

Deconstrucción y biopolítica.

*El problema de la ley y la violencia en Derrida y Agamben**

GUILLERMO DAMIÁN PEREYRA TISSERA**



Resumen

En este artículo, el autor analiza el modo como Jacques Derrida y Giorgio Agamben entienden la relación entre la justicia, el derecho y la violencia y explora las razones de los desacuerdos que mantiene cada enfoque –deconstrucción y biopolítica, respectivamente– en la comprensión de los conceptos antes mencionados. Sin desconocer las diferencias, propone, además, que el desacuerdo entre deconstrucción y biopolítica no impide encontrar puntos de contacto entre dos autores que abordan el problema de la justicia desde una perspectiva pos-fundamentalista. Finalmente, concluye que deconstrucción y biopolítica están enfrentadas pero no en términos de una oposición pura o tajante.

Palabras clave: Jacques Derrida, Giorgio Agamben, deconstrucción, biopolítica, ley, violencia, justicia.

Abstract

In this article, the author analyzes the manner in which Jacques Derrida and Giorgio Agamben understand the connection between law and violence and explores the reasons of the disagreements that each focus maintains –de-construction and bio politics respectively– in the understanding of the concepts previously mentioned. Not ignoring the differences, he proposes also, that the disagreement between de-construction and bio politics does not prevent finding points of contact between the two authors that approach the problem of justice from a post-fundamentalist perspective. Finally, he concludes that de-construction and bio politics are confronted but not in terms of a pure opposition or categorical.

Key Words: Jacques Derrida, Giorgio Agamben de-construction, biopolitics, law, violence, justice.

* La realización de este artículo fue posible gracias a una beca posdoctoral de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGAPA) de la UNAM. Agradezco los comentarios de Benjamín Ardití, Benjamín Mayer Foulkes, Rebeca Gaytán y Antonio Hernández Curiel. Quiero agradecer también las valiosas sugerencias de los dictaminadores anónimos dirigidas a hacer más clara la argumentación del trabajo.

** Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso), sede académica de México, Carretera al Ajusco 377, col. Héroes de Padierna, Del. Tlalpan, México D.F., 4200.

Introducción

● Es posible realizar un derecho que no subordine la vida a la estructura de mando de la soberanía y a las gestiones de las disciplinas y los dispositivos gubernamentales? ¿Puede la justicia, y la revolución como la promesa de justicia, suspender su invocación a los mecanismos jurídicos que son la base de la organización constitucional y legal del Estado? ¿Puede irrumpir la justicia sin que se produzca una destrucción violenta del orden social legal? ¿Es verdaderamente justicia lo que no rompe la cadena del derecho como dispositivo de anticipación de los males sociales? ¿Las herramientas que hoy provee el derecho, tanto a nivel doméstico como internacional, son un mecanismo efectivo de cálculo, anticipación y control de la violencia anómica (el terrorismo internacional, las guerras humanitarias y el accionar unilateral de los Estados poderosos occidentales, la violencia criminal, el comercio ilícito transnacional que ha aumentado en número, frecuencia e intensidad, etcétera)? ¿O el derecho ha caído en una crisis terminal que hace que éste apele constantemente al Estado de excepción, al control meticuloso de las poblaciones, a los desplazados, los inmigrantes ilegales, etcétera?

A partir de los problemas que abren estas preguntas, el objetivo fundamental del artículo es discutir el modo como Jacques Derrida y Giorgio Agamben entienden la relación entre la justicia, el derecho y la violencia. Para ello, se exploran las razones de los desacuerdos que surgen entre sus respectivos enfoques –deconstrucción en el caso del primero y biopolítica en el del segundo– en la comprensión de los conceptos mencionados. Sin desconocer las diferencias, se propone, además, que el desacuerdo no impide encontrar puntos de contacto entre dos autores que abordan el problema de la justicia desde una perspectiva postfundamentalista. La tesis que subyace a este escrito es que deconstrucción y la biopolítica están enfrentadas pero no en términos de

una oposición pura o tajante. Ambas son suplementos aunque se obstaculicen mutuamente.

El trabajo se estructura en cuatro apartados. En el primero de ellos se presenta el vínculo que Derrida establece entre la justicia y el derecho, de un lado, y, del otro, la violencia y el derecho. Para el autor francés el derecho es lo ‘deconstruible’ –porque es interpretable, transformable y perfectible– y la justicia lo ‘indeconstruible’ –ya que supone la invocación de un mundo justo por venir que, al ser incondicional e irreductible, no puede ser ‘deconstruido’. En este contexto, Derrida considera dos cuestiones que resultan de sumo interés para los propósitos de este trabajo: 1) la ‘indecidibilidad’ entre la justicia y el derecho significa que éstos se ligan de tal modo que ninguno se impone definitivamente sobre el otro; 2) el derecho no está libre de violencia y la violencia legal es entendida en términos de una “fuerza de ley” que permite la aplicación de la ley.

En el segundo apartado se aborda la propuesta política emancipadora de Agamben condensada en dos figuras benjaminianas, a saber: la violencia “pura”, “divina” o revolucionaria y un derecho que suspende su fuerza ‘realizativa’. En este caso, se discuten las principales diferencias entre las nociones de justicia y de fuerza de ley que adoptan respectivamente Derrida y Agamben.

En el tercero se examina la crítica de Agamben a la deconstrucción destacando sus aciertos pero también poniendo en cuestión algunas de sus limitaciones. A pesar de la crítica del italiano al francés, se sostiene en este escrito que es posible divisar un campo de preocupaciones comunes entre la biopolítica de uno y la deconstrucción del otro.

Por último, en el cuarto, se analizan las similitudes que existen entre el diagnóstico que Derrida realiza en *Canallas*¹ sobre la violencia global contemporánea y la que ofrece Agamben sobre el “estado de excepción permanente” en el que, según su entender, actualmente vivimos.

¹ Jacques Derrida, *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, Madrid, Trotta, 2005.

Derrida: justicia, derecho y violencia

En *Fuerza de ley*,² el nativo de Argel ofrece una definición de la deconstrucción siguiendo quizá el impulso de delinear una fórmula abreviada de un término polémico. Se trata de una definición sintética, aunque enigmática, que reza así: “*La deconstrucción es la justicia*”.³ ¿Por qué la deconstrucción es la justicia o por qué la justicia es el nombre mismo de la deconstrucción? Una primera respuesta pudiera aventurarse: la deconstrucción es la justicia no porque consista en una serie de reglas cuyo seguimiento hace *posible* alcanzar la justicia, sino porque, al contrario, es la experiencia de lo *imposible*. Lo imposible es un evento heterogéneo al orden dado y no puede, por tanto, ser deducido de una regla establecida. Es lo que “se anuncia a mí [...], me precede y me sobrecoje *aquí y ahora* de una manera no virtualizable [...], bajo la forma de una inyunción que no espera en el horizonte, que yo no veo venir, que no me deja en paz, ni me autoriza nunca a remitir a más adelante [...] no es pues una *idea* (reguladora) ni un *ideal* (regulador). Es lo más innegablemente *real* que hay. Lo mismo que el otro”.⁴ Lo imposible no es lo que nunca acontece en la historia sino lo que se cuele en la exigencia de que lo otro advenga a nosotros, aunque su venida no pueda ser anticipada con precisión. Lo imposible es la *justicia*: imposible porque no hay garantía absoluta de alcanzarla o colmarla (es una apelación siempre herida) pero, aun así, es lo infinitamente requerido porque los daños en la historia se suceden sin cesar. Por ello, Derrida sale al cruce de las críticas que sostienen que la deconstrucción es una amenaza contra la justicia y el derecho porque, se dice, se basa en un impulso meramente destructor. En lugar de esto, la deconstrucción cuestiona la violencia arbitraria invocando la estructura mesiánica de la justicia, la promesa y el perdón. La exhortación de un mundo más justo pone en marcha la deconstrucción; toda deconstrucción de criterios, valores y propiedades

supuestamente fijos se hace en nombre de la justicia. Entonces, el derecho es deconstruible porque está elaborado sobre capas sedimentadas de criterios interpretables y transformables, al tiempo que la justicia es indeconstruible porque es la condición de la deconstrucción. La deconstrucción es la justicia porque anuncia la venida de lo justo que no tiene cabida en el marco de las determinaciones jurídicas.

La cuestión de la fuerza estuvo siempre presente en los textos del franco-argelino. La noción de *différance*, entendida como la fuerza del diferir, tiene un sentido tanto espacial como temporal: espacial en tanto permite la irrupción de lo diferente a lo mismo y temporal porque alude al diferir o aplazamiento de lo simultáneo. *Différance* es la fuerza que no puede ser eliminada en la historia y que desplaza de la escena la presencia de una esencia plena; indica además una apertura en el espacio que da cabida a lo diferente pero también a una demora en la llegada del otro. En este contexto, la nota distintiva de la comprensión que Derrida hace del derecho –que encuentra ecos en el barón de Montesquieu, en Imanuel Kant y en Walter Benjamin– es que está animado por una “fuerza de ley”. El derecho se relaciona con “una fuerza autorizada, una fuerza que se justifica o que está justificada al aplicarse”.⁵ Esta fuerza autorizada (*Gewalt*) remite al poder instituido que tiene la capacidad de mandar y autorizar haciendo uso, llegado el caso, de la violencia física. La fuerza de ley permite la aplicación del derecho y por ello se mantiene a distancia de un concepto “oscuro, sustancialista, oculto-místico de violencia”, es decir, de “una fuerza violenta, injusta, sin regla, arbitraria”.⁶ Mantenerse a distancia no quiere decir que sea imposible ejercer la peor violencia en nombre de la ley, significa más bien que no hay ley sin aplicabilidad y no hay aplicabilidad de la ley sin la fuerza ‘realizativa’. Esta última, no es la violencia que ejerce esa figura que Benjamin

² J. Derrida, *Fuerza de ley. El “fundamento místico de la autoridad”*, Madrid, Tecnos, 1997.

³ *Ibid.*, p. 35. Las cursivas son del original.

⁴ J. Derrida, *Canallas... op. cit.*, p. 108.

⁵ J. Derrida, *Fuerza de ley... op. cit.*, pp. 15, 32.

⁶ *Ibid.*, pp. 18-19.

llamara el “gran criminal”, esto es, la violencia de los criminales (asaltantes de bancos, justicieros, bandidos, etcétera) que fascinan a la multitud porque desafían el monopolio de la violencia del Estado.⁷ El “gran criminal” es peligroso no porque actúa inmoralmamente sino porque utiliza una violencia fuera del derecho. El Estado debe evitar que esta violencia se exprese no porque sea inmoral sino porque en su gesto de contra-soberanía el gran criminal se pone a la altura del Estado, lo desafía no porque sean inconmensurables sino porque se vuelven similares, parejos, recíprocos y esa mimesis violenta y devela el sinsentido último de la violencia o su arbitrariedad de base. La fuerza de ley no es la violencia de los criminales sino la violencia representada por la ley y ejercida por la autoridad. Hacer la ley supone una violencia que no es justa o injusta en sí misma: hay una violencia neutra o espectral detrás de todo acto jurídico. En el ensayo sobre Emmanuel Lévinas, Derrida postula la existencia de una “violencia originaria” “anterior a toda elección ética” que se aloja “en la raíz del sentido y del logos, antes incluso de que éste tenga que determinarse como retórica, psicagogia, demagogia, etcétera”.⁸ Aunque filósofo galo reconoce que la violencia “es de *hecho* irreductible” en todo contexto de discusión hay una “referencia implícita al desarme” que abre camino a una “relación no apropiativa del otro que ocurre sin violencia”.⁹ La vida es un campo de tensiones entre la violencia originaria del logos y la promesa de una justicia que desactiva la relación instrumental con el otro.

