

# Normalidad y Excepcionalidad en la Política

## Leopoldo Múnera Ruiz

Abogado y Magíster en Filosofía del Derecho, Universidad de Roma

La gran metáfora del Leviatán, cuyo cuerpo está formado por todos los cuerpos de los individuos, ha de ser leída a esta luz. Son los cuerpos, absolutamente expuestos a recibir la muerte, de los súbditos, los que forman el nuevo cuerpo político de Occidente

Giorgio Agamben, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*.

### INTRODUCCIÓN

La relación entre los conceptos de normalidad y excepcionalidad demarca el umbral que simultáneamente une y separa a la política y el derecho. Lo jurídico tiende a normalizar lo político, a establecer un orden socialmente reglado para su desarrollo, al tiempo que lo político le da fundamento a lo jurídico, al constituirlo desde la esfera del poder y de sus conflictos, contradicciones y consensos parciales. Al mismo tiempo, en ese umbral se manifiestan las tensiones y los encuentros entre la democracia y la dictadura, las dos formas de gobierno predominantes en la modernidad política occidental. Dentro de ella, la excepcionalidad ha sido el ámbito por excelencia de la dictadura y la normalidad, bajo la forma del Estado de derecho liberal, el de la democracia. El dictador intenta modificar la normalidad que lo antecede desde la excepcionalidad de su poder, mientras el demócrata considera la normalidad como una barrera de contención frente al absolutismo y el totalitarismo.

Sin embargo, en el umbral entre lo normal y lo excepcional se confunden y delimitan el derecho y la política; la democracia y la dictadura. Lo jurídico se vuelve político, lo político se transforma en jurídico, la democracia adquiere la forma de la dictadura para salvarse a sí misma y la dictadura pretende ser el fundamento último

de toda democracia<sup>1</sup>. Después del 11 de septiembre de 2001 y de las torturas en Abu Ghraib y Guantánamo, Giorgio Agamben y Slavoj Žižek han puesto en evidencia que el mundo, obnubilado por el discurso democrático procedimental, está viviendo en ese umbral que tiende a transformar lo excepcional en normal, la pura razón de Estado en formas jurídicas globales. Tal situación, limitada al espacio nacional, ha sido recurrente en Colombia a partir de la segunda mitad del Siglo XX. Desde otra perspectiva, Paolo Virno ha indagado sobre la naturaleza contemporánea de la multitud como una potencia, que a pesar de su carácter ambivalente, contiene los elementos necesarios para subvertir las formas dominantes de la normalidad política, desde una excepcionalidad constituyente que lleva en sí misma los gérmenes de nuevos tipos de democracia<sup>2</sup>. De igual manera, ha analizado las representaciones culturales, como el *déjà vu* o recuerdo del presente, que le otorgan a dicha normalidad los rasgos propios del fin de la historia e impiden transformarla<sup>3</sup>.

### La normalidad alterna

---

<sup>1</sup>Por esta razón, desde la perspectiva de la excepcionalidad, Schmitt considera que la democracia es “identidad de dominadores y dominados, de gobernantes y gobernados, de los que mandan y obedecen” (Schmitt, Carl, *Teoría de la Constitución*, Madrid, Alianza Editorial, 1982, p. 230) y que su completa realización sólo se presenta en la dictadura soberana cuando el pueblo y el gobernante se convierten en una unidad homogénea. Ver al respecto: Cohen L., Jean & Arato, Andrew, *Sociedad civil y teoría política*, México, F.C.E., 2001, PP. 270-279 y Serrano Gómez, Enrique, *Consenso y conflicto Schmitt y Arendt. La definición de lo político*, Medellín, Universidad de Antioquia, 2002.

<sup>2</sup> “Hoy, como lo busca explicar Virno, después de la prevalencia durante siglos de la categoría de pueblo y, por ende, de la dimensión del estado-nación, con la crisis profunda de la teoría política de la modernidad reaparece la multitud como expresión de numerosos comportamientos contemporáneos, reviviéndose el debate bajo nuevas perspectivas, en lo que se ha denominado otro siglo XVII, pues los novedosos fenómenos de la producción contemporánea son inexplicables sin tener como punto de partida el modo de ser de los muchos. (...)”

“Las transformaciones contemporáneas han provocado que los cuerpos de la multitud hayan recuperado su carácter irreductible, convirtiéndose cada vez más en cuerpos extraños y rebeldes a las fuerzas de la disciplina y la normalización. El predominio del trabajo inmaterial, del intelecto general, los ha convertido en cybercuerpos que se mueven libremente más allá de los límites que separaban al hombre de la máquina. Y en el nuevo orden de la globalización, se han creado nuevos circuitos de cooperación y colaboración que se extienden sin distinción de naciones y continentes y hacen posible un número infinito de encuentros. No nos hemos vuelto iguales, sino que sobre la base de nuestras diferencias podemos comunicarnos y actuar juntos.” Moncayo, Víctor Manuel, “La multitud: sujeto y predicados. Una invitación a la lectura de Paolo Virno”, 2007.

<sup>3</sup> “En una época en la cual se proclama el fin de la historia que encumbra la forma capitalista como el único y final sistema de organización social, político y económico posible, el escepticismo y el desánimo se apodera de la sociedad contemporánea, al encontrar que las ideologías que intentaron hacerle contrapeso al capitalismo se presentan como muertas y cualquier intento de crear otras está llamado al fracaso. Por tanto, nos hallamos “atrapados” en una realidad cuyas posibilidades de cambio parecen anuladas.

“Ahora bien, esta sentencia es objetada por Paolo Virno, quien señala cómo dicha situación es generada a partir de un ocultamiento de la potencia, de la facultad, de la fuerza de trabajo que ha sido reducida a mercancía y, por ello, se ha enajenado al hombre de su capacidad creadora. Es así como se produce una percepción de los tiempos actuales y venideros como un *déjà vu*, como la repetición insaciable de algo ya visto.” Moreno, Laura, “Ocultamiento de la potencia, cien años de acto”, 2007, publicado en el presente libro. Ver también: Virno, Paolo, *El recuerdo del presente. Ensayo sobre el tiempo histórico*, Buenos Aires, 2003.

La distinción entre normalidad y excepcionalidad tiene un origen jurídico, como bien lo ilustra Carl Schmitt<sup>4</sup>. Lo excepcional adquiere tal connotación con respecto a la normalidad que instauro el derecho, sea esta considerada natural o cultural. No obstante, los dos conceptos nos remiten a la paradoja del poder político que encuentra en el derecho, creado por él mismo, un límite que no logra contenerlo en su expansión<sup>5</sup>. La excepcionalidad es la expresión del poder político que se rebela, con su fuerza destructiva y constructiva, contra la normatividad jurídica. Desde el universo de la política, la tensión entre normalidad y excepcionalidad es la imagen invertida de la tensión entre poder constituyente y poder constituido, pero no entre un hipotético poder constituyente entendido como la potencia indomable de la multitud, sino entre el poder constituyente de facto y el poder constituido que adquiere la forma concreta del Estado y del derecho en una comunidad determinada. Hablar de normalidad y excepcionalidad en la política, implica poner de relieve la tensión, nunca resuelta en la modernidad, entre lo político y lo jurídico, la omnipresencia de la política en el derecho y su naturaleza irreductible. Por el contrario, hablar de normalidad y excepcionalidad en el derecho, implica adjudicarle un lugar al poder político desnudo, como ejercicio de fuerzas no regladas, en la interrupción que lo jurídico hace de sí mismo para recobrar su propio equilibrio interno.

La pertinencia analítica de Carl Schmitt, a pesar de su evidente impertinencia política, consiste en permitirle a la modernidad auto-observarse en su reflejo especular<sup>6</sup>. Interpretar la normalidad desde la excepcionalidad conduce a analizarla

---

4. Al respecto sostiene Farid Benavides: “La excepción aparece sólo cuando el orden existente es alterado. Teniendo en cuenta que la ley está vigente la mayor parte del tiempo, tendemos a pensar que el derecho es soberano y que cada caso puede ser previsto y regulado a través de la ley. Lo que Schmitt nos muestra es que el soberano es como una bestia durmiente que sólo aparece cuando hay un evento excepcional que necesita ser solucionado. Es por la desconfianza en el poder del ejecutivo y por el riesgo de que el Ejecutivo devenga soberano que en el liberalismo se da la separación de poderes.” Benavides, Farid, “Continuidad y discontinuidad en Carl Schmitt: Excepción, decisión y orden concreto”, 2007, publicado en el presente libro.

5. Al hablar del poder constituyente, Negri resalta esta paradoja: “«El poder constituyente es un acto imperativo de la nación que surge de la nada y organiza la jerarquía de los poderes» (Nota a pie de página: G., Burdeau, *Traité de sciences politiques*, vol IV, Paris 1983, p. 171). Henos aquí, con esta definición, delante de una extrema paradoja: un poder que surge de la nada y organiza todo el derecho...Una paradoja que, precisamente por su carácter externo, resulta insostenible. En efecto, nunca como a propósito del poder constituyente se ha ejercitado la ciencia jurídica en aquel juego de afirmar y negar, de absolutizar y limitar que, por otra parte, es característica de su desarrollo lógico. Si el poder constituyente es omnipotente, deberá todavía ser temporalmente limitado, ser definido y hecho valer como un poder extraordinario” Negri, Antonio, *El Poder Constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*, Libertarias/Prodhufo, 1994, p. 18.

6. Farid Benavides explica la concomitancia entre pertinencia analítica e impertinencia política: “Es conocida su influencia en autores como Lukacs, Manheim, Hayek, Strauss, Benjamin, Neumann y Kirchheimer. De una u otra forma estos autores respondieron a preguntas planteadas por Schmitt o las

desde su propia exterioridad, desde el afuera que la constituye. La fuerza teórica de los trabajos de Schmitt reside en su capacidad para resaltar la excepcionalidad del poder político constituyente con respecto al derecho. “ES SOBERANO QUIEN DECIDE el estado de excepción. Esta definición es la única que hace justicia al concepto de soberanía como concepto límite. Un concepto límite no es algo confuso, como suele manejarse en la literatura popular, sino un concepto extremo. Por consiguiente, su definición no puede basarse en el caso normal sino en el caso límite.”, dice Schmitt en el texto con el que comienza la *Teología Política I*<sup>7</sup>. Sin embargo, su noción de la excepcionalidad tiene como referente de sentido una normalidad política y social que desde su perspectiva debe anteceder al derecho:

La excepción es lo que no puede subordinarse a la regla; se sustrae a la comprensión general, pero al mismo tiempo revela un elemento formal jurídico específico, la decisión, con total pureza. En términos absolutos, el caso de la excepción existe cuando apenas ha de crearse la situación en la que los preceptos jurídicos pueden valer. Toda norma general requiere una organización normal de las condiciones de vida a las que debe aplicarse de forma concreta y a las que somete a su reglamentación normativa. La norma necesita un medio homogéneo. Esta normalidad fáctica no es una simple «condición externa» que el jurista pueda pasar por alto; antes bien, forma parte de su validez inmanente. No existe una norma que pueda aplicarse al caos. Debe establecerse el orden para que el orden jurídico tenga sentido. Hay que crear una situación normal, y es soberano el que decide de manera definitiva si ese estado normal realmente está dado.<sup>8</sup>

La crítica de Schmitt a la normalidad propia de la democracia liberal y del estado de derecho que le es consustancial, presupone pensar simultáneamente en otro tipo de normalidad, esta vez política y social, impuesta por el dictador soberano mediante una decisión constituyente<sup>9</sup>. Esta normalidad, entendida como un orden

---

respuestas a problemas centrales del estado y del espacio de lo político estaban influenciadas por este autor. Pero otros autores como Morgenthau, y su idea del realismo político, Agamben, y la noción de *Homo sacer* y el estado de excepción, Bobbio, y su análisis de la dictadura, y Habermas, y su crítica a la democracia parlamentaria, tienen en Schmitt un interlocutor central.” (...) “El hecho de que este autor hubiera participado de 1933 a 1936 en el gobierno de Adolfo Hitler ha impedido ver con la objetividad necesaria el valor de su obra, pero a la vez ha impedido ver con igual objetividad los peligros de su crítica al liberalismo y a la democracia parlamentaria.” Benavides, Farid, Op. Cit.

7. Schmitt, Carl, “Teología Política I”, en: Orestes Aguilar, Héctor (prólogo y selección de textos), *Carl Schmitt, Teólogo de la Política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 23.

8. *Ibidem*, p. 28.

