

CRÍTICA DE LA NOCIÓN DE ZONA DE INDIFERENCIA COMO ORIGEN DE LA POLÍTICA: UNOS APUNTES TOPOLÓGICOS ACERCA DE LA METAPOLÍTICA DE GIORGIO AGAMBEN

JORGE USCATESCU BARRÓN

Instituto Raimundus-Lullus (Universidad de Friburgo)

I. EL ESPACIO POLÍTICO COMO PROBLEMA GENERAL Y LA NOCIÓN DE ZONA DE INDIFERENCIA COMO ZONA PROTOPOLÍTICA (GIORGIO AGAMBEN).—2. LA BÚSQUEDA DE LA ZONA DE ORIGINARIA DE LA POLÍTICA: LA FIGURA ROMANA ANTIGUA DEL *HOMO SACER*.—3. LA ZONA DE INDIFERENCIA ENTRE LO DIVINO Y LO HUMANO: LA MERA VIDA Y LA FACTICIDAD.—4. EL ESTADO DE EXCEPCIÓN COMO ZONA PROTOPOLÍTICA: ESPACIO Y SOBERANÍA.—5. LA GLORIA COMO ZONA DE INDIFERENCIA ENTRE EL PODER POLÍTICO Y EL RELIGIOSO.—6. CONCLUSIÓN.

RESUMEN

La presente reflexión de topología política versa sobre la noción de zona de indiferencia originaria de la política según Giorgio Agamben, y sobre las distintas modalidades de aquélla: *homo sacer*, *vida mostrenca*, que no es ni *bíos* político ni *zoé* natural, el de estado de excepción y, en fin, la gloria como zona de indiferencia frente a la política y la religión. Tanto la noción de zona como la idea misma de indiferencia se someten a crítica, señalándose, además, que el problema general radica en la idea directriz preconcebida de que entre la política y la religión media un umbral o zona de indiferencia donde no campean ni lo sagrado ni lo político.

Palabras clave: espacio político; estado de excepción; gloria; zoe; zona; política.

ABSTRACT

These reflections on political topology are focussed on Giorgio Agamben's notion of *zone of indifference* as origin of politics, and also on its different variations: *homo sacer*, *nuda vita* (*bloßes Leben*), which is neither *bíos* nor *zoé*, state of emergency and finally the glory as a zone of indifference between politics and religion (the holy). Both the idea of zone and the idea of indifference itself will be critically analyzed. Moreover, the argument that a threshold separates politics and the holy deserves a critical assessment too.

Key words: political space; state of emergency; glory; zoe; zone; politics.

1. *El espacio político como problema general y la noción de zona de indiferencia como zona protopolítica (Giorgio Agamben)*

Espacio y tiempo son dos dimensiones básicas que constituyen la realidad. Siempre uno se las ha con ellas en las acciones cotidianas. Por ejemplo, la ida al trabajo sucede en el tiempo, en un tiempo determinado sucede también el paseo por la calle sin rumbo alguno. Además, ese desplazamiento discurre también necesariamente en un espacio.

Ahora bien: ¿dónde está el espacio político? ¿Qué es el espacio político? Baste recordar expresiones como derecha e izquierda, centro o extremismo para que nos representemos mentalmente el espacio político. Es cierto que derecha e izquierda son denominaciones espaciales relativas: estoy a la derecha de la columna o a su izquierda, como de la misma manera me sitúo delante de ella o detrás de ella. En todo caso se trata de referencias espaciales, corrientes también en la política, sólo que aquí el punto de referencia para saber si uno está a la izquierda o a la derecha de otro es más difícil de establecer y los matices necesarios dificultan la localización en el llamado «espectro político». Cuando se habla de topología política a uno le vienen a la mente, además, lugares como parlamentos, gabinetes ministeriales, centrales de partidos y de movimientos políticos, por citar los casos más conspicuos. Pero ni cada ejemplo enumerado ni el conjunto de lo enumerado es el espacio político mismo.

En la discusión actual sobre el espacio político destaca por su aura misteriosa y sugerente la idea de una zona de indiferencia no política, sino protopolítica de la que, al decir de algunos, se deriva la política misma. En torno a esta noción de zona de indiferencia originaria de la política gira la obra de Giorgio Agamben. Las reflexiones que a continuación siguen se ordenan a una elucidación crítica de las distintas modalidades de esa zona de indife-

cia protopolítica propuestas por Agamben, y a una incipiente circunscripción del espacio político, que se irá tímidamente recortando sobre el transfondo del presente estudio analítico. Al final se expondrán apuntes críticos de la idea de «zona de indiferencia» misma.

2. *La búsqueda de la zona de originaria de la política: la figura romana antigua del homo sacer*

La noción de lo sagrado, que es la base de la religión, se conjuga esencialmente con la dimensión espacial, ya que la irrupción de lo sagrado escinde el mundo en un espacio sagrado y en otro profano. Lo sagrado y lo profano exigen una reconfiguración total del espacio mismo, un reordenamiento espacial radical que dé lugar, por consiguiente, a recintos sagrados deslindados por esencia del espacio restante profano, y también a imprecisas zonas intermedias: los umbrales. No sorprende por ello que Agamben se aproxime con interés y curiosidad a una institución romana un tanto extraña como es la del *homo sacer*(1).

