrés Duque Silva. Licenciado en Historia de la Universidad del Valle, Especialista en Gerencia de Instituciones Educativas de la Universidad del Tolima, Magister en Filosofía de la Universidad del Valle y estudiante de Doctorado en Ciudadanía i Drets Humans, de la Universitat de Barcelona. Miembro del Grupo de investigación *Humanitas Iuris* de la Universidad Cooperativa de Colombia y *Praxis* de la Universidad del Valle. Director de investigaciones de la Universidad Cooperativa de Colombia, sede Cali. Catedrático de la Escuela Superior de Administración Pública.

Dirección electrónica: guillermo.duque@ucc.edu.co

EL CARL SCHMITT DE LA TANATO-POLÍTICA: LA VETA DE FILOSOFÍA SCHMITTIANA EN EL PENSAMIENTO DE GIORGIO AGAMBEN*

Guillermo Andrés Duque Silva

Universidad del Valle
Universidad Cooperativa de Colombia
Cali, Colombia

Introducción

Giorgio Agamben puede ser considerado como el último genealogista de la política y el gobierno occidental. Según él, la civilización mundial vive la época de la ‘Biopolítica’¹, en ella las atrocidades del ejercicio del poder, (es decir, los totalitarismos, el Estado de excepción y el campo de concentración) lejos de ser elementos accidentales en una historia progresivista, son paradigmas inherentes al proceso social moderno. A partir

* Artículo resultado de la investigación “El rescate de lo político: ¿Carl Schmitt hoy?” adscrito al grupo de investigación *Praxis* de la Universidad del Valle, finalizado en noviembre de 2014 y dirigido por el profesor Delfín Ignacio Grueso, PhD.

¹ Este concepto fue originalmente introducido por Michel Foucault (1996) y ha sido empleado para describir la administración del poder en la vida humana. Desde la concepción que tenía Foucault de los poderes humanos, estos impulsan la vida o acaban con ella. Desde la primera perspectiva los hombres son estrictamente la materia prima a preservar para los agentes de poder; desde la segunda, los agentes de poder tienen el objetivo de ejercitar mecanismos que terminen con la vida de una parte de la población que administran. Las dos visiones no son excluyentes ya que gracias a la muerte de unos sujetos se intenta proteger la vida de otros. Giorgio Agamben, por otro lado, enfoca su atención en la perspectiva pesimista de la biopolítica, su desarrollo ha sido desde ya calificado como un nuevo capítulo de la biopolítica: la tanatopolítica.

de su propia arqueología del poder, expresada en la trilogía *Homo Sacer: El poder soberano y la nuda vida, Lo que queda de Auschwitz: el archivo y el testigo y Estado de Excepción. Homo Sacer II, I*, Agamben desarrolla a fondo el concepto de Nuda vida², un término que le permite establecer un puente entre violencia y derecho (Galindo, 2010).

En la biopolítica de occidente “la vida es lo puesto en bando por la ley, lo producido y gestionado por el derecho” (Galindo-Hervás, 2009:71), en ese contexto la vida humana, es tratada como materia sin forma humana, siempre sacrificable por los ideales supremos de un futuro por conquistar y de un origen a conservar. El ciudadano es entendido a la manera de un *homo sacer* a quien cualquiera puede matar y que, al mismo tiempo, es jurídicamente insacrificable³. “La nuda vida [como vida para la muerte] no es la simple vida natural, sino una vida políticamente desprotegida, permanentemente expuesta a la muerte o a las vejaciones ocasionadas, con impunidad total, por el poder soberano o por quienes lo componen como ciudadanos” (Agamben, 2003:12). En consecuencia, el poder soberano tendría como “fundamento y elemento constitutivo la facultad ilimitada de disponer de la vida de los súbditos, por el simple hecho de su soberanía” (Cfr.: Múnera, 2008).

El italiano pone en diálogo dos conceptos complementarios al concepto de lo político en Schmitt: Soberanía y Excepción. Advierte que la soberanía opera desde la paradoja entre la normalidad y la excepcionalidad argumentada en Schmitt, pero la eleva a un nivel metafísico contrario a Schmitt. A lo afirmado por Schmitt: ‘El soberano está al mismo tiempo, fuera y dentro del ordenamiento jurídico’, Agamben agrega una nueva sentencia: ‘La ley está fuera de sí misma o Yo, el soberano, que estoy por fuera de la ley, declaro que no hay un afuera de la ley’. Con esto, aunque el pensador italiano esté en consonancia con la normalidad alterna de Schmitt, consistente en presuponer un “poder político excepcional que normaliza las relaciones sociales para que pueda existir el orden jurídico” (Múnera, 2008:15), decide afirmar que la excepcionalidad política no se limita a un momento originario o de creación, sino que es trascendente en la medida en que se expresa en una excepcionalidad constitutiva o permanente a la aplicación de la ley. Así el soberano, que en Schmitt es quien toma la decisión en (y del) Estado de excepción, no es para Agamben un gobierno,

² Concepto atribuido a Walter Benjamin, sobre quien se apoya para desarrollar la idea de violencia pura, que tocaremos más adelante.

³ Insacrificable en la medida en que su muerte no se somete a ningún ritual y mucho menos al jurídico. Esas son precisamente las dos características que lo definen: “la impunidad de darle muerte y la prohibición de su sacrificio” (Agamben, 1998:34).

sino el acto de gobernar, no es un decisor específico, sino el ordenamiento social y legal contemporáneo de occidente. En consecuencia, el estado de excepción en Agamben, paradójicamente, no se caracteriza por su anormalidad y provisoriedad, sino por su permanencia a-histórica, como práctica paradigmática. En otras palabras, para el italiano, ‘no hay nada más normal que el estado de excepción’.

No se pretende aquí, realizar una síntesis, poco menos que infructuosa, de la extensa propuesta teórica de Giorgio Agamben, lo que sí nos proponemos es la relectura de los puntos de inflexión que sobre Carl Schmitt, realiza el pensador italiano. En ese sentido el desarrollo de la comparación con Schmitt se realizará frente a lo expuesto en dos de sus obras de mayor difusión *Profanaciones* (2005), *La potencia del pensamiento* (2008a) y *El reino y la gloria, una genealogía teológica de la economía y el gobierno* (2008b).

Agamben: teología política sin política

*La despersonalización del poder y la dictadura del vacío nos llaman a la resistencia:
“¡Detengamos la máquina y
Después veremos qué pasa!”
Leopoldo Múnera*

111

Debemos asumir que Agamben no aborda el concepto de lo político de Schmitt de manera directa, pues su intención es descubrir una propia ‘signatura’ de lo político-teológico. Agamben parte de una instancia complementaria en la propuesta de Schmitt: el Estado de excepción. Con audacia, re-interpreta este concepto y lo dota de una trascendencia tal que desvirtúa completamente su función en el discurso schmittiano, borrando de tajo la distinción amigo/enemigo a favor del concepto de ‘Gloria’, como equivalente a un concepto de lo político agambeniano.