9. “La dictadura soberana ve ahora en la ordenación total existente la situación que quiere eliminar mediante su acción. No suspende una constitución existente valiéndose de un derecho fundamentado en ella y, por tanto, constitucional, sino que aspira a crear una situación que haga posible una Constitución, a la que considera como la constitución verdadera. En consecuencia, no apela a una constitución existente, sino a una Constitución que va a implantar.” Benavides, Farid, Op. Cit. En una parte de la obra de Schmitt este tipo de normalidad es caracterizada como el *nomos, como bien lo*

social concreto y unitario, reposaría en el concepto de una democracia sustantiva donde los polos aparentemente opuestos: dominadores y dominados, gobernantes y gobernados, los que mandan y los que obedecen, encuentran una misma identidad en el pueblo homogéneo que, por tal razón, termina negando las diferencias entre ellos y fusionándolos alrededor de una voluntad unitaria, de inspiración Rousseauiana<sup>10</sup>. Esta voluntad, que se encarna en la nación como un mito necesario, cristalizaría en el verdadero Estado, en el universo donde la política interna de una sociedad, entendida como la contraposición entre los amigos y los enemigos públicos, encuentra su fin, al tiempo que los límites entre lo excepcional y lo normal desaparecen, pues la vida en sociedad se convierte en puro poder constituyente, en voluntad general siempre activa<sup>11</sup>.

En la obra de Schmitt, la constatación de la coexistencia estructural entre la normalidad y la excepcionalidad en las democracias liberales tiene como objetivo explícito fundamentar la conformación de una normalidad alterna, donde lo jurídico no sería sino la formalización del orden social concreto y unitario, que sirvió históricamente como una de las justificaciones para la implantación y consolidación del nazismo. En sus trabajos académicos Schmitt no pretende dar argumentos para contener la colonización de la normalidad por la excepcionalidad, sino, por el contrario, para demostrar la necesidad ineluctable de dicha colonización, en nombre de la unidad del pueblo alemán. Esta normalidad alterna implica la expansión de la excepcionalidad hasta reemplazar la democracia liberal por la dictadura soberana en cabeza del *Führer*. La propuesta teórica de Schmitt está cargada de sentido y busca construir la normalización de lo excepcional sobre la homogeneización de la sociedad

---

*antonia Alejandro Lozano*: : “El *nomos*, por lo tanto, articula un triple sentido en un sólo concepto, logrando asir en un único movimiento el espacio como territorio en términos de la constitución de sus copamientos y el establecimiento de su afuera; la generación de un orden y la apertura inherente a lo inarbitrado que se le sustrae (por ejemplo el ordenamiento jurídico); y la acción soberana que reúne violencia y justicia. El *nomos* es la expresión topológica de la multiplicidad configurante de lo político como fenómeno.” Lozano, Alejandro, “Aspectos sobre espacios configurantes de la excepcionalidad”, 2007, publicado en el presente libro.

10. “La palabra «identidad» es utilizable para la definición de Democracia, porque designa la identidad amplia -es decir, que comprende a gobernantes y gobernados- del pueblo homogéneo, y niega la diferencia entre gobernantes y gobernados que existe en otras formas políticas. Hay que observar a este respecto que la diferencia entre representantes y representados no se toma aquí en cuenta, pues representados no son los gobernados, sino la unidad política como un todo. En la Democracia pura sólo hay la identidad del pueblo, realmente presente, consigo mismo, y, por lo tanto, ninguna representación. Con la Palabra «identidad» se designa lo existencial de la unidad política del pueblo, a diferencia de cualesquiera igualdades normativas, esquemáticas o ficticias. La Democracia presupone en su conjunto y en cada particularidad de su existencia política un pueblo homogéneo en sí, que tiene la voluntad de existencia política. Bajo este supuesto es cierto lo que Rousseau dice de que lo que el pueblo quiere es siempre bueno. Tal postulado es cierto, no a partir de una norma, sino del ser homogéneo de un pueblo.” Schmitt, Carl, Op. Cit. (1982), p. 231.

11. Schmitt, Carl, *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 2002, pp. 67-74.

y las ruinas del liberalismo. Por tal razón, la tarea que emprende Giorgio Agamben al realizar la crítica de la excepcionalidad, materializada en la *nuda vida*, el homo sacer, el estado de excepción y los campos de concentración, conlleva los retos simultáneos de ahondar analíticamente en la relación entre la normalidad y la excepcionalidad como elementos co-constituyentes de la soberanía democrática, desvirtuar la normalidad alterna propuesta por Schmitt como una alternativa política y social y analizar la expansión acelerada de la excepcionalidad en el escenario político contemporáneo.<sup>12</sup>

### BIOPOLÍTICA Y EXCEPCIONALIDAD

El análisis de Agamben en el *Homo sacer* gira alrededor de la centralidad de la biopolítica como el paradigma histórico y conceptual indispensable para explicar la naturaleza del poder soberano en la modernidad y el rasgo distintivo de lo político en la cultura occidental<sup>13</sup>. Aunque Agamben toma como referencia inicial la siguiente cita de Foucault, proveniente de la *Voluntad de Saber*: “Durante milenios el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente.”<sup>14</sup>, sus trabajos se ubican más allá o más acá de las tesis foucaultianas. De acuerdo con Katia Genel, extiende el concepto de biopolítica al conjunto de la política en la modernidad, al considerarlo como parte constitutiva del poder soberano, y simultáneamente lo reduce a su relación con la

---

12. “Esta pretensión de develar la naturaleza constituyente y constitutiva del estado de excepción respecto del estado de derecho -en ese espacio ambiguo en que se confunden en una zona de indistinción- es de la mayor importancia hoy en día, por la entronización del *paradigma de la seguridad* a nivel global, a partir del cual se entra a incluir en los propios textos constitucionales, las restricciones a las libertades fundamentales. Igualmente es útil para desenmascarar un fenómeno que es presentado como parte del devenir normal de los Estados constitucionales en la política moderna: el proceso por el cual, el decreto-ley, de instrumento derogatorio y excepcional de producción normativa ha pasado a ser fuente ordinaria de producción del derecho.” Guauque Torres, César, “El lugar del estado de excepción en la constitución política de la modernidad”, 2007, publicado en el presente libro.

13. “Únicamente en un horizonte bio-político se podrá decidir, en rigor, si las categorías sobre las que se ha fundado la política moderna (derecha/izquierda; privado/público; absolutismo/democracia, etc.), y que se han ido difuminando progresivamente, hasta entrar en la actualidad en una auténtica zona de indiferenciación, habrán de ser abandonadas o tendrán la ocasión de volver a encontrar el significado que habían perdido precisamente en aquel horizonte. Y sólo una reflexión que, recogiendo las sugerencias de Benjamín y Foucault, se interroga temáticamente sobre la relación entre la *nuda vida* y la política, que rige de forma encubierta las ideologías de la modernidad aparentemente más alejadas entre sí, podrá hacer salir a la política de su ocultación y, a la vez, restituir al pensamiento a su vocación práctica.” Agamben, Giorgio, *El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, 2003, p.

13. “El conflicto político decisivo, que gobierna todos los demás conflictos, es, en nuestra cultura, el conflicto entre la animalidad y la humanidad del hombre. La política occidental es, en otros términos, coriginariamente biopolítica.” Agamben, Giorgio, *Lo abierto. El hombre y el animal*, Valencia, Pre-Textos, 2005, p. 127. Un análisis más detallado sobre la relación entre la obra de Agamben y la biopolítica en: Paredes, Diego Felipe, “El paradigma en la biopolítica de Giorgio Agamben”, 2007, publicado en el presente libro.

14. *Ibidem*, p. 11.

*nuda vida*<sup>15</sup>. Amplía y restringe de esta manera el significado que le había dado Foucault, al estudiar los mecanismos de poder que adquieren preponderancia en Europa durante los siglos XVII XVIII, como gobierno de la vida del ser humano y de la especie a la que pertenece<sup>16</sup>.

Para Foucault, la biopolítica y el biopoder, entendidos como el “hacer vivir y dejar morir”, frente al “hacer morir y dejar vivir” del poder soberano, se caracterizan por una doble dimensión: un poder disciplinario que cristaliza en las instituciones y está conformado por la tecnología política del cuerpo: las disciplinas, estrategias y técnicas que hacen del cuerpo humano un cuerpo productivo (*anatomopolítica*); y un poder de control o seguridad, que regula y moldea la vida de las poblaciones y cristaliza en diferentes políticas públicas: demográficas, educativas, de salud, de seguridad...(*biopolítica*, propiamente dicha). No obstante, en su obra no existe una simple sucesión genética entre el poder soberano, el disciplinario y el de seguridad o control, de tal manera que uno surja en el siglo XVI, otro en el XVII y el último en el XVIII, dentro de una serie evolutiva, sino una transformación en su sistema de correlaciones, en virtud de la cual unos mecanismos de poder se vuelven dominantes sobre los otros en un determinado siglo o período<sup>17</sup>.

Con respecto a esta concepción foucaultiana de la relación entre el poder soberano y el biopoder, Agamben va a desarrollar otra propuesta teórica, de acuerdo con la cual la biopolítica es connatural al poder soberano y a su relación con la vida misma en el umbral que existe entre la normalidad y la excepcionalidad políticas.

---

15. Genel. Katia,” Le biopouvoir chez Foucault et Agamben”, en: *Methodos* N° 4, <http://methodos.revues.org/document131.html>

16. Foucault caracteriza de la siguiente manera el surgimiento de la biopolítica y del biopoder: “Luego de la *anatomopolítica* del cuerpo humano, introducida durante el siglo XVIII vemos aparecer, a finales de éste, algo que ya no es esa *anatomopolítica* sino lo que yo llamaría una *biopolítica* de la especie humana. (...) Desde el siglo XVIII (o, en todo caso, desde fines del siglo XVIII) tenemos entonces, dos tecnologías de poder que se introducen con cierto desfase cronológico y que están superpuestas. Una técnica que es disciplinaria: está centrada en el cuerpo, produce efectos individualizadores, manipula el cuerpo como foco de fuerzas que hay que hacer útiles y dóciles a la vez. Y, por otro lado, tenemos una tecnología que no se centra en el cuerpo sino en la vida; una tecnología que reagrupa los efectos de masas propios de una población, que procura controlar la serie de acontecimientos riesgosos que pueden producirse en una masa viviente; una tecnología que procura controlar (y eventualmente modificar) su probabilidad o, en todo caso, compensar sus efectos.” Foucault, Michel. *Defender la sociedad*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2001, pp. 220 y 225.

17 . “Donc, vous n’avez pas du tout une série dans laquelle les éléments vont se succéder les uns aux autres, ceux qui apparaissent faisant disparaître les précédents. Il n’y a pas l’âge du légal, l’âge du disciplinaire, l’âge de la sécurité. Vous n’avez pas des mécanismes de sécurité qui prennent la place des mécanismes disciplinaires, lesquels auraient pris la place des mécanismes juridico-légaux. En fait, vous avez une série d’édifices complexes dans lesquels ce qui va changer, bien sûr, ce sont les techniques elles-mêmes qui vont se perfectionner, ou en tout cas se compliquer, mais surtout ce qui va changer, c’est la dominante ou plus exactement le système de corrélation entre les mécanismes juridico-légaux, les mécanismes disciplinaires, et les mécanismes de sécurité.” Foucault, Michel, *Sécurité, Territoire, Population*. Cours au Collège de France. 1977-1978, Paris, Gallimard/Seuil, 2004, p. 10.

Para tal efecto, amplía el marco de interpretación de la biopolítica con relecturas de Aristóteles, Hannah Arendt y Walter Benjamin.

La referencia a Aristóteles<sup>18</sup> está estrechamente ligada al análisis que realiza Hannah Arendt en la *Condición Humana*, particularmente a la forma como Arendt le atribuyó “al primado de la vida natural sobre la acción política la transformación y la decadencia del espacio público en las sociedades modernas”<sup>19</sup>. Conceptualmente Arendt parte de la diferenciación de las tres actividades que conforman lo que ella denomina *vita activa*: la labor o actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano, cuya condición humana es la vida misma; el trabajo o actividad correspondiente a lo no natural de la existencia humana, cuya condición humana es la mundanidad; y la acción, entendida como “la única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materia”, correspondiente a la pluralidad<sup>20</sup>. Entre estas tres actividades, la última sería la única actividad exclusivamente humana: “Sólo la acción es prerrogativa exclusiva del hombre; ni una bestia ni un dios son capaces de ella, y sólo ésta depende por entero de la constante presencia de los demás”<sup>21</sup>. Además, sólo ella se desarrolla en un medio específicamente político, el de la pluralidad, pues éste es al mismo tiempo la *conditio sine qua non* (condición sin la cual no puede existir algo) y *conditio per quam* (condición mediante la cual existe algo) de la política. Arendt excluye de esta manera la vida biológica (*zōē*), estudiada por Aristóteles, del ámbito de lo público y lo político.