En la entrada *sacer* de su *De verborum significatione*, el lexicógrafo Festo empieza explicando la expresión *sacer mons* o monte sagrado dedicado a Júpiter, de lo que se deduce que *sacer* (sagrado) significa principalmente «consagrado a un dios o a los dioses». Y ahora sigue el pasaje central: *At homo sacer is est, quem populus iudicavit ob maleficum; neque fas est eum immolari sed, qui occidit, parricidii non damnatur* [«Pero el hombre sagrado es aquel al que el pueblo ha condenado por maldito; y no está permitido que sea sacrificado, mas el que lo mata no es condenado por homicidio»(2)]. Con la conjunción *at* el inciso se presenta con la máxima fuerza adversativa a todo lo anterior, que desarrollaba la voz *sacer* (sagrado) en la acepción de consagrado a un dios o a los dioses por una decisión de los sacerdotes o de los magistrados. El origen

(1) Debido al sesgo de este trabajo no voy a entrar a reseñar la ya extensa bibliografía sobre el autor. Para una introducción general veáse EVA GEULEN, GIORGIO AGAMBEN: *Zur Einführung*, 2.^a totalmente reelaborada edición, Junius, Hamburgo, 2009. En lo que alcanzo a ver de la bibliografía secundaria no parece que el problema de la topología política se haya tratado *ex professo*. En general, para conocer someramente el método filológico empleado por Agamben consúltese la monografía citada, págs. 19-33. En las líneas que siguen y antes de abordar sistemáticamente el problema me limitaré a minar la base filológica de la argumentación de Agamben, quien creer hallar la zona de indiferencia en textos tan dispersos temporalmente como variados.

(2) *Sexti Pompei Festi de verborum significatione*, ed. Wallace M. Lindsay, Bibliotheca teubneriana, Leipzig, 1913, pág. 424, 5-8. Todas las traducciones de los textos citados a continuación en este trabajo son exclusivamente mías.

del instituto romano del *homo sacer* es igualmente una decisión del pueblo, que ha atribuido a este hombre la autoría de un maleficio (*maleficium*) y que con la decisión condenatoria lo hace maldito (*sacer*). De ahí que no extrañe que *sacer* aparezca a veces como sinónimo de *improbus* (réprobo), pero lo relevante aquí es que el hombre en cuestión es autor no de un daño, sino de un maleficio, sin que en ningún lugar, ni en el texto de Festo ni en otros pasajes, se especifique el maleficio obrado. Por último, hay que destacar que es una ley del tribuno de la plebe la que crea esta institución.

Lo más reseñable de esta figura arcaica, sin duda, es que no es algo consagrado a los dioses, como montes, lagos, o bosques, sino algo que no debe ser sacrificado a los dioses, y que, por otra parte, está fuera de la ley como un proscrito al que se puede matar impunemente. En fin, está, por un lado, fuera de lo sagrado en la acepción estricta de consagrado a una deidad o deidades, por lo que a los romanos de la edad republicana y de las épocas sucesivas tal figura les resultaba en demasía extraña, y, por otro lado, también fuera de lo social, como animales y enseres.

La gran paradoja es la sacralidad que excluye sacrificabilidad. Ya en el lejano siglo IV d. C. Macrobio se extrañaba aún más de la estridente disonancia entre el sentido de *sacrum* como consagrado a los dioses y, en consecuencia, al abrigo de toda violación posible «cuando no está permitido que las demás cosas sagradas sean violadas» (*cum cetera sacra violari nefas est*), y la acepción de *sacer* como objeto de un homicidio impune o más aun: «era de derecho que el hombre sagrado sea matado» (*hominem sacrum ius fuerit occidi*) (3).

Al decir de Agamben, la primera interpretación moderna, que fue sostenida por Theodor Mommsen, seguido después por otros, señalaba que en esta figura se sedimenta un resto de la fase arcaica de la cultura romana en que los ámbitos del derecho divino y del derecho humano no estaban escindidos el uno del otro. Pero Mommsen presenta su propia interpretación de manera bien distinta, cuando señala primeramente que la *sacratio* del *homo sacer* es la «transferencia del condenado a una deidad», que justamente representa la forma originaria de la *iudicatio* (4), insistiendo, además, en el carácter religioso fundamental del castigo personal, y, en lugar de suponer un estadio o una fase cultural en que ambos derechos estuviesen mezclados entre sí, sostiene, en fin, el origen religioso del derecho penal mismo (5).

(3) SATURNALIA: 3, 7, 5-8, ed. Iacobus Willis, Bibliotheca teubneriana, Leipzig, 1970, pág. 181, 1-16.

(4) THEODOR MOMMSEN: *Römisches Strafrecht* (Systematisches Handbuch der Deutschen Rechtswissenschaft I 4), Duncker & Humblot, Leipzig 1889, pág. 901 y nota 3.

