

Giorgio Agamben

Estado de excepción
Homo sacer, II, I

Traducción de Flavia Costa e Ivana Costa
Introducción y entrevista de Flavia Costa



Adriana Hidalgo editora

Conversion of WMF images is not supported

Use Microsoft Word or OpenOffice to save this RTF file as HTML and convert that in calibre.



calibre 2.41.0

Giorgio Agamben

Estado de excepción

Homo sacer, II, I

Traducción de Flavia Costa e Ivana Costa

Introducción y entrevista de Flavia Costa

Introducción

Estado de excepción es el comienzo del segundo tomo de *Homo sacer*, una obra en cuatro volúmenes que se inició en 1995 con la publicación de *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Para esta edición en castellano, el autor accedió a publicar a modo de introducción una entrevista realizada en 2003 (el año en que apareció el libro en Italia), que originalmente había sido pensada para presentar el texto a los lectores de habla castellana.

Aquí Giorgio Agamben explica el plan completo de esta obra y el lugar que en ella ocupa *Estado de excepción*. Para evitar confusiones, cabe aclarar que los distintos tomos no se publicaron en orden sucesivo: tras la edición de *Homo sacer I* siguió la publicación en 1998 de *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*, que es en realidad el volumen III de la serie. Publicado *Estado de excepción*, restan todavía el final de esta segunda parte y un cuarto tomo, donde Agamben expondrá sus conclusiones, y que funcionará en cierta medida como su propuesta política.

Estado de excepción enfoca una de las nociones centrales de la obra de Agamben; ese momento del derecho en el que se suspende el derecho precisamente para garantizar su continuidad, e inclusive su existencia. O también: la forma legal de lo que no puede tener forma legal, porque es incluido en la legalidad a través de su exclusión. Su tesis de base es que el "estado de excepción", ese momento -que se supone provisorio- en el cual se suspende el orden jurídico, se ha convertido durante el siglo XX en forma permanente y paradigmática de gobierno. Una idea que Agam-

ben retoma de Walter Benjamin, en especial de su octava tesis de filosofía de la historia, que Benjamin escribió poco antes de morir, y que dice: "La tradición de los oprimidos nos enseña que el estado de excepción en el cual vivimos es la regla. Debemos adherir a un concepto de historia que se corresponda con este hecho".

A lo largo de este libro, el autor hace una reconstrucción histórica de la noción misma de estado de excepción (en especial, la conecta con el instituto jurídico romano del *ius-titiuni*), analiza su sentido en la política de Occidente y reflexiona sobre su vigencia en la actualidad, en especial a partir de la Primera Guerra Mundial.

En el siglo XX asistimos, según Agamben, a un hecho paradójico y preocupante, en la medida en que pasa desapercibido para la mayoría de los ciudadanos: vivimos en el contexto de lo que se ha denominado una "guerra civil legal". El totalitarismo moderno se define como la instauración de una guerra civil legal a través del estado de excepción, y esto corre tanto para el régimen nazi como para la situación en que se vive en los EE.UU. desde que George W Bush emitió el 13 de noviembre de 2001 una "military order" que autoriza la "detención indefinida" de los no-ciudadanos estadounidenses sospechados de actividades terroristas. Ya no se trata de prisioneros ni de acusados, sino de sujetos de una detención indefinida-tanto en el tiempo como en la modalidad de su detención-que deben ser procesados por comisiones militares, distintas de los tribunales de guerra.

Aquí Agamben articula el problema del estado de excepción con la noción foucaultiana de biopolítica. Tal como había señalado ya en *Homo sacer I*, la excepción es en realidad la estructura originaria que funda -da origen y fundamento a-la biopolítica moderna: esto es, a la política que

incluye a la vida natural (la *zoé*, en la terminología de Foucault que Agamben retoma) dentro de los cálculos del poder estatal. Al incluir al viviente, en tanto *vida desnuda* (1), dentro del derecho mediante su exclusión (en la medida en que alguien es ciudadano, ya no es más mero viviente; pero al mismo tiempo, para ser ciudadano pone su vida natural, su *nuda vida*, a disposición del poder político), la política se vuelve biopolítica. Y el estado de excepción, en tanto crea las condiciones jurídicas para que el poder disponga de los ciudadanos en tanto vidas desnudas, es un dispositivo biopolítico de primer orden.

La intuición que organiza este volumen, dice Agamben, es que una teoría del estado de excepción es la clave para iluminar la relación que “liga, y al mismo tiempo abandona, al viviente en manos del derecho”. Sólo así, sólo en la medida en que se aclare qué es lo que está en juego en la diferencia -o supuesta diferencia-entre lo político y lo jurídico, entre el hecho y el derecho, será posible responder una pregunta crucial en la historia política de Occidente: “¿qué significa actuar políticamente?”.

F.C.

