



*Arche-life for an ontology of meaning.  
The place of deconstruction in the biopolitics of Giorgio Agamben*

*Archivada para una ontología del sentido.  
El lugar de la deconstrucción en la  
biopolítica de Giorgio Agamben*

MARÍA GARCÍA PÉREZ

Universidad de Granada, España  
themylam@gmail.com  
ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-3617-4374>  
DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2021.27.004>  
Bajo Palabra. II Época. Nº 27. Pgs: 81-104



Recibido: 13/01/2021

Aprobado: 07/05/2021

## Resumen

En el presente artículo nos proponemos arrojar luz sobre el vínculo entre la deconstrucción de Jacques Derrida y la biopolítica de Giorgio Agamben. Este nexos se hace explícito, sobre todo, en la noción de umbral de indiscernibilidad y en el comunitarismo que sostiene el italiano. La comunidad de los *cualsea* constituye la ocasión para la puesta al límite de las conclusiones derridianas cada vez que ambos se enfrentan a la teología política de Carl Schmitt desde una ontología del sentido que viene a desfondar la venida a presencia y, así, la totalización de los conceptos de amigo y de enemigo.

*Palabras clave:* deconstrucción; biopolítica; sentido; vida; amistad; enemigo.

## Abstract

In this article we propose to shed light on the link between the deconstruction of Jacques Derrida and the biopolitics of Giorgio Agamben. This nexus is made explicit, above all, in the notion of the threshold of indiscernibility and in the communitarianism that Italian maintains. The community of which is the occasion for putting the Derrida conclusions to the limit whenever both face the political theology of Carl Schmitt from an ontology of meaning that comes to defund the coming to presence and, thus, the totalization of the concepts of friend and enemy.

*Keywords:* deconstruction; biopolitics; meaning; life; amity; enemy.

## 1. Introducción

EN 2017 SE PUBLICÓ TRADUCIDO AL CASTELLANO uno de los últimos trabajos de Giorgio Agamben, *Stasis: la guerra civil como paradigma político*, continuación de *Homo sacer II (2)*, acompañado además del pequeño estudio titulado “Nota sobre la guerra, el juego y el enemigo”. Se trata de sendos seminarios impartidos por Agamben en la Universidad de Princeton en Octubre de 2001 en torno al tema de la guerra civil. En esta obra el italiano no se apartará de sus tesis anteriores, sobre todo en lo que tiene que ver con la cuestión formal, esto es, con la afirmación de la lógica del doble movimiento de la inclusión y la exclusión para la conformación de la biopolítica de Occidente desde la Grecia clásica hasta nuestros días. Fundamentalmente el núcleo sobre el que sostiene su crítica a lo político tal y como se ha gestado en Occidente, esto es, la construcción de una zona de indistinción entre *bíos* y *zoé*, entre vida politizada y *nuda* vida sigue siendo su leitmotiv. Se trata, una vez más, de “analizar las razones y las consecuencias de esta exclusión -que es a la vez una inclusión- de la vida natural en la política” (Agamben 2017, p. 22). La consecuencia principal es bien sabida: el campo de concentración devenido ubicuo, paradigma del terror que hace del hombre de nuestras sociedades un *Homo sacer*, dispuesto a ser sacrificado sin el paraguas del Derecho. En definitiva, Auschwitz bajo cada fenómeno producido por la biopolítica de nuestros sistemas democráticos actuales, sigue siendo el centro de las interpretaciones agambenianas. Sin embargo, la reflexión que el italiano presenta en esta obra parece tener la forma de un *excursus*, una digresión que viene a profundizar en algunos aspectos de este tema neurálgico y bien conocido por su amplia difusión hoy dentro de la filosofía política. En concreto, podríamos decir que se trata de una ampliación de su diálogo crítico con Carl Schmitt a través de dos vías: el análisis de la imagen que aparece en la portada del *Leviatán* de Hobbes y el rastreo arqueológico de la cuestión de la guerra y la enemistad en la Grecia antigua. Como es sabido, la teoría acerca del concepto de lo político en Schmitt forjada a base de decisionismo en la distinción amigo-enemigo, es una de las claves que Agamben encuentra para ligar los análisis biopolíticos de Foucault con la tematización jurídica de la soberanía. En esta ocasión, la discusión con el jurista de Plettenberg tiene como objetivo la clarificación de la complejidad que arrastra el asunto de la guerra civil, poco estudiada según el italiano, agujero negro de las teorías filosófico-políticas.

Aprovechando este inciso abierto por Agamben, en el presente trabajo proponemos un segundo diálogo, en este caso entre Agamben y Jacques Derrida. Concretamente expondremos la continuidad entre este texto del italiano y las tesis sostenidas por el franco-argelino en la obra *Políticas de la amistad*, en la cual Derrida viene a dar su estocada deconstructora al par amigo-enemigo, que para Schmitt constituye la esencia de lo político, a la vez que fija el horizonte de la *stasis* en el proceso de fraternización que ha sostenido al concepto de amigo. Aunque se hará necesario abrir el foco de la discusión hacia otras obras de estos pensadores para clarificar conceptos, todo se jugará en la indecidibilidad entre amistad y enemistad, a través de la cual se puede llegar o bien a una enemistad total, a una hostilidad absoluta, o bien a una enemistad sin *pólemos*, expresada en el término griego *xenos*. Ambas alternativas buscan poner en entredicho el decisionismo schmittiano y, por tanto, también el modo de acceso teológico-político a la soberanía. De esta manera se articula el emerger de una comunidad *por venir* o una *comunidad que viene*, esto es, una comunidad nunca presente, atravesada de una despresencia fundamental en torno a una *archiamistad* y a una *archivida*, a una vida tal cual es, plenamente afirmada y sin la atadura que, a la vez, la abandona a la excepción. Por tanto, como se tratará de demostrar, mediante su concepción biopolítica Agamben habría llevado hasta el extremo las consecuencias de la deconstrucción derridiana.

## 2. Del umbral de indistinción entre Oikos y Polis

EN PRIMER LUGAR, AGAMBEN SEÑALA la alarmante escasez de estudios y análisis acerca de la guerra civil en un momento, asegura, de auge de una guerra civil mundial, de la emergencia atroz del terrorismo global. “Existe hoy tanto una ‘polemología’: una teoría de la guerra, como una ‘irenología’: una teoría de la paz, pero no así una ‘stasiología’: una teoría de la guerra civil” (Ibidem, p. 12), lo cual contrasta con “el avance de la guerra civil mundial” (Ibidem, p. 11). Para cubrir esta llamativa ausencia, el italiano comienza por acogerse al texto de Nicole Loraux, *La guerre dans la famille*. La elección, desde luego, no es al azar. La relación que la autora establece entre *oikos* y *polis* permitirá a Agamben incardinar sus conclusiones en torno a la indistinción entre *zoè* y *bíos* que ya había postulado con anterioridad. Dos pares de conceptos que vienen a demostrar la existencia de esa zona de indiscernibilidad que emerge en el pliegue entre uno y otro, entre *oikos* y *polis* en el caso de la emergencia de la guerra civil y de *zoè* y *bíos* en el caso, más general, de la bipolítica occidental y el estado de excepción. En el fondo, los cuatro están co-implicados. *Oikos* y *zoè*, *a priori*, nombran una vida impolítica, extraña respecto de lo político por su discurrir

en la economía de las necesidades puramente biológicas; mientras que *polis* y *bíos* refieren a la vida políticamente cualificada, la vida de los ciudadanos organizada en torno al Derecho y bajo el auspicio de la soberanía<sup>1</sup>. Sin embargo, la guerra civil y el estado de excepción muestran que esta separación es sólo aparente. Por su parte, la guerra civil o *stasis*, constituye la ocasión en la que se expresa la coimplicación entre *oikos* y *polis*, mientras que el estado de excepción supone el *topos* en el que se desvela el vínculo inextricable entre *bíos* y *zoé*. Vínculo, además, paradójico porque incluye excluyendo a la vida en el derecho. La *zoé*, pura vida natural, libre de determinaciones, asubjetiva e impolítica, pasa a ser politizada para tornarse *bíos* bajo el ejercicio del poder soberano que recae sobre ella. Es así que queda incluida en la ciudad, en la *polis*. No obstante, la figura del estado de excepción revela cómo esta inclusión es, a la vez, una exclusión. La vida condenada a la excepción, esto es, a la desaplicación del derecho, no es pura vida salvaje, sino vida abandonada, vida degradada a la que cualquiera puede dar muerte sin represalias. Es la vida del *Homo sacer* que puebla las sociedades modernas, espada de Damocles que pende sobre cada una de nuestras cabezas. La excepción supone, por tanto, “la estructura originaria en que el derecho se refiere a la vida y la incluye en él por medio de la propia suspensión” (Agamben 2006 p. 43). En esto consistió la atrocidad del campo de concentración, allí fueron arrojadas, abandonadas, las vidas indignas de ser vividas, aquellas que enturbiaban la pureza y desarrollo del *bíos* elegido. Para Agamben, en ese campo de concentración, campos de muerte y desnaturalización, permanecemos aun:

