

DOSSIER

“HORIZONTES CONTEMPORÁNEOS DE LA VIOLENCIA”

Francisco Pérez y
Miriam Jerade

Presentación del dossier “Horizontes contemporáneos de la violencia”

ARTÍCULOS

Pedro Moscoso y
Andrés Tello

Imágenes de la violencia y el terror de la guerra: la gubernamentalidad mediática de lo ominoso

Miriam Jerade Dana

La guerra en Freud. Entre la hipersofisticación y una violencia arcaica

Marc Crépon

*“Y nadie de aquí sabe quién soy”. La voz de los emigrantes: Hannah Arendt, Winfried Georg Sebald, Georges Perec (Bilingüe)
“Et personne ici ne sait qui je suis”. La voix des emigrants: Hannah Arendt, Winfried Georg Sebald, Georges Perec (Bilingüe)*

Valeria Campos

Eric Weil: miedo de la violencia y la promesa de la filosofía

Petar Bojanić

Lévinas on Justification of Violence

ARTÍCULOS LIBRES

Andrea Torrano y
Natalia Lorio

Economía de la violencia y figuras de la excepción. Soberanía y biopolítica.

Robert Oprisko

The Rebel as Sovereign: The Political Theology of Dignity

Enrica Lisciani Petrini

Hacia el sujeto impersonal

Nadine Canto

El lugar de la cultura en la vía chilena al socialismo. Notas sobre el proyecto estético de la Unidad Popular

ENTREVISTA

Oscar Godoy

La teoría democrática de Aristóteles (Entrevistado por Diego Sazo)

ECONOMÍA DE LA VIOLENCIA Y FIGURAS DE LA EXCEPCIÓN. SOBERANÍA Y BIOPOLÍTICA*

ANDREA TORRANO**

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA-CONICET, ARGENTINA

NATALIA LORIO***

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA-CONICET, ARGENTINA

RESUMEN

De acuerdo con Esposito, la filosofía política y el pensamiento político pueden ser distinguidos si se consideran las consecuencias nefastas de la política ocurridas en el siglo xx. El pensamiento político intenta eludir la cuestión de la “fundación” con la que se identifica la filosofía política. En esta tensión entre concepciones, la noción de soberanía se torna clave. La soberanía aparece ligada a la *economía de la violencia*, donde (bio) política y violencia se superponen. La teología política de Schmitt es la expresión más acabada de esta relación patentizada en el soberano, en cuyo reverso aparecen figuras de la persecución como el *homo sacer* que desarrolla Agamben y el chivo expiatorio de Girard. Tanto el soberano como estas figuras de la persecución se pueden identificar con la expresión “fuera-de-la-ley” de Derrida, a partir de la cual emerge otra figura problemática de la política, el “hombre-lobo”, que señala el umbral entre animalidad y humanidad.

* Artículo recibido el 28 de octubre de 2011 y aceptado el 30 de abril de 2012.

** Licenciada en Filosofía y Licenciada en Comunicación social por la Universidad Nacional de Córdoba. Realiza el Doctorado en Filosofía en la Universidad Nacional de Córdoba con el financiamiento de CONICET. Actualmente colabora en la cátedra de Filosofía Política en la Escuela de Filosofía (UNC) y como miembro del grupo de investigación en Filosofía política dirigido por el Dr. Diego Tatián. Ha compilado junto con Augusto Passos Videira *Representación en Ciencia y en Arte Vol. III* (Córdoba: Editorial Brujas, 2011); con Natalia Lorio *Servidumbres voluntarias* (Córdoba: Editorial Brujas, 2010) y con Leticia Minhot, *Culturas Científicas y Tecnológicas. Dimensiones y realidades* (Córdoba: Editorial Brujas, 2011). E-Mail: andreatorrano@yahoo.com.ar

*** Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de Río Cuarto. Realiza el doctorado en Filosofía en la Universidad Nacional de Córdoba con el financiamiento de CONICET. Actualmente colabora en la cátedra de Filosofía de las religiones en la Escuela de Filosofía (UNC) y es miembro del grupo de investigación en Filosofía política dirigido por el Dr. Diego Tatián. Ha publicado los libros *Inhumanidad, erotismo y suerte* en Georges Bataille [en colaboración] (Córdoba: Alción editora, 2008) y *La escritura y lo sagrado. Bataille-Derrida-Marion-Blanchot-Foucault* [en colaboración] (Córdoba: Alción editora, 2009). Ha compilado junto con Andrea Torrano *Servidumbres voluntarias* (Córdoba: Editorial Brujas, 2010); con Emmanuel Biset y Guillermo Ricca *Animales/Hombres /Máquinas* (Río Cuarto: Editorial de la UNRC, 2009). E-Mail: natilorio@gmail.com

ECONOMÍA DE LA VIOLENCIA Y FIGURAS DE LA EXCEPCIÓN

PALABRAS CLAVE: Violencia, soberanía, biopolítica, homo sacer, chivo expiatorio, hombre-lobo.

THE ECONOMY OF VIOLENCE AND FIGURES OF EXCEPTION. SOVEREIGNTY AND BIOPOLITICS

According to Esposito, Political philosophy and Political thought can be distinguished if we consider the devastating consequences of twentieth century politics. Political thought attempts to avoid the question of “foundation” with which political philosophy is identified. The concept of sovereignty becomes pivotal in this tension between conceptions. The sovereignty is linked to the *economy of violence*, where (bio) politics and violence overlap. Schmitt’s political theology is the most ideal expression of this relation, reflected in the sovereign in whose reverse the shapes of persecution, such as Agamben’s *homo sacer* and Girard’s “scapegoat” appear. The sovereign as well as these figures of persecution can be identified with Derrida’s expression “outlaw”. From this context another problematic political figure emerges: the “werewolf”, which indicates the threshold between animality and humanity.

KEYWORDS: Violence, Sovereignty, Biopolitics, Homo Sacer, Scapegoat, Werewolf.

I. INTRODUCCIÓN

El concepto de soberanía es clave en el desarrollo de la filosofía política, ya que da origen a la matriz de la filosofía política moderna. Sin embargo, en la actualidad hablar de soberanía nos sitúa en un terreno difícil donde la filosofía política encuentra su revés en el horizonte categorial de lo impolítico. Tal como es caracterizado por Esposito, “lo impolítico es lo político observado desde su límite exterior”¹. A su juicio, no se trata de una negación de lo político, sino de mostrar las aporías que contienen los conceptos políticos.