¹ *Vida desnuda* es la traducción literal del italiano *nuda vita*, que ya es parte de la terminología técnica de Giorgio Agamben. La fórmula *nuda vida*, menos usual en caste-

llano, se ha vuelto canónica, y así se volcará en la traducción que sigue.

Entrevista

—En la introducción a *Homo sacer I*, usted afirma que había concebido inicialmente ese libro como una respuesta a “la sangrienta mistificación de un nuevo orden planetario” (y que en su desarrollo se vio enfrentado a problemas como el de la sacralidad de la vida, que no estaban en el plan inicial). ¿Cómo se conforma a partir de entonces su proyecto intelectual?

-Cuando comencé a trabajar en *Homo sacer*, supe que estaba abriendo una cantera que implicaría años de excavaciones y de investigación, algo que no habría jamás podido llevar a término y que, en todo caso, no se habría podido agotar ciertamente en un solo libro. De ahí que la cifra I en el frontispicio de *Homo sáceres* importantes. Después de la publicación del libro, a menudo me han acusado de brindar allí conclusiones pesimistas, cuando en realidad debería haber estado claro desde un principio que se trataba solamente de un primer volumen, donde exponía una serie de premisas y no de conclusiones. Quizá llegó el momento de explicitar el plan de la obra, al menos tal como él se presenta ahora en mi mente. Al primer volumen (*El poder soberano y la nuda vida*, publicado en 1995), seguirá un segundo, que tendrá la forma de una serie de investigaciones genealógicas sobre los paradigmas (teológicos, jurídicos y biopolíticos) que han ejercido una influencia determinante sobre el desarrollo y el orden político global de las sociedades occidentales. El libro *Estado de excepción* (publicado en el 2003) no es sino la primera de estas investigaciones, una arqueología del derecho que, por evidentes razones de actualidad y de urgencia, me pareció que debía anticipar

en un volumen aparte. Pero inclusive aquí la cifra II, 1 en el frontispicio indica que se trata únicamente de la primera parte de un libro mayor, que comprenderá una suerte de arqueología de la biopolítica bajo la forma de diversos estudios sobre la guerra civil, sobre el origen teológico de la *oikonomia*, sobre el juramento y sobre el concepto de vida (zoé) que estaban ya en los fundamentos de *Homo sacer I*. El tercer volumen, que contiene una teoría del sujeto ético como testigo, apareció en el año 1998 con el título *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*. Pero quizá será sólo con el cuarto volumen que la investigación completa aparecerá bajo su luz propia. Se trata de un proyecto para el cual no sólo es extremadamente difícil individualizar un ámbito de investigación adecuado, sino que tengo la impresión de que a cada paso el terreno se me escapa por debajo de los pies. Puedo decir únicamente que en el centro de ese cuarto libro estarán los conceptos de forma-de-vida y de uso, y que lo que está puesto en juego allí es el intento de asir la otra cara de la nuda vida, una posible transformación de la biopolítica en una nueva política.

—Usted integra un grupo no muy extendido de investigadores europeos que han realizado una lectura atenta de autores como Martin Heidegger y Carl Schmitt, y la han incluido en el marco de un pensamiento —por decir así— emancipatorio. ¿Cómo ha ido articulando en su biografía intelectual la lectura de estos autores?

-Los dos autores que usted' cita han tenido en mi vida un peso diferente. El encuentro con Heidegger fue relativamente temprano, y él incluso fue determinante en mi formación después de los seminarios de Le Thor en 1966 y en 1968. Más o menos en los mismos años durante los cuales leía a Walter Benjamin, lectura que quizá me sirvió de antídoto frente al pensamiento de Heidegger. Estaba en cuestión el concepto mismo de filosofía, el modo en el cual ha-

bría debido responder a la pregunta, práctica y teórica al mismo tiempo: *¿qué es la filosofía?* El encuentro con Cari Schmitt se dio, en cambio, relativamente tarde, y tuvo un carácter totalmente distinto. Era evidente (creo que es evidente para cualquiera que no sea estúpido ni tenga mala fe, o, como sucede a menudo, las dos cosas juntas) que si quería trabajar con el derecho y sobre la política, era con él con quien debía medirme. Como con un enemigo, desde ya -pero la antinomia amigo-enemigo era precisamente una de las tesis schmittianas que quería poner en cuestión.

—La recepción de su obra ha sido polémica en algunos países, sobre todo en Alemania. Quizá uno de los momentos más provocadores de su trabajo es cuando rastrea y expone la matriz común (la “íntima solidaridad”) entre democracia y totalitarismo. *¿Qué opina de esto?*

—En la perspectiva arqueológica, que es la de mi investigación, las antinomias (por ejemplo, la de democracia versus totalitarismo) no desaparecen, pero pierden su carácter sustancial y se transforman en campos de tensiones polares, entre las que es posible encontrar una vía de salida. No se trata, entonces, de distinguir lo que es bueno de lo que es malo en Heidegger o en Schmitt. Dejemos esto a los bien pensantes. El problema, sobre todo, es que si no se comprende lo que se pone en juego en el fascismo, no se llega a advertir siquiera el sentido de la democracia.