Desde la labor hasta la acción, Arendt establece una gradación dentro de la *vita activa* que va de la mayor necesidad a la mayor libertad, donde los dos términos son opuestos, de tal manera que la labor implica el máximo de la necesidad y la negación de la libertad, mientras la acción, el máximo de libertad y la superación de la necesidad. Esta gradación le permite acoger la noción de los modos de vida (*bioi*) de Aristóteles como formas en la que la vida específicamente humana se realiza mediante la acción (*vita activa*) y la contemplación (la completa quietud que caracteriza la *vita contemplativa*): “Cualquier movimiento del cuerpo y del alma, así como del discurso y del razonamiento han de cesar ante la verdad. Ésta, trátase de la antigua verdad del Ser o de la cristiana del Dios vivo, únicamente puede relevarse

---

18. Un análisis más amplio de la relación entre la propuesta de Agamben y la filosofía aristotélica en: Hernández, Diego, “Liberalismo totalitario. Derecho, biopolítica y estado de excepción en Agamben”, 2007, publicado en el presente libro.

19. Agamben, Giorgio, Op. Cit., p. 12. Al respecto ver: Arendt, Hannah, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1996.

20. Arendt, Hannah, Op. Cit., pp. 21-22.

21. *Ibidem*, p. 38.



en completa quietud humana”<sup>22</sup>. Al igual que para Aristóteles, para Arendt la vida del placer y la vida política (*bios politikos*), “la vida dedicada a los asuntos de la *polis*, en la que la excelencia produce bellas hazañas”<sup>23</sup> son parte de los modos o formas de vida que los seres humanos pueden elegir con completa libertad, con plena independencia en lo relativo a las necesidades materiales y a las relaciones que ellas originan. Pero es exactamente en este punto, como bien lo ilustra el análisis de Diego Hernández, en el que se separa Agamben de Arendt. Mediante una interpretación novedosa de Aristóteles considera que la exclusión de la vida biológica (*zōē*) del ámbito de lo público y de lo político implica simultáneamente su inclusión como una vida desnuda (*nuda vida*), como una vida totalmente desprotegida frente al poder soberano<sup>24</sup>.

Agamben se pregunta por los motivos que tuvo Foucault para no tomar como referencia a Arendt en el análisis de la biopolítica y los ubica en la falta de conexión dentro de su obra entre las reflexiones dedicadas a la condición humana y las relativas al poder totalitario, y en la ausencia de interés concomitante de Foucault por los que Agamben considera como los lugares propios de la biopolítica en el mundo contemporáneo: el campo de concentración y los grandes Estados totalitarios del Siglo XX. En otras palabras, en la relación inexistente en los trabajos de Arendt y Foucault entre biopolítica y totalitarismo. Sin embargo, las razones pueden estar en otro parte, en las cercanías teóricas de Agamben con Arendt y en las diferencias con Foucault. Arendt y Agamben, aspiran a una política donde la violencia y la *nuda vida* hayan desaparecido, Foucault por el contrario, entiende el poder como una suerte de economía de la violencia<sup>25</sup>. Esta afinidad de Agamben con Arendt aclara el significado del párrafo críptico con que finaliza Estado de Excepción:

---

22. *Ibidem*, p. 28.

23. *Ibidem*, p. 26.

24. “Agamben retoma a Aristóteles en un sentido distinto del comúnmente aceptado. Según su interpretación, la exclusión de la vida biológica de lo público ha sido la fórmula que ha permitido incluirla en la política como un elemento disponible para el poder soberano. Agamben pretende mostrar que la clásica separación antes mencionada, que ha pretendido, según algunos, “resguardar” la vida de la reproducción del ámbito del poder político soberano, no lo ha conseguido. Por el contrario, su consecuencia más dramática, y sin duda indeseada, ha sido la de incluirla de manera que ha quedado desprovista de cualquier protección frente al poder. Esto quiere decir que, con la idea de separar la vida biológica de la pública, la *zōē* ha quedado a merced del soberano en la forma de una vida que ha perdido todo carácter de humanidad y que, por lo tanto, puede ser sacrificada sin ningún costo político.” Hernández Diego, *Op.Cit.*

25. Julio Quiñones, en su trabajo sobre la Resistencia Civil Local en Colombia, capta con precisión este horizonte de Arendt que en forma agazapada se encuentra en Agamben:

“La tajante distinción arendtiana entre poder y violencia tiene que ver con su diferenciación de más fondo acerca de las categorías de la vida activa. Mientras el poder pertenece al mundo de la acción, la violencia corresponde al del trabajo. En ese sentido, el poder siempre discurre al interior de un grupo,

Mostrar el derecho en su no-relación con la vida y la vida en su no-relación con el derecho significa abrir entre uno y otra un espacio para esa acción humana, que en un tiempo reclamaba para sí el nombre de «política». La política ha sufrido un eclipse duradero porque ha sido contaminada por el derecho, y se ha concebido a sí misma, en el mejor de los casos, como poder constituyente (es decir violencia que establece el derecho), cuando no se reduce simplemente a poder de negociar con el derecho. Pero, verdaderamente, política es sólo la acción que corta el nexo entre violencia y derecho. Y sólo a partir del espacio que así se abre será posible formular la pregunta sobre un eventual uso del derecho después de la desactivación del dispositivo que, en el estado de excepción, lo vinculaba a la vida. Tendremos entonces ante nosotros un derecho “puro”, en el sentido en que Benjamin habla de una lengua “pura” y de una “pura” violencia. A una palabra no obligatoria, que nada manda ni nada prohíbe, sino que solamente se dice a sí misma, corresponde una acción que se limita a mostrarse a sí misma sin relación con ningún fin. Y, entre las dos, no un perdido estado originario, sino sólo el uso y la praxis humana que las potencias del derecho y del mito habían tratado de capturar en el estado de excepción.<sup>26</sup>

El último referente teórico que utiliza Agamben en su conceptualización de la biopolítica se encuentra en Walter Benjamin y en la relación doble que este autor establece entre la *nuda vida* y la violencia divina (o pura). En primer lugar, Benjamin

---

evidenciándose a partir del momento en que éste se reúne y manifestándose a través del acto y del discurso; el poder expresa la doble condición de, a la vez, igualdad y distinción de los seres humanos en su vida colectiva, y significa la “capacidad humana, no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente”. En esa dirección, el poder, en cuanto acción, es libertad y creatividad colectivas<sup>25</sup>, que se cristalizan cuando los individuos deciden “aparecer” en la esfera pública, aparición que, según Arendt, era para los griegos el verdadero sentido de la heroicidad y la virtud. Ese poder es una iniciativa, un desencadenar procesos nuevos que llegan a consolidarse posteriormente en leyes e instituciones, las cuales son “apoyadas”, o voluntariamente obedecidas en cuanto son un producto colectivo. Cuando ese apoyo es retirado, la institucionalidad se “petrifica” y queda como un almacén vacío e impotente cuya única posibilidad de sostenimiento es la apelación a la violencia. Dicha apelación implica la autonomización de los medios respecto de los fines, y si se desata, tras destruir el tejido social, es decir, los poderes organizados, conduce al terror.

“La violencia, por tanto, “es por naturaleza instrumental” porque pertenece al mundo del trabajo, de la fabricación y la utilidad. Mientras el poder sólo se materializa en el acto mismo de la reunión de varios y por ende es potencial y “en grado asombroso independiente de los factores materiales”<sup>25</sup>, la violencia no depende del número de individuos ni de su aglutinamiento y se materializa en recursos concretos de los que se puede disponer a voluntad.

“De manera que, aunque el poder y la violencia normalmente aparecen juntos, son distintos; de hecho son opuestos; donde uno domina absolutamente falta el otro. La violencia aparece donde el poder está en peligro pero, confiada a su propio impulso acaba por hacer desaparecer al poder. Esto implica que no es correcto pensar que lo opuesto de la violencia es la no violencia; hablar de un poder no violento constituye en realidad una redundancia”<sup>25</sup>. Así pues, si poder y acción no violenta son lo mismo, se entiende el significado político de la resistencia civil en cuanto retiro del “apoyo”, es decir, de la obediencia o asentimiento respecto de un orden institucional, que es lo mismo que dejarlo sin poder.” Quiñones, Julio R, “Resistencia civil local en Colombia, análisis comparativo de los casos de Caldon (Cauca) y Mogotes (Santander)”, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia/Unijus, Serie Investigaciones en Construcción N° 17, 2006, pp. 11-12.

26. Agamben, Giorgio, *Estado de Excepción. Homo sacer II*, I, Valencia, Pre-Textos, 2004, pp. 128

analiza la violencia divina como un tipo de violencia que ni funda ni conserva el derecho, sino que se ubica en una zona “en la que ya no es posible distinguir entre excepción y regla”, en la que simultáneamente revoca el derecho, entra en contacto con la *nuda vida* y se convierte en biopoder, tal y como sucede en el estado de excepción efectivo<sup>27</sup>. En segundo lugar, estudia la violencia divina como una manifestación de la política y la violencia puras, dentro de una dimensión revolucionaria que no se deja atrapar por el derecho y por la violencia que lo funda y lo conserva, y donde la *nuda vida* no tiene lugar<sup>28</sup>. Este último recurso a Benjamín permite pensar en las formas de vida que se rebelan contra la *nuda vida* para subvertir el derecho y la política articulados alrededor de ella, pero también en la cercanía entre el estado de excepción y la ruptura revolucionaria, como con claridad se puede inferir del siguiente texto de Benjamin:

De la misma forma en que Dios y mito se enfrentan en todos los ámbitos, se opone también la violencia divina a la mítica; son siempre contrarias. En tanto que la violencia mítica es fundadora de derecho, la divina es destructora de derecho. Si la primera establece fronteras, la segunda arrasa con ellas; si la mítica es culpabilizadora y expiatoria, la divina es redentora; cuando aquella amenaza, ésta golpea, si aquella es sangrienta, esta otra es letal aunque incruenta (...) Pero no deja de percibirse que esta violencia es en sí misma redentora, ni oculta la profunda relación entre su carácter incruento y esa cualidad redentora. Y es que la sangre es símbolo de mera vida. La resolución de la violencia mítica se remite, y no podemos aquí describirlo de forma más exacta, a la culpabilización de la mera vida natural que pone al inocente e infeliz viviente en manos de la expiación para purgar esa culpa, y que a la vez, redime al culpable, no de una culpa, sino del derecho. Es que la dominación del derecho sobre el ser viviente no trasciende la mera vida. La violencia mítica es violencia sangrienta sobre aquella, en su propio nombre, mientras que la pura violencia divina lo es sobre todo lo viviente y por amor a lo vivo. Aquella exige sacrificios, ésta los acepta.<sup>29</sup>

Ante este abismo de sentido donde se insinúa un biopoder y una biopolítica atípicos y no susceptibles de la crítica que se está desarrollando y una violencia que supuestamente serviría para crear una sociedad nueva, en la cual no cabría ni la

---

27. Agamben, Giorgio, Op. Cit. (2003), p. 84-89.

28. Agamben, Giorgio, Op. Cit. (2004), pp. 80-81

29. Benjamin, Walter, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Madrid, Taurus, 2001, pp. 41y 42.

excepcionalidad, ni la normalidad, Agamben se detiene y nos advierte sobre su dudosa pertinencia analítica y sobre el carácter equívoco que ella encierra<sup>30</sup>. Su crítica llega a un límite donde es necesario dar razón de un tipo de excepcionalidad que supuestamente, al no fundar ni conservar el derecho, origina un proceso revolucionario que implica la superación del poder soberano y de la biopolítica. Empero, ante esta línea divisoria, donde es necesario definir nuevos horizontes de sentido para la política, Agamben no puede avanzar porque enfrenta una aporía irresoluble dentro de su planteamiento: combinar la utopía de un poder político que no se relacione con la *nuda vida* y la violencia, con la concreción de una violencia pura que estaría en su origen, pero a la cual no se le puede definir su materialidad histórica<sup>31</sup>. Aporía propia de todo proyecto político que supone la revolución como una superación total y definitiva del orden que la antecede.

La centralidad analítica que adquiere la biopolítica en la obra de Agamben tiene como punto de partida la revisión de este concepto en los trabajos de Foucault y la consideración de que no sólo es pertinente para comprender los poderes disciplinarios y de control, sino también el poder soberano en su relación con la *nuda vida*. La relectura de Aristóteles y Arendt, le permite a Agamben concebir la *nuda vida* como el resultado de una exclusión/inclusión de la vida biológica (*zōē*) en el ámbito de la política; sin embargo, la *nuda vida* no es la simple *zōē*, sino el resultado de su transformación al entrar en contacto con el poder soberano y con la violencia sagrada planteada por Walter Benjamín. Precisamente esta última le abre a Agamben una de las puertas de ingreso al ámbito de la excepcionalidad, pues mediante la violencia sagrada (entendida como violencia pura) se revoca el derecho y se rompen las fronteras políticas entre lo normal y lo excepcional. En este umbral de la violencia sagrada se encuentran la biopolítica y la ruptura revolucionaria que sólo pueden ser separadas por la diferencia radical en sus horizontes de sentidos, los cuales quedan en la penumbra en los trabajos de Agamben<sup>32</sup>.

