

# La justicia-por-venir Notas sobre excepción, biopolítica y violencia en clave pandémica

*Justice-to-come*  
*Notes on exception, biopolitics and violence in pandemic key*

Recibido: 30/07/2021 Aceptado: 21/08/2021

**Martín Aulestia Calero**<sup>[1]</sup>

Universidad Central del Ecuador

DOI: <https://doi.org/10.29166/esociales.vli43.3213>

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4219-4408>

## Resumen

Este artículo explora las relaciones entre los conceptos de estado de excepción, derecho y violencia. Según Carl Schmitt, soberano es aquel que decide sobre el estado de excepción. La excepción suspende el derecho con el propósito de restaurar su vigencia. Por su parte, Giorgio Agamben ha sostenido que el estado de excepción se ha convertido en paradigma del gobierno contemporáneo, y debe entenderse como la estructura originaria de la biopolítica moderna, que liga al viviente con la norma jurídica, convirtiéndolo así en nuda vida. De ahí la necesidad de preguntarse por una praxis humana que escape al ordenamiento jurídico. El concepto de violencia divina de Walter Benjamin abre posibilidades para pensar en una forma de violencia y de praxis que escape al derecho y así haga posible la justicia, cuestión que demuestra su urgencia en el contexto de la pandemia por covid-19.

*Palabras claves:* Estado de excepción, biopolítica, derecho, modernidad capitalista, flujo de vida, violencia divina, justicia.

## Abstract

This article explores the relationship between the concepts of state of exception, law and violence. According to Carl Schmitt, the sovereign is the one who decides on the state of exception. The exception suspends the law with the purpose of restoring its validity. For his part, Giorgio Agamben has argued that the state of exception has become the paradigm of contemporary government and must be understood as the original structure of modern biopolitics, which ties the living to the legal norm, thus converting it into bare life. Hence the need to ask for a human praxis that escapes the juridical order. Walter Benjamin's concept of divine violence opens possibilities for thinking about a form of violence and praxis that escapes the law and thus makes justice possible, a question that demonstrates its urgency in the context of the covid-19 pandemic.

Key words: State of exception, biopolitics, law, capitalist modernity, flow of life, divine violence, justice.

---

**1** Sociólogo por la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Central del Ecuador. Máster en Pensamiento Contemporáneo y Tradición Clásica, con especialización en Filosofía Moderna, por la Universidad de Barcelona. Egresado de la Maestría en Gobierno, con especialización en Estudios sobre el Estado, de la Universidad Andina Simón Bolívar. Sus áreas de investigación comprenden la filosofía del marxismo, la teoría crítica, la filosofía clásica alemana en su relación con el pensamiento contemporáneo y la filosofía de la técnica.

Pues en el ejercicio del poder de vida y muerte el derecho se confirma más que en cualquier otro acto jurídico.

*Walter Benjamin*

## **Excepción, seguridad y autoconservación**

Carl Schmitt (2009) vincula el problema tradicional de la soberanía a la capacidad de decidir sobre el estado de excepción. El estado de excepción en que Schmitt está depositando la decisión fundamental que cualifica la soberanía no es un estado de necesidad o de sitio cualquiera; se trata más bien de «un concepto general de la doctrina del Estado», lo que hace que la decisión sobre la excepción no sea una decisión entre otras, sino «la decisión en sentido eminente», la decisión en su «significado sustantivo». El estado de excepción suspende la norma, pero al hacerlo, como ha señalado Giorgio Agamben (2005), no anula lo jurídico, sino que revela la presencia de la decisión como un elemento formal específicamente jurídico.

Ahora bien, no es un peligro cualquiera el que da lugar al estado de excepción, sino aquel que amenaza la vigencia de la norma. Samuel Weber (1992) ha mostrado que el estado de excepción, tal y como lo entiende Schmitt, es aquel que pone en riesgo la existencia y supervivencia del Estado constituido. Habría dos momentos en la decisión soberana: por un lado, la propia decisión de que existe un estado de excepción; por otro, la suspensión efectiva del estado de derecho previo para que el Estado pueda enfrentar los retos de la excepción. Es en este sentido que la decisión es el fundamento de la soberanía, y que la soberanía determina a su vez los límites del Estado. La decisión no puede asentarse en la norma porque es una *singularidad radical*, independiente de cualquier derivación *de* o subsunción *a* un orden más general. Por eso, la decisión soberana sería

un «acto puro», similar al «acto de creación», excepto que antes que crear más bien interrumpe y suspende, apelando a un curioso «*right to self-preservation*» (p. 10).

Efectivamente, Schmitt (2009) considera que «todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados» (p. 37), lo cual es cierto no solo por su evolución histórica, que demuestra su transferencia desde la teología hacia las modernas teorías del Estado, sino sobre todo por su estructura sistemática. En este orden de ideas, el estado de excepción tendría en la jurisprudencia una significación análoga a la del milagro en la teología. Esta tesis central de Schmitt establece un isomorfismo entre la imagen metafísica que una época se forja de su mundo y la forma de organización política que la misma asume como propia (p. 44), lo que da lugar a una auténtica «sociología del concepto de soberanía», que descubre que, si el concepto de Dios en los siglos XVII y XVIII supone su trascendencia respecto del mundo, esto es análogo a la trascendencia del soberano frente al Estado en la filosofía política de aquellos siglos; y de igual modo, que en el siglo XIX las representaciones de la inmanencia dominan tanto a la teología como a la filosofía política, lo que tiene como consecuencia que todas las doctrinas de la soberanía se funden en lo inmanente (p. 47).

Contra esta última tendencia, Schmitt pretende restituir cierta trascendencia, aunque estrictamente mundana, para el concepto de soberanía. Sostiene que el orden jurídico no se explica de modo inmanente a sí mismo, ni en lo que respecta a su origen ni a su conservación. La restitución de la trascendencia se opera precisamente por medio del disposi-

tivo decisionista, en la comprobación de que todo orden jurídico se funda en una decisión, no en una norma. El estado de excepción es el objeto de decisión soberana por excelencia porque implica la suspensión del orden jurídico. Ahora bien, esta suspensión no supone la recaída de lo social en la anarquía y el caos, pues siempre ha de subsistir un orden, aunque éste no sea jurídico.