Derrida se opone a la subordinación administrativa de la justicia al derecho y evita la justicia como reparación definitiva de las cuentas con el pasado. En lugar de ello postula un desplazamiento indecible entre, de un lado, la justicia y el derecho y, de otro, la violencia y el derecho. De esto se extraen dos

consecuencias: 1) la justicia se juega en el intervalo ‘insuprimible’ que hay entre ella y el derecho; 2) no hay derecho sin una fuerza realizativa que permite la aplicación de la ley. El derecho puede neutralizar la irrupción de la violencia injusta, pero no hay derecho sin la “violencia sin fundamento” que instituye y mantiene la aplicación de la ley. El acontecimiento de la justicia es un suceso no violento que, sin embargo, no puede borrar la violencia originaria de la relación en cuanto tal. El que fuera premio Jean Cavallès de Epistemología consideró que Lévinas tenía razón cuando sostenía que lo único que puede detener la violencia es el rostro del otro pero “en primer término porque sólo él puede provocarla”.¹⁰

En resumen: “El derecho no es la justicia. El derecho es el elemento del cálculo y es justo que haya derecho; la justicia es incalculable, exige que se calcule con lo incalculable; y las experiencias aporéticas son experiencias tan improbables como necesarias de la justicia, es decir, momentos en que la *decisión* entre lo justo y lo injusto no está jamás asegurada por una regla.”¹¹ La justicia excede al derecho pero es injusto suprimir la tramitación jurídica de los daños. Es decir, la justicia como promesa mesiánica tiene que medirse con el ejercicio de “la justicia como derecho, legitimidad o legalidad, dispositivo estabilizante [...] El derecho es el elemento del cálculo y es justo que haya derecho”.¹² Así como el derecho entregado a la sola mecánica administrativa no llega a colmar las expectativas o las exigencias de la justicia, es injusto invocar el desbordamiento absoluto de la justicia sobre el derecho: “Abandonada a ella misma, la idea incalculable y donadora de justicia está siempre lo más cerca del mal, por no decir de lo peor puesto que siempre puede ser reapropiada por el cálculo más perverso.”¹³

⁷ Walter Benjamin, “Para una crítica de la violencia”, en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Madrid, Taurus, 1998 (Iluminaciones IV).

⁸ J. Derrida, “Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas”, en *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989 (Pensamiento Crítico/Pensamiento Utópico, 38), p. 168.

⁹ J. Derrida, “Notas sobre deconstrucción y pragmatismo”, en Chantal Mouffe, (comp.), *Deconstrucción y pragmatismo*, Buenos Aires, Paidós, 1998, p. 162.

¹⁰ J. Derrida, “Violencia y metafísica...”, *op. cit.*, p. 200.

¹¹ J. Derrida, *Fuerza de ley...*, *op. cit.*, p. 39.

¹² *Ibid.*, pp. 39, 51.

¹³ *Ibid.*, p. 64.

Concebir la justicia como lo imposible “no debe servir de coartada para no participar en las luchas jurídico-políticas que tienen lugar en una institución o en un Estado, entre instituciones o entre Estados”.¹⁴ La “justicia como derecho” no es la solución a la indecidibilidad entre la justicia y el derecho sino la justicia que asume ser calculada por ese dispositivo de anticipación de lo imprevisible que es el derecho. Pero la justicia calculada por el derecho no puede negar que las decisiones jurídicas no son la solución definitiva a los problemas sociales, puesto que la exigencia de justicia requiere de acciones que exceden el sistema del derecho como el ejercicio de la memoria, la participación activa y militante en organizaciones de la sociedad civil y el ejercicio reflexivo y colectivo del perdón más allá de las formas jurídicas de ejercerlo (por ejemplo, el indulto). La justicia es en sí misma el hiato o la tensión irresoluble entre derecho y justicia porque ello evita que se privilegie la justicia pura (que alienta la peor violencia en nombre de una reparación infinita del daño) o el derecho sin justicia (que neutraliza la venida de lo nuevo o el cambio imprevisible). La fuerza de ley anima, impulsa y despliega la ley, mantiene la estabilidad del orden legal, refuerza la autoridad constituida e incluso estimula

su efectividad calculadora. La fuerza de ley no es la anulación violenta del derecho sino lo que permite la supervivencia de la ley en diversos contextos de aplicación. La justicia impulsa la deconstrucción del derecho –esto es, su permanente refundación– pero no podrá deponerlo: “[...] la justicia, en tanto que no es sólo un concepto jurídico o político, abre al porvenir la transformación, el cambio o la refundación del derecho y de la política.”¹⁵

La noción de fuerza de ley desplaza lo que Foucault llama la “fuerza de opresión” que es uno de los nudos centrales de la historia del aparato judicial del Estado occidental.¹⁶ Que Derrida deje en segundo lugar la persistencia histórica de la fuerza de opresión de los aparatos de justicia legal no significa que menosprecie que el derecho comporta inevitablemente una violencia. Más bien lo que queda aplazado en la reflexión es la conexión interna de la fuerza de ley con la violencia sin logos, opresiva e injusta. Si la fuerza de ley es una fuerza ‘performativa’ que aplica el derecho en lugar de anularlo entonces la violencia ‘a-formativa’ o anómica es desplazada de la estructura de la “justicia como derecho”. Es justamente la conexión interna entre derecho y violencia anómica, el centro de la propuesta teórica de Agamben.

Agamben: la separación entre derecho y violencia

Giorgio Agamben es uno de los principales exponentes de los filósofos que han elaborado diagnósticos sobre la biopolítica, enfoque este último que estudia la inclusión, acentuada en la modernidad, de la vida en los mecanismos del poder estatal. La intención del trabajo del italiano es triple: 1) trazar la genealogía de la biopolítica occidental; 2) analizar los mecanismos biopolíticos contemporáneos, especialmente lo que denomina el “estado de excepción convertido en regla”; 3) proponer una política, mesiánica y emancipadora, que impulse una comunidad sin las figuras de la soberanía y del derecho. Se presentan

a continuación, los principales aspectos de estos puntos.¹⁷

En el centro de la propuesta del filósofo romano se encuentran cuatro conceptos fundamentales, a saber: *homo sacer*, *nuda vida*, soberanía y derecho y Estado de excepción. El *homo sacer* es una arcaica figura del derecho romano que podía ser asesinada por el soberano sin cometer homicidio ni celebrar un sacrificio. De ello, Agamben asume que la función originaria de la soberanía es ejercer una violencia impune sobre el *homo sacer* cuya existencia es reducida a *nuda vida* o vida meramente biológica. El origen

¹⁴ *Idem.*

¹⁵ *Ibid.*, pp. 63-64.

¹⁶ Michel Foucault, *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1992, p. 53.

¹⁷ Para una versión abreviada de los tres tópicos que resumen el trabajo de Agamben, *vid.* mi artículo “Agamben, Giorgio”, en Michael T. Gibbons (ed.), *The Encyclopedia of Political Thought*, Nueva York, Blackwell, 2011.

del poder político es la violencia y no el derecho, es decir, el poder no se funda en un contrato establecido bajo condiciones de legalidad y legitimidad. La soberanía no garantiza la unión de los ciudadanos en una comunidad de valores compartidos o en un orden jurídico trascendentalmente fundado, pues el soberano puede disponer violentamente de la nuda vida. Por ello la relación originaria de la vida con la política es el *bando* o el *abandono*: “La relación originaria de la ley con la vida no es la aplicación, sino el Abandono. La potencia insuperable del *nomos*, su originaria ‘fuerza de ley’, es que mantiene a la vida en su bando abandonándola.”¹⁸ La nuda vida es inseparable de la metafísica occidental puesto que la tarea metafísica por excelencia –en el orden ontológico, político y jurídico– ha sido aislar un ser puro de tres formas de abandono del ser a su condición biológica. La concepción del hombre como ser dotado de lenguaje y discurso, la política como *locus* de la vida buena y la determinación jurídica de la vida *abandonan*, fuera de la filosofía primera y de la ciudad, la animalidad del hombre, el simple hecho del vivir y la nuda vida despojada de reconocimiento legal.¹⁹ Metafísica y biopolítica son procesos análogos porque a ambas les compete aislar un ser puro de sus cualidades secundarias, accesorias y biológicas: “‘Nuda’, en el sintagma ‘nuda vida’, corresponde aquí al término griego *haplos* [ἀπλῶς], con el que la filosofía primera define el ser puro. El haber llegado a aislar la esfera del ser puro, que constituye la contribución fundamental de la metafísica de Occidente, no carece, en efecto, de analogías con el aislamiento de una nuda vida en el ámbito de la política.”²⁰ Arcaica, aunque sofisticada en la modernidad, la biopolítica es una catástrofe única, un *continuum* que se despliega sin cesar a lo largo de la historia como historia de la dominación y de la vida *abandonada*.

Los trabajos de Benjamin sobre la violencia, el lenguaje, la destrucción y el destino son el soporte fundamental de las tesis agambianas, no sólo porque el término “nuda vida” aparece en *Para una crítica de la violencia*, sino porque para Benjamin la vida “no es algo sobre lo que el derecho deja caer *a posteriori* su ‘fuerza’ [...], sino lo que el derecho ya siempre configuró y determinó”.²¹ Vida y derecho están ligadas de tal manera que no hay existencia libre fuera de los constreñimientos y condicionamientos jurídicos. En la historia no siempre hubo relaciones jurídicas pero el derecho tiene raíces míticas arcaicas. La vida está ligada desde tiempos inmemoriales a la “palabra sentenciadora” del mito, ésta se conecta con el juicio como forma primaria del derecho y el derecho se relaciona internamente con la violencia:²² estos tres elementos se anudan en la cadena mítica del destino que determina a la vida punto por punto (determinación en el sentido que establece los límites de la vida digna de ser vivida y la vida indigna de serlo).

El estado de excepción es el dispositivo que suspende formalmente la ley para producir o restaurar un orden social legal que ha sido puesto en cuestión en un momento crítico. Este dispositivo suspende la ley pero al buscar restaurar el orden perdido mantiene la posibilidad del derecho. El estado de excepción no es un instrumento sólo de las dictaduras o de los totalitarismos, sino un espacio anómico que pertenece a la estructura de lo jurídico como tal: es el momento en que la ley se conecta con “la mera violencia en cuanto estado de naturaleza”.²³ En el estado de excepción lo legal está vigente pero no se aplica –no confiere sentido, no vincula, no unifica los distintos fines particulares de los individuos– y una violencia sin máscara jurídica adquiere fuerza de ley. La suspensión de la ley da lugar a una violencia con fuerza de ley pero que niega la misma ley (por

¹⁸ Giorgio Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida I*, Valencia, Pre-Textos, 2006, p. 43. Las cursivas son del original.

¹⁹ Daniel McLoughlin, “The Sacred and the Unspeakable: Giorgio Agamben’s Ontological Politics”, en *Theory and Event*, vol. 13, núm. 1, 2010. (Documento disponible en línea, en http://muse.jhu.edu/journals/theory_and_event/v013/13.1.mcloughlin.html)

²⁰ G. Agamben, *Homo sacer...*, op. cit., p. 231.

²¹ Federico Galende, *Walter Benjamin y la destrucción*, Santiago de Chile, Ediciones Metales Pesados, 2009, p. 87.

²² W. Benjamin, “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres”, en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Madrid, Taurus, 1998 (Iluminaciones IV), p. 71.

²³ G. Agamben, *Homo sacer...*, op. cit., p. 34.

ello Agamben escribe “fuerza de ley”, tachando la ley, no “fuerza de ley”).