En nuestro tiempo, en un sentido particular pero realísimo, todos los ciudadanos se presentan virtualmente como hombres sacri ( ) porque la relación de bando ha constituido desde el origen la estructura propia del poder soberano, (...) es esta estructura de bando la que tenemos que aprender a reconocer en las relaciones políticas de los espacios públicos en los que todavía vivimos. (Ibidem, p. 143).

Los primeros campos levantados en la Cuba del 98, los experimentos estadounidenses sobre reclusos condenados a la pena capital para encontrar curas a diferentes enfermedades mortales, o, también, en la actualidad, los debates sobre la eutanasia y los enfermos comatosos, o las controversias en torno a la figura del refugiado y del emigrante, etc. En todos estos casos lo que está en juego es la decisión política que otorga o quita valía a una vida biológica para su entrada o su salida de la *polis*, para

---

<sup>1</sup> Hay que señalar que Derrida dedicó una reseñable crítica a la distinción entre *zoé* y *bíos* afirmada por Agamben. En concreto, Derrida cuestionará que dicha dicotomía pueda ser establecida de una vez por todas en el tiempo, ni, como hace Agamben, basándose en los textos de Aristóteles ni, tampoco, estableciendo la modernidad como hito histórico para tal separación. Paradójicamente, objetar sobre el par *zoé/bíos* supondrá a la vez contravertir acerca del umbral de indistinción entre ambos, núcleo de las tesis agambenianas (Cfr. Derrida 2010, pp. 355-389).

su cobertura jurídica o su expulsión. Ahora bien, como se ve, de la *polis* no se sale intacto. El poder se liga a la vida en todo momento, también en la exclusión. Mediante ella, el estado de naturaleza, el *lupus* hobbesiano, se ha convertido en principio interno. Ya no nombra la condición pre-política y natural del ser humano, sino su acaecer en el seno de la ciudad gobernada biopolíticamente. De ahí que en el estado de excepción, el derecho se aplique sustrayéndose y que la *zoé* sea tantatizada por mor de una soberanía *teo-zoo-política*, donde bestia y soberano se confunden sin solución. Derrida ya lo expresó de forma concisa:

Devenir bestia del soberano o devenir soberano de la bestia, debiéndose el paso del uno al otro ( ) a lo que ambos comparten de esa singular posición de estar fuera-de-la-ley, por encima o a distancia del derecho, ignorando la bestia el derecho y teniendo el soberano derecho a suspender el derecho, a situarse por encima de la ley que él es, que él hace, que él instaura, acerca de la que él decide soberanamente. (Derrida 2010, p. 56).

En suma, todos somos, en potencia, seres a los que se les puede dar muerte sin que se considere que hay delito, ajusticiados sin que medie el derecho, despojados, abandonados por el poder soberano, paradójicamente, en la medida en que estamos sujetos a él, normalizados en el cumplimiento de la homogeneización debida para el cuerpo social: “en la perspectiva de la biopolítica moderna, tal vida se sitúa en cierto modo entre la encrucijada de la decisión soberana sobre esa vida suprimible impunemente y la asunción del cuidado del cuerpo biológico de la nación, y señala el punto en que la biopolítica se transforma necesariamente en tanatopolítica”. (Agamben 2006, p. 180). Vida y muerte, biopolítica y tanatopolítica, tanto como bestia y soberano, se vuelven indiscernibles.

Esta zona de anomia revela que la vida, a la vez sujeta y desamparada por el Derecho, es una vida a la que ha sido arrebatada su *ignoscencia* natural, su ser tal cual es. Agamben sigue aquí la tesis benjaminiana acerca de la candorosa plenitud de la vida fuera de la culpabilización que opera la violencia mítica del Derecho: “habría que pensar que lo que aquí se da como sagrado es, de acuerdo al pensamiento mítico, el portador de la inculpación, esto es, la mera vida” (Benjamin 2007, p. 193). En efecto, para Agamben, al igual que para Benjamin, la vida es buena *per se* y, sin embargo, se encuentra culpabilizada por la política y sus técnicas de adiestramiento y normalización. La *nuda vida* es también, en efecto, el objeto sobre el que recae la soberanía según Benjamin: “el análisis de esta figura ( ) instaura un vínculo esencial entre la nuda vida y la violencia jurídica” (Agamben 2006, p 87). Así, el postulado occidental que afirma la sacralidad de la vida es descubierto en su hiriente hipocresía, dado que dicho carácter sacro es lo que define hoy al *sacer* en el paradójico sentido de que su insacriabilidad implica una amenaza de muerte

sin castigo, sin ley que medie. De ahí que la propuesta de Agamben para salir de este campo de concentración mundial en el que moramos, pase por desactivar la relación de bando soberano. El objetivo no es otro, en efecto, que liberar la vida de esta doble condición, sacarla del estado de excepción que constituye la norma en nuestras sociedades, esto es, dejar que la vida sea tal cual es. Vida *cualsea*, ni devaluada hasta su asesinato impune, ni constreñida por la normalización biopolítica. En otros términos, la zona de indistinción entre *zoé* y *bíos* ha acabado por producir, a su vez, una zona de indistinción entre biopolítica y tanatopolítica, entre gobierno sobre la vida y gobierno sobre la muerte, allí donde el *sacer* es una suerte de muerto viviente o de vivo moribundo, acosado por la decisión soberana acerca de la cualidad de su vivir, digno o indigno. Por eso, lo que pretende Agamben es rescatar la vida, alejarla de la muerte. Una vida que quiere más vida, absolutamente apegada a sí, a su condición de viviente sin más determinación. *Archivida* a lo Jean-Luc Nancy<sup>2</sup>, pero, también, en un sentido derridiano específico, *archivida* como resultado de la deconstrucción del par *bíos-zoé*, que esconde, al cabo, el par vida-muerte. Cabe remitirse entonces también a una *archiamistad* (Derrida 1998, p. 42) más allá de la dicotomía schmittiana entre amigo y enemigo que hace depender a la vida de la decisión soberana, de la determinación del *quién* del enemigo político (*hostis*) recayendo siempre ella: vida dispuesta a ser matada, vida hostilizada. Por tanto, en ambos casos, tanto en Derrida como en Agamben, se trata de arribar a una comunidad no polemológica, una comunidad que sin colmarse en la significatividad que le sea dada, viene siempre disolviendo los binarismos propios de la metafísica y la biopolítica, en definitiva, haciendo justicia a la vida. Aun más, para el italiano esta vida ha de ser plenamente asinificativa, hundida por siempre en la despresencia del advenir del sentido. Esto es lo específico que separa a uno y otro autor. Para ello, Agamben elevará la vida a la categoría de ejemplo. Ni universal ni particular, ejemplo de una vida, *cualsea*, que vale por todas las vidas, por la vida toda.