Desde una perspectiva teológico-política, la noción de soberanía está absolutamente ligada al poder de la decisión, la autoridad y la violencia, conceptos que implican una serie de diferenciaciones que dan lugar a que la soberanía se articule con la biopolítica. De este modo, la soberanía se tensa con la biopolítica poniendo en juego las figuras de lo fuera-de-la-ley, lo que denominamos “figuras de la excepción”, representadas tanto por el soberano como por el *homo sacer* de Agamben y el chivo expiatorio de Girard.

Para llevar a cabo este recorrido, consideramos fundamental tener en cuenta dos perspectivas: la filosofía política y el pensamiento político.

1 Roberto Esposito, *Categorías de lo impolítico* (Buenos Aires: Katz, 2006a), 40. [Cursivas del autor]

Esposito afirma que pensar la soberanía en términos teológico-políticos implica enmarcarla dentro del desarrollo de la filosofía política, con lo que se hace patente que “la modalidad preferente de aproximación a la política por parte de la filosofía es la de la *fundación*”, es decir, “la pretensión por parte de la filosofía de crear las bases de la política, precisamente de modo filosófico”².

A esta filiación entre filosofía política y fundación política, Esposito reprocha la responsabilidad sobre las consecuencias nefastas de la política en el siglo xx. Por tanto, según Esposito, hablar de pensamiento político supone, al menos, el intento por salir del atolladero que plantea la fundación, la realización de la filosofía en la política. La propuesta de un pensamiento político consiste, entonces, en abrirse a la reflexión sobre la política, “protegiendo (de un lado) al pensamiento de la ciega evidencia de la política”³, pero dando cuenta, a la vez, que la política excede a la filosofía.

A partir de esta confrontación de perspectivas, nos interesa pensar la relación que existe entre la soberanía y la *economía de la violencia*, que aquella pone en marcha. Es decir, nos interesa rastrear las formas en las que política y violencia se superponen, se identifican y se enmascaran bajo la figura de la soberanía, y la manera cómo, en su reverso, aparecen las denominadas “figuras de la persecución”, como el *homo sacer* y el chivo expiatorio.

Para esto, retomaremos la teología política de Schmitt, donde el soberano se presenta como autoridad legítima, representante de una idea trascendente, creadora y sostenedora del orden jurídico. Por otro lado, desde la perspectiva del pensamiento político, tomaremos los desarrollos de Agamben acerca de la relación entre soberanía y biopolítica, y aquellos donde Derrida piensa las figuras de lo fuera-de-la-ley, así como también abordaremos algunos aspectos de la perspectiva inaugurada por Girard acerca de la violencia de lo sagrado para pensar las figuras de la persecución. En este sentido, nos interesa mostrar cómo Agamben y Girard sospechan de la soberanía y de las instituciones, y ven en estas el ejercicio de una *violencia sobre la vida*, lo que nos permitirá avanzar en el planteo de una economía de la violencia.

Así, dividiremos nuestro recorrido en tres partes: en un primer apartado, presentaremos la noción de soberanía schmittiana, vinculándola con las investigaciones sobre la excepción que realiza Agamben. En el segundo, pondremos en relación la lógica de la soberanía con los desarrollos sobre biopolítica de Foucault y, especialmente, Agamben. En el tercero, daremos cuenta de las figuras de lo fuera-de-la-ley, para mostrar las figuras de la persecución como el reverso de la soberanía. Por último, concluiremos

2 Roberto Esposito, *Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre la política* (Madrid: Editorial Trotta, 1996), 20.

3 *Ibid.*, 17.

mostrando el eclipsamiento de la economía de la violencia presente en la soberanía política.

II. EXCEPCIÓN, DECISIÓN Y VIOLENCIA

En *Teología política* (1922), Schmitt señala que el “soberano es aquel que decide sobre el Estado de excepción”⁴, quien tiene el monopolio de la decisión sobre la suspensión del orden jurídico vigente en función de mantener su propia conservación. En los casos normales dicha decisión se reduce al mínimo, porque es la norma la que rige. Pero en la situación de conflicto excepcional no puede aplicarse la norma, ya que esta exige un medio homogéneo. El soberano es quien decide sobre la situación para que el orden y la seguridad pública sean restablecidos o para establecer otro nuevo: “todo orden descansa en una decisión, no en una norma”⁵.

Según Schmitt, la esencia de la soberanía del Estado no estriba en la coacción, sino en asumir “el monopolio de la última decisión”⁶, donde la autoridad para crear derecho no necesita tener derecho. Surge así el problema de la legitimidad del Estado para la decisión última sobre el derecho. La teología política es la que permite otorgar a la figura del soberano la legitimidad de la decisión para constituir un orden jurídico-político: la ausencia de Dios es suplida con otro absoluto, el soberano.

Estas dos características, excepcionalidad y decisión, constituyen para Schmitt las competencias exclusivas del soberano. Como advierte Galindo Hervás, el soberano decide “en” la excepción –ya que si la soberanía es creación (ilegal) de la ley, esta es legitimación de tal ilegalidad: ley *de la* excepción– y “sobre” la excepción –el soberano tiene el monopolio de la decisión sobre el estado excepcional y puede generar la normalidad requerida para la realización de la idea de derecho–⁷. El espacio propio del soberano es la excepción, él es la excepción y decide sobre la misma.

Agamben retoma la cuestión del estado de excepción, inscribiéndola en una perspectiva biopolítica. Para ello parte de una de las afirmaciones que ofrece Benjamin en *Tesis de Filosofía de la Historia* es que: “la tradición de los oprimidos nos enseña que la regla es el ‘estado de excepción’ en el que vivimos”⁸. Así, mientras para Schmitt la diferencia entre estado de excepción y situación normal es la reducción al mínimo de la decisión soberana en

4 Carl Schmitt, *Teología Política* (Buenos Aires: Editorial Struhart & Cía, 1998), 35.

5 *Ibid.*, 44.

6 *Ibid.*, 50.

7 Alfonso Galindo Hervás, *La soberanía. De la teología política al comunitarismo impolítico* (Murcia: Res Pública, 2003), 54.

8 Walter Benjamin, “Tesis de Filosofía de la Historia”, en *Discursos Interrumpidos* (Barcelona: Editorial Planeta de Agostini, 1994), 182.

esta última, Benjamin asume una posición contraria: al convertirse el estado de excepción en regla, en una situación de duración indefinida, los límites entre ambos estados se disuelven, y el estado de excepción se torna una situación “normal”.