A diferencia de la secularización implícita en la teología política de Schmitt, en la propuesta de Agamben se evidencia una suerte de continuismo de la ‘sustancia’ y la ‘forma’. Para el posmoderno, hay una explícita afinidad entre el paradigma del gobierno providencial (teológico) y el paradigma de la ciencia moderna, ya que los dos se sostienen en análogas leyes eternas generales que “asumirían una idea de orden fundada en el juego contingente de los efectos inmanentes” (Agamben, 2008b: 138). Con esta hipótesis definida, el autor se da a la tarea de demostrar, a partir de una arqueología del gobierno, el origen teológico de todo concepto e institución política

moderna, dotando de una doble función el teorema teológico schmittiano: ‘todo concepto político moderno es un concepto teológico secularizado’ en la sentencia ‘todo concepto teológico es también un concepto político’ (Agamben, 2008b: 28). Elimina la necesidad de todo fundamento para ‘lo político’ y el equivalente a la esencia de la política en Agamben se explicita en el término: ‘Gloria’⁴.

Entonces entendemos dos extremos naturalmente distanciados en Agamben: Dios y Gobierno, esto es *auctoritas* y *potestas*, poder constituyente y poder constituido, poder soberano trascendente y economía del poder. El autor asume que el cruce entre poder profano y poder espiritual, entre Reino y Gobierno, se hace posible a partir de un dispositivo performativo y vacío que él llama ‘Gloria’. En él, la máquina gubernamental occidental⁵ se reviste de la majestuosidad de lo sagrado, sin que realmente tenga un fundamento divino o una sustancia del poder. (Agamben, 2008b:55ss.).

Así la ‘Gloria’ como punto de encuentro entre lo sagrado y lo profano, da lugar en occidente a un gobierno cuyo fundamento es un vacío, una no-sustancia y una inactividad originaria, una nada de la que sin embargo emana el esplendor de la vacuidad esencial (Agamben, 2008b:231). En la actualidad, la ‘Gloria’, entendida como dicha emanación que oculta la vacuidad de lo político, se ve representada en los *mass media* y en todos los artificios que dan lugar a lo que, genéricamente, llamamos opinión pública. En este punto, al igual que Carl Schmitt, Giorgio Agamben emprende contra el liberalismo; en especial contra la idea de esfera pública y deliberación, la cual considera un eufemismo con el que la actual evolución del liberalismo intenta dar fundamento a lo que a su parecer, tal como se ha explicado, no tiene fundamento.

En este sentido, Agamben vincula a Schmitt con Habermas “en la medida que, no obstante su contraposición, ambos representan los dos polos sobre los cuales funciona la máquina gubernamental: el primero, el polo de la soberanía y el segundo, el polo del gobierno (Karmy, R., 2010, p. 220)”. La vinculación que sugiere Agamben entre el ‘fundamentalismo antiliberal’ schmittiano y el no menos ‘fundamentalismo liberal- republicano’ de Habermas, es detallado por el profesor español Alfonso Galindo Hervás:

⁴De modo crítico se ha señalado que en Giorgio Agamben “teología y política, más que influirse mutuamente, se identifican en el objetivo de pensar y nombrar [bajo el término Gloria] la (des)fundamentación y la infundamentabilidad del poder” (Galindo, 2009: 69).

⁵Que en su literatura son las opresivas ‘máquinas del lenguaje’ (Agamben, 1998), ‘máquinas jurídico-políticas’ (Agamben 2000) y la ‘máquina antropológica’ (Agamben 2003).

Como sucede en la poesía, en la que el fin último de la palabra es la celebración, [la pérdida del sentido positivo en cada frase] también sucede en las aclamaciones populares. A este respecto, [Agamben] señala dos textos –Referéndum y propuesta de ley por iniciativa popular y Teoría de la Constitución– en los que Schmitt justificaba el significado político-democrático de las aclamaciones remitiéndolas al poder legitimador del pueblo reunido (Agamben, G., 2008b, 187ss y 206). Para Schmitt, en efecto, el pueblo sólo existe en la esfera de la publicidad que produce con su presencia mediante la aclamación, que en las democracias contemporáneas sobrevive bajo la forma de opinión pública (Schmitt, 1952, p. 285), (Galindo, A., Op cit. p. 69).

En el siguiente nivel, como vemos, Agamben decide no solo abandonar a Schmitt, sino irse en su contra. La pregunta que suscita alrededor a la crítica de lo político schmittiano en el filósofo italiano es ¿Hay una despersonalización de la política en su teoría?, ¿si es así, como resuelve la cuestión antropológica que subyace a toda teoría política? Bien, en contraposición con el pesimismo hobbesiano de Schmitt, en Agamben la centralidad de la ‘Gloria’ en la constitución del poder político, lo lleva a sugerir que lo que define al hombre es la ausencia de tarea propia y de objetivo: la ‘inacción’ (Agamben, 2008b:265).

En palabras de Galindo (2009:71):

La política [en Agamben] debe reconciliarse con la vacía potencialidad de la vida humana, sustituir su negación por la afirmación de su mera y espontánea gestualidad. En este sentido, el actual dominio del espectáculo constituye para Agamben una inaudita oportunidad de apropiarnos lo más-común y experimentar el hecho de-que-uno-habla, ya que incorpora algo así como una posibilidad positiva, que se trata de utilizar contra él (Agamben, 2008a:71).

Así, ante la ‘dictadura’ de lo indeterminado, de lo vacío, Agamben contraponen la ‘Resistencia’ –mesiánica- esto es la posibilidad de profanar los elementos de la ‘Gloria’. Ubicado en la aristotélica distinción entre ‘acto’ y ‘potencia’, Agamben explica que la ‘resistencia’ no se identifica con la potencia, ni con el acto, pues eso es instalarse en la dicotomía, por el contrario, afirma que la verdadera resistencia se encuentra en la potencia próxima-al-acto, ‘la potencia del no’, que no se resuelve en la dicotomía radical, pero que se dinamiza al trascender a una bipolaridad en la que no se pueden trazar líneas claras de demarcación. Plantea en últimas, que la in-acción política resistiva es la posibilidad de llevar a nuevos usos, los

dispositivos sagrados del capitalismo a la manera de profanaciones del lenguaje, el derecho, la cultura, la técnica y las estructuras de poder⁶.

El punto de acento en la lectura de *Homo Sacer, Estado de Excepción y El reino y la Gloria*, consiste en que Agamben niega la realización histórica de la decisión como núcleo del ejercicio de la soberanía. Elude sagazmente el principio de la ‘Creación’ en la Teología política de Schmitt, para hacer énfasis en una ‘Revelación’ *ad aeternum* con la que eleva el concepto de excepción al nivel de un meta- relato posmoderno e impolítico, sin principio, sin fines o medios de realización práctica. No hay en Agamben un concepto de lo político propiamente dicho, sino un vacío indeterminado, pues no hay ninguna finalidad, ni determinación política o criterio del tipo amigo-enemigo, anclado en la vida pública, que le sustente. Para Agamben vivimos en un estado de Excepción, contrario a Schmitt, para quien el Estado de excepción es un momento histórico real y concreto en el que se reafirma o se funda la relación amigo-enemigo⁷.