El ejemplo es una singularidad entre las demás, pero que está en lugar de cada una de ellas, que vale por todas. Por una parte, todo ejemplo viene tratado, de hecho, como un caso particular real; pero, por otra, se sobreentiende que el ejemplo no puede valer en su particularidad. Ni particular ni universal, el ejemplo es un objeto singular que, por así decirlo, se hace ver como tal, muestra su singularidad. (Agamben 1993, p. 13).

---

<sup>2</sup> Vida que “que se siente desear/ eso que se siente y que se sabe desear/ o más bien que se siente y se sabe como su deseo de sí/ y que adhiere con todas sus fuerzas a ese deseo/ para perpetuarlo, hacerlo crecer/ y en suma transmitírsele a sí mismo/ que adhiere que pega a sí mismo como lo dice el alemán *Leben!* o el inglés *life* cuyo sentido es la cola, el pegamento,/la adherencia que se experimenta pegada/ apegada” (Nancy 2013, p. 71).

Como vamos a mostrar, esta deconstrucción del par amistad-enemistad (vida-muerte) queda clarificada también en el tratamiento que el italiano ofrece del lazo paradójal entre *oikos* y *polis* que ahora nos ocupa. En efecto, “el umbral de indiferencia entre *oikos* y *polis*, entre el parentesco de sangre y la ciudadanía” (Agamben 2017, p. 24) es análogo al resultado que Derrida encuentra a través de la deconstrucción del concepto de amistad donde el diferir lleva hasta la indecidibilidad de la decisión que pretende distinguir amigo de enemigo. La *stasis* nombra este umbral de indiscernibilidad en el que la hostilidad se hace absoluta, por cuanto el más cercano se convierte en el contrario al que dar muerte, en el extraño y el extranjero que se me opone: “La *stasis* confunde, en un desplazamiento doble, lo que pertenece al *oikos* y lo que es propio de la *polis*, lo íntimo y lo ajeno: el vínculo político se transfiere al seno de la casa en la misma medida en que el vínculo familiar se distancia en facciones” (Ibidem, pp. 24-25). De este modo, mediante el análisis de la guerra civil ya desde la Grecia clásica se concluye que la política no se ha constituido como superación del ámbito privado que se circunscribe al *oikos*. Al contrario, en la *stasis* se manifiesta el carácter exterior de la intimidad biológica y, al mismo tiempo, se anuncia la cualidad interior de la exterioridad de la vida en la ciudad. No lugar, tierra de nadie, en la que se fraguan las disputas *político-oikónicas* más cruentas. Esas que, andando el tiempo, han caracterizado a los estados nacionales, estados en los que el derecho se da por nacimiento, hermanamiento en el estado, fraternidad política, sangre y ciudadanía: “*fratocentrismo*” (Derrida 1998, p. 307). Pero, también, al mundo que se gesta en la actualidad en el que lo político coincide punto por punto con la administración de la economía globalizada. Como la casa u *oikos*, la *polis* también deviene recinto sin salida al que se pertenece por derecho o del que se es expulsado sin derechos, en el que se decide entre vida o muerte. No hay afuera para esta vida atrapada en lo *político-oikónico*. “La única forma en la que la vida como tal puede ser politizada es la incondicionada exposición a la muerte, es decir, la vida desnuda” (Agamben 2017, p. 33). Así, la politización del *oikos* y la despolitización de la *polis*, son movimientos van de la mano en el caso de la *stasis*. De ahí que Schmitt contemplara el avance del liberalismo como una hiperpolitización encubierta, donde situarse *hors la loi* es idéntico a quedar *hors l’humanité*. *Hors la vie*, diría Agamben. En la *stasis* no cabe no elegir bando, no cabe no señalar y combatir al enemigo sin riesgo a caer en la *atimía*, ley de Solón que prescribía la pérdida de la ciudadanía. Fuera de la *polis*, confinado al *oikos*, pero un *oikos* definitivamente despolitizado, fuera del derecho, sin enemigos, pero también sin amigos. Sin comunidad: vida desnuda objeto de crímenes no punibles. “La *stasis* funciona como un reactivo que revela el elemento político en el caso extremo, como un umbral de politización que determina de por sí el carácter político o impolítico de un deter-

minado ser” (Ibidem, p. 26). *Hostilidad absoluta* (cfr. Derrida 1998, pp. 131-157) hacia el que cae fuera de la *polis*, *poder-matar* a quien no es un ciudadano, a quien, desde el *oikos*, desde el hogar, se ha convertido en el extranjero, en el enemigo. *Tá-natopolítica* de la *stasis* como paradigma, esto es, al igual que sucedía con el campo de concentración, la guerra civil es la seña de identidad de las políticas occidentales desde sus inicios griegos en cuanto franja sombría y lúgubre en la que cualquiera puede dar muerte a cualquiera: *podemos matarnos*.

Sólo podría amar con amistad a un ser mortal expuesto al menos a la muerte llamada violenta, es decir, expuesto a ser matado, eventualmente, por mí. (...) Amar con amor o con amistad significaría siempre: puedo matarte, puedes matarme, podemos matarnos. (...) Así, de cualquier manera, estamos ya (posiblemente, pero esta posibilidad es justamente real) muertos el uno para el otro. (Ibidem, pp. 143-144).

Derrida, en efecto, supo expresarlo de forma contundente con ocasión de su deconstrucción del par amigo-enemigo enfrentándose a la teología política de Schmitt. El concepto de amistad (*filia*) que habría sido suelo nutricio para la política occidental, determinó la forma de su definición de la lógica oposicional y *polemológica* propia del *logocentrismo*. Según ella no hay amigo sin enemigo, no es posible definir al primero sin recurrir a su otro antitético y contradictorio. “Dialéctica del reconocimiento” (Ibidem, p. 186) que el jurista de Plettemberg habría llevado hasta sus últimas consecuencias en los días de su encarcelamiento, tras la derrota del nacionalsocialismo. *Ex captivitate salus* es testimonio de este límite, a ojos de Derrida:

¿A quién puedo finalmente reconocer como mi enemigo? -recoge el francoargelino las palabras de Schmitt- Manifiestamente, sólo a aquel que puede ponerme en cuestión ¿Y quién puede efectivamente ponerme en cuestión? Sólo yo mismo. O mi hermano. Es eso. El otro es mi hermano, el otro se revela como mi hermano, y el hermano se revela como mi enemigo (...) Una identificación -dice Derrida- que me va a llevar a identificarme, a mí mismo, con el otro, con el enemigo al que me identifico El enemigo es uno mismo, soy para mí mismo mi propio enemigo (...) caracteriza al enemigo, a mi propio enemigo, en la figura del hermano, de mi mismo como mi hermano: yo mismo o, si no es yo, mi hermano. (Ibidem, p. 187).

Seguir la senda *polemológica* lleva a observar que en todo amigo mora un enemigo, así como en todo enemigo, también, un amigo. Por eso la deconstrucción sirve para mostrar lo indecible de la decisión acerca de amistad y enemistad. *Filia* no puede totalizarse, presentarse de forma prístina y absoluta determinando de modo indubitable ni al quién del enemigo ni al quién del amigo. De este modo, la amistad deconstruida es entonces una amistad en diferir que nos habla de la libertad, de la