De acuerdo con Benjamin, Agamben señala en *Estado de excepción* (2003), que este “tiende a convertirse cada vez más en el paradigma de gobierno dominante de la política contemporánea”⁹. La característica que permite definir el estado de excepción es que se ubica en un umbral entre el dentro/fuera del ordenamiento jurídico. A su juicio, esta sería, justamente, la contribución de la teoría schmittiana. Pero se trata de una articulación paradójica porque “el estado de excepción representa la inclusión y la captura de un espacio que no está ni afuera ni adentro [...] *Estar-fuera y, sin embargo, pertenecer*: ésta es la estructura topológica del estado de excepción”¹⁰. En consecuencia, la situación que se crea al promulgarse el estado de excepción no puede ser propiamente definida ni como de hecho ni como de derecho, ni como exterior ni como interior a la ley, consiste, como advierte Agamben, en una indiferencia entre ambos.

Ahora bien, mientras que Schmitt intenta resolver la tensión entre legitimidad y legalidad en la decisión del soberano, para concluir que el soberano tiene la legitimidad para restituir o instituir un ordenamiento jurídico, para Agamben, legitimidad y legalidad permanecen por siempre dislocadas: la legalidad no puede adquirir jamás legitimidad. Agamben sigue, en este punto, la distinción derridiana entre “fuerza-de-ley” y ley, esto es, entre los actos que no son leyes pero tienen fuerza-de-ley, capacidad de obligar. En este sentido, “el estado de excepción es un espacio anómico en el que se pone en juego una fuerza-de-ley sin ley (que debería escribirse, por lo tanto: fuerza-de-ley)”¹¹. En el estado de excepción, la decisión del soberano suspende la ley pero no su fuerza, es una fuerza-de-ley.

En la teología política de Schmitt puede observarse la influencia de Hobbes, a quien el autor reconoce como el representante clásico del decisionismo político¹². En *El Leviathán en la Teoría del Estado de Thomas Hobbes* (1938), Schmitt encuentra una expresión del poder supremo neutralizador del conflicto que conduce a la configuración de un Estado total. El Leviatán, un animal marino mitológico, representa en la teoría política de Hobbes al poder del Estado creado por los hombres: es un “animal artificial” que los hombres crean por voluntad libre.

Schmitt destaca principalmente el miedo y la antropología “pesimista” que se encontrarían en el origen de la política de Hobbes. De acuerdo con el

9 Giorgio Agamben, *Estado de excepción. Homo sacer, II, I* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2004), 25.

10 *Ibid.*, 75.

11 *Ibid.*, 81.

12 Schmitt, *Teología Política*, 90.

jurista alemán, frente al miedo del estado de naturaleza, la construcción del Estado supone “la tranquilidad, la seguridad y el orden. El estado moderno y la moderna policía han nacido juntos, y la institución más esencial de este estado de seguridad es la policía”¹³.

En adelante el orden público y la seguridad son garantía del Estado civil y competencia de la policía moderna. De allí que Agamben en *Medios sin fin. Notas sobre la política* (1996), observe el “ingreso definitivo de la soberanía en la figura de la policía”¹⁴. Tal como advertía Schmitt, la decisión del soberano instaura una unidad política en la que se preserva el orden público y la seguridad del ciudadano, de lo cual se encarga la policía. Pero lo que señala Agamben es que, si bien la opinión común encuentra en ella una función meramente administrativa, contrariamente, la policía es el lugar donde se puede observar con mayor claridad la articulación entre derecho y violencia que caracterizan al soberano. La policía actúa en el estado de excepción y decide sobre el “orden público” y la “seguridad”, es por ello que se mueve, al igual que el soberano, en una zona de indistinción entre violencia y derecho.

Esta contigüidad entre soberanía y función de policía tiene como consecuencia la criminalización del adversario. Como veremos, Schmitt adjudica a la decisión soberana la capacidad de determinar quiénes son los amigos y quiénes, los enemigos. Esto tiene como correlato la exclusión de la soberanía del derecho a la disidencia. Como señala Agamben, el enemigo puede ser aniquilado a través de una “operación de policía”. Pero, justamente por ello, esta criminalización del enemigo se puede convertir en criminalidad del soberano. En efecto, el soberano muestra su originaria proximidad con el criminal.

Ahora bien, como dijimos, en Hobbes, es debido al miedo que reina en el estado de naturaleza que los hombres, a través del contrato, crean el Estado. Pero para mantener las condiciones de paz en el Estado es necesaria una instancia decisoria que imponga el orden. El miedo es la explicación de un Estado omnipotente y lo que le confiere legitimidad. No obstante, el Estado no elimina el miedo, sino que lo estabiliza, lo hace “motor y garantía de su propio funcionamiento”¹⁵. En otras palabras, el miedo del estado de naturaleza es combatido con un miedo de mayor intensidad. Según Trías, es debido al miedo que provoca nuestra igual condición de asesinos potenciales, que construimos “un instrumento que es, de hecho y de derecho, *instrumento de terror*. El canje es, pues, de este orden: miedo por terror”¹⁶.

13 Carl Schmitt, *El Leviathan en la teoría del Estado de Tomas Hobbes* (Granada: Editorial Comares, 2004), 25.

14 Giorgio Agamben, “Policía soberana”, en *Medios sin fin. Notas sobre la política* (Valencia: Pre-Textos, 2001), 89.

15 Esposito, *Communitas. Origen y destino de la comunidad* (Buenos Aires: Amorrortu, 2007), 61.

16 Eugenio Trías, *La política y su sombra* (Barcelona: Editorial Anagrama, 2005), 42.

Como fundamento de su concepción pesimista del hombre, Schmitt sostiene que todas las teorías políticas propiamente dichas presuponen que el hombre es “malo”, opinión compartida por la teología. Pero si bien “el hombre es harto más insociable “que un animal”, los hombres, “no son, afortunadamente, lobos ‘puros’, sino dotados de inteligencia”¹⁷. Esto significa que, aunque los hombres son egoístas y rebeldes, lo que los conduce a un estado de guerra de todos contra todos en el estado de naturaleza, es su intelecto lo que les permite salir de esta situación y formar un Estado civil.

III. SOBERANÍA BIOPOLÍTICA

En *El concepto de lo político* (1932), Schmitt indica que “la distinción política específica, aquella a la que pueden reconducirse todas las acciones y motivos políticos, es la distinción *amigo* y *enemigo*”¹⁸. Esta oposición no solo permite determinar la especificidad de lo político, sino también establecer la unión o separación, que no es otra cosa que el establecimiento de la comunidad política. Por ello, aclara Schmitt, los conceptos amigo/enemigo deben tomarse en su sentido concreto y existencial, no como metáforas o símbolos ni en términos psicológicos. El concepto de enemigo supone la posibilidad real de dar o recibir la muerte física: “la destrucción física de la vida humana no tiene justificación posible, a no ser que se produzca, en el estricto plano del ser, como afirmación de la propia forma de existencia contra una negación igualmente óptica de esa forma”¹⁹. Esta posición se ha denominado “existencialismo político”²⁰, puesto que se refiere no tanto al miedo a la muerte sino, podríamos decir, al miedo a ser muerto.