Agamben no reconoce la diferenciación que plantea Schmitt sobre dos expresiones de la decisión: una originaria-fundacional que llama ‘Creación’ y la otra derivada-de-ejecución que llama ‘Revelación’, de hecho, los funde en un mismo nivel. En Schmitt los dos niveles de la decisión - el que ‘decide sobre el Estado de excepción’ y el que media entre norma y aplicación- se encuentran plenamente diferenciados. Pues en él, de manera distinta que en Agamben, la declaración del Estado de excepción depende de una situación histórico- fáctica que exija su dictado. El sujeto político, ese soberano ante la crisis, “no es, ni puede comportarse como un mero ocasionalista que manipula a su gusto hechos y situaciones para ejercer un poder irrestricto ajeno a toda Ley” (Torres, 2009: 24). En Agamben, los dispositivos de la ‘máquina occidental’ cobran vida propia, sin un sujeto político que decida sobre ellos. En el fondo, para el italiano, el sujeto también es un vacío, un

⁶ Contrario al nivel de desarrollo conceptual en que se encuentra la lectura crítica a intérpretes y críticos de Schmitt, como por ejemplo Chantal Mouffe, el caso de Agamben exige un mayor nivel de abstracción, paradójicamente, como veremos, ese nivel de abstracción es en Agamben su mayor virtud y su más flagrante defecto. Sobre la interpretación que Chantal Mouffe hace de Carl Schmitt, ver: Duque, G.A. (2013) “¿Paradoja o contradicción? La interpretación de Chantal Mouffe al concepto de lo político de Carl Schmitt”. En: *Revista Facultad de Derecho y Ciencias Políticas*, vol. 43, núm. 119, enero-junio, 2013, pp. 801-818, Universidad Pontificia Bolivariana: Medellín, Colombia.

⁷ Nótese la inversión en el uso de la “E” mayúscula en cada una de estas interpretaciones. El Estado de excepción en Schmitt es una situación concreta e histórica, en cuanto tal tiene un inicio y un final determinado por el retorno del concepto contrario, el de la normalidad. En Agamben, el estado de excepción se escribe con “e” minúscula, dado que es una situación permanente, meta-histórico, que no define sus límites porque no tiene un contrario que permita su falsación.

‘algo inexistente’ que sólo cobra vida a través de las manifestaciones del poder.

Para explicar lo anterior es necesario centrar la crítica a esta lectura de Schmitt por parte de Agamben en tres aspectos fundamentales. El primero, nos remite a las contradicciones insuperables que trae consigo la concreción de su teoría en el plano real. El segundo cuestiona la manera como el italiano con-funde lo ontológico (lo político) y lo óntico (la política) en la vida pública moderna, y el tercero, a extraer de la prosa posmoderna agambeniana una vedada noción optimista del futuro.

Sobre el primer punto tenemos que una simulación del paso que Agamben se niega a dar de la abstracción a lo concreto, inevitablemente nos remite a la decisión y el antagonismo schmittiano. Iniciemos afirmando que la ‘Historia’ en Agamben es un recurso metodológico que se auto-anula en la priorización del presente, esto quiere decir que de su genealogía se puede inferir una Historia en la que se entremezclan presente, pasado y futuro⁸.

Sólo superponiendo formulaciones radicalmente abstractas de los problemas políticos, es que Agamben logra continuidades tan ambiciosas como las que propone. Tan intensa es la continuidad que se comprende el que pierda sentido, incluso, la diferenciación entre teología y política (Agamben, 2008b: 238). Esta inconsistencia metodológica, se traslada a lo conceptual, ya que lo político en su abstracción no tiene origen, ni futuro⁹. ¿Cómo opera esto en términos concretos en experiencias reales como la elección de un modelo de distribución de los ingresos en un país, de un presidente de una u otra tendencia o la elección de una forma de castigo para los crímenes atroces entre la pena de muerte y la cárcel? Según Agamben, los seres humanos involucrados en situaciones como estas, no sufren la imposición de un objetivo político, estos hechos ‘simplemente se dan’ y los seres humanos ‘simplemente eligen’¹⁰.

Lo anterior sugiere dos críticas. Primero, la aplicación en ejemplos concretos de la teoría de Agamben, no deja claro en qué se diferencia de la interpretación liberal-comunitaria de lo político que pretende criticar. Agamben no se distancia radicalmente de la noción liberal que equipara lo político a lo estatal y la soberanía al poder constituido en el Estado. Pues,

⁸ Agamben, asume que el presente impone las condiciones para pensar la política y sus conceptos desde un abierto antihistoricismo, “cuestionando la racionalidad de los conceptos políticos modernos y su condicionamiento de la acción política presente” (Galindo, 2009: 73).

⁹ Esta expresión debe entenderse en un sentido amplio, es decir: “ni origen, ni objetivos” en un nivel macro esto es no-ideologías y no-utopías, y en un nivel micro, no-decisiones y no-intereses.

¹⁰ Aunque esta “elección” no sea libre en la medida en que la máquina de gobierno les somete.

la base moral de la noción de ‘política’ de Agamben es similar a la del comunitarista, en la medida en que ambas corresponden con una especie de moralidad adolescente en la que “no importa qué es lo que elijo, ante el hecho de que Yo elija (Eagleton, 1996: 124)”. Aunque para Agamben, a diferencia de los comunitaristas, esta ‘dictadura del presente’ no se derive de la libertad e igualdad originaria, sino precisamente de la alienación a que nos somete la indeterminada y vacía política contemporánea.

Esto nos conduce a la segunda crítica: ¿cómo puede la humanidad someterse a algo ausente, vacío y en consecuencia, sin intereses? Pues bien, así como en el punto anterior hay una correspondencia ética con el ciudadano comunitarista, la ausencia de una decisión que funde lo político, es decir la impoliticidad del Estado en Agamben, corresponde en el sentido macro con otro rasgo político del comunitarismo: el relativo al interés vedado del Estado. El permanecer ‘des-interesado’ ante el aflorar de las individualidades es, en sí mismo, una forma de interés, ya que como sabemos en política, donde hay un interés hay una decisión que tomar y en consecuencia, en toda decisión hay un objetivo por proteger a una colectividad de pertenencia, de una colectividad de exclusión. Entonces, afirmar que el Estado, fragmentado en dispositivos de poder, es impolítico, es recurrir al subterfugio comunitarista del Estado des-interesado y esconder en lo gaseoso de ‘la política’, la esencia de ‘lo político’: la decisión de incluirse o excluirse en la dicotomía amigo-enemigo, en términos schmittianos. En ese sentido, lo que nos ofrece Agamben es una teoría que podríamos llamar del ‘pesimismo comunitarista’, un andamiaje de abstracciones susceptible de ser rebatido desde el realismo político de Carl Schmitt.

En segundo lugar, debemos enfocarnos en el término ‘Gloria’ con el que Agamben pretende resolver la ausencia de un concepto de lo político en su teoría:

[Los] conceptos políticos fundamentales como los de soberanía, poder constituyente o gobierno deben ser abandonados o, por lo menos, pensados de nuevo desde el principio (Agamben, G. 2000a: 93) [Entonces,] la vida no precisa ser politizada, pues incluye en sí lo político” (Agamben, G. 1998: 21). Si politizar es ‘actualizar’ la desnuda y potencial vida, la política que viene pasa por una ontología que piense la potencia sin relación alguna con el acto, pues sólo desde ella será posible una política sustraída al principio de la obra y para la que la nuda vida sea ella misma forma-de-vida (Agamben, 2000b: 152 y 166).