elección en la decisión, a la vez que impide la identificación nítida del enemigo neutralizando la pretensión de aniquilarlo, aminorando la hostilidad que conduce a la eliminación del otro. Pero, por otra parte, esa despresencia es también la que desvela que el amigo puede tornarse en enemigo, al cabo, que el enemigo puede ser cualquiera, incluso el más cercano, el más íntimo y familiar: yo mismo. En efecto, Derrida establece la indecidibilidad, el *quizás* previo a la resolución como condición de posibilidad de la decisión. Ocurre entonces que la lógica que quiere llevar a plena presencia al amigo continua operando precisamente porque la despresencia así se lo permite como su condición, por más que, puesta al descubierto, desenmascare los anhelos de una pureza imposible. “Si no es posible ninguna decisión (ética, jurídica, política) que no interrumpa la determinación comprometiéndose con el quizá, en revancha la misma decisión debe interrumpir aquello mismo que es su condición de posibilidad, el quizá mismo. ¿Qué serían, en efecto, el orden del derecho, de la política o de la moral, reglas y leyes, contratos e instituciones sin determinación constante, sin calculabilidad y sin violencia al quizá, a lo posible que los hace posibles” (Ibidem, p. 86). ¿Cómo operar la rotura definitiva de este lazo paradójico que acecha incluso en el diferir? La deconstrucción sólo consigue el desmantelamiento de este binarismo que desemboca en una *tanatopolítica* si se escora definitivamente hacia la despresencia sin relación con la presencia, esto es, si de la indiscernibilidad de lo insaturable diferencial pasa a la *ignorancia* de la impropiedad, de una potencia radicalmente impotente por cuanto no sólo no se colma en ninguna realización, en ninguna determinación predicativa, sino que constituye aquello irrealizable e irrepresentable, a extramuros de cualquier sentido que le pueda ser adjudicado, por debilitada que sea en su venida a presencia. Esto es lo que parece enseñarnos Agamben a lo largo de sus obras en torno a la cuestión biopolítica y lo que vamos a ir desgranando en este estudio centrado en la figura de la *stasis*.

### 3. Un pueblo despresente. entre la multitud desunida y la multitud disuelta

AGAMBEN PLANTEA UNA DESCRIPCIÓN INTERPRETATIVA de la imagen de portada del *Leviatán* de Hobbes en su primera impresión datada en 1651. Movido por dos dificultades que, a su juicio, han reducido la cantidad y la calidad de los estudios acerca de este emblema, el italiano recorrerá cada elemento de la ilustración para arrojar luz sobre ella a tenor del contenido mismo de la obra. A saber, la necesaria coimplicación de la iconología y la ciencia política, “tal vez la doctrina más lábil e incierta entre todas las que son enseñadas en nuestras universidades” (Agamben 2017, p. 36) a la hora de desentrañar su significado, y el carácter esotérico que mu-

chos analistas, incluido Carl Schmitt, le han atribuido, son los dos problemas que, a su juicio, han entorpecido el esclarecimiento de la figura de la bestia bíblica ligada a la teoría contractual de Hobbes. Pero lo decisivo sigue siendo la discusión con Schmitt. No en vano, el comentario de Agamben concluye con una enmienda al pensamiento schmittiano en torno a la figura del Leviatán. En concreto, matizará la consabida afirmación del jurista de Plettemberg según la cual “todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados” (Schmitt 2009, p. 37), saldando su comentario con la aseveración de que “la política contemporánea se funda (...) en una secularización de la escatología” (Agamben 2017, p. 76). Lo político mundano no es *katékhon*, no actúa como impedimento para la llegada del fin de los tiempos, tal y como afirmaba Schmitt. Al contrario, respecto del advenimiento del reino de Dios en la tierra “el Estado no sólo no obra como un *katékhon*, sino que antes bien coincide con la misma bestia escatológica que debe ser aniquilada al final de los tiempos” (Ibidem). Leviatán nombra al monstruo apocalíptico que ha de ser finalmente barrido del mundo. Sin embargo, más allá de este colofón que vuelve a situar al alemán como interlocutor polémico en la discusión agambeniana, nos interesa el modo en que nuestro autor llega a ella, porque en ese trayecto trasluce lo fructífero de su puesta en contraste con la deconstrucción de Jacques Derrida. Es ahí donde encontraremos respuesta a esta interpretación escatológica de la obra del contractualista inglés.

En esta línea, lo fundamental se encuentra en dos conceptos que en la teoría política hobbesiana, reflejada en la imagen de portada del Leviatán, se muestran en una suerte de despresencia que, paradójicamente, los hace funcional. Despresencia del pueblo y de la multitud en el momento en que se hacen presentes. Pueblo y multitud excluidos por inclusión. Antes de proseguir hemos de aclarar a fondo, pues, esta cuestión de la presencia en la despresencia o despresencia en la presencia. Como es sabido, (cfr. Sáez Rueda 2001, pp. 435-446) se trata del resultado del doble movimiento de la *différance* y la *differance* en Derrida, por el cual se evidencia la imposibilidad de alcanzar un sentido pleno, satisfecho de una vez por todas, prístino y sin resto, para un determinado concepto. La *diferencia* mora en el sentido en tanto que éste es transmitido, comunicado, hablado y, sobre todo, escrito. A ella llega el francoargelino mediante su noción de *archiescritura* (cfr. Derrida 1971, p. 88), fruto de la operación deconstructiva sobre el par voz/escritura que, a su juicio, ha constituido el binarismo jerárquico medular del (*fono*)logocentrismo occidental. Con esta estrategia *paleonímica*<sup>3</sup>, Derrida extenderá los caracteres bá-

<sup>3</sup> La *paleonimia* es la pericia a la que alude Derrida para no abandonar el lenguaje de la filosofía al que, asegura, es imposible renunciar. Se trata entonces de operar desde su seno contundentes desplazamientos. Sin afuera, a sabiendas de la imposibilidad de prescindir de la tradición que nació en Grecia, Derrida insiste en desorganizar-

sicos de lo sensible, de la marca material, a lo que se quiere ideal, desdibujando así las lindes de toda significación y haciéndola devenir aquello que no es, justamente su contrario: *non-sens*. En concreto, la repetición, la capacidad iterable más allá de todo sujeto emisor o receptor y, así, de toda consciencia, es condición *sine qua non* de cualquier forma de transmisión lingüística: “iterabilidad (iter, de nuevo vendría de itara, «otro» en sánscrito, y todo lo que sigue puede ser leído como la explotación de esta lógica que liga la repetición a la alteridad) estructura la marca de escritura misma, cualquiera que sea además el tipo de escritura (pictográfica, jeroglífica, ideográfica, fonética, alfabética, para servirse de estas viejas categorías)” (Derrida 1988a, p. 9). Rebeldía de lo material perecedero, mutable y mutante, que altera la identidad del sentido moviéndolo hacia la alteridad, hacia un otro indeterminado, e imprimiendo, pues, un fondo insoluble de incompreensión en el corazón de la comprensión. Indisciplina de la repetición que acarrea una irreductible variación no aprehensible<sup>4</sup>. Se desarticula, de este modo, el *fonologocentrismo* que ha atravesado a la filosofía desde sus orígenes platónicos hasta llegar a la fenomenología de Husserl (Cfr. Derrida 1985). Se evita la pretensión totalizante de los conceptos. Por eso “la deconstrucción es la justicia” (Derrida 2008, p. 35), método que encuentra una inapelable des-presencia en el presentarse del sentido de cada concepto, también en los conceptos tradicionalmente políticos. Ruina de los ideales que conducen a los horrores de la exclusión, esperanza en la posibilidad de demolición de las dicotomías en orden de subordinación a través de su desborde diferencial, de una alteridad que nos exhorta inapelable.

También la *diferancia* cumple su papel destructor. Diferir al que se le añade la terminación “ancia”, una voz media o intransitiva, ni activa ni pasiva, irreductible a un sujeto y sus predicados y, así, a una conciencia. Cambio de la “e” por la “a” que tiene que ver con una temporalidad del posponer, del *espaciamiento*, donde el significado no se encuentra nunca en el presente sino siempre vuelto hacia el pasado y arrojado hacia el futuro, a distancia. “La diferancia es lo que hace que el movimiento de la significación no sea posible más que si cada elemento llamado ‘presente’ que aparece en la escena de la ‘presencia’, se relaciona con otra cosa, guardando en sí la marca del elemento pasado y dejándose ya hundir por la marca de su relación con el elemento futuro (...) y constituyendo lo que se llama presente por esta misma relación con lo que él no es: no es absolutamente, es decir, ni siquiera un pasado o

---

la. “De esas pocas metáforas fundamentales, la luz no es más que un ejemplo, pero ¡qué ejemplo! ¿Quién podrá dominarla? ¿Quién dirá jamás su sentido sin dejarse primero decir por éste? ¿Qué lenguaje escapará jamás a ella?” (Derrida 1989, p. 124).