— *¿Qué entiende por arqueología? ¿Qué lugar ocupa en su método de trabajo?*

-Mi método es arqueológico y paradigmático en un sentido cercano al que utilizaba Foucault, pero no completamente coincidente con él. Se trata, ante las dicotomías que estructuran nuestra cultura, de salirse más allá de las escisiones que las han producido, pero no para reencontrar un estado

cronológicamente originario sino, por el contrario, para poder comprender la situación en la cual nos encontramos. La arqueología es, en este sentido, la única vía de acceso al presente. Pero superar la lógica binaria significa sobre todo ser capaces de transformar cada vez las dicotomías en bipolaridades, las oposiciones sustanciales en un campo de fuerzas recorrido por tensiones polares que están presentes en cada uno de los puntos sin que exista posibilidad alguna de trazar líneas claras de demarcación. Lógica del campo contra lógica de la sustancia. Significa, entre otras cosas, que entre A y no-A se da un tercer elemento que no puede ser, sin embargo, un nuevo elemento homogéneo y similar a los dos anteriores: él no es otra cosa que la neutralización y la transformación de los dos primeros. Significa, en fin, trabajar por paradigmas, neutralizando la falsa dicotomía entre universal y particular. Un paradigma (el término quiere decir en griego simplemente "ejemplo") es un fenómeno particular que, en cuanto tal, vale por todos los casos del mismo género y adquiere así la capacidad de constituir un conjunto problemático más vasto. En este sentido, el *panóptico* en Foucault y el doble cuerpo del rey en Kantorowicz son paradigmas que abren un nuevo horizonte para la investigación histórica, sustrayéndola a los contextos metonímicos o cronológicos (Francia, el siglo XVIII). En el mismo sentido, en mi trabajo me he servido constantemente de los paradigmas: el *homo sacer* no es solamente una oscura figura del derecho romano arcaico, sino también la cifra para comprender la biopolítica contemporánea. Lo mismo puede decirse del "musulmán" en Auschwitz y del estado de excepción.

—En el libro, historiza el proceso —acelerado después de la Primera Guerra Mundial— según el cual el estado de excepción deviene la regla; el paradigma de gobierno dominante en la política contemporánea. ¿Cómo llega a esta idea?

-Para mí se trataba sobre todo de comprender la profunda transformación que se había producido en la constitución material, esto es, en la vida política de las así llamadas democracias en las cuales vivimos. Está claro que ninguna de las categorías fundamentales de la tradición democrática ha mantenido su sentido, sobre esto no podemos hacernos ilusiones. En *Estado de excepción* he intentado indagar en esta transformación desde el punto de vista del derecho; me he preguntado qué significa vivir en un estado de excepción permanente. Creo que los dos campos de investigación que Foucault ha dejado a un costado, el derecho y la teología, son extremadamente importantes para comprender nuestra situación presente. En todo caso, es en estos dos ámbitos que he trabajado en los últimos años.

— ¿Por qué considera fundamental una teoría general del estado de excepción: una teoría del vacío de derecho que, sin embargo, lo funda? ¿Imagina una praxis para esa teoría?

-Se ha dicho alguna vez que en cada libro hay algo así como un centro que permanece escondido; y que es para acercarse, para encontrar y —a veces— para evitar este centro que se escribe ese libro. Si tuviese que decir cuál es, en el caso de *Estado de excepción*, ese núcleo problemático, diría que está en la relación entre anomia y derecho que en el curso de la investigación ha aparecido como la estructura constitutiva del orden jurídico. Uno de los objetivos del libro era precisamente el intento de abordar y analizar esta doble naturaleza del derecho, esta ambigüedad constitutiva del orden jurídico por la cual éste parece estar siempre al mismo tiempo afuera y adentro de sí mismo, a la vez vida y norma, hecho y derecho. El estado de excepción es el lugar en el cual esta ambigüedad emerge a plena luz y, a la vez, el dispositivo que debería mantener unidos a los dos elementos contradictorios del sistema jurídico. Él es, en

este sentido, aquello que funda el nexo entre violencia y derecho y, a la vez, en el punto en el cual se vuelve "efectivo", aquello que rompe este nexo. Y para responder a la segunda parte de su pregunta, diría que la ruptura del nexo entre violencia y derecho abre dos perspectivas a la imaginación (la imaginación es naturalmente ya una praxis): la primera es la de una acción humana sin ninguna relación con el derecho, la "violencia revolucionaria" de Benjamín o un "uso" de las cosas y de los cuerpos que no tenga nunca la forma de un derecho; la segunda es la de un derecho sin ninguna relación con la vida -el derecho no aplicado, sino solamente estudiado, del cual Benjamín decía que es la puerta de la justicia.