El estado de excepción es un espacio anómico en el que se pone en juego una fuerza-de-ley sin ley [...]. El estado de excepción es, en este sentido, la apertura de un espacio en el cual la aplicación y la norma exhiben su separación y una pura fuerza-de-ley actúa (esto es, aplica des-aplicando) una norma cuya aplicación ha sido suspendida [...] para aplicar una norma se debe, en última instancia, suspender su aplicación, producir una excepción. En todo caso, el estado de excepción señala un umbral en el cual lógica y praxis se indeterminan y una pura violencia sin *logos* pretende actuar un enunciado sin ningún referente real.²⁴

La “pura violencia sin *logos*” del estado de excepción se diferencia de la noción derrideana de fuerza de ley que anima a la justicia como derecho. Se podría sostener que una cosa es la fuerza de ley y otra la fuerza de *ley*, es decir, una cosa la aplicación habitual de la ley en situaciones no críticas o excepcionales y otra muy distinta es el estado de excepción, donde tiene lugar la suspensión momentánea del derecho en un momento crítico particular. Pero la tesis de Agamben es que no es posible distinguir claramente estos dos momentos lógico-temporales porque hoy el estado de excepción “se ha convertido en la regla”. Este hecho permite dar paso al segundo objetivo del trabajo de Agamben, referido al diagnóstico de la política contemporánea.

En el siglo XX el control de la vida llega a la “exasperación”²⁵ y el estado de excepción “ha alcanzado hoy su máximo despliegue planetario. El aspecto normativo del derecho puede ser [...] impunemente obliterado y contradicho por una violencia gubernamental que, ignorando externamente el derecho internacional y produciendo internamente un estado de excepción permanente, pretende sin embargo

estar aplicando el derecho”.²⁶ El estado de excepción devenido regla no es el indicador de una soberanía unificada en torno a la decisión personal del soberano que suspende la validez de la ley para imponer el orden; tampoco es el recurso momentáneo, excepcional, de verificación de la soberanía, sino una herramienta paradigmática de gobierno sobre todo desde la Primera Guerra Mundial. La soberanía se *gubernamentaliza*, esto es, se pone a las órdenes del poder administrativo o gubernamental y con ello se diluye la distinción entre soberanía y gobierno (o soberanía y policía, que fue el eje central de la teoría de la soberanía de Hobbes a Rousseau). También la soberanía popular ha sido opacada por el estado de excepción permanente pues éste lesiona severamente los procedimientos de deliberación ciudadana. El poder soberano, al no funcionar como una instancia unificada y legítima de poder, no logra imponer un orden político estable y en respuesta a ello trata de reducir la inseguridad poniendo a la vez en situación de peligro grave y permanente la vida de la población.

Se puede entender, siguiendo a Foucault, a las sociedades actuales como “sociedades de seguridad” en las cuales soberanía y policía, o soberanía y administración de la población, están fuertemente ligadas. El filósofo pictón advirtió que el derecho tiene un estatus específico en una sociedad de seguridad. Éste potencia y a la vez es potenciado por las medidas de seguridad: “[...] hay una verdadera inflación legal, una inflación del código jurídico legal para poner en funcionamiento el sistema de seguridad.”²⁷ En nuestras sociedades de seguridad hay cada vez más leyes de seguridad las cuales, lejos de ser la solución a la inseguridad, son parte del problema. La nuda vida, protegida y a la vez puesta en riesgo por los dispositivos de seguridad hoy potenciados, se ha convertido en la forma de vida dominante. Aunque los ejemplos que ilustran la nuda vida son casos extremos (refugiados, exiliados, hambrientos, inmigrantes ilegales, pacientes comatosos, etcétera),

²⁴ G. Agamben, *Estado de excepción. Homo sacer, II, I*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2007, pp. 80; 83.

²⁵ G. Agamben, *Homo sacer...*, op. cit., p. 166.

²⁶ G. Agamben, *Estado de excepción...*, op. cit., pp. 155-156.

²⁷ M. Foucault, *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, Buenos Aires, FCE, 2009, pp. 22-23.

estos asuntos marginales se han vuelto cada vez más normales.²⁸ En las sociedades del riesgo, obsesionadas con la inseguridad y el terrorismo, la soberanía no funciona como un poder unificado bajo condiciones de legitimidad. A mediados de los años noventa, Agamben sostuvo: “Hoy no hay en toda la tierra un jefe de Estado que no sea virtualmente un criminal [...]”. Porque el soberano, que ha consentido de buen grado en presentarse con el carácter de esbirro y de verdugo muestra por fin ahora su originaria proximidad con el criminal”.²⁹ La mimesis entre soberanía y crimen indica que no es posible *separar* la violencia legal de la violencia anómica, la fuerza de ley de la fuerza de ley y la soberanía de la policía; es imposible separarlas porque la soberanía produce, a través de operaciones de policía, nuda vida en todas partes del mundo:

En todo el planeta, en Europa como en Asia, en los países industrializados avanzados como en los del Tercer Mundo, vivimos hoy en el bando de una tradición que se encuentra permanentemente en estado de excepción. Y todo poder, no importa si democrático o totalitario, tradicional o revolucionario, ha entrado en una crisis de legitimidad, en el cual el estado de excepción, que era el fundamento escondido del sistema, sale a plena luz. Si la paradoja de la soberanía tenía la forma: “No hay un fuera de la Ley”, en nuestro tiempo, en el cual la excepción se ha convertido en la regla, la paradoja se invierte en la forma perfectamente simétrica: “No hay un dentro de la Ley”, todo –incluso la Ley– está fuera de la Ley. Y la humanidad entera, todo el planeta, se convierten ahora en la excepción que la ley tiene que con-tener en su bando.³⁰

En el momento actual, donde no hay nada dentro de la ley –ni siquiera la ley–, los Estados ejercen una violencia anómica en nombre del derecho. La conducta de Estados Unidos es paradigmática al respecto: para defender el orden social legal de Occidente de las amenazas terroristas emprende acciones bélicas

unilaterales pasando por alto las reglas básicas del derecho público internacional. Si no hay dentro de la ley tampoco hay fuera de la ley: siguiendo el ejemplo anterior, el accionar bélico extrajurídico de Estados Unidos es justificado como una acción normal que es ‘más permanente’ que la aplicación de la ley. Por otra parte, la ley que no deja nada fuera de ella –la forma clásica de la soberanía– basa la seguridad del orden en la sustracción de toda violencia ajena al ámbito del derecho. La sentencia “No hay un fuera de la ley” alude a la monopolización de la violencia estatal que tiene por objeto proteger la vida de los individuos. Por supuesto, la amenaza externa no puede eliminarse totalmente porque si ello ocurriera el derecho no tendría razón de ser. Este esquema de la soberanía –que proyecta la idea que no hay nada fuera de la ley– guarda algo siniestro, porque si las amenazas del afuera están fuertemente controladas se suscita una inflación tendencialmente claustrofóbica del adentro de la ley, esto es, la vida pasa a ser un lugar meticulosamente controlado por la ley. Si no hay fuera de la ley, entonces sólo hay adentro y si sólo hay adentro, no hay nada de qué refugiarse y lo que se produce es un abandono sin sentido de la ley que es el abandono de todo sentido.

No quedan nítidas las diferencias entre uno y otro momento de la soberanía que postula Agamben. En el primer caso (“No hay un fuera de la ley”) se tiene un orden seguro, pero a costa de sufrir una soberanía unificada, incontestable y por ello estructuralmente letal; en el segundo (“No hay un dentro de la ley”), una soberanía no unificada legítimamente pero igualmente letal, por no decir criminal. Es discutible el corte tajante entre estos dos momentos lógico-temporales de la soberanía si nos atenemos a los supuestos de los que parte el mismo Agamben. Si la indistinción entre soberano y criminal es originaria –o “la política occidental es desde el inicio una biopolítica”–,³¹ entonces toda estructura histórica de la soberanía ha tendido a hacer

²⁸ G. Agamben, *Homo sacer...*, op. cit., p. 187.

²⁹ G. Agamben, *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Valencia, Pre-Textos, 2001, p. 92. Las cursivas son del original.

³⁰ G. Agamben, “El Mesías y el soberano. El problema de la ley en Walter Benjamin”, en *La potencia del pensamiento. Ensayos y conferencias*, Madrid, Anagrama, 2008, p. 275.

³¹ G. Agamben, *Homo sacer...*, op. cit., p. 16.

permanente el estado de excepción. Hay que pensar la persistencia de este dispositivo biopolítico: ¿qué tan permanente es?, ¿sólo en la actualidad se verifica su estructuralidad?, ¿cualquier suspensión de la ley es una prueba de su constancia histórica como técnica de gobierno? La brecha entre la novedad de la catástrofe –acentuada según Agamben tras la Primera Guerra Mundial– y la catástrofe como tal –la política occidental es originariamente biopolítica– debe ser problematizada, incluso el hiato que se abre entre la política occidental y la violencia más reciente: “Lo que ahora tenemos ante nuestros ojos es, en rigor, una vida que está expuesta como tal a una violencia sin precedentes, pero que se manifiesta en las formas más profanas y banales. Nuestro tiempo es aquél en el que un fin de semana festivo produce más víctimas en las autopistas europeas que una campaña bélica.”³² Resulta espinoso determinar un “antes” y un “después” de la catástrofe si la catástrofe es única. En el murmullo de la catástrofe las violencias del presente y del pasado sólo comunican una igual estupefacción. Es verdad que se pueden aislar de la historia distintas intensidades de fuerza, determinar violencias más extremas que otras, pero lo que se gana en comprensión de la actualidad no debe hacerse a costa de caer en un ‘contextualismo’ que olvide que el curso homogéneo y vacío de la historia es el sitio de la catástrofe y no el aquí y ahora.

El tercer objetivo de la propuesta de Agamben es plantear una “política por venir” situada fuera del paradigma de la soberanía y del derecho, es decir, una política no estatal y no jurídica.³³ Esta política abre sitio a la “comunidad que viene”, que no está definida por una identidad religiosa, étnica o nacional. El nuevo horizonte político supone la intervención de “medios puros” desligados de un fin instrumental o que pueden desactivar un viejo

uso volviéndolo inoperante. Agamben rescata las nociones benjaminianas de una “lengua pura” y un “derecho puro” entendidos como medios sin un fin,³⁴ esto es, que pueden ser usados libremente por la comunidad. La lengua pura indica un uso de la lengua o de la comunicación no cooptado por los medios masivos de comunicación y el derecho puro alude a un derecho no monopolizado violentamente por el Estado. El *dictum* de la política agambeniana es que la vida no necesita ser protegida por la soberanía y el derecho, en todo caso, la humanidad sólo necesita hacer un uso común de las cosas.

Agamben entiende la “verdadera política” como la “acción que corta el nexo entre violencia y derecho.”³⁵ El rompimiento de este nexo se expresa a través de dos imágenes también surgidas del universo benjaminiano: 1) la *violencia divina o revolucionaria* (“una acción humana sin ninguna relación con el derecho”) y 2) el *derecho no aplicado* (“un derecho sin ninguna relación con la vida”).³⁶ El profesor de la Universidad de Verona asume una concepción ‘destinal’ del derecho (por influencia de Kafka y Benjamin) y afirma que el emblema de la aprehensión de la vida en la ley no es la sanción sino la culpa. Hay un “estar-en-deuda” permanente con el derecho que ocasiona una culpa igualmente permanente de no estar a la altura de sus exigencias. “*La culpa no se refiere a la transgresión, es decir a la determinación de lo lícito y de lo ilícito, sino a la pura vigencia de la ley, a su simple referirse a algo.*”³⁷ El derecho aplasta la vida contra el suelo del destino.

La primera imagen es la “violencia divina”.³⁸ La revolución debe imitar la violencia divina judía, que en lugar de gobernar abre camino a la justicia no ligada a la posibilidad del derecho. La violencia divina se diferencia de la violencia mítico-legal que asume dos manifestaciones posibles: la violencia

³² *Ibid.*, pp. 146-147.