---

30. “La definición de esta tercera figura, que Benjamin llama violencia divina, constituye el problema central de cualquier interpretación del ensayo. Benjamin no sugiere, en rigor, ningún criterio positivo para su identificación y niega, incluso, que sea ni siquiera posible reconocerla en un caso concreto. Lo único cierto es que tal violencia no establece ni conserva derecho, sino que lo revoca (*ensetz*). Por eso se presta a los equívocos más peligrosos (de lo que constituye una prueba la escrupulosidad con que Derrida, en su interpretación del ensayo, pone en guardia contra ella, comparándola, en un singular malentendido, con la «solución final» nazi” Cita en el texto: Derrida J., “Force of Law”, en *Cardozo Law Review*, 11, 1990, pp. 1044-1045. Agamben, Giorgio, Op. Cit. (2003), p. 85.

31. Por esta razón los párrafos que siguen a la cita anterior terminan resaltando que Benjamin no se dedicó a definir la violencia pura o divina, sino que se “concentra en un desarrollo expositivo aparentemente brusco. Sobre el portador del nexo entre violencia y derecho, que denomina «*nuda vida*» (*bloß Leben*)” Agamben, Giorgio, Op. Cit. (2003), p. 87.

32. Una de las pocas propuestas de Agamben como alternativas de sentido a la sociedad liberal y al poder soberano se encuentra en la brumosa comunidad de los singulares, de la singularidad cualsea (“El

En la relación entre la biopolítica y la excepcionalidad ocupa un lugar privilegiado el concepto de la *nuda vida*. Como hemos visto, la caracterización de la vida en Agamben empieza por la diferenciación entre *zōē* y *bíos*, es decir entre el simple hecho de vivir, común a todos los seres vivos, y el proyecto de vida, el sentido de la vida de un individuo o un grupo. La *zōē* es la vida sin atributos, la animalidad, el simple hecho de la existencia; mientras la *bíos* implica la vida dentro de un proyecto individual o grupal que le otorga sentido, la posibilidad de vivir bien en las condiciones deseadas o, en otras palabras, una forma de vida: “Una vida que no puede ser jamás separada de su forma, una vida en la cual jamás es posible aislar una cosa como la *nuda vida* (...) Una vida que no puede ser separada de su forma es una vida para la cual, en su manera de vivir, se trata de la vida misma, y en su vivir, de su modo de vida (...) Define una vida -la vida humana- en la cual todos los modos, los actos y los procesos del vivir no son simplemente hechos, sino, siempre y antes que nada, posibilidades de vida, siempre y antes que nada, potencias.”<sup>33</sup>. El retorno a Spinoza es evidente. Por tal razón Agamben insiste en la diferencia aristotélica entre la *Oikos*, la vida biológica del trabajo y la familia, y la *Polis*, donde se vive cualificadamente, donde se busca la buena vida, el vivir bien.

A partir de esta separación entre *bios* y *zōē*, Agamben construye el concepto de *nuda vida*: la vida del *homo sacer* a quien cualquiera puede matar y que, al mismo tiempo, es insacrificable: su muerte no se somete a ningún ritual y mucho menos al jurídico<sup>34</sup>. La *nuda vida* 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<sup>35</sup>. En el mundo contemporáneo, la *nuda vida* se evidencia en la vida

---

paso de la potencia al acto, de la lengua a la palabra, del común al propio, se realiza cada vez en dos sentidos según una línea de destellos alternos en la que naturaleza común y singularidad, potencia y acto se cambian los papeles y se compenetrán recíprocamente. El ser que se genera sobre esta línea es el ser cualsea y la manera en que pasa del común al propio y de lo propio a los común se llama uso, o también *ethos*”), planteada en: Agamben, Giorgio, *La comunidad que viene*, Valencia, Pre-Textos, 2006.

La cita proviene de la p. 19 del texto.

33 . Agamben, Giorgio, *Moyens sans fin*, Paris, Payot & Rivages, 1995, pp. 13-14. Traducción del autor.

34. Agamben, Giorgio, Op. Cit. (2003), p. 18. “Aquello que queda apresado en el bando soberano es una vida humana a la que puede dars muerte pero que es insacrificable: el *homo sacer*. Si llamamos *nuda vida* o *vida sagrada* a esta vida que constituye el contenido primero del poder soberano, disponemos también de un principio de respuesta a la interrogación benjaminiana sobre el «origen del dogma de la sacralidad de la vida». Sagrada, es decir, expuesta a que se le de muerte e insacrificable a la vez, es originariamente la vida incluida en el bando soberano, y la producción de la *nuda vida* es, en este sentido, la contribución originaria de la soberanía. La sacralidad de la vida, que hoy se pretende hacer valer frente al poder soberano como un derecho humano fundamental n todos los sentidos, expresa, por el contrario, en su propio origen la sujeción de la vida a un poder de muerte, su irreparable exposición en la relación de abandono” *Ibidem*, p. 109

35. *Ibidem*, p. 114.

de los prisioneros de Abu Ghraib o Guantánamo, de las víctimas del conflicto armado colombiano o de cualquiera que sea considerado como terrorista o enemigo ontológico (óntico diría Schmitt) por los poderes soberanos. Agamben sostiene así que el derecho de vida y de muerte atribuido por Foucault al poder soberano existe con anterioridad en el derecho romano, en la figura del *vitae necisque potestas*, del poder que tiene el padre de darle muerte a su hijo, el cual al ser transferido al magistrado, del derecho privado al público, da lugar al mito genealógico del poder soberano<sup>36</sup>.

A diferencia de Foucault, en este caso no se trata simplemente de dejar vivir y hacer morir, sino de crear una vida para la muerte, la *nuda vida*. 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. En la otra cara de la moneda, el ciudadano adquiere tal característica y puede participar en las actividades políticas, porque acepta el poder excepcional del soberano. En consecuencia, desde su origen el poder soberano sería biopolítica, poder de muerte sobre la *nuda vida* que él mismo constituye. Como tal, no dependería del procedimiento ritual del derecho, ni podría ser intercambiado con él, pues la vida que está a su disposición es insacrificable, sino que se derivaría de la facultad excepcional del soberano (imagen pública del padre), reconocida por el derecho, a pesar de estar por fuera de él.

La *nuda vida* no es ni *bíos* político, ni *zōē* natural, sino una zona de indistinción en donde implicándose y excluyéndose entre sí, ambos tipos de vida se construyen recíprocamente. Es decir, el espacio donde la *zōē* entra a hacer parte de la forma de vida (*bíos*) del poder soberano. La soberanía adquiere sentido en la medida en que se basa en la posibilidad de disponer de la vida biológica de los ciudadanos: la vida humana se politiza solamente mediante el abandono a un poder incondicionado de muerte que estaría en el origen de la política occidental: “Más originario que el vínculo de la norma positiva o del pacto social es el vínculo del soberano que, en verdad, no es empero otra cosa que una desligadura; y lo que esta desligadura implica y produce -la *nuda vida*, que habita la tierra de nadie entre la casa y la ciudad- es, desde el punto de vista de la soberanía el elemento político originario”<sup>37</sup>. Además, la *nuda vida* habita en un terreno de nadie entre lo privado y lo público, pues para el poder soberano esta diferencia no es pertinente frente a ella, todo lo privado es público y todo lo público privado. El poder de muerte invade la vida del

---

36. *Ibidem*, p. 115.

37. *Ibidem*, p. 118.

individuo, al tiempo que el individuo queda expuesto a la mirada pública del poder soberano. La *nuda vida* es la “vida sin valor” o “indigna de ser vivida”, la vida que deja de ser política y jurídicamente relevante, la vida a la que se le puede dar muerte sin cometer homicidio<sup>38</sup>.

El hombre que vive la *nuda vida* es el *homo sacer*<sup>39</sup>; el hombre sagrado al que cualquiera puede matar, pero nadie puede sacrificar. Esas son precisamente las dos características que lo definen: “la impunidad de darle muerte y la prohibición de su sacrificio”<sup>40</sup>. *Sacer*, de acuerdo con Freud y Durkheim, reflejaría la ambigüedad cultural de lo sagrado en occidente, la condición de ser santo y maldito. Sin embargo, esta ambigüedad es aparente, lo que realmente define al *homo sacer* es “la doble exclusión en la que se encuentra apresado y la violencia a la que se halla expuesto”, la cual no constituye ni homicidio, ni sacrilegio, ni ejecución de una condena<sup>41</sup>. Por consiguiente, el *homo sacer* vendría a ser la figura humana de la vida apresada en el bando soberano<sup>42</sup>, del originariamente excluido que da lugar a la dimensión política y al poder soberano: “Soberano es aquél con respecto al cual todos los hombres son potencialmente *hominis sacri*, y *homo sacer* aquél con respecto al cual todos los hombres actúan como soberanos”<sup>43</sup>. De esta forma el *homo sacer* constituye la relación política originaria, el portador de la vida, de la *nuda vida*, que permite la definición del poder soberano.

Precisamente la soberanía funciona sobre la paradoja fundamental de la normalidad y la excepcionalidad resaltada por Schmitt. Pero a la forma expresada en la Teología Política I: “El soberano está al mismo tiempo, fuera y dentro del ordenamiento jurídico”, Agamben le agrega una nueva: “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”<sup>44</sup>. Para Agamben, en consonancia con la normalidad alterna de Schmitt, la soberanía presupone un poder político excepcional que normaliza las relaciones sociales para que pueda existir el orden jurídico. La validez de un orden jurídico se establece desde su exterioridad, que como tal ha sido incluida en él. El

---

38. Agamben ilustra con precisión este aspecto de la *nuda vida* al analizar las reflexiones de Binding sobre la eutanasia. *Ibidem*, pp. 172-177.

39. Un análisis del *Homo Sacer* como sujeto político de la dominación contemporánea en: Ramírez Herrera, Camilo, “Sujeto y teoría política en la contemporaneidad”, 2007, publicado en el presente libro.

40. Agamben, Giorgio (2003), p. 96.

41. *Ibidem*, p. 108

42. *Ibidem*, pp. 142 y 143.

43. *Ibidem*, p. 110.

44. *Ibidem*, p. 27.

soberano implica para el derecho la inclusión de lo que necesariamente está excluido en el momento mismo en el que se establece la norma fundamental o se tiene que regresar a ella. Como dice Agamben, refiriéndose a la teología negativa y positiva de Vico: “(...) Sólo porque la validez del derecho positivo queda suspendida en el estado de excepción, puede este definir el caso normal como el ámbito de la propia validez”<sup>45</sup>. Sólo la excepcionalidad de la política por fuera del orden jurídico puede darle validez a dicho orden jurídico.

Sin embargo, Agamben no se limita a esta excepcionalidad originaria, que considera poco relevante, sino al estado de excepción, no a la excepcionalidad constituyente, sino a la excepcionalidad constitutiva. En ella la excepción funciona como algo más que una exclusión, como un estado que es sacado afuera, de tal manera que la aplicación misma de la norma implica su suspensión: “*La norma se aplica a la excepción desaplicándose, retirándose de ella*. El estado de excepción no es, pues, el caos que precede al orden, sino la situación que resulta de la suspensión de éste. En éste sentido la excepción es, verdaderamente, según su etimología, *sacada afuera (ex-capere)* y no simplemente excluida.”<sup>46</sup>. En otras palabras, en el estado de excepción, la regla, el orden jurídico, se suspende a sí mismo para constituirse como regla; la normalidad existe sólo como excepcionalidad. La excepción adquiere la forma de una exclusión/inclusiva. Es el espacio vacío entre una situación de hecho, política, y una situación de derecho, jurídica: “«El ordenamiento del espacio», en que consiste para Schmitt el Nomos soberano, no es, por tanto, sólo «ocupación de la tierra» (Landnahme), fijación de un orden jurídico (Ordnung) y territorial (Ortung), sino, sobre todo, «ocupación del afuera», excepción (Ausnahme)”. El estado de excepción es el umbral permanente entre el caos y el orden. De allí su gran conclusión sobre la soberanía y la excepcionalidad, pero también sobre la naturaleza del orden jurídico y político: “La decisión soberana sobre la excepción es, en este sentido, la estructura político-jurídica originaria, sólo a partir de la cual adquieren su sentido lo que está incluido en el orden jurídico y lo que está excluido de él.”<sup>47</sup>

En tal medida, el derecho implica la inclusión de la violencia como el hecho jurídico primordial, la inclusión de lo que excluye el poder soberano para los súbditos, y su emblema más que la sanción es la culpa: el estar-en-deuda, el ser incluido por haberse excluido. Si bien el derecho busca excluir la violencia de las

---

45. *Ibidem*, p. 30.

46. *Ibidem*.