La ontología de la potencia podría equipararse aquí con lo político en Agamben. El remitirse a términos modernos para explicar su postulado posmoderno sugiere que superpone lo político como dimensión ontológica y la política como manifestación óntica. De tal manera que exagera su propia interpretación de la posibilidad heideggeriana, sin resolver la cuestión antropológica de toda teoría política. Según Agamben, la pregunta sobre el origen bueno o malo de la humanidad es superada en la ausencia de tarea propia y del objetivo, en consecuencia el hombre no es ni bueno, ni malo, ni peligroso; es la inacción. (Agamben, 2008:265)¹¹. Cabe preguntarle a Agamben: ¿qué orden puede surgir de la inacción?

La inacción es previa a cualquier consideración moralizante de la humanidad de ella en sí misma no puede derivarse ningún orden; aun así, en la lectura detenida de Agamben encontramos al menos un tipo de orden derivado de su inspiración en Walter Benjamin. Agamben cita a Benjamin diciendo que el presente es en cierto modo el imperio de la religión capitalista, en cuanto tal, el ser humano se encuentra sometido en su inacción por la *oikonomía* moderna. Entonces la inacción es: o el estado permanente de la humanidad o el estado posterior a la instauración de dicho orden. Si optamos como lo hace el italiano por la primera posibilidad, entonces no se entiende el porqué de la necesidad de dicho orden. En la segunda vía, antes de la inacción como status antropológico de la civilidad, debe existir un principio antropológico optimista o pesimista a partir del cual se justifique la existencia de la *oikonomía* moderna. Sin embargo, la inacción no es un status moral, sólo podría ser tomado como tal si, siendo permanente, se negara la existencia actual de un orden político, esto es si 'Inacción' es equivalente a la bondad en una situación anárquica, pre-fundacional¹².

Este asunto en Agamben se clarifica si asumimos que el italiano confunde el nivel óntico de 'la política', con el nivel ontológico de 'lo político', en los términos de Alain Badiou¹³. Para este autor, la pregunta por lo político y la política es la pregunta por el fundamento de lo social, lo

¹¹ Si se extraen las consecuencias de este argumento podemos concluir que lo que caracteriza y sostiene la sustancia política en Occidente no es el miedo, como en el realismo de corte hobbesiano, sino la inacción, la quietud que Spinoza remitió a la contemplación de la propia potencia de obrar.

¹² Resulta curioso que el mismo W. Benjamin, en ocasiones, pareció verse encerrado en la misma 'jaula argumentativa' ya que por un lado afirmaba que la edad moderna es el orden capitalismo como religión, y por otro lado, que el capitalismo es la antítesis de cualquier orden, una suerte de anarquismo burgués.

¹³ Alain Badiou invierte los términos 'político' y 'política', al modo como lo emplean los demás postfundamentalistas: Oliver Marchart (2009), Jean-Luc Nancy (2002; 2007) y Ernesto Laclau (2002).

que ubica a Badiou en el sendero de Heidegger y sus reflexiones sobre la metafísica, la ontología y lo óntico. Alain Badiou (2006), fiel a lo que Oliver Marchant llama ‘interpretación heideggeriana de izquierda’, desarrolla la noción de acontecimiento como ‘el momento genuino de la política’ (lo político en palabras de los otros autores) que es una contribución importante, ya que introduce el problema del cambio social. “El acontecimiento produce la apertura de un espacio en el nivel de lo social (óntico), disrumpe el funcionamiento de la policía e instala condiciones para la emergencia del sujeto (Retamozo, 2009:169)”. Entonces, el acontecimiento político permite una mirada incompleta del núcleo fundamental de lo social, de tal manera que la manifestación óntica resultante es la política, y el fundamento siempre incomprensible, lo ontológico, es lo político.

Del mismo modo que Agamben, Badiou advierte de la imposibilidad de un fundamento pleno, (un antagonismo universal por ejemplo), pero también llama la atención de la necesidad de un fundamento precario, contingente, histórico y adaptable, ya que no es posible el acontecimiento-verdad sin un núcleo ‘presumible’. Esto es en últimas, lo que diferencia al pensamiento posfundacional del posmodernismo¹⁴.

Por último, se cuestionará la salida propuesta por Agamben alrededor de la resistencia y la emancipación, ya que en su andamiaje argumentativo borra el papel del sujeto, la Historia y la totalidad y en ese sentido anula también noción de futuro o de ‘horizonte utópico’. Su indeterminación teórica se contradice con los llamados a detener la ‘máquina del estado permanente de excepción’. El filósofo colombiano Leopoldo Múnera, sintetiza bien lo que será la crítica de Agamben con la frase: “¡Detengamos la máquina y después veremos qué pasa! (Múnera, 2008:18)”.

Este último punto merece una ampliación, o mejor una concesión al menos prudente a Giorgio Agamben, quien los últimos cinco años de su programa investigativo ha realizado un virtuoso esfuerzo por ofrecer “escapes” a la Biopolítica que, por quince años, se encargó de edificar teóricamente. Una lectura detallada de sus últimas obras, *Ninfas* (2010), *Opus Dei* (2012), *Altísima pobreza* (2013) y *L’uso dei corpi* (2014), y *¿Qué es un dispositivo?* (2015), todavía dejaría dudas sobre una respuesta definitiva a la pregunta: ¿Agamben logra escapar de su propio Leviatán?, sin embargo, lo que si permite ese ejercicio es aclarar que Agamben ofrece argumentos nuevos para entender lo político contemporáneo, y en ese intento por neutralizar la máquina occidental, se divorcia por completo de Carl Schmitt.

¹⁴ Al respecto de esta diferencia Ver: Oliver Marchant: *El pensamiento político posfundacional*. (2009)

La altísima pobreza: la subversión de la inoperatividad

Los niveles de pesimismo político que se pueden entrever en las obras de Agamben hasta 2010 son puestas en discusión en sus últimos libros; *Altísima pobreza*, *Opus dei* y *L'uso dei corpi*, que adquieren un tono propositivo acerca de las alternativas que se podrían oponer, desde el bando de la vida, a la máquina occidental.

En *Altísima pobreza* (Volumen IV, 1 de la gran obra «Homo sacer»), el filósofo analiza como signo de la política moderna el alcance y los límites de la norma eclesiástica respecto a las reglas de la vida en los monasterios; tomando como caso paradigmático de renuncia al derecho, a la norma escrita del evangelio, la opción de *vivir el evangelio en la pobreza* de la orden franciscana.

En esta obra, Giorgio Agamben profundiza sobre la noción de uso, más allá de la explicación centrada en el lenguaje que aporta en *¿Qué es un dispositivo?* (2015). El italiano incursiona en la búsqueda de una forma de vida, que en el uso, sea inseparable de su forma. Ahondando en una noción de uso libre de ser entendida como un pasaje al acto, rescata un potencial revolucionario en el hecho de la renuncia a los lenguajes constituyentes del derecho y de su simil paradigmático; el evangelio. Agamben explica, entonces, que el franciscano logra una identificación con entre el modo de vida, el seguimiento a una regla y una liturgia permanente¹⁵.