<sup>4</sup> Desde luego, la cuestión de la diferencia y la repetición tematizada con el objetivo de imprimir un vector desorganizador y subversor a la filosofía no es exclusiva de Derrida. También Deleuze llegará a lo que él mismo denominó *anarquías coronadas* mediante esta ligadura conceptual. (Cfr. Deleuze 2002).

un futuro como presentes modificados” (Derrida 1988b, p. 48). Esta *diferancia* es la que lleva a Derrida a fraguar un *por venir*, traducción de lo ontológico a lo político de una promesa infinita (de justicia, de democracia, de amistad) que no pretende ser colmada. Espaciamiento, distancia insalvable en una temporalidad sin *arkhé* y sin *telos*, sin alfa ni omega que postulen alguna suerte de pasado originario que recuperar y resarcir a futuro. Incumplimiento que, en consecuencia, asegura la imposible venida a presencia plena, la realización absoluta del ideal: el totalitarismo. *Diferencia* y *diferancia* inapresables, pues, resistiendo los embates de las identidades clausuradas y *polemológicas*: “No sólo no hay reino de la diferencia, sino que ésta fomenta la subversión de todo reino” (Ibidem, p. 56).

Volviendo la mirada al contexto de la reflexión agambeniana, este diferir por el cual el sentido queda deconstruido y mostrado en su presencia despresente, es el resultado de la arqueología<sup>5</sup> que el italiano lleva a cabo respecto de los conceptos políticos más relevantes. Hallar el arcano de estas nociones le conduce, en efecto, a situar el movimiento de la exclusión y la inclusión en el seno de la biopolítica moderna, el cual se hace deudor de esta presencia despresente derridiana. El resultado de esta soterrada influencia del francés combinada con la biopolítica conducirá a resultados inquietantes que Agamben se propone neutralizar de una vez por todas. *Bíos* y *zoé* son vistos desde el prisma que los convierte en indiscernibles. Ni propiamente políticos ni tampoco impolíticos, ellos se cruzan en ese umbral de indistinción que es el estado de excepción haciendo de la vida una presencia despresente, una aparición ausente, significada por el poder político en tanto asignificativa: *abandonada*. Lo mismo ocurre con las nociones de *oikos* y *polis* en cuyo cruzamiento emerge la opacidad entre lo político y lo impolítico, la cual propiciaba que el enemigo pudiera ser cualquiera: terrorismo de una *hostilidad absoluta*. De igual manera, los conceptos de multitud y de pueblo<sup>6</sup> que Hobbes trae en su *Leviatán*, son analizados por el italiano desde el prisma de su despresencia-exclusión

<sup>5</sup> “Mi método es arqueológico y paradigmático en un sentido cercano al que utilizaba Foucault, pero no completamente coincidente con él. Se trata, ante las dicotomías que estructuran nuestra cultura, de salirse de las escisiones que las han producido, pero no para reencontrar un estado cronológicamente originario sino, por el contrario, para poder comprender la situación en la cual nos encontramos. La arqueología es, en este sentido, la única vía de acceso al presente. Pero superar la lógica binaria significa (...) que entre A y  $\neg A$  se da un tercer elemento que no puede ser, sin embargo, un nuevo elemento homogéneo y similar a los dos anteriores: no es otra cosa que la transformación y la neutralización de los dos anteriores” (Agamben 2004, pp.12-13; Cfr. Agamben 2009).

<sup>6</sup> En este punto cabe referirnos a la distinción entre pueblo y multitud señalada por Paolo Virno. Según su análisis, ambos conceptos fueron motivo de disputa en la época de la gestación de los Estados-nación, pero finalmente fue el concepto de pueblo el vencedor de esas polémicas teórico-prácticas en detrimento del de multitud, asociado ya en Hobbes al caótico estado de naturaleza que asoma en la historia a través de la revolución y la guerra civil. Ser pueblo implica la remisión a un Uno homogeneizante mientras que multitud es “aquello que no se avino a devenir pueblo, aquello que contradice virtualmente el monopolio estatal de la decisión política. Es, en suma, una regurgitación del «estado de naturaleza» en la sociedad civil” (Virno 2003, p. 24).

y de su presencia-inclusión. En la estampa de la portada del Leviatán esto queda plasmado en la asimetría observable entre la imagen de una ciudad desierta, sin pobladores, de calles y plazas vacías y solitarias, y un soberano repleto de figuras humanas, figura de figuras, enorme cuerpo hecho de la muchedumbre sustraída de la urbe. En efecto, en la *polis*, esto es, en el espacio de lo político por antonomasia, el pueblo no habita. Allí sólo se encuentran dos tipos de personaje: el guardia y el médico. El que impone orden y el que vela por la salud, reflejo de la biopolítica que se estaba abriendo paso en Occidente. ¿Dónde mora el pueblo entonces si las calles y las plazas de la *polis* están deshabitadas? La multiplicidad de los cuerpos que compone al pueblo se unifica para dar forma al todopoderoso Leviatán, de manera que éste no es más que un simulacro, una especie de ilusión óptica similar a la de algunos cuadros de la época. Sin embargo, se hace irresistible. Es el juego de la representación. ¿Qué hay antes de esa unificación? Una multitud disgregada que a posteriori firmará el contrato por el cual vendrá a conformar el perfil del monstruo leviatánico. Constituyente que, no obstante, carece de significación política en el esquema hobbesiano. ¿Y después? ¿hay un después del soberano? Si no se evita, el pueblo devendrá en multitud desunida, resultado de la renuncia por parte de los cuerpos a constituir de la figura del Leviatán. También carente de sustancia política, la multitud desunida es germen de la guerra civil, del Behemoth. Esta es la lección política que llega hasta hoy, según Agamben. No hay afuera que no produzca miedo pánico, los cuerpos, la multiplicidad, ha de reconducirse a la instancia soberana para evitar el caos, la anomia que conlleva una multitud políticamente asignificativa. “La multitud no tiene un significado político, es el elemento impolítico sobre cuya exclusión se sustenta la ciudad; y, sin embargo, en la ciudad hay únicamente multitud, porque el pueblo está siempre fundido en el soberano” (Agamben 2017, p. 56). El pueblo vuelve a tomar la *polis* en la forma de esta multitud desunida que se insubordina frente al Leviatán. Behemoth ávido de su carne. Así, la *polis* se habita para deshabitarla políticamente. Por eso, el médico y el guardia están ahí para asegurar la obediencia a cambio de protección y para procurar la salud de los cuerpos, esto es, de una vida moldeada para no salirse del trazo del perfil del soberano.

La despresencia que afecta al pueblo es, por tanto, triple: en cuanto multitud disgregada, como multitud desunida, ambas morando en la *polis* impolíticamente, y, también, como pueblo político no obstante desaparecido de la ciudad. Sólo así se asegura la presencia total y totalitaria del soberano en cuanto representante de lo que, de hecho, está y se quiere ausente. “*Es decir, el pueblo es lo absolutamente presente que, en cuanto tal, nunca puede estar presente y puede, por lo tanto, sólo ser representado.* Si, por el término griego para pueblo, *démos*, llamamos *adémia* a la ausencia de un pueblo, entonces el Estado hobbesiano, como todo Estado, vive

en una condición de constante *adémia*” (Ibidem, p. 60). Esta *adémia* en cuanto despresencia del *démos*, apuntala la presencia del soberano redoblándola, re-presentación de una presencia que se quiere plena, sin la mácula de la multitud en la que el pueblo puede devenir. Para Agamben, la única vía que consigue operar la rotura del vínculo que nos ata a la exclusión inclusiva, que vierte los cuerpos hacia un estado de excepción permanente o hacia la amenaza de la *stasis*, cuyo *topos* reside en el juego de la interioridad poblada del físico del soberano-Leviatán y de la exterioridad despoblada de la ciudad, es extremar la despresencia sin concesiones a la presencia<sup>7</sup>. Extremar a Derrida, liberar a la multitud para liberar a los cuerpos de la cárcel de la soberanía. Cuerpos vivos, cuerpos cuya significación política ha sido cuidadosamente producida y custodiada por los guardias y los médicos. *Bíos* subjetivado, del que ha sido excluida la pura vida de la *zoé*. *Archizoé, archivida*, esta es la fuga que encuentra Agamben cuando expone los resortes de su *comunità che viene*.