47. *Ibidem*, p. 32.



relaciones sociales, incluyéndola como un elemento que lo constituye, no hay norma sin sanción; ésta incluye el hecho transgresor, el hecho excluido, el comportamiento prohibido, bajo la forma de la culpa. Según Agamben, Píndaro dejó como herencia para el pensamiento político occidental la reflexión precisa y acertada sobre la relación entre el derecho y la violencia: “El *nómos soberano* es el principio que, reuniendo derecho y violencia, los hace caer en el riesgo de la indistinción. En este sentido el fragmento pindárico sobre el *nomos basileus* contiene el paradigma oculto que orienta todas las definiciones de la soberanía: el soberano es el punto de indiferencia entre violencia y derecho, el umbral en el que la violencia se hace derecho y el derecho se hace violencia”<sup>48</sup>.

El estado de excepción emerge así como el “paradigma constitutivo del orden político”<sup>49</sup>. No obstante, a diferencia de Schmitt, Agamben, no considera que su naturaleza pueda ser remitida a la dictadura como una figura jurídica derivada del derecho romano, sino a la institución del *iustitium* que libera el poder político de sus ataduras jurídicas:

Ante todo, el *iustitium*, en cuanto produce una detención y una suspensión de todo ordenamiento jurídico, no puede ser interpretado por medio del paradigma de la dictadura. En la constitución romana, el dictador era una figura específica de magistrado elegido por los cónsules, cuyo *imperium*, extraordinariamente amplio, le era concedido por medio de una *lex curiata* que definía sus finalidades. En el *iustitium*, por el contrario (aunque el que lo declarara fuera un dictador en ejercicio), no había creación de una nueva magistratura; y el limitado poder de que gozaban de hecho *iustitio indicto* los magistrados existente no procedía de la concesión de un *imperium* dictatorial, sino de la suspensión de las leyes limitativas de sus acciones.<sup>50</sup>

En consecuencia, y de acuerdo con lo expuesto por Benjamin, el estado de excepción se configura como una “zona de absoluta indeterminación” entre la anomia y el derecho, donde el poder sin límites, que Agamben caracteriza con el concepto romano de *auctoritas*, se presenta ficticiamente bajo una forma normativa, la *potestas*, y suspende indefinida e irreversiblemente la aplicación del derecho. Esta suspensión no se presenta como una anomalía sino como la manifestación de la

---

48. *Ibidem*, p. 47.

49. Agamben, Giorgio (2004), p. 17. Un análisis detallado del concepto de estado de excepción en la obra de Agamben en: Guauque Torres, César, Op. Cit.(2007).

50. *Ibidem*, p. 71.

excepcionalidad constitutiva del orden político en la modernidad occidental que, por tal razón, no permite regresar a un estado de derecho quebrantado.

Cuando el estado de excepción empieza a convertirse en regla permanente, surge el campo de concentración como un espacio donde lo excepcional adquiere su propia normalidad.<sup>51</sup> Para Agamben los campos de concentración no hacen referencia solamente a la excepcionalidad propia de los regímenes totalitarios, como lo sugiere el uso común del término, sino a ámbitos connaturales a la modernidad y al poder soberano, en los cuales lo excepcional se transforma en normal, dentro de un orden político y social que no limita al poder soberano. Con ellos se cierra el círculo de la relación entre biopolítica y excepcionalidad, pues la *nuda vida* y el *homo sacer* encuentran un espacio social en cuyo seno el estado de excepción ha dejado de ser el afuera del orden jurídico y se ha convertido en el nuevo *nómos*, en una normalidad alterna que no admite la existencia del derecho, pues lo ha revocado, ni de ningún control normativo. En los campos de concentración, estados de excepción permanentes, todos y todas estamos expuestos a ser *hominis sacri*.

Agamben le recuerda a la teoría política occidental que la relación entre lo normal y lo excepcional, entre el derecho y la política, entre la violencia y la norma, no sólo no está resuelta en el mundo contemporáneo, sino que tiende a inclinarse hacia la generalización de la excepcionalidad, en virtud de una normalidad jurídica estructuralmente abierta a su colonización por parte de lo excepcional. A pesar de ello, su trabajo tiene una relación ambigua con la normalidad y dentro de ella con las democracias contemporáneas. Por una parte nos advierte que no pretende “desvalorizar las conquistas y los esfuerzos de la democracia, sino atreverse a comprender de una vez por todas por qué, en el momento mismo en que parecía haber vencido definitivamente a sus adversarios y haber llegado a su apogeo, se ha revelado de forma inesperada incapaz de salvar de una ruina sin precedentes a esa *zōē* a cuya liberación y cuya felicidad había dedicado todos sus esfuerzos.”<sup>52</sup> En otros términos, pone en evidencia las zonas de indistinción entre las democracias modernas y contemporáneas y Estados totalitarios como el nazi, el fascista, o el estalinista, o la manera como las “sociedades posdemocráticas y «espectaculares»” tienden hacia el totalitarismo<sup>53</sup>. Esta perspectiva analítica podría llevarnos a concluir que su propuesta política consistiría en ampliar las garantías democráticas para

---

51. Agamben, Giorgio, Op. Cit. (2003), p. 215. El significado ético de los campos de concentración como *nómos* de la modernidad en: Agamben, Giorgio, *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*, Valencia, Pre-Textos, 2002.

52. Agamben, Giorgio, Op. Cit. (2003), p. 20.

53. *Ibidem*.

evitar la colonización de la normalidad por el estado de excepción y que su crítica sería un llamado angustioso a proteger la democracia de las tendencias totalitarias que la constituyen

No obstante, por otra parte considera que una vez iniciada la colonización de la normalidad por lo excepcional el retorno es imposible, porque la democracia, tal como la hemos conocido, está definitivamente perdida en su misma naturaleza y sólo nos queda la posibilidad de la resistencia, sin otro horizonte de emancipación que el conformado por la política y el derecho puros, análogos a la violencia pura de Benjamin, que en la obra de Agamben dejan entrever la nostalgia por ambas esferas en la Grecia Clásica de los textos filosóficos que inspiran *La Condición Humana* de Hannah Arendt:

No se trata, claro está, de devolver el estado de excepción a sus límites temporal y espacialmente definidos, para pasar a reafirmar después el primado de una norma y de unos derechos que, en última instancia, tienen en él su propio fundamento. Del estado de excepción efectivo en que vivimos no es posible retornar al Estado de derecho, porque los conceptos mismos de “Estado” y de “derecho” están ahora en entredicho. Pero si es posible intentar detener la máquina, y poner de manifiesto su ficción central, es porque entre la violencia y el derecho, entre la vida y la norma, no hay ninguna articulación sustancial. Junto al movimiento que trata de mantenerlas en relación a toda costa, hay un contramovimiento que, operando en sentido inverso, en el derecho y en la vida, trata en toda ocasión de desligar lo que ha sido artificialmente y violentamente unido. Es decir, en el campo de tensión de nuestra cultura actúan dos fuerzas opuestas: una que instituye y establece y otra que desactiva y suprime. El estado de excepción es el punto de su máxima tensión y, a la vez, lo que en su coincidencia con la regla, amenaza hoy con hacerlas indescernibles. Vivir en el estado de excepción significa hacer la experiencia de esas dos posibilidades y, separando, sin embargo, en toda ocasión las dos fuerzas, aventurarse a interrumpir el funcionamiento de la máquina que está conduciendo a Occidente hacia la guerra civil mundial.<sup>54</sup>

Ante la imposibilidad de ampliar las garantías democráticas e incluso de radicalizar las democracias contemporáneas, ante la expansión irreversible del totalitarismo que las constituye, Agamben reduce las alternativas a luchas sin otro

---

54. Agamben, Giorgio, Op. Cit. (2004), pp. 126 y 127

referente de sentido que la resistencia misma. Los grupos sociales subordinados y subalternos quedan condenados a resistir con el objetivo de obstaculizar e interrumpir el funcionamiento de la máquina de guerra, para luego enfrentarse a la ausencia de sentido que esa misma máquina genera. ¡Detengamos la maquina y después veremos qué pasa!, parece ser el llamado desolador de Agamben.

Las democracias contemporáneas no están limitadas a esa suerte de ontología política del poder soberano que con tanta fuerza y pertinencia resalta Agamben. Desde la lógica simple de la dominación y en relación con la biopolítica, también están imbuidas de los mecanismos disciplinarios y de seguridad o control analizados por Foucault, o de un gobierno de la vida, propio de la normalidad de las sociedades capitalistas, que de acuerdo con Virno se deriva de la mercantilización de la fuerza del trabajo en su calidad de potencia, facultad y *dynamis* generadoras de nuevo valor económico<sup>55</sup>. Pero al mismo tiempo, las democracias han sido talladas por múltiples formas de resistencia y emancipación que históricamente han dejado sus huellas en la institucionalidad que las caracteriza. Las garantías frente al ejercicio del poder absoluto del soberano, que hacen parte del complejo acervo democrático contemporáneo, no pueden ser desconocidas de un tajo por la crítica, de la misma manera que no han sido totalmente anuladas por la expansión de la excepcionalidad y por su tendencia a la generalización. Estas garantías siguen siendo apoyos institucionales para resistir a dicha expansión y fundamento para definir otros horizontes de sentido posibles. La necesaria superación de las democracias contemporáneas y de las diferentes formas de la biopolítica que ella encierra, no puede hacerse sobre la negación de los diversos procesos de resistencia y emancipación que han cristalizado en ella, sin hacerle el juego a la emergencia de excepcionalidades políticas tan terribles como las connotaciones al poder soberano. Probablemente un estudio con más connotaciones histórico-políticas y menos ontológico-políticas que el de Agamben, nos permita tener una comprensión más

---

55. "Al capitalista le interesa la vida del obrero, su cuerpo, sólo por un motivo indirecto: este cuerpo, esta vida, son aquello que contienen la facultad, la potencia, la *dynamis* (...) La vida se coloca en el centro de la política en la medida en que lo que está en juego es la fuerza de trabajo inmaterial (que por sí es no presente). Por esto, sólo por esto, lícito hablar de "biopolítica". El cuerpo viviente, del cual se ocupan los aparatos administrativos del Estado, es la señal tangible de una potencia todavía no realizada, el simulacro del trabajo todavía no objetivado o, como dice Marx con una expresión muy bella, del «trabajo como subjetividad». La potencia de trabajar, comprada y vendida a la par de toda otra mercancía, es trabajo todavía no objetivado, «trabajo como subjetividad». Se podría decir que, mientras el dinero es el representante universal del valor de cambio, la condición que hace posible el intercambio de los productos, la vida hace las veces de la potencia de producir, del invisible *dynamis*." Virno, Paolo, *Gramática de la Multitud, Para un análisis de la forma de vida contemporáneas*, Buenos Aires, Colihue, 2003, pp. 87 y 88..

matizada y en diferentes planos del poder político contemporáneo<sup>56</sup>; particularmente en Colombia, donde la expansión de la excepcionalidad del poder soberano ha encontrado algunos límites, los pocos que existen, en las múltiples resistencias sociales que se le han opuesto y en las pocas garantías institucionales que éstas han logrado cristalizar.

#### LA BRECHA DE PARALAJE: NORMALIDAD Y EXCEPCIONALIDAD.

Slavoj Žižek desplaza el eje del análisis de la relación entre la normalidad y la excepcionalidad en la política hacia el campo de la visión y la brecha de paralaje, en las cuales más que una síntesis entre los dos ámbitos que lleve al predominio de la excepcionalidad o a la emergencia de una nueva sociedad desligada del pasado, existe una doble tensión, una que llevaría a la reproducción y conservación de las relaciones sociales de dominación preponderantes dentro del capitalismo y otra que a partir de una ruptura con sus fundamentos conduciría a una transformación revolucionaria. En estos términos, podríamos considerar, de acuerdo con Žižek, que con respecto al poder soberano y a la sociedad capitalista, la normalidad y la excepcionalidad son como dos caras opuestas de una cinta o banda de Möbius; como tales se encuentran en diferentes niveles, sin relación ni espacio compartido, a pesar de conformar un mismo objeto o fenómeno social<sup>57</sup>. La excepcionalidad revolucionaria rompería parcialmente el tránsito fluido entre las dos caras y la naturaleza misma de la cinta, dando lugar a nuevas formas de relación que no pueden ser definidas previamente, pues serían el resultado práctico de la excepcionalidad revolucionaria.