Agamben encuentra en los orígenes del franciscanismo una doble tensión, una dirigida a “resolver la vida en una liturgia y la otra, a transformar la liturgia en vida. Por una parte, [continúa Agamben] todo se hace regla y oficio al punto de que la vida parece desaparecer; por la otra, todo se hace vida, los “preceptos legales” se transforman en “preceptos vitales”, de modo que la ley y la liturgia misma parecen abolirse. Anuncia que su desarrollo sobre la *nuda vida*, genera un impulso que no teme en llamar revolucionario. Es decir, que “A una ley que se indetermina en vida, le corresponde, con un gesto simétricamente opuesto, una vida que se transforma integralmente en ley” (Agamben, 2013:125). Entonces, la forma-de-vida en *Altísima pobreza* es la salida al problema de la soberanía y la nuda vida¹⁶.

¹⁵ En «Opus Dei» («Homo sacer, II, 5»), Agamben ya habría adelantado una versión contrastante del uso como forma-de-vida en la explicación del Sacerdocio. En ese texto, la arqueología del *deber* y la *voluntad* de Aristóteles a Kant le permitía a Agamben anunciar su último reto académico; dice: “El problema de la filosofía que viene es pensar una ontología más allá de la operatividad y del comando, y una ética y una política totalmente liberadas de los conceptos de *deber* y *voluntad*”.

¹⁶ En *Medios sin fin. Notas sobre política* el filósofo ya habría explicado el concepto de forma-de-vida, así: “Con el término forma-de-vida entendemos, por el contrario, una vida que no puede separarse nunca de su forma, una vida en la que no es nunca posible aislar

El pensador encuentra en el caso franciscano una interpretación del uso como potencia del acto, con un vigor revolucionario aun por explorar desde la razón occidental: la potencia de imponer, “Frente a un mundo de apropiación y consumo de la vida, una doctrina del uso mismo de un mundo inapropiable”¹⁷.

El reto subsiguiente sería el de concebir una ontología de la no-operatividad del uso asilado o sustraído de su dependencia al acto, un uso que no remite a actividad sino a una forma-de-vida, tal como la ha explicado Agamben. Es justo allí cuando Agamben sorprende con su obra *L'uso dei corpi*.

Con “el uso del cuerpo”, obra inédita aún en español, Agamben pone fin a un programa de investigación de dos décadas, aunque lo haga dejando en el camino menos conclusiones que con nuevas preguntas. La estrategia argumentativa de Agamben consiste en aplicar la noción de uso, en la comprensión del uso de sí mismo. Toma como caso paradigmático del esclavo, a quien, siguiendo a Aristóteles, se le considera “improductivo, desprovisto de toda virtud a la manera de un hombre-utensilio, incapaz de definir el uso de sí; más allá de la actividad con la que se le subordina.

Ese esclavo, es la forma moderna en la que se ha atrapado la vida y su liberación constituye un asunto todavía por descubrir. Dice Agamben que si “toda potencia es tanto potencia de ser como potencia de no ser, el pasaje al acto sólo puede tener lugar suponiendo en el acto la propia potencia de no ser, lo que dota de significado la potencia, de forma “independiente” al acto. Explica: “Si Glenn Gould es un pianista incluso cuando no toca, no lo es en cuanto “titular o dueño de la potencia de tocar, que puede poner o no poner en obra”, sino porque no cesa nunca de ser el que tiene el uso del piano, “vive habitualmente el uso de sí” como pianista. El uso no es una actividad, sino una forma-de-vida” (Cavalletti, 2014:2).

algo como una nuda vida. Una vida que no puede separarse de su forma es una vida que, en su modo de vivir, se juega el vivir mismo y a la que, en su vivir, le va sobre todo su modo de vivir. ¿Qué significa esta expresión? Define una vida -la vida humana- en que los modos, actos y procesos singulares del vivir no son nunca simplemente “hechos”, sino siempre y sobre todo “posibilidad” de vivir, siempre y sobre todo potencia. Los comportamientos y las formas del vivir humano no son prescritos en ningún caso por una vocación biológica específica ni impuestos por una u otra necesidad; sino que, aunque sean habituales, repetidos y socialmente obligatorios, conservan en todo momento el carácter de una posibilidad, es decir ponen siempre en juego el vivir mismo. Por esta razón -es decir en cuanto es un ser de potencia, que puede hacer y no hacer, triunfar o fracasar, perderse o encontrarse- el hombre es el único ser en cuya vida siempre está en juego la felicidad, cuya vida está irremediable y dolorosamente asignada a la felicidad. Y esto constituye inmediatamente a la forma-de-vida como vida política”.

¹⁷ Frase Publicado por la editorial Pre-Textos, octubre 2014

En este caso, la forma-de-vida adquiere un valor emancipante, en la ‘vida que se hace viviendo’. Es decir que “Definir el uso en sí mismo significa considerar un uso de la potencia que no sea simplemente pasaje al acto” (Cavalletti, 2014:2).

Agamben libera, en el uso como forma-de-vida la superación de una forma de comprender el ser y la política como relación o representación, para destacar el potencial revolucionario de la inoperatividad. La potencia, sin actividad, sin producción, sin utopías modernas remite a una vida que se genera viviendo, la ausencia de una justificación pre-fabricada desde el derecho para la potencia del acto; desactiva la máquina ontológica occidental porque anula todas las oposiciones, en su incertidumbre: *zoe - bios*, ser – modos de ser, entran en contacto en la forma-de-vida. Esta teoría del poder ‘destituyente’ en la inoperatividad, conduce al individuo, genuinamente posmoderno, a un terreno sin instituciones, sin gobiernos y sin Biopolítica.

La resistencia a lo indeterminado

¿En qué consiste la resistencia ‘política’ que propone Agamben y en qué campo real o imaginario se daría dicha coincidencia entre sustancia y forma? Pues bien, el uso como forma-de-vida que el autor describe se entiende como el instituir nuevos usos de lo sagrado en los dispositivos del lenguaje como el derecho, la cultura, etcétera, que se hacen regla de vida subversiva a las normas que sostienen la nuda vida. Fiel a su posmodernismo, el filósofo deja entrever que si lo político se remite a la glorificación, todo ámbito es susceptible de politización, borrando las diferencias no sólo entre lo eclesial y lo estatal, sino ente lo estético, lo económico, etc. Esto hace de la resistencia algo indeterminado e indeterminable, un ‘conjunto de acciones’ de las que nunca sabremos qué acción es política y cuáles no lo son, puesto que todo es potencialmente político.

Sin embargo, en este explícito pesimismo subyace, implícita, una noción positiva (pseudoutópica) del futuro. El factor resistivo, dice Agamben, “radica en la experimentación del puro ser-lingüístico del hombre, lo cual es factible en una época dominada por el espectáculo” (Agamben, 1996: 52ss). Como el niño que juega en secreto con los objetos sagrados del pesebre, los dispositivos de la máquina occidental, (la cibernética, el derecho, el lenguaje, entre otros) pueden ser profanados cuando en el mundo de lo posible, son sometidos a nuevos usos. El acto resistivo, más que resultado del actor que lo realiza, se origina en la necesidad o fe de cambio. Entonces, si hay posibilidad para la resistencia, es porque hay posibilidad también de cambio y dado que el *statu quo* universal en Agamben es la impolítica de la máquina occidental, toda transformación esperada implica la ‘politización

del mundo'. Así, esos nuevos usos, además de posibilitar 'lo ingobernable'¹⁸, siempre darían lugar a lo político; de ahí que la resistencia es un intento por rescatar lo político.