Por tanto, la decisión sobre lo que es un caso excepcional dota al soberano de la capacidad de suspender el derecho en virtud de un derecho superior al de la existencia de un orden jurídico: el mencionado «derecho a la propia conservación». El estado de excepción expresa, de ese modo, la necesidad de crear una situación en la cual, por medio de la suspensión del orden jurídico, los preceptos jurídicos vuelvan a tener vigencia. La suspensión de la norma reclama la restitución de una *configuración normal* en la cual vuelva a tener eficacia la regulación normativa: «Es menester que el orden sea restablecido, si el orden jurídico ha de tener sentido. Es necesario de todo punto implantar una situación normal, y soberano es quien con carácter definitivo decide si la situación es, en efecto, normal» (p. 18). La esencia de la soberanía del Estado, contra Max Weber, no radicaría entonces en el monopolio sobre la coacción, sino en el monopolio sobre la decisión radical, la decisión sobre la excepción. Y si ésta es la decisión por antonomasia, es porque se eleva por sobre la norma jurídica, la trasciende, demostrando así que la autoridad, «para crear derecho, no

necesita tener derecho» (p. 18). El fundamento del orden jurídico es extrajurídico, y el fundamento del derecho se encuentra en un sujeto desprovisto del mismo.

En su trabajo dedicado a Hobbes, Schmitt (2008) provee elementos para apuntalar dos nociones que aquí son centrales. Primero, que la decisión soberana se funda en aquel derecho más originario, al que he llamado derecho a la autoconservación y la seguridad, cuestión ésta fundamental para plantear el problema de la soberanía en el mundo contemporáneo, en la medida en que «al ser imposible evadirse de la necesidad, los Estados asumen la soberanía *a la Schmitt* para actuar según su más elemental mandato: la seguridad de sus ciudadanos» (Moreno Hernández, 2014, p. 138). ¿No es precisamente la pandemia por covid-19 la gran *necesidad* de la época actual, que justificaría que los Estados deban desplegar todos los medios con los que cuentan para garantizar la *seguridad* de sus ciudadanos? La segunda noción tiene que ver con la restitución, por medio del dispositivo decisionista, de una dimensión de trascendencia en la doctrina del Estado.<sup>[1]</sup>

El fin fundamental del ser humano en la doctrina de Hobbes (trad. en 2018) es justamente la *autoconservación*, que no puede garantizarse si los individuos se someten y destruyen mutuamente, cosa inevitable dado que, en el estado de naturaleza, lo que se busca primordialmente es lo necesario para la subsistencia, por lo que el uso de la fuerza está naturalmente permitido (pp. 178-9). La

1 Las nociones mismas de decisionismo y trascendencia en el pensamiento de Schmitt están sometidas a discusión, a la luz de su formulación posterior del concepto de «orden concreto». La idea del orden concreto aparece como una crítica al normativismo del positivismo jurídico, que reduciría la sociedad a una «fría cuestión técnica», que se corresponde bien con la sociedad del intercambio individualista. El normativismo representa una «pseudoconcreción de un sistema abstracto», a la que Schmitt opone la noción de un orden concreto que contendría en sí mismo su parámetro de lo «normal» (Jouanjan, 2010, p. 65). En esta matriz, la decisión se transforma en el concepto de *Gestaltung*, de actividad formadora de lo social, y siempre viene acompañada del concepto de *Ordnung*. Esto modifica el carácter absoluto del anterior decisionismo schmittiano y, asimismo, el carácter trascendente de la decisión, porque en la relación entre *Gestaltung* y *Ordnung* estamos ante un «inmanantismo radical» (p. 86), característico de la mitología nazi, que resulta de la presupuesta identidad entre el *Führer*, el *Volk* y la *Gesetz* (la ley). Esta relación entre *Gestaltung* y *Ordnung* implica que la decisión ya no es arbitraria y absoluta, sino que descansa en y presupone un orden preexistente.

Teniendo esto en consideración, aclaro que para las interpretaciones desplegadas abajo me atengo al momento «decisionista» del pensamiento de Schmitt.

tesis de Hobbes es que, si los hombres no son controlados por un poder común que los mantenga atemorizados, la autoconservación de cada uno es incierta, desatándose la «guerra de cada hombre contra cada hombre» (p. 180). En una situación así no hay trabajo, no hay conocimiento ni computo del tiempo, «no hay artes; no hay letras; no hay sociedad». Y, sobre todo, se vive en constante miedo y peligro de «perecer con muerte violenta» (p. 181).

Schmitt (2008) enfatiza en su lectura el hecho de que el miedo por la vida es lo que «llama a escena al *Leviatán*». El miedo resultante de una autoconservación no garantizada invoca a un «nuevo Dios», uno que «*trasciende* a todos los individuos participantes en la estipulación del pacto, así como a su suma». Schmitt intenta, vía Hobbes, restaurar una dimensión de trascendencia en la doctrina del Estado, con la peculiaridad de que se trata de una «trascendencia de tipo jurídico y no metafísico» (p. 94). El Estado es así un «producto artificial creado por los hombres», en el que lo importante no es la representación por medio de una persona —o sea, el fundamento de la soberanía no proviene del mecanismo por el cual alguien pasa a representar la voluntad general— sino su capacidad efectiva de protección: «el *Leviatán* no fue otra cosa que una gran máquina, un mecanismo gigantesco al servicio de la *seguridad* de la existencia física terrenal, de los hombres que él domina y protege» (p. 95). A la luz de su lectura de Hobbes, se puede afirmar que el estado de excepción en Schmitt tiene como justificación última no la norma, sino aquel «derecho» previo al derecho a existir dentro de un orden jurídico. Ahora bien, igual que en Hobbes, la autoconservación no es un derecho de cada uno de los individuos en tanto que tales, sino un derecho del cuerpo social formado por la invocación del *Leviatán*, por la decisión soberana que, estando fuera del orden jurídico, es la fuente a-jurídica de su constitución.

Es significativo que el paradigma de la seguridad y la autoconservación, que se revela en Hobbes como el fundamento de la existencia del Estado moderno, haya recibido el nombre —con connotaciones médico/sanitarias y, por eso, recurrentemente escuchado en el contexto de la pandemia actual— de «inmunidad» en la teoría biopolítica de Roberto Esposito (2005), y que esta inmunidad revele la íntima relación existente entre violencia y derecho.