La visión de paralaje con relación a la normalidad y la excepcionalidad en la política radicaría en desplazar la mirada entre esas dos caras, sin buscar mediaciones

---

56. Žižek, siguiendo a Jacques Rancière, realiza un comentario crítico en un sentido similar al esbozado en este texto: “Y como señaló Rancière, el humanitarismo liberal a lo Ignatieff coincidió inesperadamente con la posición «radical» de Foucault o Agamben respecto a esta despolitización: la noción de «biopolítica» como la culminación de todo el pensamiento occidental -que se encuentra en ambos pensadores- termina por quedar atrapada en una especie de «trampa ontológica» en la cual los campos de concentración aparecen comuna especie de «destino ontológico»: cada uno de nosotros podría estar en la situación del refugiado en un campo. Se pierde toda diferencia entre democracia y totalitarismo y cualquier práctica política demuestra estar ya atrapada en la trampa biopolítica.” Žižek, Slavoj, *La suspensión política de la ética*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 198. El texto de referencia de Rancière es: Rancière Jacques, “Who is the Subject of the Rights of Man”, en: *South Atlantic Quarterly*, vol 103, num. 2/3, primavera-verano de 2004, pp. 297-310.

57. La banda o cinta de Möbius está construida de tal forma que permite el tránsito entre sus dos caras sin solución de continuidad. Por consiguiente, con respecto a ella se podría afirmar que sólo está compuesta por un lado y un contorno.

y síntesis imposibles<sup>58</sup>. Por ende, no se podría pensar en una resolución definitiva de la tensión entre los dos ámbitos por los caminos de la excepcionalidad, la normalidad o la política pura, en la cual, según Agamben, la violencia y el derecho romperían definitivamente los lazos con la sociedad preexistente. Entre la normalidad y la excepcionalidad se abriría una brecha de paralaje: “la confrontación de dos perspectivas estrechamente vinculadas entre las cuales no es posible ningún campo neutral en común”<sup>59</sup>, en la que habitaría la política contemporánea.

La mayor parte de la obra de Žižek está orientada a develar las formas y las prácticas políticas que al circular en esta suerte de banda de Möbius propia del poder soberano y del capitalismo, garantizan la continuidad del uno y del otro bajo la apariencia del cambio que produce el movimiento. Con tal propósito, el psicoanálisis lacaniano ofrece las herramientas para observar mediante la visión de paralaje. Alejandro Mantilla ilustra y analiza buena parte de los conceptos e imágenes utilizados por Žižek cuando analiza la banda de Möbius de la sociedad contemporánea. Así, por ejemplo, desde su perspectiva, la pospolítica implica el reconocimiento múltiple de las diferencias sociales y la politización de las mismas, pero simultáneamente elude y oculta la naturaleza política de la acumulación de capital; los filántropos o “comunistas liberales”, en los términos de Žižek, asumen causas justas como propias, por ejemplo, contra el racismo, la pobreza, el sexismo o el deterioro ambiental, sin cuestionar el origen mismo de los problemas; el multiculturalismo liberal se presenta como la tolerancia frente a otro que jamás es reconocido en su calidad de tal, pues es rechazado en su propia subjetividad, pero que al mismo tiempo es aceptado como fuerza de trabajo que realiza las tareas indeseables dentro de las relaciones de producción; el totalitarismo no es un orden externo a la democracia, sino prácticas que habitan en ella; la prédica del agonismo político que ignora las contradicciones sociales es confrontada por un antagonismo donde estas se manifiestan y o el relativismo ético que elude tomar posición frente a lo inhumano con una ética comprometida que reivindica la verdad partidista y la intolerancia frente al capitalismo<sup>60</sup>. A modo de ilustración, su alegato a favor de la intolerancia tiene un objetivo muy específico:

---

58. Ver: Žižek, Slavoj, *Visión de Paralaje*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 11.

59. *Ibidem*, pp. 11-12.

60. Un estudio detallado de estos puntos en: Mantilla, Quijano, Alejandro, “La revolución en los tiempos de la tolerancia”, 2007, publicado en el presente libro. La relación del estudio del totalitarismo con el análisis de la excepcionalidad en la política en: Žižek, Slavoj, *¿Quién dijo totalitarismo? Cinco intervenciones sobre el (mal)uso de una noción*, Valencia, Pre-Textos, 2002.

Este pequeño libro se ocupa de la manera como la postura ideológica predominante hoy en día -el liberalismo multicultural y tolerante- participa plenamente en esa despolitización de la economía; para resumirlo de una manera sucinta, la tolerancia multicultural ES la ideología hegemónica del capitalismo global. La oposición entre el fundamentalismo étnico-sexista-religioso y la tolerancia multicultural es en definitiva una oposición falsa: la neutralización política de la economía es el postulado común a esos dos extremos. La única manera de salir de este impase, y en consecuencia el primer paso en dirección de una renovación de la izquierda, es la reafirmación de una crítica virulenta, fuertemente *intolerante*, de la civilización capitalista global.<sup>61</sup>

La crítica de las formas que adquiere la política contemporánea en esta brecha de paralaje lo lleva a aceptar parcial y críticamente el análisis de Agamben sobre el estado de excepción: “Cuando, diferenciándose de Foucault, Agamben identifica al poder soberano con la biopolítica (en el generalizado estado de excepción de hoy, ambos coinciden), cierra así la posibilidad de emergencia de una subjetividad política. Sin embargo, la aparición de la subjetividad política tiene lugar en el contexto de un cierto límite de los «inhumano», de modo que se podría seguir adhiriendo a la paradoja de la inhumanidad del ser humano privado de ciudadanía y postular al hombre puro “inhumano” como un exceso necesario de la humanidad sobre sí misma, su «indivisible resto», una especie de concepto límite kantiano de la noción fenoménica de humanidad.”<sup>62</sup>

A partir de este punto Žižek empieza a estructurar la idea de una subjetividad que desde la excepcionalidad política revolucionaria pueda transformar radicalmente el capitalismo y el poder soberano<sup>63</sup>. El debate filosófico con Kant, Hegel, Heidegger, Habermas, Balibar, Rancière, Badiou, Laclau o Butler, o sociológico con Giddens y Beck, condimentado con múltiples elementos lacanianos, lo lleva afirmar la necesidad de rescatar las potencialidades emancipadoras del sujeto cartesiano. La idea de la muerte o suspensión del sujeto que según Žižek se ha ido consolidando en la filosofía y en las ciencias sociales contemporáneas no sólo ocultaría el

---

61. Žižek, Slavoj, *Plaidoyer en faveur de l'intolérance*, Paris, Climats, 2004, p. 15. Traducción del autor.

62. Žižek, Slavoj, *La suspensión política de la ética*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 198.

63. Sobre el sujeto político en la obra de Žižek ver: Ramírez Herrera, Camilo, “Sujeto y teoría política en la contemporaneidad”, 2007, publicado en el presente libro. En su obra el análisis más sistemático sobre el sujeto se encuentra en: Žižek, Slavoj, *El espinoso sujeto*, Paidós, Buenos Aires, 2005.

funcionamiento del capitalismo y sus efectos sobre los sujetos subordinados a él, los cuales terminarían perdiéndose en su indefinición<sup>64</sup>, sino que haría imposible cualquier acción política emancipatoria. Para Žižek la dimensión política del sujeto no residiría en una esencia trascendente con respecto a la acción o en un “sujeto pensante transparente para sí mismo”<sup>65</sup>, sino en la subjetividad que se constituye en el acto mismo de tomar partido y defender la propia verdad dentro de una relación de poder y especialmente dentro de las relaciones de poder que estructuran la sociedad capitalista. Por eso afirma con respecto al sujeto revolucionario:

Para decirlo con las palabras de Badiou, lo crucial en este caso no es traducir los términos de esta lucha (puesta en marcha por la afirmación violenta y contingente de la nueva verdad universal) al lenguaje del orden del ser, con sus grupos y subgrupos, concibiéndolo como la batalla entre dos entidades sociales definidas por una serie de características positivas. Este fue el «error» del estalinismo, que redujo la lucha de clases al enfrentamiento entre grupos sociales caracterizados por un conjunto de rasgos positivos (sus lugares en el modo de producción, etcétera). Desde una perspectiva marxista verdaderamente radical, aunque existe el vínculo entre “la clase obrera” como grupo social y el «proletariado» como la posición militante que lucha por la verdad universal, ese vínculo no tiene las características de una conexión causal determinante, y es preciso distinguir estrictamente los dos niveles: ser un «proletario» supone asumir una cierta posición subjetiva (de lucha de clases destinada a alcanzar la redención a través de la revolución) que en principio puede adoptar cualquier individuo. Para decirlo en términos religiosos, sean cuales fueren sus buenas obras, cualquier individuo puede ser «tocado por la gracia» e interpelado como sujeto proletario. La línea que separa los dos lados

---

64. Žižek reacciona de la siguiente manera contra el carácter etéreo del sujeto postmoderno: “Resulta fácil elogiar la hibridez del sujeto migratorio posmoderno, ya no ligado a raíces étnicas específicas, en flotación libre entre diferentes círculos culturales. Lamentablemente, en este sentido encontramos condensados dos niveles sociopolíticos totalmente distintos: por un lado, el académico cosmopolita de clase alta o media alta, que cuenta siempre con las visas adecuadas para cruzar las fronteras sin ningún problema y realizar su negocios (financieros, académicos....), y que por lo tanto puede «disfrutar con la diferencia»; por otro lado, está el trabajador (in)migrante pobre, expulsado de su hogar por la pobreza o violencia (étnica, religiosa) para quien la celebrada «hibridez» designa la experiencia traumática muy tangible de no poder asentarse nunca ni legalizar su *status*: el sujeto para el que las tareas tan simples como cruzar una frontera o reunirse con su familia pueden ser episodios llenos de angustia y exigir una gran esfuerzo. Para este segundo sujeto, el desarraigo respecto de su modo de vida tradicional es un choque traumático que desestabiliza toda su existencia: decirle que debe disfrutar de la hibridez y de la falta de identidad fija en su vida cotidiana, del hecho de que su existencia migratoria, nunca «idéntica consigo mismo», y así sucesivamente, supone el mismo cinismo de la celebración por Deleuze y Guatari (en su versión popularizada) del esquizo-sujeto cuya existencia pulverizada rizomática hace estallar el escudo protector paranoico «protofascista» de la identidad fija: desde el punto de vista de un teórico posmoderno «normal», bien y plenamente adaptado, se celebra como afirmación fundamental de la máquina deseante subversiva, lo que, para el sujeto del que se trata, es una experiencia de sufrimiento y desesperación extremos, el estigma de la exclusión, de no poder participar en los asuntos de su comunidad...” *Ibidem*, p. 240.

65. *Ibidem*, p. 10.



opuestos en la lucha de clases no es por lo tanto objetiva, no es la línea divisoria entre dos grupos sociales positivos, sino en última instancia *radicalmente subjetiva*: involucra la posición que los individuos asumen respecto del acontecimiento-verdad.<sup>66</sup>

Este sujeto, que en cierta manera evoca la *clase para sí* del marxismo clásico, da lugar a la excepcionalidad revolucionaria mediante un acto que Žižek ubica en el ámbito de la violencia<sup>67</sup>. Sin embargo, en su obra la violencia política no se limita al ejercicio físico de la misma, aunque desde luego lo incluye, sino que se caracteriza por la negación radical y sin concesiones del orden existente, particularmente del capitalismo, y del sujeto subordinado que éste constituye<sup>68</sup>. Su conceptualización de la violencia también implica el retorno a la violencia pura de Benjamin<sup>69</sup>, a la que no funda ni conserva derecho, a una violencia que no puede ser controlada o instrumentalizada, pues devora a quien lo intente<sup>70</sup>, sino que es el momento de la excepcionalidad, de la ruptura radical que rompe la continuidad de la banda de Möbius: “No se trata de que la violencia revolucionaria «realmente» apunte a establecer una armonía no-violenta; por el contrario, la auténtica liberación revolucionaria está mucho más directamente identificada con la violencia -es la violencia como tal (el violento gesto de descartar, de establecer una diferencia, de trazar una línea de separación) lo que libera-. La libertad no es un bienaventurado estado neutro de armonía y equilibrio, sino el acto violento mismo que perturba el equilibrio”<sup>71</sup>.

La brecha de paralaje entre normalidad y excepcionalidad que resalta Žižek permite comprender otra dimensión de lo excepcional: la revolucionaria. Dentro de ella, la violencia adquiere relevancia política como ruptura radical del capitalismo y de la continuidad entre lo normal y excepcional propia del estado de excepción

---

66. *Ibidem*, p. 247.

67. Un análisis de la Violencia en Žižek y de la pertinencia de su estudio para la teoría política contemporánea, en: Mejía, Oscar, “De la desobediencia civil a la violencia redentora. El problema de la violencia en Žižek”, 2007, publicado en el presente libro.

68. Después de analizar de analizar la película *El club de la pelea* (o de la lucha en otras traducciones) Žižek llega a ésta conclusión: “Sí siguiendo a Fanon, definimos la violencia política no como algo opuesto al trabajo, sino, precisamente, como la versión política extrema del «trabajo de la negatividad», del proceso Hegeliano del *Bildung*, de la autoformación educativa, entonces la violencia debería concebirse, ante todo, como violencia contra sí, como re-forma violenta de la sustancia misma del ser del sujeto: ahí radica la lección de *El club de la lucha*.” Žižek, Slavoj, *Repetir Lenin*, Madrid, Akal, 2004, p. 71.