Para Schmitt, no es posible la política sin enemigo potencial o actual, cuestión que equivale a decir que la enemistad es el elemento fundamental de la política. El soberano decide tanto quiénes son los enemigos del Estado, como también, si es oportuno combatirlos. El enemigo político “es el otro, el extraño, y para determinar su esencia basta con que sea existencialmente distinto y extraño en un sentido particularmente intensivo”²¹. El enemigo puede ser exterior o interior, pero siempre es un enemigo *público*. Por ello es que el enemigo se identifica más con el término *hostis* que con *inimicus*, el cual, señala Schmit, remite a un adversario privado. Aquí puede advertirse una distancia entre Hobbes y Schmitt: mientras que el jurista inglés aplica el concepto de enemigo a una situación entre individuos, Schmitt lo hace

17 Schmitt, *El Leviathan en la teoría del Estado de Tomas Hobbes*, 31.

18 Schmitt, *El concepto de lo político* (Madrid: Alianza, 1999), 56.

19 *Ibid.*, 78.

20 Cf., José Luis Monereo Pérez, “El espacio de “lo político” en Carl Schmitt”, en Schmitt, *El Leviathan en la teoría del Estado de Tomas Hobbes*, XXI.

21 Schmitt, *El concepto de lo político*, 57.

a una que se da entre grupos: “enemigo es sólo un conjunto de hombres que siquiera eventualmente, esto es, de acuerdo con una posibilidad real, se opone *combativamente* a otro conjunto análogo”²².

Nosotros queremos destacar sobre todo la distinción entre lo político y la política que presenta Schmitt. Lo político no se define por el objeto de la actividad política, sino por el criterio de distinción entre amigo y enemigo: “Lo político es lo que origina la política”²³. Esto tiene como consecuencia que, en el antagonismo amigo/enemigo que instaura la política, el enemigo presenta una cierta preeminencia. Ya que no hay nada sustancial que permita determinar la unidad, esto debe ser suplido por la decisión soberana.

Interesa en este punto señalar que en la lógica de la soberanía que estamos presentando gobierna lo negativo sobre lo positivo; sea para definirlo, como en el caso de la relación enemigo/amigo, sea como preeminencia en la perspectiva ontológica entre la muerte y la vida. La decisión soberana se apoya en la negación de lo que quiere establecer o proteger: decidiendo sobre el enemigo público se establece la identidad y unidad de la comunidad (de amigos); gracias al poder de decidir (excepcionalmente) sobre la muerte es posible el momento soberano que, al no dar muerte, permite la vida.

En esta relación entre soberanía y vida, no podemos eludir el concepto de biopolítica que, si bien puede rastrearse en diversas tradiciones²⁴, remite fundamentalmente a Foucault, en tanto él lo utiliza para mostrar el funcionamiento del poder que nos es contemporáneo²⁵. La relación existente entre la política, que se vincula con la vida, y su negación se enmarca bajo lo que entendemos por biopolítica, noción que hace referencia tanto a la política de la vida, como a la tensión que ella mantiene con su negación, lo que implica algunas veces una acción de muerte. A partir de este rasgo, Esposito ha señalado que la biopolítica no puede dejar de pensarse desde lo

22 Ibid., 58.

23 Monereo Peréz, “El espacio de “lo político” en Carl Schmitt”, XXI.

24 Cf. Esposito, *Bios...*, 27-40ss.

25 Debe tenerse en cuenta que, tal como afirma Castro, no hay en Foucault una concepción única sobre la biopolítica, ni se trata categoría teórica, antes bien, los cuatros desarrollos de la cuestión de la biopolítica en Foucault no suponen una integración completa entre sí. “En primer lugar, la cuestión de la biopolítica aparece planteada como consecuencia del surgimiento de una medicina social. En segundo lugar, en “*Il faut défendre la société*”, se presenta como una transformación de la “guerra de razas”. En tercer lugar, en un texto que es completamente paralelo al anterior, *La volonté de savoir*, la cuestión de la biopolítica es introducida, a diferencia de cuanto ocurre en “*Il faut défendre la société*”, no en oposición, sino a partir de la noción de soberanía, como una de las transformaciones y complementaciones posibles del derecho soberano de hacer morir o dejar vivir (...)” Por último, en cuarto lugar, la formación de la biopolítica no aparece fundamentalmente relacionada con el racismo moderno, como en “*Il faut défendre la société*” y *La volonté de savoir*, sino con lo que llamará la *gubernamentalidad liberal*”. Edgardo Castro, *Biopolítica: de la soberanía al gobierno en Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. 34 n° 2 Ciudad Autónoma de Buenos Aires, nov. 2008. http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1852-73532008000200001&script=sci_arttext#notas

que él llama paradigma inmunitario²⁶, mecanismo que protege a la vida a expensas de ella misma, pues la forja a través de la muerte.

En este sentido, la soberanía es el punto nodal donde confluye la protección y la negación de la vida a través del poder. Esposito distingue el carácter negativo de la biopolítica en tanto “se relaciona con la vida desde el exterior, de manera trascendente, tomando posesión de ella, ejerciendo la violencia [...] Su característica fundamental es la de relacionarse con la vida a través de la muerte, restableciendo así la práctica de la decisión soberana de vida y de muerte”²⁷.

Sin embargo, parece necesario volver una vez más a Foucault para establecer con claridad los lazos entre soberanía y biopolítica. En *Defender la sociedad* (1975-1976), Foucault reconstruye la trama de los mecanismos que, desde los dispositivos disciplinarios hasta las estrategias biopolíticas, intervienen en la defensa de la vida de la sociedad. Allí, Foucault estima que la biopolítica tiene como objeto los procesos biológicos de la población: se trata de un tipo de política que tiene a su cargo el *bíos*, la vida de la población, con el objeto de acrecentar, potenciar, estimular su desarrollo (*bíos* que parece aproximarse a la *zoé*, o al simple mantenimiento biológico de la vida²⁸). Es en la “Undécima lección” donde Foucault desarrolla el concepto de biopolítica (como política *sobre* la vida) en términos genealógicos, considerando que uno de los fenómenos fundamentales del siglo XIX es que el poder se hizo cargo de la vida, del hombre en tanto ser viviente, constituyendo “una suerte de estatalización de lo biológico”²⁹. Sin embargo, para dar a entender aquel viraje ocurrido en términos del poder –que luego mencionará como superposición de dos formas de poder–, Foucault remite a sus fundamentos en la versión soberana de la teoría clásica, donde el poder tiene como parte de sus atributos el derecho de vida y muerte, condensado en la fórmula “hacer morir o dejar vivir”.