Ampliando el foco de la teorización agambeniana, tal *comunidad que viene* no sería otra cosa que el resultado de mantener la comunidad en un constituyente que no pase a constituirse, que se desprenda de la identidad y, así, de la cualificación del *bíos* y de la relación de bando soberano, de tal manera que se nos muestre al *cualquiera* que hay más allá del *Homo Sacer* de las sociedades modernas. Por tanto, el comunitarismo ontológico del italiano, reivindica una comunidad que impugna las exigencias de la estatalidad (como biopoder de los soberanos estados-nación) y del sujeto (como vida cualificada sujeta a aquel biopoder), una comunidad no convertible a la actualización, a la representación. El hombre cuya vida no puede ser politizada, el hombre más allá del *Homo sacer*, es aquel que, con Heidegger, es sólo su posibilidad ontológica, potencia inmaculada, irrealizada. Pura apertura, ser inagotable, irreductible a ninguna determinación cuya felicidad radica en ser tal cual es. Un ser, pues, desligado del mundo de los entes, no ontificado: “La política es lo que corresponde a la inocupación esencial de los hombres, al ser radicalmente sin obra de las comunidades humanas (...) el hombre es (...) un ser de pura potencia, que no puede agotarse en ninguna identidad y ninguna vocación” (Agamben 2001, p. 117). Un ser, al cabo, cuya absoluta despresencia lo sitúa en trascendencia radical respecto del soberano. Ella ya no es condición de posibilidad de la presencia, sino la infranqueable barrera que resguarda a la vida de la excepción y la guerra, de la hostilidad. En lo que sigue vamos a ocuparnos de esta cuestión.

---

<sup>7</sup> En este contexto, se entiende la crítica esgrimida por el profesor Alfonso Galindo Hervás a lo que él denomina pensadores impolíticos, entre los que se incluyen no sólo Agamben, también Jean-Luc Nancy o Roberto Espósito: “El pensamiento impolítico renuncia a contribuir a la implementación de alternativas políticas reconocibles y cuestiona de manera general todo proceso de institucionalización de mediaciones, prefiriendo a cambio instalarse en la sola desconstrucción, o cuanto menos acercándose a ello merced a la sugerencia de alternativas contrafácticas e irrepresentables” (Galindo Hervás 2015, p. 12).

### 3. Una democracia por venir, un *phileîn* sin pólemos

DERRIDA PRORRUMPE EN UN ANHELO difícil de articular. Una amistad allende lo político o una política cuyo sustrato sea una *filía* sin enemistad. Apuesta por un esperanzador afuera del *logocentrismo polemológico* que ponga la vida en el centro sin recurrir a ningún modo de negación sobre ella. *Archiamistad* para una *archivida*, para una vida excarcelada del yugo de la hostilidad:

Hipótesis, pues: ¿y si otra amancia (de amistad o de amor) sólo se ligase a la afirmación de la vida, a la repetición de esta afirmación sin fin, buscando su vía (amando su vía, y esto sería el *phileîn* mismo) en el paso más allá de lo político, o de esta forma de lo político como horizonte de finitud, como este dar muerte y esta apuesta por la muerte? ¿El *phileîn* más allá de lo político u otra política para amar, otra política de amar? (Derrida 1998, p. 144).

Su democracia *por venir* es un canto al *no-darse* pleno del *phileîn* en tanto que resto que desbarata las pretensiones de totalización de las ideologías y los sistemas políticos. *Filía* despresente cuyo reenvío *ad infinitum* es apertura ilimitada para la que no existe ni progreso ni teleología y, por tanto, tampoco esperanza en alguna supuesta culminación que la sature efectivamente de perfectibilidad. *Filía*, por tanto, que afirma la diferencia para una democracia que, del mismo modo, “no está jamás presentable” (Ibidem, p. 338) y que, en este sentido, fuerza a pensar lo político desde una mirada otra, esto es, “sin saber lo que quiere decir “enemigo” ( ) sin la identificación mediante la que se lo identifica, a él, y se identifica uno, a sí” (Ibidem, p. 129). La deconstrucción, deudora de la *Destruktion* heideggeriana, llega hasta la cuestión política con el andamiaje de una metafísica de la diferencia que socava lo óntico identitario para fondear en el abisal de lo ontológico diferencial que se nos sustrae.

En Agamben late la misma consigna aunque llevada a su remate. Que la vida deje de ser culpabilizada, necesitada de encauzamiento hacia un *bíos* decidido por el soberano en tanto digno de ser vivido, o bien definitivamente descarriada en un *bíos* degradado, significa que hay que rehacer toda la metafísica para mostrar que no hay perfectibilidad a la que tender y que sólo instalados en una radical *despresencia*, en una absoluta retirada de la venida a presencia del sentido, estaremos en condiciones de redimir a la *zoé*. Tras el análisis biopolítico agambeniano se refugia, por tanto, una ontología del sentido para la cual la comunidad es fenómeno aprehensible, “ser-como” o “en cuanto” que ha de ser desfondado y mantenido en la irrepresentabilidad y la impropiedad. La comunidad que viene es comunidad de *archivida* que extiende la inaprensibilidad de la *zoé* para todos *bíos*, redimiéndola en su pureza

sencilla e inapropiable. Por tanto, si Derrida se armaba con la deconstrucción para dar cuenta de una esperanza en un *por venir* de quebrantamientos y desobediencias de los ideales, de los sentidos plenos, encontrando el *quid* en la inadecuación entre un concepto y su efectuación en lo singular concreto, Agamben por su parte, a través de la genealogía y la arqueología desmontará el dispositivo de la soberanía, dispositivo de dispositivos, semilla de la que germinan todas las formas específicas de dominación y exclusión sobre la vida. Profanación que detiene la finalidad depuradora de la soberanía respecto de la vida situándola en una continua venida inabordable que exhibe, así, su inobjetivable inagotabilidad. En ambos casos, como decimos, subyace una pasión por el *philein* que amarra la vida sólo a sí misma, a su plena afirmación.

Decimos profanación no por casualidad. En la pequeña obra que manejamos como central para nuestro estudio, se incluye la conferencia “Nota sobre el juego, la guerra y el enemigo”, tal vez uno de los momentos más extraños e indescifrables del texto agambeniano a tenor del principal objetivo del italiano que consiste, como se ha dicho, en su apuesta por una comunidad en la que la vida quede absolutamente desligada de la relación de bando soberana, definitivamente despresente, sustraída de la operación significativa y, por tanto, de la decisión. Sin embargo, sus palabras aquí se iluminan mediante un concepto desarrollado en otra obra: *Profanaciones*.