69. Žižek, Slavoj & Hounie, Analía, *Violencia en acto*, Buenos Aires, Paidós, 200, pp. 130-134.

70. Ver: “La violencia como síntoma”, en: Žižek, Slavoj, *La suspensión política de la ética* (2005), Op. Cit., pp. 189-217.

71. *Ibidem*, p. 101.

analizado por Agamben. Con la agudeza de un psicoanalista de la sociedad, Žižek se empeña en desentrañar el lado oculto de la auto-representación de la política dominante en Occidente. Con tal propósito, no sólo utiliza su bagaje intelectual sino una multiplicidad de estrategias de choque intelectual, a veces efectistas, que le ayudan a evidenciar las formas múltiples, ideológicas y simbólicas, en que se camuflan las contradicciones propias del capitalismo contemporáneo y se esconde la explotación de la fuerza del trabajo y del mismo trabajador que le es connatural. En consecuencia, sus textos abren perspectivas críticas y analíticas clausuradas por el sentimiento de culpa de la izquierda frente al estalinismo o a experiencias similares, el cual, paradójicamente, contrasta con el cinismo de las diferentes ideologías que celebran el triunfo global del capitalismo e ignoran los desastrosos efectos sociales, culturales, ambientales y humanos que ha causado.

A pesar de ello, este ejercicio de provocación intelectual y política también está lleno de ambigüedades, indefiniciones e inconsistencias lógicas. Así, por ejemplo, afirmar que la oposición entre el fundamentalismo étnico-sexista-religioso y la tolerancia multicultural derivada del liberalismo es falsa porque ambos comparten la neutralización política de la economía, no sólo es un sofisma evidente, pues la contraposición con respecto a la discriminación puede ser compatible con la identidad en lo relacionado con la neutralización política de la economía, sino que demuestra una enorme ambigüedad frente a la lucha de los sujetos que sufren la opresión de los fundamentalistas y encuentran en la tolerancia del multiculturalismo liberal un alivio temporal y con frecuencia una solución a varias de las consecuencias concretas de esa discriminación. Su posición frente a la violencia pura y a la redentora es por lo menos ingenua, como lo es en Benjamín y en Agamben. Éstas formas de violencia, entendidas como ruptura radical y ejercicio de una violencia física que no puede ser instrumentalizada, pueden dar lugar a procesos de emancipación, pero también a nuevos tipos de estados de excepción permanentes. La violencia que no funda ni conserva derecho, rápidamente puede convertirse en una violencia que funda y conserva otras formas jurídicas que ni siquiera constituyen un estado de derecho. El análisis de la violencia y de la legitimación social de las mismas en las sociedades contemporáneas, destinado a comprender la relación entre la normalidad y la excepcionalidad, merece un estudio más detallado que no se quede en la simple contraposición milenarista entre violencias puras e impuras.

La relación ambigua con la democracia liberal que lleva a a Žižek denigrar genéricamente del liberalismo, al tiempo que, por otra parte busca radicalizar

muchos de sus postulados políticos, como el reconocimiento de las diferencias en su otredad, la protección política frente a las prácticas totalitarias de los poderes absolutos o la reivindicación del autogobierno de la sociedad, demuestran una clara continuidad entre algunos de sus planteamientos y el proyecto de modernidad que crítica. Quizás porque la política se mueve simultáneamente en múltiples planos que son definidos por la heterogeneidad de las relaciones de poder que la constituyen y que no son desvirtuadas por la centralidad de las relaciones de producción. Es probable que entre la normalidad y la excepcionalidad del poder soberano no exista sólo relaciones de complementariedad sino también de conflicto y de contradicción y que esta ambivalencia también cobije a los sujetos de la transformación revolucionaria que dan lugar a nuevos tipos de excepcionalidad. Esa parece ser la perspectiva de Paolo Virno cuando trabaja el tema de la multitud. La relación entre la normalidad y la excepcionalidad en la política está atrapada en un rizoma de bandas de Möbius en cuyos cruces e intersticios se rompe con frecuencia la continuidad entre las dos caras de una sola banda.

#### **FINALMENTE: LA EXCEPCIONALIDAD DE LA MULTITUD.**

Los trabajos de Paolo Virno sobre la multitud están orientados a mostrar la otra cara del estado de excepción permanente, estudiado por Agamben mediante el análisis de las potencialidades subjetivas que aparecen en el mundo contemporáneo, a raíz de la consolidación del postfordismo y de la nueva fase de acumulación de capital que él implica. La relectura de la contraposición entre las categorías de pueblo en Hobbes y multitud en Spinoza, le permite a Virno reflexionar sobre las características de una excepcionalidad constituyente que no puede ser anulada o absorbida por el poder soberano y el Estado. Ubicándose en una brecha de paralaje similar a la estudiada por Žižek o en un umbral de indistinción entre la normalidad y la excepcionalidad como el analizado por Agamben, Virno indaga sobre la pertinencia contemporánea del concepto de multitud para entender el fundamento de las subjetividades antagónicas del capitalismo global:

El Estado de naturaleza vuelve a hacerse valer en el seno del «cuerpo político» en dos ocasiones fundamentales: a) cuando el pueblo se descompone en *multitud*, o sea en una pluralidad de singularidades que se oponen al vínculo preliminar de la obediencia; b) cuando el soberano suspende las leyes ordinarias y proclama el *estado de excepción*. Veámoslo mejor. Según Hobbes, el concepto de pueblo está estrechamente

relacionado con la existencia del estado, aún más, es una reverberación del mismo: «el pueblo es un *uno*, que tiene una voluntad única. El pueblo reina en todo estado» y, recíprocamente, «el rey es pueblo». La multitud, al no transferir sus derechos al soberano, rehúye en cambio la unidad política. Ella es antiestatal, pero, precisamente por esto, también antipopular: «Los ciudadanos, en tanto se rebelan al estado, son la *multitud* contra el *pueblo*». Una rebelión cuaja en un conjunto de instituciones centrífugas, o «sistemas políticos irregulares», que Hobbes describe con absoluto desprecio: «no más que ligas o tal vez meras asambleas de gente, desprovistas de una unión tendiente a algún proyecto particular o determinada por obligaciones de los unos hacia los otros» (Hobbes, Thomas. 1651, *Leviathan*, trad. It. Leviatano, Laterza, Roma-Bari, 1989, p. 197). La insurgencia de la multitud tiene su correspondiente inverso en el estado de excepción. Promulgándolo, el soberano mismo deja que irrumpa la incertidumbre neoténica en el ámbito del «supremo imperio». Toda cuestión de derecho pasa a ser, por un momento, una cuestión de hecho; se ofusca la distinción entre el plano gramatical (las reglas de una comunidad) y el plano empírico (los hechos de la vida sobre los cuales las reglas deberían aplicarse (...)) Multitud y estado de excepción: estas dos categorías evocan, aunque de modo oblicuo e intersticial, aquel signo no marcado sobre la base del cual la articulación pulsiones-lenguaje sería considerada algo propiamente *natural* y, al mismo tiempo, algo propiamente político.<sup>72</sup>

En la obra de Virno, el concepto de multitud comprende simultáneamente la existencia de un elemento común a todos los seres humanos, o realidad preindividual, y un proceso de individuación. La realidad preindividual estas constituida por el “fondo biológico de la especie, es decir, los órganos sensoriales, el aparato motriz, las capacidades perceptivas”; una “lengua histórico-natural compartida por todos los locutores de una cierta comunidad”, la cual depende de una capacidad genérica de hablar y de un «intelecto público»; y la relación de producción dominante, como realidad histórica que implica el conjunto de las “fuerzas productivas” y “la cooperación social como acción concertada, conjunto de relaciones poiéticas, «políticas», cognitivas, emotivas”, es decir, el *general intellect* que incluye la capacidad genérica de hablar, pero también de comprender e

---

72. Virno, Paolo, *Ambivalencia de la multitud. Entre la innovación y la negatividad*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2006, p.p. 49 y 50. Un análisis amplio sobre el concepto de multitud en la obra de Virno en: Moncayo, Víctor Manuel, “La multitud: sujeto y predicados. Una invitación a la lectura de Paolo Virno”, 2007, publicado en el presente libro.

imaginar<sup>73</sup>. El proceso de individuación, para cuyo análisis Virno recurre al trabajo de Simondon<sup>74</sup>, obedece a dos tesis: el carácter incompleto de la individuación que hace del sujeto el “cruce permanente entre elementos preindividuales y aspectos individuados”, y la complementariedad entre la individuación y la vida de grupo o experiencia colectiva, que no es el ámbito que se opone o atenúa la singularidad del individuo, sino el ámbito donde esta se afirma como tal: “En la medida en que la experiencia colectiva de la multitud no debilita, sino que radicaliza el proceso de individuación, queda excluida por principio la posibilidad de que de tal experiencia se pueda extrapolar un rasgo homogéneo; queda excluido que se pueda “delegar” o “transferir” cualquier cosa al soberano. El *colectivo de la multitud*, en cuanto individuación ulterior o de segundo grado, fundamenta la posibilidad de una *democracia no representativa*.”<sup>75</sup>

Para Virno, la contemporaneidad de la multitud radicaría en su estrecha relación con el postfordismo y con las formas de acumulación de capital que éste implica, las cuales ya no tienen su núcleo en la explotación del trabajo asalariado sino en la explotación directa del *general intellect*, en el sentido que le da Marx: saber abstracto que debido al desarrollo tecnológico se convierte en la principal fuerza productiva y relega al trabajo segmentado y repetitivo del fordismo a una posición residual. Cuando se opera esa transformación, la multitud se torna en “un concepto de clase, ya no de la clase obrera, sino de la clase de todas las singularidades productivas, de todos los obreros del trabajo inmaterial. Es una potencia ontológica que encarna un dispositivo que busca representar el deseo de transformar el mundo.”<sup>76</sup>

En la medida en que la compra de la fuerza de trabajo que constituye el fundamento del capitalismo es la compra de una potencia, de las aptitudes físicas e intelectuales que residen en la corporalidad, y no del simple trabajo efectivo, la biopolítica, no sobra recordarlo, sería sólo “un efecto, una reverberación, una articulación de aquel hecho primario -histórico y filosófico al mismo tiempo- que consiste en la compraventa de la potencia en cuanto potencia”<sup>77</sup> Esta biopolítica se

---

73. Virno, Paolo, Op. Cit, *Gramática de la multitud* (2003), pp. 77-79.

74. Simondon, Gilbert, *L'individuation psychique et collective*, Paris, Aubier, 2007.

75. Virno, Paolo, Op. Cit, *Gramática de la multitud* (2003), pp. 80-82. Como afirma Moncayo: “Los muchos de la multitud ya no necesitan la unidad de la forma del estado-nacional, por que han reencuentrado su unidad en las facultades genéricas de la especie humana” Moncayo, Víctor Manuel, Op. Cit.

76. *Ibidem*

77. Virno, Paolo, Op. Cit, *Gramática de la multitud* (2003), p. 89.

radicalizaría en el postfordismo, pues en éste se explota directamente el *general intellect*, inseparable como tal de la vida del trabajador, y por consiguiente, el control de la vida se vuelve más opresivo y represivo, y se realiza no sólo sobre los trabajadores asalariados, sino sobre todas las singularidades productivas, sobre la multitud. Es en este momento en que “la insurgencia de la multitud tiene su correspondiente inverso en el estado de excepción”<sup>78</sup>, pues aquélla resulta irreductible a la unidad que representa el pueblo. La insuficiencia de la forma estado se haría evidente, pero paradójicamente sólo podría ser superada sobre la base de la excepcionalidad en la estatalidad.