Así, si bajo el poder soberano, vida y muerte no son procesos naturales inmediatos, sino que están mediados por una de las figuras de la excepción, el soberano, que marca y decide, desde sí, el derecho. Foucault afirma que el derecho del soberano es siempre desequilibrado, puesto que el “derecho sobre la vida” se ejerce en el momento en que puede aniquilarla. En el poder soberano, la muerte está acentuada por sobre la vida.

26 Cf. Roberto Esposito, *Immunitas. Protección y negación de la vida* (Buenos Aires: Amorrortu, 2009).

27 Roberto Esposito, Toda filosofía es en sí política (Entrevista realizada por Edgardo Castro), página web: <http://www.clarin.com/suplementos/cultura/2005/03/12/u-936812.htm>. En esta entrevista se explicita la declinación afirmativa de la biopolítica, la cual “establece una relación productiva entre el poder y los sujetos”, o sea, una biopolítica que está atenta a la singularidad de los sujetos y su potencia.

28 Cf. Esposito, *Bíos*, 25.

29 Foucault, *Genealogía del racismo*, 193.

Foucault verá que la novedad de las formas de poder que se consolidan desde el siglo XIX consiste en el encabalgamiento de la soberanía y de la biopolítica, y que este es el rasgo fundamental de la política que nos es contemporánea. A juicio de Foucault, esta época no sustituye el derecho de soberanía sin más: “El nuevo derecho no cancelará al primero, pero lo penetrará, lo atravesará, lo modificará. Tal derecho, o más bien tal poder, será exactamente el contrario del anterior: será el poder de hacer vivir y de dejar morir”³⁰.

Por su parte, Agamben extiende el concepto de biopolítica más allá del periodo histórico de la modernidad³¹, cuestión que le permite revisar el funcionamiento general de la política. Si el poder soberano y la biopolítica aparecen, en Foucault, articulados en la edad moderna, Agamben verá que existe un déficit en el trabajo de su predecesor a la hora de articular biopolítica y soberanía. A diferencia de Foucault, para Agamben, tal como queda expuesto en *Homo sacer I. El poder soberano y vida desnuda* (1996), lo característico del Estado moderno no es que incluya la *zoé* en la *polis*, sino que la vida que originariamente está al margen de lo jurídico coincide con lo político. Agamben considera que las implicaciones de la “nuda vida” o mera vida, que retoma de Benjamin³², en la política, constituyen el núcleo originario y oculto en la comprensión de la soberanía estatal. El punto ciego que Agamben advertía en Foucault es ahora iluminado gracias a la noción de *nuda vida*.

Para el filósofo italiano, la soberanía es “la estructura originaria en que el derecho se refiere a la vida y la incluye en él por medio de la propia suspensión”³³. La estructura originaria de la soberanía se define en virtud de la producción de espacios de excepción dentro de los cuales toda vida es *vida desnuda*, despojada de sus cualidades, la cual Agamben identifica con la “sustancia biopolítica absoluta”³⁴. La vida desnuda encarna la zona de indistinción entre una vida protegida y reconocida por un orden jurídico-político dado y la mera vida biológica. Una vida para la cual tanto el reconocimiento como la protección jurídica quedan suspendidos, siendo expuesta a una violencia extra-normativa. Si bien la vida se relaciona con la ley –ya que es producida por la suspensión del derecho, no obstante, también se encuentra fuera de la ley y a merced del poder soberano –porque,

30 *Ibid.*, 194.

31 Aquí queremos destacar que si bien para Foucault la inclusión de la *zoé* en la *polis* es lo que caracteriza a la modernidad, para Agamben esta inclusión se remonta al derecho romano arcaico en la figura del *homo sacer*. Cf., Agamben, *Homo sacer I*, 18s.

32 Según Benjamin con la vida desnuda cesa el dominio del derecho sobre el viviente y la violencia mítica es violencia sangrienta sobre la vida desnuda en nombre de la violencia. Cf. Walter Benjamin, “Para una crítica de la violencia”, en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos, Iluminaciones IV* (Madrid: Taurus, 1999).

33 Agamben, *Homo sacer I...*, 43.

34 Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III* (Valencia: Pre-Textos, 2005), 89.

justamente, en el estado de excepción la ley no se aplica. En síntesis, la vida desnuda es la *zoé* incluida en la *polis* a través de su exclusión, que es donde confluyen derecho y violencia.

Es a partir de esta consideración que Agamben encuentra, en los campos de concentración nazi, el paradigma del espacio político de la modernidad, donde el estado de excepción se convierte en regla. Así, “a un orden jurídico sin localización (el estado de excepción, en el que la ley se suspendía) corresponde ahora una localización sin orden jurídico (el campo de concentración, como espacio permanente de excepción)”³⁵. En el campo en tanto espacio de excepción las vidas no son más que meras vidas, vidas sin ningún estatuto jurídico. Allí sus moradores han sido despojados de “cualquier condición política y reducidos íntegramente a nuda vida [...] en el que el poder no tiene frente a él más que pura vida biológica sin mediación alguna”³⁶. El campo es “el más absoluto espacio biopolítico que se haya realizado nunca”³⁷, donde vida y norma entran en un umbral de indistinción. Por ello, para Agamben, lo que define de modo más específico la biopolítica moderna no es ni la fórmula *hacer morir y dejar vivir* ni aquella que reza *hacer vivir y dejar morir*, sino “*hacer sobrevivir*”³⁸.

IV. FIGURAS DE LA EXCEPCIÓN

Interesa en este punto mostrar diversas figuras que encarnan el lugar de la excepción, sea la figura del soberano como centro de la decisión y el poder, sean las figuras de la persecución. En el seminario *La Bestia y el Soberano* (2001-2003)³⁹, Derrida se ocupa de analizar la compleja relación que existe entre estas dos figuras, explorando la lógica de los vínculos que unen la animalidad con la soberanía política, así como la analogía constante que puede tenderse entre ellas.

Las figuras del soberano y la bestia indican la excepción, están fuera-de-la-ley, uno por hallarse “encima” o por ser la ley misma, y la otra por estar “debajo” de la ley y transgredirla. El carácter de exterioridad respecto de la ley no solo involucra en su lógica a los que se suponían opuestos, sino que permite dar cuenta del carácter que gobierna ese estar fuera-de-la-ley, señalando la dinámica misma de la *economía de la violencia* que puede transparentarse en la distinción en dos polos de lo que es externo, donde solo uno de ellos –la soberanía– gobierna sobre el otro.