En un análisis breve, observamos que nuestro autor se dirige, cómo no, a Schmitt. En este caso, se trata de poner de relieve que no hay necesidad en la conexión que el alemán estableció entre guerra y enemistad, y, en consecuencia, que la liquidación del otro no tiene porqué constituir una exigencia. Nexo indesligable para el jurista que Agamben resume del modo siguiente: “El concepto de “enemigo” no es en modo alguno primario: sólo es primaria la relación de presuposición recíproca entre los dos términos. Guerra y enemistad permanecen tan estrechamente entrelazados, que de ninguna manera es posible separarlos. La doctrina schmittiana de la política es, en realidad y en la misma medida, una doctrina de la guerra” (Agamben 2017, p. 95). No hay enemigo sin guerra, no hay guerra sin enemigo. La posibilidad real (*reale Möglichkeit*), el necesario horizonte del acaecimiento, aun eventual, del conflicto armado, constituye la manifestación por antonomasia del *hostis*, la venida a presencia del enemigo sin la cual lo político se retira del mundo. Y ambas, guerra y enemigo están mutuamente co-implicadas. De este modo, la guerra presupone al enemigo y el enemigo presupone la guerra en la posibilidad real de la muerte física, de la lucha armada. Inmanencia de uno a otro en el *telos* que conduce a la contienda mortal, fenómeno de desvelamiento último de la esencia de lo político. Derrida tampoco fue sordo a tal reciprocidad letal: “En esa posibilidad como posibilidad real y presente (...) (se) pone al desnudo el corazón de las cosas desvistiendo al otro,

poniendo al desnudo la posibilidad de lo que Schmitt llamaba (...) ‘dar muerte física’” (Derrida 1998, p. 151). Fuera de la presuposición bilateral guerra-enemigo, lo político se evade y entramos en otros ámbitos de lo real de los que es autónomo, tal vez en lo económico, lo ético o lo estético. Purificación fenomenológica a base de *epojé*, como declara el franco-argelino, que descontamina lo político de cualquier otra esfera y deja al enemigo y a la guerra sin razones, apoyado únicamente en la infundada decisión soberana. Infundada por carecer de fundamentos que provengan de esas otras dimensiones humanas, pero también por adolecer de asiento en el ordenamiento jurídico. Excepción, la guerra es excepcional y, sin embargo, es a la vez “la regla de lo que sucede, la ley del acontecimiento, la posibilidad real de su posibilidad real (...) prueba decisiva (...) cuanto más excepcional, rara, improbable sea, más decisivamente pesa (...) La posibilidad real de dar muerte tiende al infinito” (Ibidem, p. 150). Tal es la relación entre guerra y enemistad que la reducción de los conflictos no implica para Schmitt un aminoramiento en paralelo de su intensidad y, por tanto, tampoco de la fuerza con la que se identifica al *hostis*. Al contrario, cuando el jurista analiza su presente y observa la disminución de las guerras en el mundo, lo cual se lo adjudica falazmente el liberalismo como mérito, lo que concluye es el incremento de su atrocidad. El enemigo, en el acrecentamiento de la crueldad liberal que mezcla lo político con lo ético y lo económico, queda precipitado, como ya dijimos, no sólo *hors la loi*, sino sobre todo *hors l’humanité*. En nombre de su ética universalista y pacifista así como de su economicismo que merma los poderes estatales, el enemigo es ahora calificado de inhumano y tratado como tal. La despolitización liberal encubre entonces una hiperpolitización que, no obstante, desordena y confunde nociones. Enemigo y guerra se co-pertenecen sólo dentro de la esfera de lo político.

Para acabar con esta simultánea correspondencia, Agamben se remitirá a los estudios de Huizinga acerca de lo que este autor denominó guerras agonales de la Grecia antigua, noción confirmada luego por Jean-Pierre Vernant. Con ello, el italiano nos descubre un modo de guerra sin enemistad, un tipo de conflicto bélico-político que no estaba dispuesto al desvelamiento del enemigo, sino a la generación de asociaciones y acuerdos que se asentaban en una noción compleja del otro. Vale decir, sin lógica oposicional, la alteridad con la que se combate no era considerada desde la condición hostil, sino que desde el inicio se la estimaba en calidad de *xenos*. Se combate al extraño, pero al mismo tiempo se le acoge. Él es el forastero al que se da cobijo y se invita, como si la reconciliación fuera allí una premisa para contender, antes bien, como si la lucha se diera entre amigos. “La función social de las guerras agonales es aquí evidente: se trata de crear relaciones de alianza y de *philia* entre grupos que no se consideran enemigos, sino más bien *xenoi* en el doble significado

del término: extranjeros y huéspedes” (Agamben 2017, p. 114). Por tanto, lo decisivo de estas guerras agonales consiste en que la noción de enemigo es ajeno a ellas. ¿Schmitt las habría pasado por alto deliberadamente en el desarrollo de su concepto de lo político? Para Agamben, la explicación se encuentra en el juicio que el jurista vierte en torno a la cuestión lúdica. En efecto, las guerras agonales son guerras ritualizadas que toman la forma del juego y que entran, por tanto, dentro de la categoría del divertimento. Guerras que eran auténticas celebraciones donde sólo unos pocos elegidos se batían en la lucha. Muchas veces eran jóvenes que se iniciaban de este modo en la edad adulta, pero, en cualquier caso, siempre contenían una finalidad de convivencia asociativa con respecto al otro pueblo. En este sentido, eran similares a los Grandes Juegos panhelénicos que, si bien eran pacíficos, guardaban el mismo propósito. Schmitt no puede permitirse pensar la guerra desde una concepción del recreo o la diversión que implique la disolución del par amigo/enemigo porque de este modo “lo que desaparece es precisamente el criterio que permite discernir entre la ‘seriedad’ de lo político y el impolítico ‘divertimiento’” (Ibidem, p. 111). Pero, más allá de esta conclusión, la insistencia de Agamben en la cuestión del juego viene de otro lugar. Jugar es profanar, eliminar la finalidad de un determinado dispositivo para abrirlo a la bastardad de los medios puros, de los medios sin fin. Así, jugar es, en este caso, romper concatenación teleológica schmittiana que conduce a la aniquilación del otro en tanto que forma de existencia, de vida, que se me opone. Los estudios de Vernant y Huizinga no están, de nuevo, escogidos de forma casual. Lo importante allí no es tanto lo que sucedía en Grecia sino el concepto mismo de juego: “las potencias de la economía, del derecho y de la política desactivadas en el juego se convierten en la puerta de una nueva felicidad” (Agamben 2005, p. 101). La profanación “desactiva los dispositivos del poder y restituye al uso común los espacios que el poder había confiscado” (Ibidem, p. 102). Por tanto, este medio sin fin nombra lo que viene pero nunca llega, la posibilidad radicalmente abierta que no arriba a puerto y se mantiene en la incesante potencialidad de lo que nunca se presenta. El juego es una *potencia potentiae* sin otra finalidad que el propio recreo, por eso mismo, supone una profanación de la esfera de lo sacro, del *sacer*. Hay que abrir, pues, la explicación de la introducción de la noción de juego en el texto que analizamos aun más, más lejos de lo que nos ha llevado la cuestión de la profanación, hasta la revisión que Agamben propone de la metafísica toda.

Reconstrucción de las categorías filosóficas fundamentales que han ocasionado el olvido de la *zoé*, análogo el olvido del ser que preconizó Heidegger, para la cual el italiano se remonta en primer lugar a Aristóteles cortocircuitando su hilemorfismo con el hallazgo de una *potencia de no* dirigida sólo hacia sí misma. *Potentia potentiae* en la que se escenifica la posibilidad de un constituyente que no llegue a

constituirse, que permanezca sin relación con el acto, sin realización. Con el mismo propósito, el italiano se detendrá en Heidegger para dar cuenta de un ser cuya esencia es pura posibilidad sin ontificar en posibles concretos. Potencia o posibilidad impolutas, acendradas respecto de las formas concretas que le imprime el poder soberano en cuanto gobierno sobre la vida. Desubjetivación para suspender la suspensión soberana, “suspensión de la suspensión” (Agamben 2006b, p. 167), exclusión rotunda que quiere eliminar terminantemente la exclusión inclusiva que ejerce la soberanía, el doble movimiento que oprime a la *zoé*. “Huyendo delante de nuestra misma impotencia, o buscando servirnos de ella como de un arma, construimos el maligno poder con el que oprimimos aquello que aquí muestra su debilidad; faltando a nuestra íntima posibilidad de no ser, abandonamos lo único que hace posible el amor” (Agamben 1993, p. 24). Amor en la *ignoscencia* y en la *ignorancia*, en la ausencia de culpa pero, también, en la ausencia de comprensión. La vida deja de ser sujeto y, por tanto, de poseer predicados. Impropiiedad e irrepresentabilidad para una comunidad en la que la vida se afirma sin más determinación que ella misma. Así responde Agamben a su propia pregunta crucial: “¿en qué modo un *bíos* puede ser sólo su *zoé*?, ¿cómo puede una forma de vida apresar ese *haplós* que constituye a la vez la tarea y el enigma de la metafísica occidental?” (Agamben 2006a, p. 239). Se ha de dar, por tanto, con aquel núcleo de sin-sentido imprescindible que no se resuelva ni se pliegue a ninguna lógica que ulteriormente lo torne al sentido. Absoluto medio, absoluta despresencia.