³³ G. Agamben, *Medios sin fin...*, *op. cit.*, p. 95.

³⁴ G. Agamben, *Estado de excepción...*, *op. cit.*, p. 88.

³⁵ *Ibid.*, pp. 157-158.

³⁶ *Ibid.*, p. 15.

³⁷ G. Agamben, *Homo sacer...*, *op. cit.*, p. 41. Las cursivas son del original.

³⁸ Sobre otras aristas de la violencia divina diferentes a las examinadas en este artículo, *vid.* mi trabajo *Sobre la soledad*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2010, pp. 162-173.

creadora de derecho y la violencia que mantiene y segura la aplicabilidad del derecho. Al contrario, la violencia divina o revolucionaria no captura la violencia dentro de la red mítica del derecho y afirma una vida no subordinada al destino ineluctable de la ley. Es el súbito relámpago que cruza el cielo abierto de la historia destruyendo la cadena necesaria del derecho, el “puro medio” sin fines instrumentales que no es un eslabón más dentro del *continuum* de la existencia. Es la destrucción que abre el tiempo de la “vida justa” sustraída al derecho como instancia soberana de mando y dispositivo gubernamental de cálculo. La violencia mítico-legal “establece fronteras”, es “culpabilizadora y expiatoria”, “golpea” y es “sangrienta”; en cambio, la violencia divina “arrasa” con las fronteras, se ejerce “por amor lo vivo” y es “redentora” y “letal aunque incruenta”.³⁹

La segunda figura es el derecho no aplicado, tomado del ensayo de Benjamin sobre Franz Kafka. Un derecho que rompe el nexo con la violencia es aquél que sólo es estudiado y no realizado; que no se realice o aplique significa que no cae con “todo el peso de la ley” sobre la vida. El derecho que sólo se estudia es la metáfora de lo jurídico despojado del control meticuloso sobre la vida. El estudiante de esta disciplina no persigue entrenarse en las argucias de los abogados sino mostrar que, a través del estudio pasivo, puede abrirse la puerta de la justicia. Esto demuestra que aunque Agamben congenia con la violencia revolucionaria no demanda una política que cancele totalmente lo jurídico. Al contrario, aboga por un nuevo uso del derecho que detiene su violencia calculadora:

Un día la humanidad jugará con el derecho, como los niños juegan con los objetos en desuso no para restituirles su uso canónico sino para librarlos de él definitivamente. Lo que se encuentra después del derecho no es un valor de uso más propio y original, anterior al derecho, sino un uso nuevo que nace solamente después de él. Inclusive el uso, que se ha contaminado por el derecho, debe ser liberado de su propio valor.⁴⁰

¿Qué relación guarda la violencia divina destructiva con la violencia anómica del estado de excepción? La primera se diferencia del estado de excepción en que en este último “el nexo entre violencia y derecho, incluso a pensar de su indiferencia, se mantiene”.⁴¹ Por ello la violencia divina “no es una especie de violencia junta a otras, sino la disolución del vínculo entre violencia y derecho”.⁴² Ella disuelve, revoca, destruye la conexión entre violencia y derecho, una conexión que sirve para gobernar, ordenar, articular, construir lo vivo y administrarlo. No es el acto irresponsable de la destrucción por la destrucción sino la herida no sangrienta que se abre para que lo viviente emerja como rasgo libre y autónomo. Agamben destaca que Benjamin, en su octava tesis de filosofía de la historia,⁴³ distingue el estado de excepción estatal del “verdadero” o “efectivo” estado de excepción que es la revolución. La violencia revolucionaria es la violencia *efectivamente* anómica porque no usa este tipo de proceder como excusa para mantener el *nomos*, sino que asume con todas las consecuencias el uso de una violencia destructiva que escinde el vínculo entre norma y anomia que no se corta en el estado de excepción.

³⁹ Walter Benjamin, “Para una crítica de la violencia”, *op. cit.*, pp. 41-42.

⁴⁰ Giorgio Agamben, *Estado de excepción*, *op. cit.*, p. 121.

⁴¹ Giorgio Agamben, *Homo sacer*, *op. cit.*, p. 86.

⁴² *Idem*.

⁴³ Que, a la letra, afirma: “La tradición de los oprimidos nos enseña que el ‘estado de excepción’ en que ahora vivimos es en verdad la regla. El concepto de historia al que lleguemos debe resultar coherente con ello. Promover el verdadero estado de excepción se nos presentará entonces como tarea nuestra, lo que mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo. La oportunidad que éste tiene está, en parte no insignificante, en que sus adversarios lo enfrentan en nombre del progreso como norma histórica. El asombro ante el hecho de que las cosas que vivimos sean ‘aún’ posibles en el siglo veinte no tiene *nada* de filosófico. No está al comienzo de ningún conocimiento, a no ser el de que la idea de la historia de la cual proviene ya no puede sostenerse.” *Vid.* W. Benjamin, *Tesis de historia y otros fragmentos*, edición y traducción de Bolívar Echeverría, en <http://www.bolivare.unam.mx/traduccion/Sobre%20el%20concepto%20de%20historia.pdf> Asimismo, “Tesis de filosofía de la historia”, en *Angelus Novus*, traducción de H. A. Murena, prólogo de Ignacio Solares, Barcelona, Edhasa, 1971. N.E.

En este punto, es preciso retomar el planteo de Derrida sobre la justicia y la fuerza de ley para plantear sus diferencias con la visión de Agamben. Como se comentó anteriormente, el franco-argelino considera que la ley debe ser aplicada y que no hay aplicación sin fuerza (de ley). A su vez, la aplicación vitaliza una ley que de otra manera permanecería como “letra muerta”. Suprimir el intervalo entre la justicia y el derecho allana el camino a la violencia injusta; esto mismo es la justicia que no acepta ser calculada por el derecho así como injusto también resulta ser el derecho que no se aviene a la justicia, esto es, a su permanente deconstrucción. La brecha entre la justicia y el derecho es insuperable, pero esto no impide que Derrida destaque la importancia que tienen las luchas jurídico-políticas concretas por la ampliación de derechos.

A su vez, Agamben considera que la justicia acontece cuando se rompe la conexión entre violencia/derecho y justicia/derecho. Sólo así la humanidad podrá restituir la vida a su condición profana, misma que caracteriza también a la “vida feliz” que alcanza “la perfección de su propia potencia y de la propia comunicabilidad y sobre la cual la soberanía y el derecho no [tienen] ya control alguno”.⁴⁴ La violencia sin logos, la fuerza de ley, no es una eventualidad sino la estructura misma del orden jurídico. La soberanía y el derecho no necesitan ser aplicados para tener fuerza porque la tienen antes de herir al mundo con la espada: “el poder soberano puede mantenerse indefinidamente como tal, sin pasar nunca al acto [...] ‘la potencia existe ya antes de ser ejercitada y [...] la obediencia precede a las instituciones que la hacen posible’”.⁴⁵ En el planteo de Derrida, la ley tiene fuerza si pasa al acto a través de una decisión; en cambio, según Agamben, el derecho tiene fuerza desaplicándose en el estado de excepción: la ley no es efectiva por su aplicabilidad sino por el mero, y perpetuo, estar referido a la vida.

Derrida postula una separación *inhallable* entre derecho/violencia y justicia/derecho –porque no hay derecho sin violencia ni justicia sin ley ni violencia que no pueda ser incorporada a la malla del *nomos* ni ley que pueda suspender la invocación a la justicia– y considera que ninguna elección ético-política puede suprimir la violencia originaria de la relación. El problema para Derrida no es que haya violencia en el mundo, sino saber que esa violencia no puede ser interrumpida sólo por la decisión jurídica no abierta a la justicia ni por una justicia antijurídica; la cuestión está en reconocer que no hay derecho libre de violencia y que el derecho es un elemento de cálculo con el que debe medirse la justicia, aunque nunca se reconcilien. Al contrario, Agamben impulsa una separación *efectiva* que quiebra el vaivén indecible entre violencia/derecho y justicia/derecho y promueve una violencia revolucionaria que acabará con la violencia legal en la historia. El problema para el italiano es que el mundo actual es demasiado violento y aún no se da una violencia que desactive el estado de excepción; la cuestión radica en reconocer que hay un derecho libre de violencia que resulta de la desactivación de su impulso calculador (el derecho como juego, juguete viejo, objeto en desuso). Cada autor le reprocharía al otro una incapacidad para interrumpir la violencia injusta: se puede conjeturar que Derrida vería en la propuesta de la justicia sin relación con el derecho y del derecho sin fuerza ni violencia una reedición de los dualismos metafísicos (que alientan las peores formas de violencia).⁴⁶ Por otra parte, el romano observa que la deconstrucción derrideana del derecho es incapaz de ponerle fin al orden jurídico y con ello a las relaciones instrumentales.

¿Agamben basa su propuesta en un dualismo metafísico? ¿Por qué la deconstrucción no puede poner fin al orden legal? Esta cuestión y otras más son a continuación analizadas.

⁴⁴ G. Agamben, *Medios sin fin...*, op. cit., p. 97.

⁴⁵ G. Agamben, *Homo sacer...*, op. cit., pp. 65-66. Las cursivas son mías.

⁴⁶ Sobre la violencia del discurso metafísico, vid. Cristina de Peretti, *Jacques Derrida. Texto y deconstrucción*, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 23-68.

¿Biopolítica o deconstrucción?

¿Qué relación existe entre la deconstrucción y la biopolítica? ¿Es deconstructiva la biopolítica? ¿Cuáles son los límites de la deconstrucción frente a la biopolítica y viceversa? Según Agamben, nuestro tiempo coincide con el prestigio de la deconstrucción el cual es 'inescindible' de una parálisis histórica que demora la interrupción mesiánica del acaecer.

El éxito de la deconstrucción en nuestro tiempo se funda, precisamente, en el hecho de que concibe el texto entero de la tradición, la Ley entera, como una *Geltung ohne Bedeutung*, como una vigencia sin significado. En términos de [Gershom] Scholem, podríamos decir que el pensamiento contemporáneo tiende a reducir la Ley (en el sentido más amplio del término que indica la entera tradición en su aspecto regulativo) a su nada y, sin embargo, a mantener esta nada como "grado cero de su contenido". De este modo, la Ley se vuelve inaprensible, pero, justamente por esto, insuperable, imposible de remover (indecidible, en los términos de la deconstrucción). Podemos comparar la situación de nuestro tiempo con la de un mesianismo petrificado o paralizado que, como todo mesianismo, vuelve vana la Ley para luego, sin embargo, mantenerla como la nada de la revelación en un perpetuo e interminable estado de excepción, el "estado de excepción en el que vivimos".⁴⁷

La sociedad sin clases, donde el derecho abandona su relación con el poder, no es "una fase de transición que no llega nunca al fin que debería conducir, ni mucho menos un proceso de *infinita deconstrucción que, manteniendo el derecho en una vida espectral, ya no es capaz de concluirlo*".⁴⁸ La deconstrucción sería un eslabón más de la cadena interminable del destino en que el derecho es asumido como la nada sin contenido pero que aún así no puede ser derri-

bado. En *Homo sacer* la crítica a la deconstrucción se realiza a partir del cuento de Kafka "Ante la ley". Cabe recordar el argumento de esta historia donde el praguense narra el encuentro entre un guardián que custodia la puerta abierta de la ley y un campesino que solicita entrar durante años. Los años pasan, el campesino insiste denodadamente y el guardián se niega siempre a cumplir el pedido. El campesino espera toda su vida que se le conceda el permiso para entrar, que nunca llega. Al final de sus días el campesino le pregunta al guardián por qué nadie más que él solicitó atravesar la puerta de la ley. El guardián le responde que ésta sólo estaba destinada a él y, luego de decir esto, cierra la puerta poniendo fin al relato.⁴⁹

Agamben ve en el relato kafkiano la alegoría de la ley como vigencia sinsentido o sin significado: la puerta permanentemente abierta pero intraspasable es la metáfora de la fuerza insuperable y de la imprescriptibilidad de la ley. A partir de este cuento, Cacciari define el poder de la ley como lo abierto en lo que no se puede entrar; lo abierto en que estamos inmersos sin poder "penetrarlo", comprenderlo, entenderlo y asirlo. El campesino "está frente a la puerta abierta como frente a un obstáculo insuperable", pero "[n]o soporta lo Abierto",⁵⁰ por eso interroga al guardián y espera que le dé permiso. Lo nuevo sólo irrumpe en una puerta cerrada que se abre o en una puerta abierta que se cierra.