La resistencia sería, entonces, el medio para que la potencialidad que reside en la inacción del hombre sea realizada en el sujeto politizador, el inaugurador del conflicto que pone fin a su inacción. La politización del mundo, sería el objetivo vedado de la resistencia que propone Agamben. Ahora bien, llevando al extremo la decisión de Agamben de incluir en su texto la resistencia-como-posibilidad tendríamos que decir que la consecuente agrupación en amigo-enemigo, resultante de la politización del mundo agambeniano, sería en sí misma potencialmente radical, puesto que encerraría a los beneficiarios y las víctimas de la máquina occidental en la más intensa de las guerras, la guerra civil:

Guerras de esta índole son, por necesidad, guerras especialmente violentas y crueles porque, transponiendo lo político, rebajan al enemigo simultáneamente tanto en lo moral como en las demás categorías, y se ven forzadas a hacer de él un monstruo inhumano que no sólo debe ser repelido sino exterminado, por lo que ya no es tan sólo un enemigo que debe ser rechazado hacia dentro de sus propias fronteras (Schmitt, 1991:21).

Sin embargo, sabemos que Agamben no quiere comprometerse con una teoría que deje en los hombres la posibilidad de politizar el mundo a partir de la 'profanación', pues esto constituiría una contradicción con el conjunto de sus argumentos. ¿Habría sido mejor de su parte borrar de tajo cualquier posibilidad de cambio? Esto también sería improcedente, puesto que la idea de una posibilidad vacía, en la que no exista un vínculo entre al sujeto y el futuro, es una contradicción, puesto que toda posibilidad es realizable sólo en el futuro, por lo tanto el futuro, sea el que sea, es condición *sine qua non* de potencia del acto, entendida como 'posibilidad de acción'.

Cuando habla de resistencia, Agamben se encierra en un callejón sin salida, entre negar la resistencia a la *nuda vida* como herramienta para activar lo que él llama la faceta ingobernable de la humanidad y asumir que no se puede desactivar la máquina de gobierno en Occidente. Entre esas opciones, opta por una menos concreta concepción de Resistencia.

Si Giorgio Agamben contemplara una posibilidad de aplicación del concepto de excepción, como una realidad histórica concreta, podría recurrir a la noción de normalidad, para descifrar el espacio público, como escenario

¹⁸ Tal como lo afirmó en una conferencia en la Universidad Nacional de San Martín en Buenos Aires, en 2010.

natural de luchas políticas; sin embargo, el filósofo contemporáneo tiene puestos los ojos en el Carl Schmitt teólogo de la política e ignora que en el mismo Schmitt la excepción se puede concretar en el espacio político real, a través de revoluciones, dictaduras y subversiones; al eliminar este ‘espacio político’ Agamben elimina también cualquier posibilidad de acción política consiente, racional y colectiva.

La despersonalización de la soberanía y el fin de lo político

Para Agamben, aunque Schmitt ofrezca el retorno a la excepcionalidad como origen no-positivo de lo político y lo jurídico, el alemán representa un punto de partida que es necesario superar para llevar al extremo la noción de excepcionalidad. Con ese proceder es que Agamben da el paso del *Estado schmittiano* de excepción, a su *estado* permanente de Excepción¹⁹. Sin embargo, el italiano queda en deuda con la otra ‘cara’ de la comprensión de lo político como conflicto, la interpretación de la excepcionalidad de Giorgio Agamben anula una veta de análisis fundamental en Carl Schmitt: La de la normalidad en la política, entendida en los términos de reconocimiento de la vida pública como escenario natural del conflicto entre amigo y enemigo.

Pero, ¿por qué es importante sostener la dicotomía normalidad excepción en los términos en que lo planteaba Carl Schmitt? Empecemos por recordar que el trabajo intelectual de Carl Schmitt se desarrolla en medio de la bipolaridad capitalismo-socialismo, y sobre este marco prefijado de ‘conflicto’ el alemán estructura su comprensión de lo político como antagonismo, lo que se evidencia en dos espacios de análisis: entre Estados²⁰ y al interior de los Estados²¹. Para Schmitt, entonces, la distinción amigo-enemigo se presenta tanto al interior de los Estados, como en las relaciones internacionales. No ocurre lo mismo con el concepto de soberanía, la omnipresencia de la dicotomía Amigo-Enemigo rebasa el ámbito de acción de la dicotomía normalidad-excepción que da lugar a la Soberanía, pues ésta se circunscribe específicamente al lugar de control sobre el Estado.

123

¹⁹ Entonces, la excepción deja de ser entendida en términos históricos asociada a un Estado, con ‘E’ mayúscula, para ser entendida como un ‘estado’ o ‘situación’ permanente de anormalidad.

²⁰ De ahí que su obra sea especialmente influyente en la fundamentación del Derecho Internacional Público, inclusive para la comprender las relaciones internacionales de los Estados Liberales, los cuáles, hasta la década del noventa del siglo XX, rindieron tributo a Carl Schmitt como exponente del Realismo político y jurídico internacional.

²¹ Esta misma estabilidad del antagonismo se introyecta en los Estados bajo la lucha partidista, en muchos casos inclusive, en la disputa entre dos partidos políticos antagonicos. Recordemos, por ejemplo, que entre década del 30 y el 50 la mayor parte de los países de Occidente acogen el modelo bipartidista.

En consecuencia, las situaciones excepcionales que favorecen el acceso al soberano adquieren ese status en virtud de la manera como se afecta el aparato jurídico, institucional y procedimental del Estado. En otras palabras, mientras que la dicotomía amigo-enemigo se puede presentar en todas las relaciones humanas en tanto son potencialmente políticas, la dicotomía normalidad-excepción sólo se presenta en la relación entre una colectividad triunfante (partidos políticos en el contexto de Schmitt) y el Estado. Ambas perspectivas son, por tanto, complementarias.

Como sabemos el tiempo de la bipolaridad socialismo-capitalismo ha terminado y la dinámica política se ha transformado notablemente. En primera instancia, al interior de los Estados la acción de las colectividades amigo-enemigo no se reduce a los partidos políticos como en la década del 30^o, sino que se dota de altas cuotas de contingencia e imprevisibilidad; esto ha llevado a que en las relaciones políticas no sólo resulte importante, por ejemplo, la causa de la dominación, sino las ‘formas de la dominación’: entre otras la sistemática humillación personal, el respeto forzado, el castigo y la sanción social, así como la sumisión y las faltas a la autonomía.