35 Ibid., 223.

36 Giorgio Agamben, “¿Qué es un campo?”, en *Medios sin fin*, 40.

37 Ibidem.

38 Agamben, *Lo que queda de Auschwitz...*, 162s.

39 Jacques Derrida, *Seminario La bestia y el soberano. Volumen I (2001-2002)* (Buenos Aires: Manantial, 2010).

Centrándonos en uno de los términos de esta analogía, que evidentemente nos reenvía al otro término, se destaca la figura zoopolítica del lobo que aúna en sí soberanía y bestialidad. En este sentido, Derrida vincula a la soberanía con la posición de “cierto poder de *dictar*, de *hacer* pero asimismo de *suspender* la ley; es el derecho excepcional de situarse por encima del derecho, el derecho al no-derecho”⁴⁰. Bajo esta situación, el soberano corre dos riesgos: situarse por encima de lo humano y dirigirse hacia la omnipotencia divina (fundamento de la soberanía en su origen sagrado y teológico) y parecerse a “la bestia más brutal que ya no respeta, desprecia la ley, se sitúa de entrada fuera de la ley, a distancia de la ley”⁴¹.

El estar fuera-de-la-ley es lo que tienen en común el soberano y la bestia. Uno por exceso y el otro por defecto se relacionan con la ley desde la extranjería “en el no-respeto de la ley absoluta, de la ley absoluta que ellos establecen o que son, pero que no tienen por qué respetar”⁴². El soberano está por encima de la ley, como hemos visto en Schmitt, pues suspende el orden jurídico. Pero, como expresa Derrida, estar fuera-de-la-ley alude asimismo a esa condición en la que la ley todavía o ya no aparece o se viola, señalando hacia la animalidad o la bestialidad, pero también hacia el criminal. De modo que entre el soberano, el criminal y la bestia se entrevé una inquietante complicidad, una cuasi-coincidencia que explica la fascinación que nos hace ver “por debajo de los rasgos del soberano, el rostro de la bestia; o, inversamente, [...] sería como si transparentara, a través de la jeta de la bestia indomable, una figura del soberano”⁴³.

Al hablar de una bestia indomable se hace difícil no pensar en aquel animal a partir del cual se ha elaborado la descripción del comportamiento del hombre y cuya centralidad en la filosofía política moderna es indiscutible: el lobo. Aunque también es difícil no pensar en el monstruo Leviatán. Se trata entonces de una compleja situación en la que lo político, o mejor el momento previo al Estado y el Estado mismo, es delimitado a partir de figuras no humanas, mediante analogías con lo fuera-de-la-ley: el lobo, el Leviatán y Dios. Así, para describir el Estado moderno, Hobbes recurre a la fórmula de Bacon Verulamio, según la cual el hombre es para el hombre un dios: “*homo homini deus*”, mientras que en el estado de naturaleza el hombre es para el hombre un lobo “*homo homini lupus*”⁴⁴. Por otro lado, el Leviatán, aparece como el monstruoso artificio humano que demarca la intersección entre la bestia y el soberano, lugar en que Derrida advierte una cópula onto-zoo-antropo-teológico-política⁴⁵.

40 Ibid., 35s.

41 Ibid., 36.

42 Ibidem.

43 Ibid., 37.

44 Schmitt, *El Leviathan en la teoría del Estado de Tomas Hobbes*, 25.

45 Cf. Derrida, *Seminario La bestia y el soberano*, 37.

Pero, según señala Agamben en *Homo sacer I*, la teoría del Estado de Hobbes no debe concebirse a partir de la visión del lobo como una simple naturaleza animal, sino más bien como el “hombre lobo”, el licántropo, híbrido entre humano y animal. El licántropo es la figura del que ha sido *banido* de la comunidad, el hombre sin paz (*friedlos*), el que literalmente es arrojado fuera de los márgenes de la comunidad de los hombres. La vida del banido, como la del hombre sagrado, no es una pura naturaleza, sino que es una vida que está en el umbral entre la naturaleza y la ciudad, entre la *physis* y el *nomos*, sin pertenecer, paradójicamente a ninguno de ellos. El hombre lobo señala “una zona de indistinción entre lo humano y lo animal, licántropo, hombre que se transforma en lobo y lobo que se convierte en hombre: es decir *banido, homo sacer*”⁴⁶.

Pero no se trata de una pura exclusión, sino, como expresa Agamben, de una exclusión inclusiva. Es en este sentido que debe interpretarse el estado de naturaleza al que se refiere Hobbes: no se trata del estado natural que se abandona, sino de la amenaza constante dentro del ordenamiento jurídico. El estado de naturaleza no es un estadio prejurídico, sino la excepción y el umbral que constituyen el derecho. No se trata tanto de la guerra de todos contra todos, sino en cuanto de una condición en que cada uno es, para el otro, nuda vida, *homo sacer*, en que cada uno es, para el otro, hombre lobo. Por ello es que no debe identificarse el lobo con el estado de naturaleza, como momento prejurídico, y el hombre con la ciudad, como instancia política. Ambos están presentes en la teoría del Estado: el estado de naturaleza sobrevive en el Estado.

Para Agamben “*solo la nuda vida es auténticamente política* desde el punto de vista de la soberanía”⁴⁷. El fundamento del poder soberano no se encuentra en la libre cesión, por parte de los súbditos, de su derecho natural, sino en la conservación, por parte del soberano, de su derecho natural de hacer cualquier cosa a cualquiera, que se presenta como el derecho a castigar. En este sentido, expresa el filósofo italiano, la violencia soberana no se funda sobre un pacto, sino sobre la inclusión exclusiva de la nuda vida en el Estado, de modo que, en la persona del soberano, el hombre lobo para el hombre habita en la ciudad⁴⁸.

La figura del hombre lobo permite comprender la formación de la ciudad de los hombres a partir de su exclusión-inclusiva. La lupificación del hombre y la hominización del lobo dan cuenta del estado de excepción que, mientras dura, disuelve a la ciudad y lleva a los hombres a morar en una zona de indistinción con las fieras. En consecuencia, Agamben señala que se debe volver a leer desde el principio la fundación de la ciudad moderna: el estado de naturaleza es el estado de excepción, en el que la ciudad aparece

46 Agamben, *Homo sacer I...*, 137.

47 *Ibid.*, 138.