Su carácter inmunitario respecto de la comunidad es incluso demasiado evidente: si aún la exclusión de la violencia exterior al orden legítimo se produce con medios violentos —el aparato de la policía o hasta la pena de muerte—, esto significa que el dispositivo jurídico funciona asumiendo aquella sustancia de la que quiere proteger. Y, por lo demás, ¿qué es la exclusión de algo exterior sino su inclusión? (p. 46-7)

Por este motivo, Giorgio Agamben (2005) rechaza, como en su momento hicieron Theodor Adorno, Marx Horkheimer y Herbert Marcuse, esta reducción de los fines de la vida (social) humana al aseguramiento de la autoconservación. En su arqueología del estado de excepción, en la que Schmitt tiene un papel protagónico, Agamben subraya la tendencia, verificable en las democracias occidentales, a sustituir la declaración del estado de excepción por «una generalización sin precedentes del paradigma de seguridad como técnica normal de gobierno» (p. 44). El paradigma de seguridad está íntimamente relacionado con la cuestión de la inmunidad, pues en el fondo no consistiría en otra cosa que en la puesta «en funcionamiento de una lógica de inmunización tendiente a preservar el cuerpo político del Estado, a protegerlo, resguardarlo y asegurarlo de cualquier exterioridad contaminante, de cualquier amenaza que pueda socavar su constitución y orden internos» (Moreno, 2005, p. 156). Este proceso de seguritización de las sociedades occidentales coincide con la generalización del estado de excepción como forma

normal del gobierno, que legitima la coartación de las libertades individuales y colectivas en función del criterio, de matriz hobbesiana, de *asegurarse* ante el otro, que es visto como potencial amenaza a la propia autoconservación y, en esa medida, como un potencial enemigo.

Todas las técnicas securitarias, si las pensamos desde Michel Foucault (2007) como técnicas de administración y conocimiento de los individuos y las poblaciones, son indisociables de la racionalidad específica del (neo) liberalismo y coherentes con sus principios de libertad individual y libre circulación de *flujos* de mercancías e información.<sup>[2]</sup> En esa medida, según Foucault, el problema específico del neoliberalismo sería la cuestión del ejercicio del poder político adecuado para una economía de mercado cada vez más globalizada. Por eso, el abordaje teórico del paradigma securitario/inmunitario tendría que ocuparse de los fenómenos característicos de esta etapa de la modernidad capitalista: de los flujos migratorios y el uso de tecnologías biométricas para *asegurarse* contra los «invasores»,<sup>[3]</sup> de los flujos de datos que pueden desencadenar auténticas guerras virtuales/digitales en pos de gobernar sobre ellos; y de la «regulación y tratamiento de virus y pandemias a nivel global» (Moreno, 2005, p. 154), cuestión urgente en tanto hoy asistimos a un auténtico *desencadenamiento de flujos de material epide-*

*miológico* que, en el mundo del capital globalizado, ha tenido como efecto, a propósito de la covid-19, un despliegue sin precedentes de las estrategias securitarias/inmunitarias y la generalización prácticamente mundial del estado de excepción.

## Biopolítica y modernidad capitalista

La generalización del paradigma de seguridad/inmunidad demuestra, por otra parte, el carácter reaccionario y premoderno del concepto schmittiano de lo político. En efecto, si el propósito de Schmitt (2014a) es determinar el concepto de lo político por medio de la distinción política específica, es decir, aquella a la que pueden «reconducirse todas las acciones y motivos políticos», y que no es otra que la distinción entre amigo y enemigo (p. 59), reluce la prioridad que en su concepción de lo político y, por tanto, del Estado y la soberanía,<sup>[4]</sup> tiene el motivo hobbesiano de la autoconservación y la seguridad que, en tiempos de generalización (pandémica) del paradigma biopolítico securitario/inmunitario, señala el peligro de convertir al otro, por su mera otredad, en enemigo. Enemigo es, en efecto, aquél cuya extraña alteridad representa «la negación del propio modo de existencia» y, en esa medida, aquel al que hay que rechazar

2 Parecería contradictorio que la administración de las poblaciones guarde coherencia con alguna forma de libertad individual. Sin embargo, el concepto de gubernamentalidad de Foucault (2007) descubre aquí lo esencial de la distinción entre el liberalismo clásico y el neoliberalismo. La cuestión fundamental para el liberalismo, en términos de gobierno, era lo que Foucault llamó la «frugalidad del gobierno» o la «razón del menor gobierno como principio de organización de la razón de Estado» (p. 44), lo que hizo que el régimen de verdad del liberalismo haya sido la economía política, y su mecanismo de formación de verdad o «lugar de veridicción» haya sido el mercado (p. 45-6). El problema del liberalismo era cómo disponer, dentro de la sociedad política, de un espacio libre de intervención para el mercado.

Por su parte, la cuestión del gobierno en el neoliberalismo no consiste en dejar un espacio libre de intervención, sino en proyectar, en un «arte general de gobernar», los principios formales de una economía de mercado. Para llevar esto a cabo efectúa una disociación entre el principio económico del mercado y el principio político que le liberaba un espacio, el *laissez-faire*. Aquí se trata de cómo producir una economía de mercado prescindiendo del principio del *laissez-faire* (p. 158), pues el neoliberalismo es un liberalismo interventor, vigilante y administrador, que procura a toda costa que el mercado sea posible (p. 181), para lo cual postula el principio básico de la libertad individual, pues solo mediante ésta se puede desplegar la unidad básica de su gubernamentalidad específica: la empresa.

3 «El sistema de sociedad contemporáneo impulsa enormes *flujos de desterritorialización* forzada por las presiones económicas. Los países expulsores se caracterizan por su debilidad para arropar, en sentido amplio, a sus ciudadanos y éstos transitan las fronteras buscando mejores condiciones de vida. La reacción de los países receptores consiste en mecanismos jurídicos de excepción» (Moreno Hernández, 2014, p. 125).

4 «El concepto del Estado supone el de lo político» (Schmitt, 2014, p. 53).

y combatir para «preservar la propia forma esencial de la vida» (p. 60).