124 En segunda instancia, a nivel internacional, el fin de la bipolaridad ha dado lugar a la ‘tesis de la paz mundial’ (Doyle, 1983), según la cual, los Estados Liberales ‘no hacen la guerra... entre sí’, lo que se ha demostrado entre 1990 y 2014 con una veintena de intervenciones militares calificadas como pro-democráticas, humanitarias y preventivas²². Contrario a lo que sucedía en tiempos de la Unión Soviética, la justificación de la guerra inter-nacional hoy no se encuentra en la existencia efectiva de un enemigo,

²² La tesis de la Paz democrática es propuesta por Michael Doyle en 1983, pero es a partir de 1990 que se introduce como ‘nuevo paradigma’ del derecho internacional público al ser asumida como derrotero ideológico de las Naciones Unidas, concretado en la reforma al parágrafo 2 del artículo 7 de la Carta de las Naciones Unidas, una organización hasta 1989 definida en su neutralidad política. La *Tesis de la Paz democrática* parte de tres supuestos: a) las democracias liberales nunca (o casi nunca) se han hecho la guerra, b) los Estados democráticos no son más propensos a la guerra que los Estados no democráticos, pero no menos y c) aunque los Estados liberales no se hacen la guerra entre sí, han tenido guerras con Estados no liberales. Según la investigadora española Teresa Geraldo (2012) el que las Naciones Unidas introdujeran la *Tesis de la Paz democrática* en reemplazo de la imparcialidad y no intervención en la autodeterminación de los pueblos, explica por qué entre 1990 y la actualidad: 1) Se presenta una veintena de intervenciones armadas preventivas y prodemocráticas, algunas con autorización de la ONU, 2) Que la democracia se haya impuesto como un requisito para el reconocimiento de nuevos Estados de Europa central y del Este, antiguamente de la URSS y Yugoslavia, 3) Que las ayudas extranjeras exijan niveles de democratización a los países no desarrollados y 4) Que se imponga un nuevo estándar civilizatorio que asimila civilidad con democratización. Sobre una crítica actualizada de Carl Schmitt a los postulados de Hans Kelsen en cuanto a política internacional ver Campderrich (2006:205-217).

claramente identificable y en cuyas cualidades se ubiquen las razones de la intervención amiga, sino que en ausencia de ese enemigo, los Estados liberales adoptan la postura de inferir actitudes pacíficas o belicosas en los Estados con los que interactúan. En consecuencia, el enemigo de la posguerra fría surge de la percepción de desconfianza o sospecha que los Estados liberales identifican en las demás naciones. La tesis realista de Schmitt, según la cual la política internacional se define en la distribución del poder en el sistema interestatal, adquiere un grado de complejidad en la medida en que el enemigo hoy lo ‘construye’ el Estado liberal, ya que no es de antemano identificable, como en tiempos de la bipolaridad.

La pregunta que nos embarga es la siguiente: si efectivamente el mundo político de Schmitt ha cambiado, ¿Sus dos grandes categorías de análisis (lo político y la soberanía) ameritan una interpretación nueva o quizás alterna? ¿Ese reto lo asume con generosidad Giorgio Agamben?

Al respecto lo que se interpreta es que Agamben sigue tomando el concepto de lo político y de soberanía como unidades analíticas diferentes. La hipótesis que deseo argumentar es que si nos comprometiéramos con aquello de Schmitt con lo que no se compromete el autor italiano, podríamos dar lugar, a una comprensión articulada del concepto de lo político y del concepto de soberanía de Carl Schmitt.

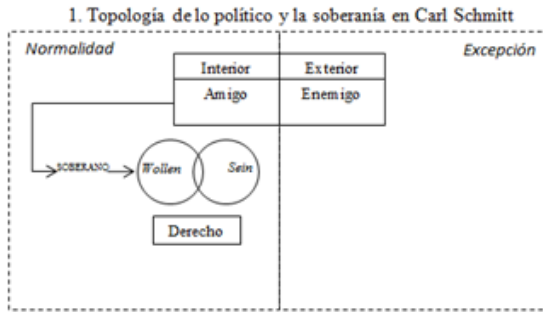
La clave se encuentra en responder una pregunta en apariencia simple: ¿qué sucedería si en el planteamiento de Giorgio Agamben sobre la soberanía, se involucrara la dicotomía amigo-enemigo y la normalidad política?

Bien, Agamben reconoce el origen de lo político en la dicotomía normalidad/excepción. En su argumentación las agrupaciones políticas, sus intereses y luchas son completamente irrelevantes, en la medida que para el italiano el origen de la política se halla en la relación entre el soberano (máquina gubernamental de Occidente) y el *homo sacer*. En consecuencia para él no hay un adentro de la política entendida como normalidad y vida pública. Por el contrario, en el italiano encontramos una topología de lo político como pura exterioridad. En Agamben el poder soberano no se ubica simultáneamente a disposición del adentro y afuera de la ley, sino que consiste, precisamente, en la decisión de decretar que no hay un ‘afuera’ de la ley. En ese panorama, la excepción es el rasgo ‘más normal’ de todo gobierno sobre la vida en occidente. Sin embargo, en esta interpretación cabe una interrogante, pues el que solamos sentir que vivimos en un permanente estado de Excepción no significa que nos debamos sentir inclinados a creer que vivimos en un mundo de leyes que no tiene o no debería tener Estados de excepción en un sentido histórico, pues ¿no sería ese un mundo sin soberanía? Lo permanente de la excepción, que en Agamben es lo normal,

niega que haya Estados de Excepción como situaciones históricas concretas (o al menos los hace difusos), luego no habría una soberanía identificable con actores sociales, igualmente concretos.

¿Pero, cómo se puede ejercer una soberanía sin individuos que la apliquen?, ¿De qué tipo de soberanía se trata? La interpretación del soberano de Agamben es del orden de la abstracción. Este soberano bien podría explicar cómo se tortura en vida al *homo sacer*, a través de los *mass media* y otros dispositivos de la cultura y, sin embargo, no opera de modo satisfactorio cuando se trata de la principal función del ejercicio de la soberanía en occidente: Crear derecho. Eso lo podemos ver representado en la Figura 1:

Figura 1. Topologías de lo político en Agamben y Schmitt



126

2. Topología de lo político y la soberanía en Giorgio Agamben

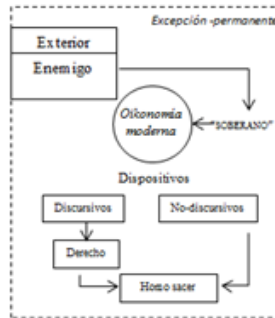


Figura 1. Interpretación del soberano de Agamben

En la propuesta de Giorgio Agamben no es posible que una colectividad amiga dispute con una colectividad enemiga, la posibilidad de ejercer la soberanía y fundar un nuevo ordenamiento jurídico ya que en la *nuda vita*, la muerte no es una posibilidad, sino una realidad insuperable; entonces no hay un enfrentamiento entre amigo-enemigo, ni posibilidad alguna de

instrumentalizar la máquina gubernamental de Occidente a favor de alguna de estas colectividades. No hay excepciones, se vive en la excepción. Así que, al expulsar la cuestión existencial de la vida política, dándola por hecho, Agamben propone una teología política sin soberanía²³: el derecho sin Estado de excepción.

Desde ese planteamiento se borra de tajo la efectividad total de las acciones políticas por fuera del derecho. El Terrorismo, la dictadura, el neopopulismo y especialmente la revolución difícilmente podrían declarar(-se) una excepción, puesto que ya se vive en ella. ¿Es suficiente la interpretación de Agamben para comprender la política contemporánea en plena crisis del liberalismo? Habría que anteponer a Agamben una sentencia poco recordada entre su círculo posmoderno: “No se puede construir el mundo a golpes de teoría” (Kahn, 2012:70). La excepción no se puede eliminar de nuestra existencia en virtud de un sistema teórico que no deje lugar para ella, aun cuando ese sistema sea satisfactorio de manera formal.