La puerta cerrada significa la posibilidad de abrir, "verifica" nuestra esperanza, esta última solamente puede resistir frente a la puerta cerrada. Pero, ¿cómo podemos esperar "abrir" si la puerta ya está abierta? ¿Cómo podemos pensar en *entrar-en-lo-abierto*? En lo abierto se está, las cosas se dan, no se entra. No hay, allí, el umbral que separa pregunta y respuesta. Po-

⁴⁷ G. Agamben, "El Mesías y el soberano...", *op. cit.*, p. 274.

⁴⁸ G. Agamben, *Estado de excepción...*, *op. cit.*, p. 120. Las cursivas son mías. Vid, también Samuel Weber, *Benjamin's -abilities*, Cambridge/Londres, Harvard University Press, 2008, p. 200.

⁴⁹ Franz Kafka, "Ante la ley", en *Kafka, Franz. Cuentos*, Buenos Aires, Orión, 1974 (documento disponible en línea en <http://www.libros-gratisweb.com/pdf/kafka-franz/cuentos.pdf>). N. E.

⁵⁰ Massimo Cacciari, *Íconos de la ley*, traducción y prólogo Mónica Cragnolini, Buenos Aires, La Cebra, 2009, p. 97.

demos entrar solamente allí donde podemos abrir. Lo ya-abierto inmoviliza: este paso antes del siguiente, la pregunta antes aún de ser pronunciada. El campesino no puede entrar, ya que entrar en lo ya-abierto es ontológicamente imposible [...].

Debemos saber volver a cerrar esta puerta para poder, *nosotros*, esperar poder abrirla. La puerta abierta indica que la respuesta está dada y desde siempre, pero en una dimensión inmemorable e inaudible.⁵¹

Dar un portazo, violentamente por supuesto, y abrir una puerta cerrada que ilumina lo encerrado: contra estas acciones que dejan entrar la fuerza vivificante de lo vivo se dirige la persistencia claustrofóbica e inentendible de la ley. Abrir la puerta cerrada o cerrar la puerta abierta son dos acciones que indican una separación o escisión: algo similar postula Agamben cuando exige separar el derecho de la violencia para que ambos no sean decididos por el soberano.

El discípulo de Heidegger no acepta la deconstrucción pero, aun así, deconstruye una serie de oposiciones binarias propias de las interpretaciones usuales del mesianismo. La primera dicotomía cuestionada es la que opone el Mesías a la ley. Se comentó ya que la ley es una “vigencia sin significado” porque su poder radica en ser “insuperable justamente porque no prescribe nada”.⁵² Es decir, la ley no tiene un significado, no prescribe un modo de vida sino que su lógica consiste en contener la vida. Sin embargo, el autor italiano sostiene que es posible invertir la condición de “vigencia sin significado” de la ley en dirección mesiánica. Porque vigente, pero sin tener significado ni prescribir nada, es la forma que asume la *Torah* (el *Pentateuco* cristiano) originaria donde la ley divina aún no adquiere un significado determinado. En el origen, la ley divina está vigente pero desordenada y sin significado. Agamben retoma la vieja idea judaica de que la *Torah* originaria era una mezcla incoherente de letras que sólo después, en el curso de la historia, se ordenaron en una dirección

de sentido. Al ser nada más que un cúmulo desarticulado de letras, el más sagrado de los textos judíos contenía todos los significados en potencia: carecía de un significado porque contenía todos los significados posibles. En esa *Torah* despedazada encuentra Agamben el surco perdido de la redención. Es decir, no en algo que es construido para ser demolido o despedazado, como una potencia vencedora en una guerra derriba el monumento de un héroe del país vencido o conquistado. Se tiende a concebir al Mesías como el que viene a destruir el orden de la ley en su totalidad. Pero en el ejemplo de la *Torah* originaria, el Mesías no cancela toda forma de la ley sino que convierte la ley en un cúmulo de letras desarticuladas que no imponen mandatos que sujetan la vida. Esto es lo mismo que propone Agamben cuando sostiene que la sociedad sin clases no cancela la ley sino que la vuelve inoperante: un elemento de juego o de uso común sin determinación de la vida.

La segunda oposición opone tajantemente el tiempo mesiánico al profano. Pero Agamben entiende que en el primero el segundo no es borrado porque ambos conviven “según modalidades que no es posible reducir a los términos de una lógica dual (este mundo/otro mundo)”.⁵³ La “tarea” mesiánica supone un “pequeño desplazamiento” que no destruye el mundo actual para construir uno totalmente nuevo. Antes bien, según una bella imagen: “[b]asta empujar sólo un poquito esta taza o este arbusto o esta piedra, y así con todas las cosas. Pero este poquito es tan difícil de realizar y su medida tan difícil de encontrar que, por lo que respecta al mundo, los hombres no pueden hacerlo y por eso es necesario que llegue el Mesías”.⁵⁴ El “pequeño desplazamiento” entre lo dado y lo por venir impide entender al tiempo mesiánico y al tiempo profano como temporalidades ‘disjuntas’. El ajuste es pequeño, mínimo, menor: no un gran ajuste, no la construcción de un enorme monumento nuevo. Se trata de dos tiempos vinculados por un ajuste mínimo: lo mesiánico no anula la mundanidad de lo profano sino que libera las cosas de la esfera

⁵¹ *Ibid.*, pp. 92-93.

⁵² G. Agamben, *Homo sacer...*, *op. cit.*, p. 79.

⁵³ G. Agamben, “El Mesías y el soberano...”, *op. cit.*, p. 273.

⁵⁴ G. Agamben, *La comunidad que viene*, Valencia, Pre-Textos, 2006, p. 47.

sagrada de la ley que prohíbe hacer un uso común de las cosas; la profanación revolucionaria de lo sagrado –y el derecho es un elemento estructuralmente sagrado– restituye al uso común lo que el poder soberano mantiene indisponible.⁵⁵

La tercera oposición deconstruida es ocio/destrucción. Se tiende a pensar que la destrucción requiere un plan preconcebido, una maquinación racional y una acción instrumental fría que no se apiada de nada. Se cree que después de la destrucción vendrá la construcción trabajosa y ardua de un mundo más ordenado. Pero en realidad destruir es una tarea ociosa:

Los sábados, como es sabido, uno debe abstenerse de hacer toda *melajà*, toda labor productiva. Este ocio, esta inoperatividad esencial es para el hombre una especie de alma suplementaria o, si se quiere, su verdadera alma. Un acto de pura destrucción, sin embargo, una actividad que tuviera un carácter perfectamente destructivo o descreativo equivaldría a la *menujà*, al ocio sabático y, como tal, no estaría prohibido. No el trabajo, sino inoperatividad y descreación son, en este sentido, el paradigma de la política que *viene*.⁵⁶

De vuelta al relato de Kafka, el cierre final de la puerta de la ley es usualmente interpretado como la derrota del campesino frente al poder incontestable de la ley. Pero Agamben no interpreta así el final del relato, en su opinión el cierre de la puerta alegoriza la entrada del tiempo mesiánico en el tiempo profano. Esto le permite cuestionar una vez más la deconstrucción:

Si es verdad que justamente la apertura [de la puerta] constituía [...] el poder invencible de la ley, podemos entonces imaginar que todo el comportamiento del campesino no era otra cosa que una complicada estrategia para conseguir su clausura e interrumpir así su vigencia sin significado. El sentido último de la historia no es entonces simplemente, en palabras

de Derrida, el de “un acontecimiento que no logra ocurrir” (o que ocurre no ocurriendo: “*Un événement qui arrive à ne pas arriver*”); por el contrario, aquí algo se ha cumplido en forma verdadera y definitiva y las aparentes aporías de lo acontecido al campesino expresan sobre todo la complejidad de la tarea mesiánica que en ella está alegorizada.⁵⁷

La deconstrucción, siguiendo sus destrezas indecidibles, no tomaría partido por ningún personaje del cuento. Podría asumir la tarea del campesino de negociar infinitamente con la ley, como lo hace la justicia según Derrida, pero también podría jugar el papel del guardián cuya función es custodiar la nada de la ley: la deconstrucción nos enseña que, dado que hay un exceso infinito de indecidibles sobre cada posibilidad de significado, todo texto es escritura sin significado, por tanto, vigencia sin significado. El cierre de la puerta es una metáfora de la revolución que interrumpe la dominación biopolítica en la historia. El campesino logra desactivar la vigencia de la ley a través de la politización pasiva y paciente de su nuda vida porque, a pesar de todo, aquél *finalmente logra que la puerta de la ley se cierre*. Las estrategias del campesino pertenecen “al tiempo histórico y a su ley y, al mismo tiempo, les pone punto final”.⁵⁸ Hay un ajuste entre la nuda vida abandonada del campesino y la vida beata que experimenta el verdadero abandonarse fuera del poder soberano y del derecho. Esto último no libra a Agamben de entender al sujeto emancipatorio como un sujeto calcinado por el poder, que debe reducirse a nuda vida durante todo el resto de su vida para ver entrar al Mesías en la historia. Esto tiene una resonancia sacrificial que no queda claro cómo encaja con la política de la comunidad, la vida profana y el “desplazamiento mínimo”. Algo así como: vive reducido a nuda vida toda tu vida y, al final de los tiempos, serás recompensado.

Si se toma en cuenta lo anterior, cabría cuestionar: ¿cómo evitar entonces que la destrucción pura de la violencia revolucionaria divina no alimente e

⁵⁵ G. Agamben, *Profanaciones*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2005, pp. 100-102.

⁵⁶ G. Agamben, *La comunidad que viene...*, op. cit., p. 94.

⁵⁷ G. Agamben, “El Mesías y el soberano...”, op. cit., p. 280.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 281.

incluso caiga en los horrores del estado de excepción permanente? ¿Cómo podrá la violencia destructiva situarse fuera del originario referirse del derecho a la vida? Estas preguntas expresan las reservas que Derrida mantiene con la noción de violencia divina. Derrida advierte que una violencia totalmente destructiva de la ley se acerca a las peores violencias de la historia, por ejemplo, la “solución final a la cuestión judía” de los nazis. Por ello no es precipitado pensar

[...] *el holocausto como una manifestación ininterpretable de la violencia divina en cuanto que esta violencia divina sería a la vez aniquiladora, expiadora y no-sangrienta [...]. Cuando se piensa en las cámaras de gas y en los hornos crematorios, ¿cómo oír sin temblar esta alusión a una exterminación expiadora porque no sangrienta? Aterroriza la idea de una interpretación que haría del holocausto una expiación y una firma indescifrable de la justa y violenta cólera de Dios.*⁵⁹

En otras palabras, el peligro de la violencia divina es que puede degenerar en lo peor dispuesto a destruirlo todo. La violencia burocrática del estado de excepción puede colonizar los medios y fines de la revolución como fuerza justa de aniquilación. Derrida no considera que la violencia divina sea el afuera radical de la soberanía que dice ser; su toma de distancia con esta figura se justifica por su apego a una justicia que acepta medirse con el derecho, que evita lo peor de la violencia revolucionaria.