Sin embargo, el concepto schmittiano de lo político, además de reaccionario, puede ser estrictamente catalogado de premoderno. Aquí estoy pensando en la definición que Bolívar Echeverría (1998) ha dado de la modernidad como un «giro histórico que revierte radicalmente la situación real de la condición humana», en la medida en que, por medio de la revolución tecnológica que es su fundamento, trae consigo la posibilidad de una abundancia relativa generalizada acompañada de una promesa de emancipación, fundada en un cuestionamiento a la «necesidad de repetir el uso de la violencia contra las pulsiones», esto es, al sacrificio como condición esencial de lo humano y sus «formas civilizadas» de vida. La modernidad así entendida liberaría a la sociedad de la necesidad de sellar su organización como una identidad homogénea y unitaria, cerrada sobre sí misma, que era lo propio de la organización social premoderna, y quita así fundamento a la necesidad de construir al otro como un enemigo (pp. 111-12). En la mirada de Echeverría, es la versión capitalista de la modernidad lo que trunca esta posibilidad y recrea un escenario de escasez, esta vez artificial, que renueva incesantemente la necesidad de afirmar una identidad esencial que priorice ante todo su autoconservación, y respecto de la cual todo otro es potencialmente un enemigo del que asegurarse.

En efecto, Schmitt (2008) es un defensor de la «unidad política originaria», y se lamenta de que la modernidad la haya destruido como consecuencia de la «diferenciación entre los dos poderes, el mundano y el espiritual»<sup>5</sup> (p. 67). En realidad, la distinción amigo-enemigo, entendida como la «propiamente política»,

puede verse como un intento de fundar una unidad política —la de los amigos— que, por oposición al otro-enemigo, se afirme en esa identidad e indiferenciación esencial, que es la que garantiza la autoconservación del cuerpo político, así sea a costa del sacrificio de los individuos singulares.

Aquí se debe cuestionar incluso la apariencia de que Schmitt (2014a) entiende por enemigo político tan solo a aquellas agrupaciones de hombres capaces de organizarse y combatir. Es cierto que Schmitt afirma que el enemigo es tan solo un sujeto público, un «conjunto de personas», o «en términos más precisos, un pueblo entero», por lo cual sostiene que «enemigo es en suma *hostis*, no *inimicus* en sentido amplio» (p. 61). Pero Echeverría (2006) atrapa a Schmitt en un punto ciego de su teoría: «El otro-enemigo (*inimicus*) sirve de paradigma y motivo para construir al otro-enemigo exterior (*hostis*) a ella, para instaurar a las otras comunidades como comunidades enemigas» (p. 67). Schmitt descuida el hecho de que la hostilidad interna es fundamento de la hostilidad respecto del otro-exterior, o que ésta sería una proyección de aquélla. Este elemento es lo que define no solo la antimodernidad sino la estricta premodernidad del concepto schmittiano de lo político y, en consecuencia, de toda política reducida a la lógica inmunitaria de la seguridad y la autoconservación, que parece ser el rasgo o tendencia característica de la política contemporánea.

La posibilidad de convertir al otro en un enemigo al que en último término se ha de exterminar proviene de una cólera identitaria que reanima el deseo arcaico de la autoconservación, la seguridad y la unidad sin merma. En la teoría de Echeverría, esta cólera se

5 Schmitt (2008) habla de una «fractura típicamente judía de la unidad política originaria», que Hobbes habría buscado combatir, lo mismo que él (p. 67). Está claro que tiene en mente aquí al *judío* Spinoza, quien distingue entre los deberes del ciudadano respecto del Estado y su libertad de conciencia interior para decidir libremente su posición ante los cultos religiosos, distinción de la que Spinoza deriva la *peligrosa* consecuencia de que «el verdadero fin del Estado es, pues, la libertad» (Spinoza, trad. en 2014, p. 504), no la seguridad ni la autoconservación.

explica porque la modernidad capitalista ha recreado artificialmente las condiciones de escasez material que obligaban a las formas humanas a defender agresivamente su mismidad. Si esto es así, descubrimos que las propias condiciones de la modernidad capitalista están en el fundamento de la generalización del paradigma biopolítico securitario/inmunitario como técnica normal de gobierno.

### **Umbral de indiferenciación y sacudón ontológico**

En la octava de sus tesis *Sobre el concepto de historia*, Walter Benjamin (2012) dice: «La tradición de los oprimidos nos enseña que el “estado de excepción” en el que vivimos no es en realidad una excepción sino la regla» (p. 67). Agamben retoma esta idea cuando sostiene que el estado de excepción se ha convertido en el paradigma dominante de la política contemporánea.

Según he mostrado, Schmitt reconoce que tanto el origen como la conservación del derecho requieren de un elemento extrajurídico. Para Agamben, esto demuestra que hay una relación constitutiva entre anomia y derecho, una ambigüedad constitutiva del orden jurídico que hace que éste parezca estar siempre a la vez fuera y dentro de sí mismo. El orden jurídico es a la vez vida y norma, hecho y derecho, cosa que se devela con claridad en el estado de excepción. Ahora bien, no basta tan solo con destacar la ambigüedad, sino que, en Agamben (2005), si el estado de excepción puede ser entendido como paradigma del gobierno contemporáneo es porque involucra un doble y simultáneo movimiento de inclusión y suspensión respecto de la vida. Por esta razón «una teoría del estado de excepción es condición preliminar para definir la relación que liga y al mismo tiempo abandona lo viviente en manos del derecho» (p. 24), lo que, por la ambigüedad constitutiva del orden jurídico,

involucra, en un movimiento inverso y correlativo, que el viviente pase a ser objeto de la pura señoría de hecho, de una sustracción respecto de toda ley y control jurídico.

Por cierto, el estado de excepción no debe ser visto como un retorno a cierto estado mítico en que la distinción entre los poderes legislativo, ejecutivo y judicial no se habría producido todavía. El estado de excepción no tiene nada que ver con una vuelta a algún estado original de indistinción, sino con un estado de vacío de derecho. «Desde esta perspectiva, el estado de excepción no se define, según el modelo dictatorial, como una plenitud de poderes, un Estado pleromático del derecho, sino como un Estado kenomático, un vacío y una interrupción del derecho» (p. 95). Lo que ocurre es que este vacío no es algo propiamente excepcional, ocasional, sino que se ha convertido en la regla, la técnica normal y el paradigma del orden jurídico.