—Usted afirma que no hay un retorno posible desde el estado de excepción en el que vivimos inmersos, hacia el estado de derecho. Que la tarea que nos ocupa es, en todo caso, denunciar la ficción de la articulación entre violencia y derecho, entre vida y norma, para abrir allí la cesura, el campo de la política. Ahora bien, ¿no nos debemos también una teoría, no tanto del "poder constituyente" como de la "institución política"; es decir, una teoría sobre la "praxis articuladora" que incluya la politicidad de lo viviente como un elemento central?

-Precisamente porque se trata de romper el nexo entre violencia y derecho, el problema aquí es que debemos superar la falsa alternativa entre poder constituyente y poder constituido, entre violencia que pone el derecho y violencia que lo conserva. Pero precisamente por esto me parece que no se trata tanto de "instituir" y de "articular", como de destituir y de desarticular. En general, en nuestra cultura el hombre ha sido pensado siempre como la articulación y la conjunción de dos principios opuestos: un alma y un cuerpo, el lenguaje y la vida, en este caso un elemento político y un elemento viviente. Debemos en cambio aprender

a pensar al hombre como aquello que resulta de la desconexión de estos dos elementos e investigar no el misterio *metafísico* de la conjunción, sino el misterio práctico y político de la separación.

— La dinámica de cómo deponer lo instituido sin instituir al mismo tiempo una nueva institución remite, ciertamente, a la idea de revolución permanente. Le pregunto no “qué hacer”, sino hacia dónde cree que es posible y deseable dirigirse en el intento de pensar una política “completamente nueva”.

—Diría que el problema de la revolución permanente es el de una potencia que no se desarrolla nunca en acto, y en cambio sobrevive a él y en él. Creo que sería extremadamente importante llegar a pensar de un modo nuevo la relación entre la potencia y el acto, lo posible y lo real. No es lo posible que exige ser realizado, sino la realidad la que exige volverse posible. Pensamiento, praxis e imaginación (tres cosas que no deberían ser jamás separadas) convergen en este desafío común: volver posible la vida.

—En el primer capítulo señala que, pese a la creciente conversión de las democracias parlamentarias en gubernamentales, y al aumento del “decisionismo” del poder ejecutivo, los ciudadanos occidentales no registran estos cambios y creen seguir habitando en democracias. ¿Tiene una hipótesis sobre porqué sucede esto? ¿Cabría enfocar este tema desde la teoría sobre la sujeción voluntaria al poder disciplinario (aquello que Legendre llama “el modo en que el poder se hace amar”)?

-El problema de la sujeción *voluntaria* coincide con aquello de los procesos de subjetivación sobre los cuales trabajaba Foucault. Foucault ha mostrado, me parece, que cada subjetivación implica la inserción en una red de relaciones de

poder, en este sentido una microfísica del poder. Yo pienso que tan interesantes como los procesos de subjetivación son los procesos de desubjetivación. Si aplicamos también aquí la transformación de las dicotomías en bipolaridades, podremos decir que el sujeto se presenta como un campo de fuerzas recorrido por dos tensiones que se oponen: una que va hacia la subjetivación y otra que procede en dirección opuesta. El sujeto no es otra cosa más que el resto, la no-coincidencia de estos dos procesos. Está claro que serán consideraciones estratégicas las que decidirán en cada oportunidad sobre cuál polo hacer palanca para desactivar las relaciones de poder, de qué modo hacer jugar la desubjetivación contra la subjetivación y viceversa. Es letal, en cambio, toda política de las identidades, aunque se trate de la identidad del contestatario y la del disidente.

—Usted afirma que «nuda vida» y «norma» no son cosas preexistentes a la máquina biopolítica; son un producto de su articulación. ¿Podría explicarlo? Porque es más bien simple comprender que el derecho ha sido “inventado”, pero cuesta más desembarazarse de la idea de que los seres humanos somos, en algún sentido, “existencias desnudas” que de a poco vamos aprovisionándonos de nuestros ropajes: lengua, normas, hábitos...

-Aquello que llamo nuda vida es una producción específica del poder y no un dato natural. En cuanto nos movamos en el espacio y retrocedamos en el tiempo, no encontraremos jamás -ni siquiera en las condiciones más primitivas-un hombre sin lenguaje y sin cultura. Ni siquiera el niño es nuda vida: al contrario, vive en una especie de corte bizantina en la cual cada acto está siempre ya revestido de sus formas ceremoniales. Podemos, en cambio, producir artificialmente condiciones en las cuales algo así como una nuda vida se separa de su contexto: el “musulmán” en Auschwitz, el comatoso, etcétera. Es en este sentido que decía antes