En este contexto, Agamben considera un “malentendido” la equiparación que hace Derrida de la violencia divina con el *endlösung* del nacionalsocialismo.⁶⁰ Porque destruir, en clave mesiánico-emancipadora, no es aniquilar lo viviente usando una máquina burocrática de muerte. El malentendido es funcional a la estrategia de la deconstrucción que no puede concebir una “tercera figura” a la violencia que funda y a la violencia que mantiene el derecho.

La pura destrucción como vocación sabática es lo único que puede destruir la ontoteología de la soberanía. Ahora bien, vale la pena preguntar si la violencia divina podría manifestarse o advenir en la época donde el estado de excepción domina en todas partes del mundo y en todos los tipos de gobierno. ¿Cómo identificar un afuera de la violencia soberana cuando las divisiones dentro/fuera, norma/violencia, violencia legal/violencia anómica son difuminadas en el estado de excepción permanente? ¿Cómo vislumbrar un afuera al estado de excepción permanente que no deja de someter la vida en todas partes del mundo? Si la violencia divina afirma poder derribar el sistema espectral de las relaciones jurídicas en su totalidad,⁶¹ ¿cómo aniquilar un espectro, una ley que precisamente se mantiene en vigencia en la espectralidad, el abandono y la desaplicación? ¿Como suspender una ley que está vigente en la forma misma de la suspensión en el estado de excepción permanente?

Como se analizó anteriormente, el derecho “puro”, conferido al uso común de los hombres, no es un valor original del derecho que se perdió en el huracán del progreso y que debe ser desenterrado, sino un nuevo uso del derecho que hace después del derecho. Es decir, el rompimiento de la conexión entre derecho y violencia no permite la llegada de una comunidad originaria, sino la reactivación del sentido abierto sin propiedad, la comunidad ya no sostenida en la *excepción soberana* sino en el *uso*. El *uso* es sinónimo de lo *común* en tanto “se refiere a las cosas en cuanto no pueden convertirse en objeto de posesión”.⁶² El uso del derecho sin relación con un fin instrumental es la praxis jurídica liberada de su captura en la excepción soberana. Lo que no queda claro en la propuesta de Agamben es la vinculación entre violencia divina (la vida sin relación con el derecho) y el uso del derecho (el derecho sin relación instrumental con la vida). ¿La violencia divina conduce al uso libre del derecho luego de destruir

⁵⁹ J. Derrida, *Fuerza de ley...*, op. cit., pp. 149-150. Las cursivas son del original.

⁶⁰ G. Agamben, *Homo sacer...*, op. cit., p. 85.

⁶¹ Axel Honneth, *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*, Buenos Aires, Katz Editores, 2009, p. 137.

⁶² G. Agamben, *Profanaciones...*, op. cit., p. 109.

la cadena mítica del derecho? ¿O es posible usar el derecho sin necesidad de que se produzca una ruptura revolucionaria? Falta problematizar un mediador entre esas dos experiencias, bastante disímiles por cierto, dado que Agamben no ofrece razones sobre cómo se vinculan.

Con todo lo expuesto hasta aquí, es perentorio inquirir: ¿no reproduce la propuesta política de Agamben la idea del fin de lo político como advenimiento de una realidad viva? ¿La restitución de las cosas al uso y de la ley a la *Torah* originaria, resuelve los problemas que Agamben le imputa a la deconstrucción? ¿No se trataría del fin de la historia y por tanto de lo político?⁶³ Agamben no parece proponer esto. El advenimiento de la verdadera política, y por tanto de la comunidad, implica el deseo de traspasar los límites de la soberanía y esta tarea entraña un riesgo evidente de muerte. Cancelar la dominación biopolítica de la historia supone abrazar la precariedad de la vida, que es distinto al dispositivo de la soberanía que precariza la vida en el momento en que afirma protegerla, cuidarla o asegurarla. La tarea política es “hacer del propio ser-así no una identidad y una propiedad individual, sino una singularidad sin identidad, una singularidad común y absolutamente manifiesta. Si los hombres pudiesen ser sólo *el* así, su exterioridad singular y su rostro, entonces la humanidad accedería por primera vez a una comunidad sin presupuestos y sin sujetos, a una comunicación que no conocería más que lo incomunicable”.⁶⁴ Lo que adviene con la comunidad no es la presencia de lo absolutamente vivo, una esencia indestructible, sino la vida asumida como precariedad común. No la vida como portadora de identidades y propiedades sino el “dejarse ser” inmanente⁶⁵ de la vida ya no protegida y, por ello, negada por la máquina trascendente de la soberanía. Agamben exige separar la vida del derecho porque la brecha se encuentra en

la vida misma: inabarcable, ella sobrevive a sus infinitas desintegraciones y articulaciones biopolíticas. La vida es un “manar que [...] se derrama continua y vertiginosamente en sí mismo”.⁶⁶ Si ello es así, se le puede cuestionar a Agamben cómo puede postular una vida profana derramada, que rompe todo límite, si la vida aparece originariamente configurada por el derecho. La respuesta es espinosa pero también simple: sólo si hay pura destrucción la vida puede liberarse del destino del derecho, porque la vida que se libera con la destrucción no es una vida natural anterior al derecho, sino una vida profana y mundana que asume su propia contingencia sin requerir la protección del soberano. Destruir no es una tarea, una maquinación, tampoco la vuelta a un origen previo a la nuda vida porque de hacerlo no se podría volver a ningún sitio libre de destrucción. Para destruir hay que estar liberado de uno mismo, de las posibilidades vivas que se presentan como únicas y también de la nostalgia por las cosas muertas. Como afirma Maurice Blanchot en tono benjaminiano: “hay que amar para destruir y el que pudiera destruir por un puro movimiento de amar, no heriría, no destruiría, daría únicamente, entregando la inmensidad vacía en que destruir llega a ser una palabra no privativa, no positiva, la palabra neutra que acarrea el deseo neutro”.⁶⁷ La destrucción es lo que le acaece “a la vida como tal [...] no responde a un rasgo intencional de la vida, sino a una precipitación *en* la vida de lo que comparecía como lo más desconocido en ella”.⁶⁸ El relámpago de la vida no tiene cabida en la negociación imprescriptible que la deconstrucción establece entre el derecho y la justicia. La vida como manar y relámpago (naturaleza sin culpa) no puede ser incluida en el movimiento oscilatorio que Derrida observa entre el derecho y la justicia.

En este marco, deconstrucción y biopolítica se repelen mutuamente. Derrida cuestiona la oposición

⁶³ Esta idea me fue sugerida por Antonio Hernández Curiel.

⁶⁴ G. Agamben, *La comunidad que viene...*, *op. cit.*, p. 55.

⁶⁵ G. Agamben, “La inmanencia absoluta”, en Gabriel Giorgi y Fermín Rodríguez (comps.), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, Buenos Aires, Paidós, 2007.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 70.

⁶⁷ Maurice Blanchot, *La amistad*, Madrid, Trotta, 2007, p. 109.

⁶⁸ F. Galende, *op. cit.*, pp. 87-88.

tajante que Agamben postula entre *bíos* y *zoé*, entendidos como la división biopolítica primaria de Occidente. El filósofo de El Biar considera esta distinción “más que difícil y precaria”.⁶⁹ A los ojos del francoargelino, Agamben podría quedar preso de dos tareas espinosas: 1) distinguir entre la autenticidad originaria (el lenguaje como pura comunicabilidad sin un fin) y la caída en la dominación (el lenguaje sentenciador del derecho); 2) diferenciar claramente el derecho de la violencia. Para el romano, la deconstrucción permanecería bajo la tutela de la metafísica de la soberanía occidental ya que ocupa el umbral en que se cumple la articulación entre violencia y derecho. Agamben pretende desnudar la verdadera naturaleza de la deconstrucción como la estrategia que no concibe una vida fuera del derecho –y sólo una vida liberada del derecho puede ser libre.

Sin embargo, ambos discursos, puestos en contacto, destituyen la autoseguridad del otro. Deconstrucción y biopolítica son suplementos aunque se obstaculicen. En el momento en que Derrida y Agamben toman direcciones opuestas una preocupación común traza un espacio de tregua. Por un lado, toda la estrategia argumentativa de uno se asienta, al igual que la del otro, en la deconstrucción de oposiciones binarias jerárquicas. El autor italiano repudia “la unidad de la vida como articulación jerárquica de una serie de facultades y oposiciones funcionales”.⁷⁰ Algo así como una práctica deconstructiva asume Agamben cuando cuestiona los dualismos metafísicos y muestra la impureza de base que hay entre las nociones clásicas del mesianismo (ley/Mesías; tiempo profano/tiempo mesiánico; destrucción/ocio). Y esta deconstrucción la hace en nombre de la justicia. Es como si estuviera forzado por la misma deconstrucción a deconstruir la propuesta de Derrida. Por otro lado, y de igual manera que el doctor de la Universidad de Roma, Derrida sostiene que el deber de la justicia es comprometerse con una vida que es más que nuda vida y más que la vida presente:

¿Hay acaso justicia, compromiso de justicia o responsabilidad en general, que haya de responder de sí (de sí vivo) ante otra cosa que, en última instancia, no sea la vida de alguien que está vivo, se la entienda como vida natural o como vida del espíritu? Ciertamente. La objeción parece irrefutable. Pero lo irrefutable mismo supone que esa justicia conduce a la vida más allá de la vida presente o de su ser-ahí efectivo, de su efectividad empírica u ontológica: no hacia la muerte sino hacia un sobre-vivir, a saber, una huella cuya vida y cuya muerte no serían ellas mismas sino huellas y huellas de huellas, un sobre-vivir cuya posibilidad viene de antemano a desquiciar o desajustar la identidad consigo del presente vivo así como de toda efectividad.⁷¹

El fundador del Colegio Internacional de Filosofía cuestiona las formas contemporáneas de sujeción de la vida que dependen de una soberanía cada vez más violenta e ilegítima. Por ello es necesario deconstruir la máquina de la soberanía contemporánea que despliega una violencia formidable. *Canallas* analiza el devenir reciente de la violencia global, que da por resultado una violencia ejercida por los países poderosos de Occidente defensores del derecho internacional en contra del terrorismo global y de los “Estados canallas” (aquellos que están fuera del orden legal internacional). Pero esta defensa de los valores democráticos occidentales se hace transgrediendo sistemáticamente el derecho público internacional. Si en *Fuerza de ley* el derecho es entendido como un dispositivo de cálculo efectivo, *Canallas* muestra que los Estados de las democracias desarrolladas hoy ejercen una violencia que desborda permanentemente al derecho. Este último trabajo no sólo debe ser leído como un correctivo de *Fuerza de ley*, más ajustado que aquél al presente, sino también como el más cercano al diagnóstico de Agamben sobre el estado excepción permanente en que se vive.⁷²

El próximo y último apartado aborda justamente esta comparación.

⁶⁹ J. Derrida, *Canallas...*, op. cit., p. 42.

⁷⁰ G. Agamben, *Lo abierto. El hombre y el animal*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2007, p. 33.

⁷¹ J. Derrida, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Madrid, Trotta, 1998, p. 14.

⁷² Sobre las coincidencias entre Derrida y Agamben respecto de la crítica al dispositivo actual de la soberanía, vid. Alberto Moreiras, *Línea de sombra. El no sujeto de lo político*, Santiago de Chile, Palinodia, 2006, pp. 239-275.