Agamben no ubica al estado de excepción ni dentro ni fuera del orden jurídico, pues el verdadero problema para su comprensión concierne a un cierto umbral o zona de indiferenciación que sería el *locus* auténtico del estado de excepción, «en el cual dentro y fuera no se excluyen, sino que se indeterminan» (p. 59), dado que la suspensión de la norma no equivale a su abolición. El problema propiamente filosófico es que, al instaurarse el estado de excepción, abre un espacio de anomia en el que se efectúa la suspensión de la norma, pero que no está completamente escindido del orden jurídico. El estado de excepción moderno es «un intento de incluir la propia excepción en el orden jurídico, creando una zona de indistinción en la cual coinciden hecho y derecho» (p. 63), el afuera y el adentro del orden jurídico. En esa zona radicalmente ambigua e incierta que es, no obstante, constitutiva de todo orden jurídico, los procedimientos de facto, extrajurídicos, pasan a convertirse en derecho, y las normas

jurídicas, propiamente de derecho, se indeterminan como mera facticidad. Lo esencial en lo que respecta al estado de excepción es la producción de un umbral de indecidibilidad en el que «*ius y factum* se confunden el uno con el otro» (p. 67).

Este intercambio permanente entre lo que es de hecho y lo que es de derecho demuestra dos cuestiones mutuamente presueltas: a) la existencia de un nexo originario entre violencia y derecho; y b) que el derecho atrapa en sus redes al viviente, o que el orden jurídico tiene en sí mismo la tendencia de juridificar todo ámbito posible de acción humana. Por esa razón es decisivo, en Schmitt, encontrar alguna ligazón entre el orden jurídico y el estado que sigue a su suspensión, pero por esa misma razón el estado de excepción teorizado por el jurista alemán es siempre pasajero, su propósito es restituir la vigencia de la norma jurídica; ni siquiera el estado de excepción que suspende lo jurídico puede quedar estrictamente fuera de él. La generalización del estado de excepción como paradigma del gobierno contemporáneo tiene como característica decisiva una *hiperjuridificación* de la actividad humana.<sup>[6]</sup>

Pensar una ruptura en el nexo que liga violencia y derecho exige pensar en la posibilidad de una acción sin ninguna relación con el derecho, así como en un «‘uso’ de las cosas y de los cuerpos que no tenga nunca la forma de un derecho», lo que es idéntico a decir que se requiere «de un derecho sin ninguna relación con la vida» (Agamben, 2005, p. 15). Para ello sería necesario ir más allá de la falsa alternativa entre violencia que funda el derecho y violencia que lo conserva, teorizada por Schmitt en *Dictatorship*

(2014b), por medio de la distinción entre una «dictadura soberana» (*Sovereign dictatorship*) y una «dictadura comisarial» (*Commissary dictatorship*). Para Agamben, la clave está en dejar de pensar en términos de institución y articulación y pasar a pensar en términos de destrucción y desarticulación. Pero esto requiere de todo un sacudón ontológico, de una auténtica destrucción de la historia de la metafísica en el sentido exacto en que la pensó Martin Heidegger. En efecto, si el ser humano, el *Dasein*, «expresamente o no, *es* su pasado», ello supone que su ser está envuelto en una interpretación tradicional, que abre y regula las posibilidades mismas de su ser. «Su peculiar pasado —y esto quiere decir siempre el de su “generación”— no *sigue* al “ser ahí”, sino que en cada caso ya le precede» (Heidegger, 1971, p. 30). La destrucción de la historia de la metafísica tendría como propósito «poner de manifiesto el origen de los conceptos ontológicos fundamentales», tarea central en la medida en que «su crítica afecta al “hoy” y a la forma dominante de tratar la historia de la ontología» (p. 33).

Cuando Agamben (2005) habla de destruir y desarticular, su mira apunta hacia el concepto metafísico del «hombre», que «ha sido pensado siempre como la articulación y la conjunción de dos principios opuestos: un alma y un cuerpo, un lenguaje y la vida, en este caso un elemento político y un elemento viviente» (p. 15). En efecto, si uno se remonta en esa tradición de la historia de la ontología, se encuentra, por ejemplo, con la idea de Aristóteles, según la cual «el hombre es por naturaleza un animal social», un «*politikón zôion*» (Aristóteles, trad. en 2000, 1253a). El sustantivo griego *zôion* significa «ser viviente»,

6 Podría pensarse que la tendencia a la hiperjuridificación de la praxis tendría como resultado el cierre progresivo de los espacios de suspensión o vacío de derecho, esto es, que su consecuencia previsible sería la abolición del estado de excepción. Creer esto es ignorar que el estado de excepción, en tanto espacio de anomia, es constitutivo de todo orden jurídico. El orden jurídico no puede cerrarse sobre sí mismo; tiene inevitablemente un resto, un exceso, que es lo que abre el horizonte para una praxis humana emancipada del derecho, como se expondrá en la última sección de este artículo. Puede decirse que es la inevitabilidad de un resto lo que desquicia al orden jurídico, desatando así su pulsión *hiperjuridificadora*.

«animal». Pero, ¿por qué puede sostenerse que el hombre es un ser social? Aristóteles considera que el hombre es un *politikón zôion* en función de la distinción entre una vida estrictamente animal, dotada apenas de *phoné*, y ese animal peculiar que es el hombre, que está dotado de *lógos*. Es decir, Aristóteles piensa al hombre como una articulación entre un viviente y el *lógos*, lo que lo convierte en un ser moral y social.

La ontología de Agamben invita a abandonar la interpretación del hombre como resultado de una articulación, como un viviente al que se le añade algo que lo eleva por sobre los demás seres —aunque mantenga respecto de estos un cierto «umbral de indeterminación»—, para pensarlo más bien como el resultado de su desarticulación, y de esa manera «investigar no el misterio metafísico de la conjunción, sino el misterio práctico y político de la separación» (Agamben, 2005, p. 16). El desafío común del pensamiento, la praxis y la imaginación, «tres cosas que no deberían ser jamás separadas», sería «volver posible la vida». Agamben (1998) se pregunta, respecto de las articulaciones metafísicas: ¿de qué modo posee el ser viviente al lenguaje?, cuestión correlativa a aquella otra que reza: ¿de qué modo habita la «nuda vida» la *polis*? La respuesta de Agamben es que el viviente «posee el logos suprimiendo y conservando en él la propia voz [*phoné*], de la misma forma que habita en la *polis* dejando que en ella quede apartada su propia nuda vida [*zoé*]». Esto le descubre a Agamben que la política es «la estructura propiamente fundamental de la metafísica occidental, ya que ocupa el umbral en que se cumple la articulación entre el viviente y el logos» (p. 17). La politización de la nuda vida sería la tarea metafísica por excelencia, porque en ella se produce la humanización de ese viviente que es el hombre, lo que implica que la política, en tanto estructura me-

tafísica fundamental, ha sido desde siempre una biopolítica.