Conclusión

En conclusión Giorgio Agamben no logra concretar su teología política en un antagonismo del tipo Amigo/Enemigo, lo que le conduce a una ‘teoría política’ sin estatus antropológico alguno; una soberanía que se explica y se ejerce por sí sola en la medida en que es un ‘todo’ sin límites conceptuales es también una ‘nada’ sobre la cual solo queda la invitación a una resistencia que, consecuentemente, no conduce a ningún lado. En otras palabras a Agamben le ‘sobran’ acciones excepcionales y le ‘faltan’ movimientos, colectivos, actores que las ejecuten y las subviertan.

En la elaboración teórica de Agamben hay sin duda un aporte significativo de conceptos como el de ‘Estado de excepción’, que se derivan de Carl Schmitt pero que son re-interpretados para que ponerlos a prueba ante los ‘nuevos hechos’ de la política.

Finalmente, la investigación generó la necesidad de un tercer nivel en que se plasmaran los elementos schmittianos que no fueron tenidos en cuenta por ambos autores y que puestos ‘negro sobre blanco’, dieron luces frente a lo que podría ser una versión ‘completa de lo político’. Para ello se optó por generar una estrategia en la que se relacionaban ‘especialmente’ ambas dicotomías fundamentales: la normalidad y la amistad corresponden al interior de la política, mientras que la excepcionalidad y la enemistad con el exterior. Ambas ‘zonas’ se relacionan con las dos caras de Schmitt,

²³ En la figura esta despersonalización de la soberanía es representada empleando comillas para expresar que se trata de una soberanía sin soberano.

de manera que en el interior, tendría lugar la vida pública que analiza en su etapa de filósofo de la política, mientras que en el exterior estarían los elementos que dinamizan lo político, lo no previsible que, al atentar contra el *statu quo*, exige la creación continua de un nuevo derecho. Esta alternativa metodológica, permitió evidenciar, por un lado, que en Agamben no hay una noción de vida pública, lo que tiene al menos tres consecuencias: 1.No hay un equivalente de la dupla Amigo-Enemigo, ni posibilidades reales de lucha y transformación por parte de los actores políticos, 2. La soberanía agambeniana es impersonal y 3. La permanencia de la excepción hace que se diluya su sentido, en la medida en que no contempla un concepto de normalidad, de hecho, toda su propuesta se basa en la anulación de este último concepto.

Referencias bibliográficas

AGAMBEN, G. (1998). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Traducción: Antonio Gimeno Cuspinera. Pre-Textos: Valencia.

AGAMBEN, G. (2000). *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*. “Homo Sacer III”. Traducción: Antonio Gimeno Cuspinera. Pre-Textos: Valencia.

AGAMBEN, G. (2000a). *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Pre-Textos: Valencia.

AGAMBEN, G. (2003). *Estado de excepción*. “Homo sacer II, 1”. Pre-Textos: Valencia.

AGAMBEN, G. (2005). *Profanaciones*. Ed. Anagrama: Barcelona.

AGAMBEN, G. (2008). *La potencia del pensamiento*. Ed. Anagrama: Barcelona.

AGAMBEN, G. (2008a). *El reino y la gloria*. Traducción: Flavia Costa y Edgardo Castro. Editorial Adriana Hidalgo: Buenos Aires.

Agamben, G. (2010). *Ninfas*. Traducción: Antonio Gimeno Cuspinera. Editorial Pre-texto: Valencia.

AGAMBEN, G. (2012) *Opus Dei. Arqueología del oficio*, Adriana Hidalgo Editora: Buenos Aires.

AGAMBEN, G. (2013) *Altísima pobreza*. Traducción de Flavia Costa y Maria teresa D’Meza. Adriana Hidalgo Editora: Buenos Aires.

AGAMBEN, G. (2014) *L’uso dei corpi*. “Homo sacer, IV, 2”. Neri Pozza: Milán.

AGAMBEN, G. (2015). *¿Qué es un dispositivo?* Traducción: Mercedes Ruvituso. Editorial Anagrama: Barcelona.

BADIOU, A. (2006). *De un desastre oscuro. Sobre el fin de la verdad de Estado*. Amorrortu: Buenos Aires.

CAMPEDERRICH R. (2006). “Soberanía y orden internacional en la filosofía política y jurídica de Hans Kelsen y Carl Schmitt: aportaciones a un debate reciente”. En: *Anuario de Filosofía del derecho*. N° 23, 205-218. Universidad Autónoma de Barcelona.

CAVALLETTI, (2014). “La vita è forma e si genera vivendo”. En: *Il manifestò Quitidiano Comunista*: Roma.

- DOYLE, M. (1983). KANT, LIBERAL LEGACIES, AND FOREIGN AFFAIRS. *PHILOSOPHY AND PUBLIC AFFAIRS*, 12(4), 205-235.
- DUQUE, G. A. (2013). ¿Paradoja o contradicción? La interpretación de Chantal Mouffe al concepto de lo político de Carl Schmitt. *Revista Facultad de Derecho y Ciencias Políticas*. 43(119), 801-818.
- EAGLETON, T. (1998). *Las ilusiones del posmodernismo*. Paidós: Buenos Aires.
- FOUCAULT, M.(1996). *Genealogía del racismo. De la guerra de las razas al racismo de Estado*. Trad. Alfredo Tzveibely. Las ediciones de la Piqueta: Madrid.
- GALINDO-HERVÁS, A. (2009). La gloria y el concepto de lo político en Giorgio Agamben. *Revista de Filosofía* (35), 66-77.
- JEAN-LUC N. (2002). *Un pensamiento finito*. Anthropos: Madrid.
- JEAN-LUC N. (2007). *La comunidad desobrada*. Arena Libros: España.
- KARMY B. R. (2010). El reino de la gloria. *Revista Res publica*, 23, 2010, pp. 217-221. Ed. Universidad de Chile: Santiago de Chile.
- LACLAU, E. (2002). *Misticismo, retórica y política*. FCE: México.
- MARCHART, O. (2009). *El pensamiento político posfundacional*. FCE: México.
- MÚNERA, L. (2008). *Normalidad y excepcionalidad en la política*. Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- RETAMOZO, M. (2009). Oliver Marchart, El pensamiento político postfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau. Fondo de Cultura Económica, 2009, 257 p. *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 40, 165-169 (2009).
- SCHMITT, C. (1991). *El Concepto de lo Político*. Alianza editorial: Madrid.
- SCHMITT, C. (1998). *Teología Política*. Editorial Struhart&Cía: Buenos Aires.
- SCHMITT, C. (2011). *El valor del Estado y el significado del individuo*. Centro de estudios políticos y constitucionales, Colección clásicos políticos: Madrid.
- SCHMITT, C. (2011a). *El catolicismo romano y forma política*. Editorial Tecno: Madrid.
- TORRES, F. (2009). Ponencia: “Carl Schmitt y Giorgio Agamben. Aventuras y desventuras de la excepción”, *Congreso de Derecho Público para estudiantes y jóvenes graduados: Democracia y Derechos*. Universidad de Buenos Aires.