Soberanía, Estados canallas y democracia por venir

Al igual que *Estado de excepción*, *Canallas* exige el nacimiento de un nuevo orden mundial bajo el signo de un “rey sin corona” o un “dios que se deconstruye [...] en su ipseidad”.⁷³ Ese nuevo orden mundial debe congeniar con el pensamiento de la “democracia por venir” que cuestiona la incondicionalidad de la soberanía y en su lugar postula la incondicionalidad de la venida del otro (que emerge de las figuras de la hospitalidad, el don, el perdón y la justicia incondicionales). La democracia por venir no renuncia a la noción de incondicionalidad sino que la deconstruye como elemento necesario de la soberanía, concebida como el derecho o la razón del más fuerte. La democracia por venir no se asienta sobre una soberanía incondicional e irrefutable. Derrida entiende que la soberanía está estructuralmente ligada al abuso del poder porque su impulso originario es dar cuenta de todo. La democracia por venir exige “una extensión de lo democrático más allá de la soberanía del Estado-nación, más allá de la ciudadanía, [y] la creación de un espacio jurídico-político internacional que, sin abolir toda referencia a la soberanía, no [deje] de innovar, de inventar nuevas particiones y nuevas divisibilidades de la soberanía”.⁷⁴

Ya en *La hospitalidad*,⁷⁵ Derrida describe la escena internacional dominada por la proliferación de una soberanía anómica. Este contexto está signado por un “reacomodo del derecho” derivado de la proliferación de formas de ‘socialidad’ privadas y ‘rizomáticas’ (células terroristas, grupos criminales, agrupaciones de comercio ilícito transnacional, piratería internacional, etcétera), facilitado por las innovaciones tecnológicas de los medios de comunicación y de transporte. El Estado se debilita frente al poder de las potencias privadas no-estatales y éste hace esfuerzos por vigilar,

contener y apropiarse de lo que se le escapa en la red global de los intercambios. El reacomodo el derecho es inescindible del énfasis en un ejercicio policial del poder político para acomodarse a la situación de incertidumbre que hoy se vive.⁷⁶ Ante la amenaza de las redes globales terroristas, los Estados occidentales poderosos, fundamentalmente Estados Unidos, vieron la necesidad de reforzar aún más las capacidades militares y los mecanismos coercitivos de imposición de la ley. El poder excepcional de un conjunto de agrupaciones infra y super-estatales produjeron un reforzamiento de la soberanía estatal en el momento en que ésta se muestra más débil, es decir, menos unificada bajo condiciones de legitimidad.

Derrida describe el tiempo actual como la “época de los Estados canallas”, donde el poder soberano es “menos legítimo que nunca”.⁷⁷ La expresión “Estado canalla” irrumpió en el discurso geopolítico norteamericano tras el fin de la Guerra Fría y sirve para calificar a los países que infringen las normas del derecho internacional. Las naciones occidentales poderosas, para controlar, detener o sancionar a los Estados canallas, asumen funciones policiales invocando el derecho del más fuerte. En este contexto, cobra relevancia la célebre expresión de la ex secretaria de Estado norteamericana Madelaine Albright: “Estados Unidos actúa multilateralmente cuando puede y unilateralmente si debe”.⁷⁸ Ahora bien, si el abuso de poder o la ley del más fuerte son elementos constitutivos de la soberanía, entonces los gobiernos democráticos que sancionan o invaden unilateralmente a los Estados canallas son, “en tanto que soberanos, los primeros *rogue States* [Estados canallas]”.⁷⁹

Derrida sigue en un primer momento las tesis que Chomsky presenta en *Rogue States*: los países

⁷³ J. Derrida, *Canallas...*, *op. cit.*, p. 187.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 111.

⁷⁵ J. Derrida, *La hospitalidad*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 2006.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 65.

⁷⁷ J. Derrida, *Canallas...*, *op. cit.*, pp. 119; 12.

⁷⁸ “The US acts multilaterally when it can, and unilaterally when it must.” Citada por Arundhati Roy, “War is Peace”, en *Outlook*, 29 de octubre de 2001, en <http://www.outlookindia.com/printarticle.aspx?213547>, o en <http://peace.concordia.ca/pdf/war.is.peace.arundhati.roy.pdf> N.E.

⁷⁹ J. Derrida, *Canallas...*, *op. cit.*, p. 126.

“civilizados” y “democráticos” que se jactan de diferenciarse de los Estados canallas, son ellos mismos unos Estados canallas.⁸⁰ El hecho que todo Estado sea un Estado (potencialmente) canalla debe entenderse en el marco de dos ideas centrales: 1) el contexto internacional actual exacerba la lógica de la soberanía, que está fundada originariamente en la razón del más fuerte; 2) las prerrogativas o los poderes de excepción se han vuelto un componente permanente de las estrategias de contención y balance de los Estados. Se afirma una soberanía maníaca que circula sobre sí misma, como lo indica la lógica tautológica que asume *per se* el poder soberano pero sin el complemento de los debidos procedimientos de legitimación popular de la voluntad soberana. La distinción entre Estados democrático-liberales (defensores del derecho) y Estados canallas (violadores del derecho) se hace cada vez más difusa porque el estado de excepción es propio del Estado como tal. Esto lleva a su consumación lo que Derrida llama una “canalocracia” mundial como forma política predominante tras el fin de la guerra fría. En términos de Agamben, la canalocracia es el nombre de un sistema mundial que exacerba la lógica del bando soberano. Cada vez hay más Estados *canallas*, es decir, Estados *bandidos*.

Sin embargo, el examen del que fuera Premio Theodor W. Adorno (2001) va más allá de constatar la existencia de una canalocracia generalizada, a la manera en que lo entiende Chomsky. Al francoargelino le interesa desentrañar el enigma de la frase, que en realidad es una exigencia: “(No) más Estados canallas”. ¿Qué significa exigir que (no) haya más Estados canallas en el mundo? Primera tesis: la exigencia de terminar con los Estados canallas se debe a que siempre hay más Estados canallas de los que pensamos o de los que efectivamente hay. Siempre hay más Estados canallas porque la estructura de la soberanía se basa en la razón del más fuerte”.⁸¹ Siempre habrá Estados canallas pero, también, siempre

más de los que podemos aceptar. Por tanto, no es de extrañarse que Estados Unidos incurra en acciones extrajurídicas, o contrarias al derecho internacional, en la defensa de los valores democrático-occidentales amenazados por (otros) Estados canallas. Siempre hay más Estados canallas de lo que creemos y Estados Unidos sería uno (más) de ellos.

Segunda tesis: “donde no hay más que canallas, ya no hay canallas. (*No más canallas*)”.⁸² La generalización de la canalocracia podría llevar a una desactivación del término “canalla” porque cuantos más canallas hay, menos hay: si todos son canallas nadie lo es en particular. Donde todos son canallas ya nadie lo es. El dios de la soberanía infunde una violencia anómica extendida como medio de resolución de los conflictos, pero también este recurso se deslegitima cada vez más. Si todos los Estados son canallas, nadie lo es, por lo cual esta lógica puede colapsar en virtud de la saturación que sufre. Ahora bien, Derrida reconoce que la crisis severa del orden internacional impide decidirse sólo por esta conclusión optimista. La expresión “(No) más Estados canallas” se juega en la tensión de dos alternativas contrarias: 1) si todo Estado es canalla, no hay un afuera de la canalocracia –se vive preso de esta lógica irrebasable; 2) si todo Estado es un canalla, entonces hoy más que nunca se debe “poner fin a dicho apelativo [...] que los Estados Unidos y algunos de sus aliados han podido hacer de él”.⁸³

El fin de la Guerra Fría impulsó una globalización “desigualitaria y violenta”,⁸⁴ que concentra y confisca en una región muy limitada del mundo los recursos naturales, las riquezas del capitalismo y los poderes tecno-científicos. Según Derrida, no sólo se asiste al fin de los Estados nacionales territorialmente delimitados y soberanos –como lo avizoró Schmitt en la primera mitad del siglo XX–, sino que, además, hoy se perfila el fin de la época amenazante de los Estados canallas. Ya no tanto por la idea según la cual si to-

⁸⁰ Vid. Noam Chomsky, *Rogue States: The Rule of Force in World Affairs*, Cambridge, South End Press, 2000 y “Rogue States”, en *Z Magazine*, abril de 1998, en <http://www.chomsky.info/articles/199804--.htm> N.E.

⁸¹ J. Derrida, *Canallas...*, *op. cit.*, p. 127.

⁸² *Idem.*

⁸³ *Idem.*

⁸⁴ *Ibid.*, p. 184.

dos los Estados son canallas, nadie lo es en particular; los Estados canallas tocan a su fin porque la amenaza cada vez es más 'rizomática': "la amenaza absoluta ya no [tiene] una forma estatal".⁸⁵ La dispersión del poder nuclear y tecno-científico y su apropiación por parte de redes terroristas desterritorializadas no puede ser controlada por un Estado o una coalición estable de Estados. Según la teoría del "equilibrio del terror", en la Guerra Fría un cálculo de probabilidades eliminaba la opción catastrófica y, sobre todo, las operaciones suicidas. Los ataques terroristas y las respuestas unilaterales de Estados Unidos, alimentadas por una lógica de la venganza recíproca, pone en primer plano del orden internacional la inmunización suicida. Estados Unidos, a la vez que se presenta como el único garante del orden de los Estados normales, no está exento de sufrir un ataque nuclear severo. Este mismo Estado que aboga por la seguridad no deja de producir un constante estado de inseguridad. Como afirma Derrida: "Una nueva violencia se prepara y, en verdad, se desencadena para algo, de un modo más visiblemente suicida o autoinmunitario que nunca. Dicha violencia no procede ya de la guerra *mundial*, ni siquiera de la *guerra*, todavía menos de algún derecho a la guerra. Y esto no tiene nada de tranquilizador. Todo lo contrario".⁸⁶

La inseguridad que produce la violencia contemporánea lleva al judeoargelino a apelar a un principio de la razonabilidad. Porque si bien es necesario "poner en tela de juicio y limitar una lógica de la soberanía del Estado-nación", también "resultaría imprudente y precipitado, en verdad poco *razonable*, oponerse incondicionalmente y de frente a una soberanía ella misma incondicional e indivisible".⁸⁷ La política que viene debe asumir la deconstrucción de la soberanía y no una oposición irreconciliable con ella.⁸⁸ Derrida entiende que la soberanía estatal puede en ciertos contextos convertirse en una

defensa fundamental contra los poderes internacionales dogmáticos, fundamentalistas, religiosos o capitalistas. Aquí Derrida vuelve una vez más a diferenciarse de Agamben, que no ve en la soberanía ninguna posibilidad de imposición de un orden que contenga la violencia anómica.

En consecuencia, la democracia por venir no está reñida con la necesidad de llevar a cabo negociaciones razonables con el dispositivo de la soberanía y, por la misma razón que se "negocia" con ella, ya no es posible suponer su unidad e incondicionalidad. Según el fundador de la asociación Jan Hus: "'razonable' sería la apuesta razonada y argumentada de esa transacción entre las dos exigencias aparentemente inconciliables de la razón, entre el cálculo [la soberanía] y lo incalculable [la democracia]".⁸⁹ Derrida coincide con Agamben en que la estructura originaria de la soberanía es la indistinción entre poder y abuso del poder,⁹⁰ sin embargo, el origen bajo del poder soberano puede ser exorcizado invocando una razonable negociación entre la soberanía y la democracia. Si no se negocia la brecha entre soberanía y democracia en un mundo violento e inseguro la culpa recaerá sobre todos aquellos que renunciaron a ser razonables. Es preciso aceptar que la actuación concertada de los Estados, que confiera legitimidad a las relaciones de fuerza, puede ser útil para contener el accionar desterritorializado de los grupos criminales globales. Esto no implica asumir, de otro lado, que la experiencia de vulnerabilidad e inseguridad tenga que conducir necesariamente a un reforzamiento de la violencia militar y las represalias.⁹¹

La indecidibilidad entre el elemento calculable y estratégico (el derecho y la soberanía) y el componente mesiánico incalculable (la justicia y la democracia por venir), no admite una regla que determine qué polo de la relación tiene predominancia y, sin embargo, hay *destino* en esta relación indecidible.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 129.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 185.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 187.