La modernidad ha asumido como propia esta tarea biopolítica, declarando así su fidelidad a la estructura esencial de la tradición metafísica. Este reconocimiento, nuevamente, desbarata el par categorial del concepto de lo político tal y como lo define Schmitt. Según Agamben, la fidelidad metafísica de la modernidad evidencia que la pareja categorial fundamental de la política occidental es nuda vida-existencia política, *zoê-bíos*, exclusión-inclusión. «Hay política porque el hombre es el ser vivo que, en el lenguaje, separa la propia nuda vida y la opone a sí mismo, y, al mismo tiempo, se mantiene en relación con ella en una exclusión inclusiva» (p. 18). Si el estado de excepción es una forma de exclusión inclusiva, un umbral de indecidibilidad que se ha convertido progresivamente en el paradigma del gobierno, ello no ha sido el resultado de la mera casualidad, sino del necesario despliegue de las categorías fundamentales de la metafísica occidental.

Por una parte, nuda vida es «la vida *a quien cualquiera puede dar muerte pero que es a la vez insacristable del Homo sacer*». Agamben señala que el proceso por el cual la excepción se convierte en regla se corresponde con un proceso en el cual la nuda vida, que estaba situada originalmente al margen del orden jurídico, va progresivamente coincidiendo con el espacio político. Considero que este proceso puede entenderse como el fundamento metafísico de la generalización del estado de excepción: «exclusión e inclusión, externo e interno, *bíos* y *zoê*, derecho y hecho, entran en una zona de irreductible indiferenciación» (p. 19). La apertura del umbral de indecidibilidad provoca un desvanecimiento de las fronteras, un flujo permanente entre lo que está dentro y fuera de las mismas, lo cual posibilita que la nuda vida «quede liberada en la ciudad», y pase entonces a ser «el sujeto y el objeto del ordenamiento político y de sus con-

flictos, el lugar único tanto de la organización del poder estatal como de la emancipación de él» (p. 19). Lo que está en juego ahora es «la nuda vida del ciudadano», es decir, «el nuevo cuerpo biopolítico de la humanidad». Lo que diferenciaría a la democracia moderna de la democracia clásica sería que, desde el principio, la primera reivindica una liberación de la *zoê*, del aspecto viviente del hombre, y trata de transformar la nuda vida en una forma de vida, o sea, de producir una *bíos* para la *zoê*.

Por otra parte, el concepto de *Homo sacer* refiere a aquella nuda vida respecto de la cual el carácter normal del estado de excepción se verifica como regla. Son los presos en la Bahía de Guantánamo o los migrantes africanos que se dejan morir en altamar en su intento de llegar a Europa. Sostengo que la pandemia actual ha producido una nueva manifestación del *Homo sacer*, a la que llamaré el *no-paciente*: se trata de aquél al que se le niega una cama en una unidad de cuidados intensivos debido a su perfil etario o de comorbilidades, y al que no se asesina ni se sacrifica, pero se le deja morir con covid-19. La nuda vida es, como ha dicho un autor, «la existencia sin más», o todavía más apropiadamente, «el puro flujo vital» (López Herrera, 2018, p. 252) al que se deja morir para asegurar que la vida del cuerpo social sea conservada. Que, ante la escasez de suficientes camas de cuidados intensivos, se *decida* dar prioridad a los enfermos más jóvenes y con «menos riesgos», es una decisión biopolítica *avant la lettre*.

Ahora bien, Agamben (2005) enfatiza que ese puro flujo vital no refiere a una vida natural, sino que es una producción específica del poder, pues no es posible encontrar en ningún lugar y en ninguna época «un hombre sin lenguaje y sin cultura». Lo que sí es posible es producir artificialmente las condiciones

en las cuales una nuda vida es separada de su contexto. Por esta razón sería más importante indagar en cómo se produce la desarticulación real del humano que especular sobre cómo se ha producido la articulación metafísica. El método arqueológico de Agamben no pretende pensar, entonces, los procesos de subjetivación, sino más bien la desubjetivación y, sobre todo, la desarticulación entre la vida y la norma: ¿cómo pensar una vida que escape al ordenamiento normativo, que es el que produce, por medio de la excepción, una nuda vida, un *Homo sacer*?

### **Benjamin: violencia y justicia**

Benjamin ilumina el camino del pensar de Agamben no solo por haber sido el primero en señalar que el estado de excepción ha devenido la regla, sino porque en su ensayo «Para una crítica de la violencia» piensa precisamente en una acción humana, en una violencia, que escapa a la falsa dicotomía entre la fundación y la conservación del orden jurídico. Para Benjamin (2012), la tarea de una crítica de la violencia consiste en exponer la relación que ésta guarda con el derecho y la justicia. Mientras la justicia sería el criterio de los fines, la legalidad sería el criterio de los medios. La violencia, en tanto corresponde al reino de los medios, tendría una relación solidaria con el criterio de la legalidad. La violencia, lo legal y lo jurídico guardan así una intimidad irrenunciable. Como ha dicho Esposito (2005): «Quien pensó más que ningún otro el derecho como forma de control violento de la vida fue Walter Benjamin» (p. 45). De particular importancia en este sentido es la comprobación benjaminiana (2012) de la tendencia del derecho moderno hacia algo que podría llamarse *hipertrofia de la racionalización jurídica*,<sup>[7]</sup> esto es, que, para el

7 Por cierto, Michel Foucault (2007) mostró que el arte (neo)liberal de gobernar conlleva una serie de profundas modificaciones en la institución jurídica. En la medida en que la unidad básica de la gubernamentalidad neoliberal es la empresa, la institución judicial se va convirtiendo en el servicio público principal, porque multiplicar la empresa supone multiplicar las posibilidades de litigio entre ellas. «Sociedad de empresa y sociedad

derecho, toda violencia que no está subsumida bajo su imperio es una amenaza perturbadora. La tesis de Benjamin es radical:

Será necesario en cambio tomar en consideración la sorprendente posibilidad de que el interés del derecho por monopolizar la violencia respecto a la persona aislada no tenga como explicación la intención de salvaguardar fines jurídicos, sino más bien la de salvaguardar al derecho mismo (p. 104).