La multitud, en la concepción de Virno, es la potencia de una excepcionalidad transformadora y revolucionaria; empero, es ambivalente, oscilante, siniestra, sus pulsiones son de vida y muerte, constructivas y destructivas:

*Ambivalencia*: la amistad sin familiaridad, auténtico punto de apoyo de una comunidad política, puede siempre invertirse en la familiaridad cargada de enemistad que instiga las masacres entre facciones, bandas, tribus. No existe un tercer término resolutivo, o sea una síntesis dialéctica o un punto superior de equilibrio: cada polaridad remite a la otra; más bien, ya la contiene en sí, ya la deja entrever en su misma filigrana. *Oscilación*: el recíproco reconocimiento entre semejantes está marcado por un incesante movimiento pendular que va del parcial éxito al fracaso incipiente. *Siniestro*: nunca es siniestro lo inusitado, sino solamente aquello con lo que tenemos la mayor intimidad (exceso pulsional, estructuras fundamentales del lenguaje verbal) y que, en diferentes circunstancias, ha cumplido o podrá cumplir también una función protectora.<sup>79</sup>

Esta naturaleza ambigua exige que contemporáneamente la transformación se piense no con base en una supuesta bondad de la naturaleza humana, como Virno considera que sucedió con el socialismo, el anarquismo y el comunismo en el Siglo XIX, sino de una institucionalidad no-estatal, dado el carácter irrepresentable de la multitud, que controle sus pulsiones destructivas. En consecuencia, las nuevas luchas sociales emprendidas desde la multitud no irían encaminadas a la “toma del poder del Estado”, sino a crear formas de vida que permitan su realización social y constructiva, utopías en acto en las palabras de Žižek, y a entumecer e impedir “toda forma de mando sobre la actividad de las mujeres y los hombres y , por tanto,

---

78. Supra, cita 72.

79. Virno, Paolo, Op. Cit. (2006), p. 42.

el Estado *tout court*”, mediante el ejercicio de un nuevo derecho de resistencia, donde el uso de la violencia sería sólo defensivo, y la renuncia a cualquier teoría o práctica de la guerra civil<sup>80</sup>.

A diferencia de Agamben o Žižek, Virno asume la tarea de pensar en los posibles horizontes de sentido del sujeto que desde una excepcionalidad transformadora y revolucionaria emprenda la ruptura del ciclo repetitivo de la banda de Möbius entre la normalidad y la excepcionalidad del Estado y del poder soberano. En tal perspectiva llega a la conclusión de que la simple ruptura del ciclo no garantiza un futuro mejor o un cambio sustancial con respecto a la situación actual de la multitud y que por consiguiente es necesario recurrir a una institucionalidad no-estatal, a un público no-estatal que controle las pulsiones destructivas de la multitud sin recurrir al poder unificado del Estado. No obstante, no se aventura a explicar políticamente este nuevo tipo de institucionalidad, incluso “descuida” por un momento “la necesidad de inventar categorías políticas a la altura de las transformaciones sociales en curso, para fijar la atención en dos realidades antropológicas -mejor dicho, antropogenéticas- que son, a todas luces, instituciones: la lengua y el rito”, a las cuales les agrega el *Katechon* o “fuerza que contiene el predominio de la iniquidad en el mundo”<sup>81</sup>. Es evidente que estas instituciones histórico-naturales resultan insuficientes para controlar las pulsiones destructivas del ser humano y de la multitud y, como sucedió con Agamben y Žižek, tienen como fundamento un entierro prematuro del Estado. Además impiden la reflexión y el análisis de las instituciones que en contra del Estado, alrededor de él o en su interior han permitido no sólo controlar las pulsiones de muerte, sino desarrollar ámbitos necesarios para superar el poder soberano y el capitalismo.

## CONCLUSIÓN

Las propuestas teóricas y analíticas de Agamben, Žižek y Virno recuperan críticamente para la teoría política contemporánea la reflexión sobre la relación co-constitutiva entre la normalidad y la excepcionalidad en el poder soberano en la cultura occidental y en las formas de acumulación del capitalismo contemporáneo. Dentro de tal línea de análisis no sólo ofrecen herramientas conceptuales para comprender el uso permanente del estado de excepción en las democracias liberales,

---

80. Virno, Paolo, *Virtuosismo y revolución*, Buenos Aires, Traficantes de sueño, 2003, pp. 123-125.

81. Virno, Paolo, Op. Cit. (2006), pp. 58 y ss

sino para develar la línea delgada que separa el nazismo y el fascismo de los ejercicios de poder considerados como normales en el capitalismo. En medio de discursos sobre el carácter sagrado de la vida y de los derechos humanos, figuras como las del *homo sacer*, la *nuda vida* o los campos de concentración dejan de pertenecer a una realidad perversa y superada o a una desviación del Estado y del poder soberano y pasan a convertirse en parte de su naturaleza y en tendencias predominantes dentro de la política contemporánea. La experiencia de la sociedad colombiana desde los años cincuenta del siglo pasado, las vida de los inmigrantes considerados ilegales en Europa y en los Estados Unidos, la guerra contra Afganistán e Irak, Abu Ghraib, Guantánamo y hasta las zonas de los aeropuertos donde son recluidos los viajeros que despiertan sospechas en las autoridades de migración dejan de estar al margen de nuestra normalidad política y pasan a ocupar un lugar central en ella. La violencia, cuyo análisis había sido desdibujado por el culto a la legitimidad democrática, vuelve a aparecer en el escenario político con todas sus aristas: la soberana, la redentora, la criminal, la pura, la revolucionaria, la simbólica y con una polisemia que por momentos la vuelve inasible.

En ese terreno fluctuante entre normalidad y excepcionalidad, Žižek nos pone de presente como en los discursos políticamente correctos que imperan en las democracias liberales se oculta o disfraza el capitalismo que ha mercantilizado todos los aspectos de la vida humana y como el capital va imponiendo sus propias lógicas sin importar las fronteras entre lo normal y lo excepcional o, precisamente, porque puede cruzar de una a otra sin ninguna consecuencia y sin que los discursos liberales, postmodernos u otros post se rasguen las vestiduras o prendan las señales de alarma, pues la centralidad de la contradicción entre trabajo y capital se pierde en un universo indiferenciado de múltiples relaciones de poder. La mediación necesaria y determinante que realizan las relaciones de producción en las sociedades contemporáneas se extravía en medio de la diversidad que ella misma encierra, dentro de una jerarquización material de los grupos sociales imperceptible en el mudo del derecho y en el universo de la cultura.

Desde la lógica de la ruptura de las relaciones de producción y de las formas de acumulación del capital, Virno resalta, con mucho más énfasis que el puesto por Žižek al analizar el sujeto que puede producir la ruptura con el capitalismo, la naturaleza dual de la excepcionalidad con respecto a la política: como conservación y reproducción del poder soberano, del Estado y del capitalismo, y como multitud que en su ambivalencia lleva el germen de diversas transformaciones revolucionarias



En sus trabajos, la biopolítica, que en Agamben se había vuelto connatural al poder soberano y en Žižek a la postpolítica, adquiere una nueva connotación al ser relacionada con el gobierno de la vida mediante el control de la fuerza de trabajo. La multitud, expresión de las singularidades productivas explotadas en la sociedad contemporánea por el capital a partir de su *general intellect* y subjetividad irreductible al pueblo y al poder soberano que caracteriza la normalidad y la excepcionalidad predominante en la sociedad contemporánea, sería la encargada de constituir una institucionalidad no-estatal que al mismo tiempo nos conduzca a la superación del capitalismo y al control de las pulsiones destructivas del ser humano, bajo nuevas formas políticas libertarias.

La apertura crítica que realizan estos tres autores implica una profunda grieta en el pensamiento único dominante en la academia y en los medios de comunicación y la invitación a reflexionar sobre las posibles salidas frente a un capitalismo omnipresente y a la colonización de la normalidad por el estado de excepción. Asimismo, más allá de todo determinismo objetivista, nos obliga a pensar de nuevo en los sujetos y las subjetividades de una emancipación que parecía olvidada en la mayor parte del pensamiento europeo. Sin embargo, sus propuestas analíticas parten de un funeral prematuro del Estado, inspirado en un antiestatismo tan ingenuo como el del anarquismo del Siglo XIX e imbuido del comunitarismo europeo. Las experiencias actuales de la izquierda latinoamericana, particularmente en Venezuela y Bolivia, y la proximidad de formas de ejercicio del poder ajenas a las emancipaciones políticas y culturales impulsadas por el liberalismo, nos obligarían a hacer un análisis menos plano del Estado y de las instituciones que cristalizan en él. Resulta evidente que en Europa y los Estados Unidos los límites que se le imponen al poder soberano desde lógicas democráticas son los que permiten que se denuncie y ponga de presente la excepcionalidad del mismo, pues las instituciones que los sustentan no obedecen a simples apariencias o a espejismos engañosos sino a ámbitos políticos materiales desde los cuales es posible la resistencia y la emancipación dentro de una red compleja de relaciones de poder. Por tal razón, no parece oportuno confundir el uso permanente y selectivo del estado de excepción con el estado de excepción permanente, pues en este último los puntos de fuga son clausurados como lo testifica la existencia de los musulmanes en los campos de concentración nazis.

**BIBLIOGRAFÍA**

- Agamben, Giorgio, *El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, 2003.
- Agamben, Giorgio, *Estado de Excepción. Homo sacer II, I*, Valencia, Pre-Textos, 2004.
- Agamben, Giorgio, *La comunidad que viene*, Valencia, Pre-Textos, 2006.
- Agamben, Giorgio, *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*, Valencia, Pre-Textos, 2002.
- Agamben, Giorgio, *Moyens sans fin*, Paris, Payot & Rivages, 1995.
- Agamben, Giorgio, *Lo abierto. El hombre y el animal*, Valencia, Pre-Textos, 2005.
- Arendt, Hannah, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1996.
- Benjamin, Walter, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Madrid, Taurus, 2001.
- Cohen L., Jean & Arato, Andrew, *Sociedad civil y teoría política*, México, F.C.E., 2001.
- Foucault, Michel, *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, Paris, Gallimard/Seuil, 2004.
- Foucault, Michel. *Defender la sociedad*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2001.
- Genel. Katia,” Le biopouvoir chez Foucault et Agamben”, en: *Methodos N° 4*, <http://methodos.revues.org/document131.html>
- Negri, Antonio, *El Poder Constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*, Libertarias/Prodhufi, 1994.
- Orestes Aguilar, Héctor (prólogo y selección de textos), *Carl Schmitt, Teólogo de la Política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001
- Quiñones, Julio R, “Resistencia civil local en Colombia, análisis comparativo de los casos de Caldon (Cauca) y Mogotes (Santander)”, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia/Unijus, Serie *Investigaciones en Construcción N° 17*, 2006
- Rancière Jacques, “Who is the Subject of the Rights of Man”, en: *South Atlantic Quarterly*, vol 103, num. 2/3, primavera-verano de 2004, pp. 297-310.

Schmitt, Carl, *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 2002.

Schmitt, Carl, *La Dictadura*, Madrid, Alianza, 2003.

Schmitt, Carl, *Teoría de la Constitución*, Madrid, Alianza Editorial, 1982.

Serrano Gómez, Enrique, *Consenso y conflicto Schmitt y Arendt. La definición de lo político*, Medellín, Universidad de Antioquia, 2002.

Simondon, Gilbert, *L'individuation psychique et collective*, Paris, Aubier, 2007.

Virno, Paolo, *Ambivalencia de la multitud. Entre la innovación y la negatividad*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2006.

Virno, Paolo, *El recuerdo del presente. Ensayo sobre el tiempo histórico*, Buenos Aires, 2003.

Virno, Paolo, *Gramática de la Multitud, Para un análisis de la forma de vida contemporáneas*, Buenos Aires, Colihue, 2003.

Virno, Paolo, *Virtuosismo y revolución*, Buenos Aires, Traficantes de sueño, 2003.

Žižek, Slavoj & Hounie, Analía, *Violencia en acto*, Buenos Aires, Paidós, 2004.

Žižek, Slavoj, *¿Quién dijo totalitarismo? Cinco intervenciones sobre el (mal)uso de una noción*, Valencia, Pre-Textos, 2002.

Žižek, Slavoj, *El espinoso sujeto*, Paidós, Buenos Aires, 2005.

Žižek, Slavoj, *La suspensión política de la ética*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005.

Žižek, Slavoj, *Plaidoyer en faveur de l'intolérance*, Paris, Climats, 2004.

Žižek, Slavoj, *Repetir Lenin*, Madrid, Akal, 2004.

Žižek, Slavoj, *Visión de Paralaje*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006.

#### Artículos de la presente publicación.

Benavides, Farid, "Continuidad y discontinuidad en Carl Schmitt: Excepción, decisión y orden concreto", 2007.

Guauque Torres, César, “El lugar del estado de excepción en la constitución política de la modernidad”, 2007.

Hernández, Diego, “Liberalismo totalitario. Derecho, biopolítica y estado de excepción en Agamben”, 2007.

Lozano, Alejandro,” Aspectos sobre espacios configurantes de la excepcionalidad”, 2007.

Mantilla, Quijano, Alejandro, “La revolución en los tiempos de la tolerancia”, 2007.

Mejía, Oscar, “De la desobediencia civil a la violencia redentora. El problema de la violencia en Žižek”, 2007

Moncayo, Víctor Manuel, “La multitud: sujeto y predicados. Una invitación a la lectura de Paolo Virno”, 2007.

Moreno, Laura, “Ocultamiento de la potencia, cien años de acto”, 2007.

Paredes, Diego Felipe, “El paradigma en la biopolítica de Giorgio Agamben”, 2007.

Ramírez Herrera, Camilo, “Sujeto y teoría política en la contemporaneidad”, 2007.

||