48 Cf. *Ibid.*, 138-139.

por un instante. La fundación se opera continuamente en el estado civil en la forma de decisión soberana, pero esta se refiere inmediatamente a la vida y no a la libre voluntad de los ciudadanos. Sin embargo, no se trata ni de la vida natural, la *zoé*, ni de la vida cualificada, el *bíos*, sino de la nuda vida del *homo sacer* y del hombre lobo, de la zona de indiferencia y tránsito entre el hombre y la bestia⁴⁹.

En este marco, el aporte de Agamben consiste en señalar esa zona de indiferenciación presente en el *bando* que, más que la oposición schmittiana amigo/enemigo, es lo que sella la relación política originaria. Es en esta estructura de bando donde debemos comprender las relaciones políticas, en cuyo umbral aparecen figuras híbridas, atravesadas por la violencia y la excepción. Hombre lobo y *homo sacer* habitan en el umbral de lo político: entre el hombre y la bestia en el primer caso, entre el hombre y los dioses en el segundo. Ahora bien, a estas figuras que presenta Agamben, nosotros vinculamos la del chivo expiatorio propuesta por Girard, que comparte con el *homo sacer* el umbral entre lo sagrado y lo profano, encarnándolos en las figuras de la persecución.

Agamben y Girard cuestionan el “mitologema científico” que constituye la teoría de la ambigüedad de lo sagrado, con el que se ha querido explicar la selección de las víctimas de la persecución y la violencia impartida a las mismas⁵⁰. Agamben sostiene que lo que define al *homo sacer* no es la ambigüedad de lo sagrado, sino el carácter particular de la doble excepción que lo apresa: está excluido de lo profano y de lo sagrado, a la vez que de la justicia humana y de la divina. Por lo tanto, la violencia que pesa sobre el *homo sacer* no es la del sacrificio, pero tampoco es la del crimen. Por su parte, Girard, en el marco de su interpretación de los mitos, afirma que sacrificio y homicidio están emparentados, ya que “si el sacrificio aparece como violencia criminal, apenas existe violencia, a su vez, que no pueda ser descrita en términos de sacrificio”⁵¹.

El *homo sacer* es el paradigma⁵² de la vida desnuda, que es la vida a la que cualquiera puede dar muerte sin cometer homicidio ni celebrar sacrificios, presentando de este modo las características fundamentales de la vida sujeta al poder soberano: “El *homo sacer* pertenece a dios en la forma de la insacrioficialidad y está incluido en la comunidad en la forma de la

49 Ibid., 141.

50 Cf. Agamben, *Homo sacer I*, 105. y René Girard, *La violencia y lo sagrado* (Barcelona: Anagrama, 1998), 9-11 y 43s.

51 Girard, *La violencia y lo sagrado*, 9.

52 Agamben utiliza la noción de paradigma en tanto ejemplo: “un objeto singular que, valiendo para todos los otros de la misma clase, define la inteligibilidad del conjunto del que forma parte y que, al mismo tiempo constituye”. El *homo sacer* es la cifra para comprender la biopolítica contemporánea. Giorgio Agamben, *Signatura rerum. Sobre el método* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2009), 24.

posibilidad de que se le dé muerte violenta. *La vida insacristable y a la que, sin embargo, puede darse muerte, es la vida sagrada*⁵³.

El principio de sacralidad refiere a la doble excepción que encarna una vida excluida tanto del derecho divino como del humano. Esta vida es abandonada a la violencia soberana, que puede disponer de ella sin cometer homicidio, pues se trata de una vida sin cualificaciones, de una mera vida. De este modo, Agamben muestra cómo la violencia soberana se funda sobre la exclusión inclusiva de la vida desnuda en el Estado. El acto político original no es el pacto, garante del pasaje hacia el Estado, sino la relación de abandono, de la vida desnuda del *homo sacer*.

Por su parte, Girard expone en *El chivo expiatorio* (1986) el “esquema transcultural de la violencia colectiva”⁵⁴, donde la figura del chivo expiatorio le permite mostrar cómo la persecución y el sacrificio se encuentran en los orígenes de toda comunidad. El chivo expiatorio es la base de todos los mitos y, por tanto, de toda la cultura: la noción de “chivo expiatorio denota simultáneamente la inocencia de las víctimas, la polarización colectiva que se produce contra ellas y la finalidad colectiva de esta polarización”⁵⁵.

En este marco, nos interesa mostrar cómo el desarrollo de Girard permite pensar en el chivo expiatorio como figura de la excepción, donde ya no es central la decisión soberana, sino la *economía de la violencia* que se pone en marcha al interior mismo de la comunidad. Girard destaca que los mitos muestran la violencia colectiva desatada de “todos contra uno”, donde el chivo expiatorio es una víctima inocente asesinada por una turba que le atribuye la culpabilidad de una determinada crisis. La víctima se ajusta a ciertos estereotipos que la distinguen del grupo –anormalidad, monstruosidad, extranjería, etc.–, denominados “signos de selección victimaria”. Pero este asesinato cumple una función restauradora: tras él llega la calma social. De este modo, advierte Girard, “el orden ausente o comprometido por el chivo expiatorio se restablece por obra de aquél que fue el primero en turbarlo”⁵⁶. Estas persecuciones ligadas a la ilusión de culpabilidad se convierten en fundadoras de ritos, los cuales perpetúan la persecución en el tiempo y mantienen unas formas culturales que desembocan en instituciones⁵⁷.

Sin embargo, este planteo debe ser comprendido a la luz de *La violencia y lo sagrado* (1975), texto donde Girard postula la omnipotencia proteica de la violencia que busca desencadenarse a partir de una víctima que satisfaga su voracidad, advirtiendo que “la sociedad intenta desviar hacia una víctima

53 Agamben, *Homo sacer...*, 108.

54 René Girard, *El chivo expiatorio* (Barcelona: Editorial Anagrama, 1986), 30.

55 *Ibid.*, 57.

56 *Ibid.*, 60.

57 Cf. René Girard, “Entrevista a René Girard, pensador, antropólogo de la religión” (Entrevista realizada por Chistian Makarian), pág. Web: http://www.solidaridad.net/imprimir822_enesp.htm

relativamente indiferente, una víctima ‘sacrificable’, una violencia que amenaza con herir a sus propios miembros, los que ella pretende proteger a cualquier precio”⁵⁸. Retomando la hipótesis de la sustitución en el sacrificio (que Esposito interpreta como otro dispositivo inmunitario de protección negativa de la vida⁵⁹), Girard muestra que el ritual de sacrificio lejos de ligar a los hombres con la divinidad, desempeña una función *real* que instaura una economía de la violencia en la que se da muerte a un animal o a una categoría de hombre buscando proteger a otra categoría.