Así como el estado de excepción en Schmitt pretende salvar al sistema jurídico mediante su suspensión,<sup>[8]</sup> el propio monopolio de la violencia tendría como propósito salvaguardar al derecho como tal. Se trata de una auténtica fetichización del derecho, en tanto se ha convertido en algo que debe ser preservado a toda costa. Es que, cuando la violencia no está en posesión del derecho es considerada una amenaza, no en función de los fines que ésta persigue, sino por su simple existencia fuera del derecho. En efecto: «lo que amenaza al derecho no es la violencia, sino su “afuera”. El hecho de que exista un afuera-del-derecho. Que el derecho no abarque todo; que algo escape a su alcance» (Esposito, 2005, p. 47). Lo que perturba al derecho racional moderno es la exterioridad, lo no subsumido.

Por ese motivo la violencia, según Benjamin (2012), tiene dos funciones básicas: la primera consiste en crear el derecho, la segunda en conservarlo; la primera sería una «violencia natural» y la segunda una violencia estrictamente jurídica. La violencia jurídica, que conserva el derecho, es amenazante porque se confirma «en el ejercicio del poder de vida y muerte» más que en cualquier otro acto jurídico (p. 109). Lo propio de la violencia que conserva el orden jurídico consistiría entonces, en última instancia, una dimensión

biopolítica. Por esta razón, para Benjamin es imposible pensar una solución para las tareas humanas, así como rescatar «de la esclavitud» a las condiciones históricas de vidas pasadas, si se excluye por principio cualquier forma de violencia. Resulta indispensable pensar, entonces, en otras formas de violencia que no sean la que reconoce la teoría jurídica, porque toda creación de derecho es una creación de poder y, en esa medida, un acto de manifestación de aquella violencia a la que Benjamin llama «mítica» en la medida en que funda el derecho. Lo que cualquier violencia creadora de derecho pretende garantizar es el poder, su legitimidad y su vigencia. Por eso, si el poder es el principio de todo derecho mítico, la justicia «es el principio de toda finalidad divina» (p. 114).

Se requiere pensar, pues, en una violencia que esté a la altura de esa justicia divina. Una violencia, por tanto, propiamente divina, que detenga el curso de la violencia mítica que funda derecho y garantiza el poder. La violencia divina se opone a la mítica y, en lugar de fundar derecho, lo destruye. Podría decirse, con el vocabulario de Agamben, que la violencia divina es un instrumento de desarticulación y desubjetivación, pues efectúa el misterio práctico-político de la separación del viviente respecto del derecho. De hecho, aquí Benjamin habla literalmente de una vida desnuda, cuyo símbolo sería la sangre, y que demanda la disolución de la violencia jurídica. La violencia divina expía y exculpa al viviente del derecho. Esta noción de vida desnuda, como la usa Benjamin, es fundamental en tanto apunta hacia una vida en la que, precisamente, cese el gobierno del derecho sobre el viviente: «La violencia mítica es violencia sangrienta sobre la desnuda vida en nombre de la violencia; la pura violencia divina es violencia sobre toda

---

judicial, sociedad ajustada a la empresa y sociedad enmarcada por una multiplicidad de instituciones judiciales; son las dos caras de un mismo fenómeno» (p. 187). Sería correcto decir que el neoliberalismo es un auténtico agente de la hiperjuridificación de la praxis humana, de control violento de la vida y, en esa medida, que es esencialmente biopolítico.

8 «Cuando Schmitt sitúa la célebre definición del soberano como aquél que decide sobre la excepción, en realidad lo que allí está ocurriendo es el intento de anexionar la violencia anómica que habita por el borde exterior del derecho, al propio derecho» (Karmy Bolton, 2012, p. 164).

vida en nombre del viviente» (p. 117). Lo que hace divina a esta forma de violencia no es que sea Dios mismo quien la ejerce por medio de milagros, sino «el carácter no sangui-nario, fulminante, purificador de la ejecución», o sea, precisamente, el hecho de que excluya cualquier creación de un orden jurídico. Por eso, como ha dicho correctamente Slavoj Žižek (2009), interpretando este abigarrado concepto benjaminiano: «‘violencia divina’ significa aquí intrusión de la justicia más allá de la ley» (p. 201). Así se entiende que Benjamin (2012) rechaza la identificación de la violencia divina con alguna legitimidad para matar, pero en seguida rechaza también a quienes condenan cualquier muerte violenta de un hombre en manos de otro, porque, aduce, «el mandamiento no es un criterio del juicio, sino una norma de acción para la persona o comunidad actuante, que deben saldar sus cuentas con el mandamiento en soledad» (p. 118). La violencia divina puede llegar a matar. Sin embargo, «Benjamin se opone aquí a la justificación “totalitaria” de matar aludida por aquellos que actúan como instrumentos del gran otro (necesidad histórica, etc.): uno debe “combatirla en soledad”, asumiendo su plena responsabilidad en ella» (Žižek, 2009, p. 237), porque el concepto de Benjamin no apunta a una violencia bacanal en la que los sujetos renuncian a su autonomía y responsabilidad, relegándola en algún poder sagrado trascendente que actuaría a través de ellos. Es, antes bien, una violencia que decide desarticular un orden jurídico legitimado en algún momento de violencia mítica, un orden que asegura el ejercicio del poder y que sostiene cínicamente el perverso principio según el cual «la existencia sería superior a la existencia justa» (Benjamin, 2012, p. 118). Quien dice esto reduce la existencia a nuda vida, a mera autoconservación.

En Benjamin se descubre una vocación radicalmente desubjetivadora que entiende lo humano como el lugar de una desarticulación: «el hombre no coincide de ningún modo

con la desnuda vida del hombre; ni con la desnuda vida en él ni con ninguno de sus restantes estados o propiedades ni tampoco con la unicidad de su persona física» (p. 118). La articulación entre un viviente y alguna cualidad supuestamente esencial es el fundamento metafísico de una biopolítica que hace del estado de excepción el paradigma y la regla del ejercicio del poder. Porque, como ha dicho acertadamente Žižek (2009), «la biopolítica es en última instancia una política del miedo que se centra en defenderse del acoso o la victimización potenciales» (p. 56). La biopolítica es la forma que adquiere la política cuando los móviles de la misma no son otros que los motivos arcaicos, premodernos, de la seguridad y la autoconservación. Así, diciéndolo con Benjamin, la existencia justa, propiamente humana, queda reducida a mera existencia, nuda vida o flujo vital que, en virtud de la seguridad y autoconservación del cuerpo social, puede ser dada muerte sin cometer asesinato.