⁸⁸ Nick Mansfield, "Sovereignty as its Own Question: Derrida's Rogues", en *Contemporary Political Theory*, núm. 7, 2008.

⁸⁹ J. Derrida, *Canallas...*, op. cit., p.180.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 186.

⁹¹ Judith Butler, *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Barcelona, Paidós, 2006, p. 14.

Hay que recordar que el carácter mítico y destinal del derecho radica en la imposibilidad de cortar la cadena que liga la vida a las determinaciones jurídicas. En este marco, Derrida considera irrazonable desprenderse totalmente de los dispositivos jurídicos de la soberanía y el derecho. Esto exige una refundación o transformación de ambos elementos dentro del marco de la democracia por venir. La sujeción destinal de la vida al derecho y la soberanía se justifica por la necesidad de que éstos recuperen su capacidad de anticipar y limitar efectivamente la violencia arbitraria de los Estados canallas (tanto occidentales como no occidentales) y de las redes de poder infra y super estatales. En cambio, Agamben entiende que la soberanía y el estado de excepción permanente son incapaces de contener la violencia anómica que ellos mismos generan. Siguiendo este razonamiento, la falacia de la deconstrucción es proponer que la soberanía y el derecho son perfectibles o transformables, en lugar de aceptar que sólo la violencia divina y el derecho que suspende su impulso calculador pueden convertir al mundo en un lugar más justo donde vivir.

Derrida y Agamben analizan el dispositivo contemporáneo de la soberanía en el momento en que el Estado, en el marco de la globalización, sufre una severa crisis de legitimidad. ¿Cómo se refuerza el poder soberano en la crisis del concepto de soberanía? El reforzamiento del poder soberano hoy se ha extendido más allá del Estado-nación a través de una afirmación *de facto* de la soberanía (o del derecho del más fuerte) de las agrupaciones privadas infra y super estatales (células terroristas, redes de tráfico global, organismos financieros que producen crisis económicas profundas, etcétera). La violencia contemporánea potencia la ley del más fuerte (sea éste una institución estatal o no-estatal) y expone a cada vez más personas a una situación de vulnerabilidad grave. Piénsese, además de los atentados terroristas y del intervencionismo unilateral de Estados Unidos, en las limpiezas étnicas, la “guerra contra el narcotráfico” en México, la represión bru-

tal de las revueltas populares que reclaman el mero cumplimiento de las obligaciones de los funcionarios públicos (Atenco y Oaxaca en 2006 en México dan cuenta de ello), la detención indefinida que sufren los presos en Guantánamo (despojados del estatuto de prisioneros de guerra), etcétera.

La democracia por venir tiene la estructura de una “‘mesianicidad’ sin mesianismo”. Hay una mesianicidad de la democracia porque supone la promesa de un mundo más justo por venir, pero sin el mesianismo de la salvación y la existencia de una tierra prometida que pueda ser alcanzada y apropiada definitivamente. La democracia por venir no se funda en una teología beatamente pacífica porque anida en ella la estructura de una *fuerza débil*:

[Hay que pensar] la imprevisibilidad de un acontecimiento que carece necesariamente de horizonte, la venida singular de lo otro y, por consiguiente, una *fuerza débil*. Esta fuerza vulnerable, esta fuerza sin poder expone incondicionalmente a *aquel(lo) que viene* y que viene a afectarla. La venida de dicho acontecimiento excede la condición de dominio y la autoridad aceptada por convenio de lo que se denomina el “performativo”.⁹²

Hay que abrir camino a un nuevo entendimiento de la violencia en un contexto de soberanías incondicionales y anómicas. Como se comentó, la democracia por venir es el pensamiento y la praxis de una democracia no sostenida en la potencia absoluta de la soberanía. Una lógica de la soberanía como la que rige en el orden internacional actual –donde el mundo occidental y el orbe islámico se autoconciben como una potencia más elevada y poderosa que su enemiga–, puede conducir no sólo al exterminio del otro sino también al autoaniquilamiento suicida. El ser portadora de una *fuerza débil*, acerca a la democracia por venir a la violencia revolucionaria que suscribe Agamben. A toda generación, escribía Benjamin en el umbral del horror, “nos ha sido conferida una débil fuerza mesiánica”,⁹³ que es *débil* porque

⁹² J. Derrida, *Canallas...*, *op. cit.*, p. 13.

⁹³ W. Benjamin, “Tesis de filosofía de la historia”, en *Ensayos escogidos*, México, Ediciones Coyoacán, 2001, p. 43.

destruye sin construir o refundar mitos dominantes. Hay que destruir la idea de refugio seguro, único e innegociable representado por el monoteísmo del capitalismo liberal-democrático y el monoteísmo fundamentalista islámico. La fuerza débil se relaciona íntimamente con el "carácter destructivo", el cual "sólo conoce un lema: abrir paso; sólo una actividad: despejar. Su necesidad de aire fresco y espacio libre es más fuerte que todo odio".⁹⁴ Parafraseando a

Benjamin, la débil fuerza mesiánica tiene que hacer escombros de lo existente no por el hecho de reducir todo a ruinas, sino para ver el camino que se abre a través de los cascajos de la historia. La democracia por venir y la violencia divina podrían coincidir en abrir paso a una vitalidad que rompa el *continuum* de la soberanía unilateral que asumen tanto los países occidentales como los no occidentales.

Palabras finales

Deconstrucción y biopolítica están enfrentadas de una manera aparentemente irreconciliable. Para Derrida, la violencia divina benjaminiana muestra una proximidad peligrosa entre destrucción y aniquilación burocrática y no concibe un abandono total de los dispositivos del derecho y la soberanía entendidos como sistemas de cálculo (en todo caso, deben ser transformados, refundados o *deconstruidos*). En cambio, Agamben entiende que la violencia divina es lo único que puede romper la estructura ontoteológica de la soberanía y del derecho como elementos de determinación de la vida. Más allá de este desacuerdo, ambos observan que el enigma de la política es hallar una *débil* fuerza mesiánica que interrumpa el despliegue de la violencia anómica. La violencia es el enigma de lo político: la sede de la soberanía anómica, la violencia productora de nuda vida, pero también de una débil fuerza que puede abrir paso a una comunidad o democracia fuera de la actual configuración de la soberanía.

No es posible imaginar la destrucción del estado de excepción y de la estructura *canallesca* del actual orden internacional sin la intervención de una débil

fuerza democrática y colectiva. El dilema es que la irrupción de esta débil fuerza puede reforzar la criminalización o el aniquilamiento estatal de las resistencias populares a la soberanía. Porque la manifestación de los oprimidos como comunidad de revuelta y protesta es intolerable para el Estado (las revueltas populares de Oaxaca y Atenco en México en 2006, de Grecia en 2008 y actualmente del norte de África, a pesar de sus diferencias de motivos y finalidades, dan cuenta de ello). Se trata, en realidad, del viejo dilema que consiste en cómo superar la desproporción de fuerzas y capacidad de manobra entre la débil fuerza de lo mesiánico y la violencia de los aparatos de soberanía. El enigma sigue radicando hoy en la inmanencia de una vida colectiva que se desparrame sin configurar o alentar un poder expansionista, pues –como afirma Derrida como si fueran palabras de Agamben–, "la vieja palabra *vida* sigue siendo quizá el enigma de lo político en torno al cual rondamos sin cesar".⁹⁵

Recibido el 18 de noviembre de 2010

Aceptado el 2 de mayo del 2011

⁹⁴ W. Benjamin, "The Destructive Character", en *Reflections. Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*, Nueva York y Londres, Helen y Kurt Wolff, 1978, p. 301. La traducción es mía.

⁹⁵ J. Derrida, *Canallas...*, *op. cit.*, p. 20.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio, "El Mesías y el soberano. El problema de la ley en Walter Benjamin", en Giorgio Agamben, *La potencia del pensamiento. Ensayos y conferencias*, Madrid, Anagrama, 2008, pp. 261-281.
- , *Estado de excepción: Homo sacer II, 1*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2007.
- , *Homo sacer: El poder soberano y la nuda vida I*, Valencia, Pre-Textos, 2006.
- , *La comunidad que viene*, Valencia, Pre-Textos, 2006.
- , "La inmanencia absoluta", en Gabriel Giorgi y Fermín Rodríguez (comps.), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, Buenos Aires, Paidós, 2007, pp. 59-92.
- , *Lo abierto. El hombre y el animal*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2007.
- , *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Valencia, Pre-textos, 2001.
- , *Profanaciones*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2005.
- Benjamin, Walter, "Para una crítica de la violencia", en Walter Benjamín, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Madrid, Taurus, 1998 (Iluminaciones IV), pp. 23-45.
- , "Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres", en Walter Benjamín, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Madrid, Taurus, 1998 (Iluminaciones IV), pp. 59-74.
- , "Tesis de filosofía de la historia", en Walter Benjamín, *Ensayos escogidos*, México, Ediciones Coyoacán, 1999, pp. 43-52.
- , "The Destructive Character", en Walter Benjamín, *Reflections. Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*, Nueva York/Londres, Helen y Kurt Wolff, 1978, pp. 301-303.
- Blanchot, Maurice, *La amistad*, Madrid, Trotta, 2007.
- Butler, Judith, *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Barcelona, Paidós, 2006.
- Cacciari, Massimo, *Íconos de la ley*, traducción y prólogo Mónica Cragolini, Buenos Aires, La Cebra, 2009.
- De Peretti, Cristina, *Jacques Derrida. Texto y deconstrucción*, Barcelona, Anthropos, 1989.
- Derrida, Jacques, *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, Madrid, Trotta, 2005.
- , *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Madrid, Trotta, 1998.
- , *Fuerza de ley. El "fundamento místico de la autoridad"*, Madrid, Tecnos, 1997.
- , *La hospitalidad*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 2006.
- , "Notas sobre deconstrucción y pragmatismo", en Chantal Mouffe (comp.), *Deconstrucción y pragmatismo*, Buenos Aires, Paidós, 1998, pp. 151-170.

- , “Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Lévinas”, en Jacques Derrida, *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989 (Pensamiento Crítico/Pensamiento Utópico, 38), pp. 107-210.
- Foucault, Michel, *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1992.
- , *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Galende, Federico, *Walter Benjamin y la destrucción*, Santiago de Chile, Ediciones Metales Pesados, 2009.
- Honneth, Axel, *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*, Buenos Aires, Katz Editores, 2009.
- McLoughlin, Daniel, “The Sacred and the Unspeakable: Giorgio Agamben’s Ontological Politics”, en *Theory and Event*, vol. 13, núm. 1, 2010, en http://muse.jhu.edu/journals/theory_and_event/v013/13.1.mcloughlin.html
- Mansfield, Nick, “Sovereignty as its Own Question: Derrida’s Rogues”, en *Contemporary Political Theory*, núm. 7, 2008, pp. 361-375.
- Moreiras, Alberto, *Línea de sombra. El no sujeto de lo político*, Santiago de Chile, Palinodia, 2006.
- Pereyra Tissera, Guillermo Damián, “Agamben, Giorgio”, en Michael T. Gibbons (ed.), *The Encyclopedia of Political Thought*, Nueva York, Blackwell, 2011.
- , *Sobre la soledad. En torno a una política imposible*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2010.
- Weber, Samuel, *Benjamin’s -abilities*, Cambridge/Londres, Harvard University Press, 2008.