Tal es la consecuencia de su empeño por liberar la vida de la *máquina antropológica*, teorización de consecuencias prácticas, biopolíticas, que desde antaño ha querido estipular cuál es la esencia de lo humano en contraposición a la vida animal. El sin-sentido se instala en el núcleo mismo de la comunidad de los *cualsea* y deshace la oposición que una y otra vez, en sucesivas rearticulaciones, ha querido definir al ser humano contraponiéndolo a su vida biológica. El sentido, el “ser como” o “en cuanto” (comprensible) del fenómeno de la vida, no llega allí a presencia, sino que, por el contrario, se escabulle definitivamente en una despresencia inviolable. Ontología del sentido que palpita bajo la biopolítica agambeniana para un pensamiento de la comunidad que, inscribiendo el exceso de la *ignorancia-ignoscencia* en su seno, habría seguido el camino derridiano para finalmente dar el paso de la indiscernibilidad expresada en el umbral que crea el poder soberano a base de excepcionar el derecho, a la neutralización de la comprensión, de la *gnosis*. Esto es, de la indiscernibilidad a la que conduce el binarismo que impone jerarquías, seña de identidad del *logocentrismo* descubierta por la deconstrucción como “la vía de Ícaro” (Derrida 1985, p. 167), a la decidida apuesta por la interrupción de su proceder metafísico e histórico-político.

La preocupación agambeniana por el lenguaje revela a las claras esta vinculación con la ontología del sentido. El *cualsea*, ese singular-ejemplar, se expone y se expresa en el decir mismo, en el lenguaje como acontecimiento, esto es, no en tal o cual sentido concreto, no en tal o cual enunciado predicativo con el que se le puedan asociar atributos que le otorguen una identidad, sino, más profundamente, en el ser lingüístico mismo en cuanto tal. Él es “el ser-en el lenguaje de lo no-lingüístico” (Agamben 1993, p. 48). Es ahí donde la comunidad se ontologiza hasta prescindir del mundo de lo óntico, donde el *cualsea* queda abierto en su no determinación, en su existencia y su vida tal cual es, sea como sea. Por tanto, de un lado el *cualsea* es pura potencia sin remisión a acto alguno, posibilidad más allá de los posibles, y, de otro, lenguaje en estado puro sin vínculo con el contenido de lo dicho. Ambos elementos definen (sin definirla) la *cualseidad* y recorren a una comunidad que sólo puede ser una *comunidad que viene*, una comunidad que siempre está por venir, que nunca se cumple ni es colmada en ninguna actualización, en ningún posible realizado, ni en ningún predicado manifiesto. Antes bien, siempre será traicionada por ellos. Comunidad de sentido despresente, *por venir* a la derridiana para una vida sin cualificar, en plena trascendencia respecto del poder soberano. En definitiva, despresencia que no puede entrar dentro de los cálculos cualificantes y violentos del poder estatal, que señala y retiene al ser mismo de la revolución dando cobijo a ese momento constituyente emancipado tanto del ordenamiento jurídico como de su suspensión en el estado de excepción, esto es, del ulterior momento constituido.

## 5. Conclusiones

A LO LARGO DE ESTE ESTUDIO hemos querido mostrar la filiación derridiana de Giorgio Agamben, pero también el modo en que este autor decide ir más lejos a través de sus investigaciones biopolíticas respecto de los resultados de la deconstrucción. Por supuesto, no hemos pretendido agotar todas las aristas de la discusión entre el franco-argelino y el italiano. Tan sólo dar pie al debate sobre su posibilidad. Así, poniendo en segundo plano su diálogo con Carl Schmitt, hemos hecho emerger una relación que no se hace explícita en sus textos pero que resulta evidentemente fecunda. A modo de conclusión, podríamos decir que el epicentro conceptual de este nexo se encuentra en una ontología del sentido que trata de desfondar las nociones políticas más relevantes. De esta suerte, el italiano habría recobrado la *zoé* de su captura por parte del poder soberano mediante lo que hemos denominado *archivida*, esto es, una vida que persevera en su despresencia, en su hurto de la producción de sentido en torno a ella. Vida que es puro medio sin fin,

juego y profanación del *homo sacer* y, por tanto, del estado de excepción y la guerra civil mundial en la que, a su juicio, nos encontramos. Análoga en lo biopolítico a la *archiamistad* derridiana, esta *archivida*, sin embargo, no concede nada al trabajo de la significación. Porque, para Agamben no ha lugar para la mediación que ejerce la soberanía entre lo constituyente y lo constituido sin dar pábulo a la violencia mortífera desatada contra la vida inocente. Por su lado, Derrida no daría la espalda a la producción de dispositivos, los cuales, en todo caso, deben ser aminorados, deconstruidos, en su ambición totalizante.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, Giorgio (1993) *La comunidad que viene*, Valencia, VC: Pre-Textos.
- Agamben, Giorgio (2001) *Medios sin fin. Notas sobre política*, Valencia, VC: Pre-Textos.
- Agamben, Giorgio (2004) *Estado de excepción. Homo sacer II, I*, Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo.
- Agamben, Giorgio (2005) *Profanaciones*, (F. Costa y E. Castro, Trad.) Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo.
- Agamben, Giorgio (2006a) *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida* (A. Gimeno Cuspiner, Trad.) Valencia, VC: Pre-Textos.
- Agamben, Giorgio (2006b) *Lo abierto. El hombre y el animal*, Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo.
- Agamben, Giorgio (2009) *Signatura rerum. Sobre el método*, Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo.
- Agamben, Giorgio (2017) *Stasis. La guerra civil como paradigma político*, (R. Molina Navalía, Trad.), Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo.
- Benjamin, Walter (2007) “Para una crítica de la violencia” en *Obras 2/1*, Madrid, MD: Abada.
- Deleuze, Gilles (2002) *Diferencia y repetición*, (M. Silvia Dely y H. Beccacece, Trad.) Buenos Aires: Argentina: Amorrortu.
- Derrida, Jacques (1971) *De la gramatología*, Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Derrida, Jacques (1985) *La voz y el fenómeno*, Valencia, VC: Pre-Textos.
- Derrida, Jacques (1988a) “Firma, acontecimiento, contexto”, en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, MD: Cátedra.
- Derrida, Jacques, (1988b) “La différence” en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, MD: Cátedra.
- Derrida, Jacques (1989) “Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas” en *La escritura y la diferencia*, Barcelona, CT: Anthropos.
- Derrida, Jacques (1998) *Políticas de la amistad* seguido de *El oído de Heidegger*, Madrid, MD: Trotta.

Derrida, Jacques (2008) *Fuerza de ley. El "fundamento místico de la autoridad"*, Madrid, MD: Tecnos.

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

Galindo Hervás, Alfonso (2015) *Pensamiento impolítico contemporáneo*, Madrid, MD: Sequitur.

Nancy, Jean-Luc (2013) *Archivada del sintiente y del sentido*, Buenos Aires, Argentina: Quadrata.

Sáez Rueda, Luis (2001) *Movimientos filosóficos actuales*, MD: Trotta.

Schmitt, Carl (2009) "Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía", en *Teología política*, (F.J Conde, Trad.) Madrid, MD: Trotta.

Virno, Paolo ((2003) *Gramática de la multitud*, Madrid, MD: Traficantes de sueños.

---

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2021.27.004>  
Bajo Palabra. II Época. N° 27. Pgs: 81-104