Por eso, mientras la violencia mítica es un medio para el poder del Estado, la violencia divina no es un medio para nada; tan solo quiere deponer y desarticular, y hacerlo como signo de la injusticia del mundo. La violencia divina (digámoslo de una vez: revolucionaria) no conserva el derecho, sino que lo destituye, inaugurando así «una nueva época histórica» (Agamben, 2005, p. 105). La diferencia entre violencia divina y violencia mítico-jurídica no reside en la violencia misma ni en los medios que emplea, sino tan solo en su relación con el derecho y la justicia. Mientras la violencia mítica funda el derecho y lo conserva, garantizando así el poder a costa de la justicia, la violencia divina cesa al derecho y al poder en nombre de la justicia.

## Conclusión

La violencia divina depone el orden jurídico y abre un escenario en que sería posible pensar

una justicia-por-venir, es decir, en el sentido de Jacques Derrida (2012), una justicia entendida como el concepto de una promesa que tan solo puede surgir del hiato, del fracaso, de la disyunción y del desajuste (p. 79). Se trataría entonces de oponer al intento schmittiano de reinscribir toda violencia en un contexto jurídico el gesto divino de provocar una violencia inasible por el derecho, condición para avizorar una vida y praxis humana que escape a lo jurídico y, por tanto, a la biopolítica. Sin embargo, no se trata aquí de exterminar al derecho, sino de desactivarlo, de volverlo inoperante, habilitándole así usos insospechados: «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» (Agamben, 2005, p. 121). La justicia-por-venir requiere que las cosas se liberen

de su empleo sancionado, demanda la imaginación y (re)creación de prácticas impensadas que despedacen la coraza aprisionadora en que la reglamentación jurídica las ha confinado en la modernidad capitalista. Pero para ello, el propio uso del derecho tiene que salirse de sus costuras, sufrir un vuelco, un desajuste. La urgencia de pensar en una praxis que escape a la captura de la vida por el derecho -a la biopolítica- y que revierta la generalización del estado de excepción, queda más patente que nunca en el contexto de la pandemia por covid-19, que nos ha hecho testigos del nacimiento de una nueva figura del *Homo sacer*: el no-paciente, cuya existencia se juega en aquel umbral de indeterminación donde el derecho se ve abocado al vacío, y donde la alternativa entre la vida y la muerte pasa a ser decidida por la mera señoría del hecho, por la *incontestable presencia* del virus.

## Referencias

- Agamben, G. (1998). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida* (Antonio Gimeno Cuspinera, trad.). Editorial Pre-textos.
- Agamben, G. (2005). *Estado de excepción. Homo sacer* (Flavia Costa e Ivana Costa, trads.). Adriana Hidalgo editora s. a.
- Aristóteles. (trad. en 2000). *Política* (Manuela García Valdés, trad.). Editorial Gredos.
- Benjamin, W. (2012). Para la crítica de la violencia. En *Ángelus Novus* (H. A. Murena, trad.), (pp. 101-120). Editorial Comares.
- Benjamin, W. (2012). Tesis sobre el concepto de historia. En *La obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica y otros textos* (Micaela Ortelli, trad.). Ediciones Godot.
- Derrida, J. (2012). *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional* (José Miguel Alarcón y Cristina de Perretti, trads.). Editorial Trotta.
- Echeverría, B. (1998). Violencia y modernidad. En *Valor de uso y utopía* (pp. 94-118). Siglo XXI editores.
- Echeverría, B. (2006). De violencia a violencia. En *Vuelta de siglo* (pp. 59-80). Ediciones Era.
- Esposito, R. (2005). *Inmunitas. Protección y Negación de la Vida* (Luciano Padilla López, trad.). Amorrortu Editores.
- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)* (Horacio Pons, trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (1971). *El ser y el tiempo* (José Gaos, trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Hobbes, Th. (trad. en 2018). *Leviatán* (Carlos Mellizo, trad.). Alianza Editorial.
- Jouanjan, O. (2010). «Pensamiento del orden concreto» y orden del discurso «jurídico» nazi:

sobre Carl Schmitt. En Y. C. Zarka (coord.), *Carl Schmitt o el mito de lo político* (pp. 55-91, Denis Trierweiler, trad.). Ediciones Nueva Visión.

Karmy Bolton, R. (2012). La máquina gubernamental. Soberanía y gobierno en el pensamiento de Giorgio Agamben. *Res Publica: Revista de Filosofía Política*, (28), 159-193. <https://revistas.ucm.es/index.php/RPUB/article/download/47880/44800>

López Herrera, J. C. (2018). *Nuda vida* y estado de excepción en Agamben como categorías de análisis para el conflicto colombiano. *Revista CES Derecho*, 9(2) 237-266. DOI: <https://doi.org/10.21615/cesder.9.2.4>

Moreno Hernández, H. C. (2014). Desciudadanización y estado de excepción. *Andamios. Revista de Investigación Social*, II(24), 125-145. Universidad Autónoma de la Ciudad de México. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62832750007>

Moreno, J. F. (2005). La emergencia de una (nueva) lógica de seguridad política. *Colombia Internacional*, (62), 148-191. Universidad de los Andes. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81206210>

Schmitt, C. (2008). *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes* (Antonella Attili, trad.). Distribuciones Fontamara S. A.

Schmitt, C. (2009). *Teología política* (Francisco Javier Conde y Jorge Navarro, trads.). Editorial Trotta.

Schmitt, C. (2014a). *El concepto de lo político* (Rafael Agapito, trad.). Alianza Editorial.

Schmitt, C. (2014b). *Dictatorship. From the origin of the modern concept of sovereignty to proletarian class struggle* (Michael Hoelzl y Graham Ward, trads.). Polity Press.

Spinoza, B. (trad. en 2014). *Tratado teológico-político* (Atilano Domínguez, trad.). Alianza Editorial.

Weber, S. (1992). Taking exception to decision: Walter Benjamin and Carl Schmitt. *Diacritics*, 22(3/4), 5-18. Johns Hopkins University Press. DOI: <https://doi.org/10.2307/465262>

Žižek, S. (2009). *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales* (Antonio José Antón Fernández, trad.). Ediciones Paidós.