El principio de la sustitución es fundamental en esta economía, pues la víctima “sustituye y se ofrece a un tiempo a todos los miembros de la sociedad por todos los miembros de la sociedad. Es la comunidad entera la que el sacrificio protege de *su* propia violencia”⁶⁰. De este modo, Girard afirma que, en tanto víctimas del sacrificio, no existen diferencias entre el estatuto de lo humano y el de lo animal, pues unas u otras reconducen las tensiones de la comunidad y dirigen la violencia hacia su *afuera*. El elemento que estas categorías comparten es la excepción: no pertenecen o pertenecen muy poco a la comunidad, pues se trata de aquellos que “por arriba o por abajo” escapan de ella y cuyos derechos y deberes son inexistentes. Parece entonces que, dado que ya están fuera de la comunidad, fuera-de-la-ley, las víctimas pueden redireccionar la violencia hacia el exterior, de tal modo que en el sacrificio no haya crimen.

Accentuando este esquema, Girard establece la semejanza entre la función del sacrificio y el sistema judicial: mientras que el primero tiene el carácter preventivo de la violencia (porque evita la venganza), el segundo es curativo: “La racionalización de la venganza reposa en la independencia soberana de la autoridad judicial que está acreditada de una vez por todas y cuyas decisiones nadie pondrá en duda”⁶¹. Aquí también se da una economía de la violencia, solo que el sistema judicial, bajo el esquema de la soberanía, refiere a una teología que garantiza y legitima su verdad y su justicia.

V. CONCLUSIÓN

En la lógica de la soberanía en tanto espacio de la decisión determinante de la excepción se dejar entrever que, para asegurar el derecho, para instaurar una comunidad política y para defender un tipo de vida opera una *economía de la violencia y una gestión diferencial de la vida*⁶². En el esquema de la soberanía

58 Girard, *La violencia y lo sagrado*, 12.

59 Cf., Esposito, *Immunitas...*, 55-66.

60 Girard, *La violencia y lo sagrado*, 15.

61 *Ibid.*, 30.

62 Judith Butler, *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia* (Buenos Aires: Paidós, 2006), 98.

y la biopolítica, la violencia se enmarca en instituciones político-jurídicas, donde a la vez que se protege la comunidad, se delimita su identidad a partir del establecimiento de su *afuera*, instaurando el lugar paradójico de lo fuera-de-la-ley, instancia que comparten la figura del soberano con su reverso: las figuras de la persecución.

En este sentido, la economía de la violencia permite pensar su dinámica, que muchas veces ha sido eclipsada por la de la soberanía. Frente a la idea de soberanía propuesta por Hobbes, donde el soberano garantiza el cese de la violencia de “todos contra todos” propia del estado de naturaleza, es posible señalar por vías diversas que la violencia no cesa: no solo es originaria, sino que se superpone al sistema jurídico político. A la violencia indiferenciada del estado de naturaleza sucede, bajo el predominio del Estado político, el marco en el que la violencia encarna el “Uno contra todos”. Asimismo, en la conformación de la comunidad política, la violencia posibilita el corte dentro de la comunidad (el todos *menos* uno) para establecer su *afuera* bajo las figuras de la persecución, sea el *homo sacer* (como vida desnuda), sea el chivo expiatorio (como víctima que sustituye otra vida). En este marco, la dinámica que reina en la administración de la violencia es la de “todos contra uno”.

Solo la perspectiva del pensamiento político permite señalar, a nuestro juicio, esa gestión diferencial de la vida donde lo negativo rige sobre lo positivo: el enemigo define al amigo, sellando lo político; la decisión soberana se apoya en la negación de lo que quiere proteger, señalando la preeminencia de la muerte sobre la vida. Así, reconocer la relación que existe entre política y violencia como exclusión inclusiva permite dar cuenta de la superposición velada en la que se encuentra el dictado de la ley y su suspensión, el derecho y el no-derecho, la norma y la excepción en tanto umbrales de lo político.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, Giorgio. “Policía soberana”. En *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Valencia: Pre-Textos, 2001.
- Agamben, Giorgio. *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos, 2003.
- Agamben, Giorgio. *Estado de excepción. Homo sacer, II, I*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2004.
- Agamben, Giorgio. *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*. Valencia: Pre-Textos, 2005.
- Agamben, Giorgio. *Signatura rerum. Sobre el método*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2009.

- Benjamin, Walter. "Tesis de Filosofía de la Historia". En *Discursos Interrumpidos*. Barcelona: Editorial Planeta de Agostini, 1994.
- Benjamin, Walter. "Para una crítica de la violencia". En *Para una crítica de la violencia y otros ensayos, Iluminaciones IV*. Madrid: Taurus, 1999.
- Butler, Judith. *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós, 2006.
- Castro, Edgardo. "Biopolítica: de la soberanía al gobierno". En *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. 34, n° 2, Buenos Aires, noviembre 2008. http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1852-73532008000200001&script=sci_arttext#notas
- Esposito, Roberto. *Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre la política*. Madrid: Editorial Trotta, 1996.
- Esposito, Roberto. *Toda filosofía es en sí política* (Entrevista realizada por Edgardo Castro), 2005. Disponible en: <http://www.clarin.com/suplementos/cultura/2005/03/12/u-936812.htm>
- Esposito, Roberto. *Categorías de lo impolítico*. Buenos Aires: Katz, 2006a.
- Esposito, Roberto. *Bíos. Filosofía de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu, 2006b.
- Esposito, Roberto. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.
- Esposito, Roberto. *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.
- Foucault, Michel. *Genealogía del racismo*. La Plata: Altamira, 1996.
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2002.
- Galindo Hervás, Alfonso. *La soberanía. De la teología política al comunitarismo impolítico*. Murcia: Res Pública, 2003.
- Girard, René. *El chivo expiatorio*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1986.
- Girard, René. *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama, 1998.
- Girard, René. "Entrevista a René Girard, pensador, antropólogo de la religión" (Entrevista realizada por Christian Makarian). Disponible en: http://www.solidaridad.net/imprimir822_enesp.htm
- Hobbes, Thomas. *Leviatán o la materia, forma y poder de una República*. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Schmitt, Carl. *Teología Política*. Buenos Aires: Editorial Struhart & Cía, 1998.
- Schmitt, Carl. *El Leviathan en la teoría del Estado de Tomas Hobbes*. Granada: Editorial Comares, 2004.
- Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza, 1999.
- Trías, Eugenio. *La política y su sombra*. Barcelona: Editorial Anagrama, 2005.