(5) THEODOR MOMMSEN: *Römisches Strafrecht*, pág. 902. Georg Wissowa, en el manual básico de la religión romana, *Religion und Kultus der Römer* (Handbuch der Alterthum-

Tras los pasos de Mommsen van los defensores de una segunda interpretación, entre los cuales se cuenta Karl Kerényi, quien interpreta el *homo sacer* en el sentido de víctima consagrada a los dioses inferiores: «Con su pureza (*scilicet*: la de lo sagrado) se confirma de nuevo la esfera a la que aquello se relegaría de perder esa nota. El *homo sacer* ha sido relegado definitivamente a ella, ya pertenece a los *di inferi*, a los dioses del submundo» (6).

En 1911 Warde Fowler expuso esta misma opinión, pero de una forma más detallada y en cierto modo también divergente de la versión que iban a dar de ella Kerényi y Agamben. Después de haber consignado que el sentido de *sacer/sacrum* desde la época republicana era el de consagrado a los dioses y, por tanto, de propiedad divina, y que, además, aquellos romanos de edad republicana tardía se maravillaban de ese significado de *sacer* tan contrario al usual, afirma: «Es patente que *sacer* se utilizaba aquí en un sentido excepcional y ciertamente en un sentido muy antiguo, ya que nadie podrá negar que el *homo sacer* sea un residuo (7), el de una edad primitiva, en una edad con unas leyes civiles y religiosas ampliamente desarrolladas» (8). No puede olvidarse que *sacer esto* era una maldición, y que de acuerdo con ella el *homo sacer* era aquel sobre el que ésta recaía, convirtiéndose así en paria (*outcast*), proscrito (*banned man*), en persona tabuizada (*tabooed*) y peligrosa (*dangerous*). Aun cuando el *homo sacer* transmigre a la esfera de lo sagrado, no es víctima para los dioses, como muestra la ausencia total de testimonio alguno que avale la inmolación suya. Con todo y con eso, Fowler fuerza una conexión entre la *devotio* o autoinmolación a los *di inferi*, institución conocida en la antigua Roma, y *sacer*, de modo que frente a la voluntariedad patente de la *devotio* la *consecratio* del *homo sacer* sería una expiación vicaria por las culpas del pueblo romano. Al identificar el *sacer* con el tabú polinesio, Fowler supuso un período primero en la religión romana en que no habría habido ni estado ni *ius divinum*.

swissenschaft, 4. Abt., 5. Band), 2.^a ed. C.H.Beck, Munich 1912, pág. 388, se suma a la opinión de Mommsen, pero aporta otros testimonios manifiestamente irrelacionados con el pasaje de Festo, quien no dice nada de confiscación de bienes ni menos aun de que la causa haya sido haber perjudicado al tribuno de la plebe (Livio, *Ab urbe condita*, 3, 55, 7) para llenar de contenido la vacua figura jurídica del *homo sacer* y sobre todo para aclarar el carácter del maleficio ocasionado.

(6) KARL KERÉNYI: *Die antike Religion. Ein Entwurf von Grundlinien*. Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf/Colonia 1952, pág. 84.

(7) *Survival* en el sentido que daba al término James George Frazer en *The Golden Bough*, 13 volúmenes, 3.^a edición, Mac Millan, Londres, 1911-1920.

(8) W. WARDE FOWLER: «The Original Meaning of the Word *sacer*», en *Journal of Roman Studies* (1911), ahora recogido en *Roman Essays and Interpretations*, Clarendon Press, Oxford, 1920, págs. 15-24, aquí pág. 17.

Finalmente, Agamben propone una nueva interpretación que se ha ido destilando de la discusión de las opiniones anteriores. Ante todo, se van subrayando dos notas esenciales del *homo sacer*: impunidad de su asesinato y prohibición de ser sacrificado. Ambos extremos son incompatibles entre sí según el derecho romano (9), ya que la impunidad del homicidio atenta con el *ius humanum* o *ius romanum*, que castiga expresamente, y la insacriticabilidad transfiere al *homo sacer* a la esfera religiosa, pero no de forma expedita. A juicio de Agamben, una nota lo excluye del *ius humanum*, la otra, del *ius divinum* (10). Esta doble exclusión de los dos ámbitos polares es lo que define, a su juicio, inequívocamente, al *homo sacer*: ni profano ni sagrado (11). Dejando a un lado la conveniencia o inconveniencia de esta definición del *homo sacer* equiparado ya al proscrito (*vogelfrei*), este ámbito nuevo fuera del espacio jurídico y del religioso a la vez, es el dominio de la decisión soberana que suprime la vigencia de la ley y proclama el estado de excepción. Para Agamben éste es el espacio político originario, más acá de lo jurídico y de lo religioso: «El espacio político de la soberanía se habría constituido mediante una doble excepción en lo religioso, como una doble excrecencia de lo profano en lo religioso, y de lo religioso en lo profano, que configura una zona de indiferencia entre sacrificio y homicidio: «Soberana es la esfera en la que se puede matar sin cometer homicidio, y en la que sin celebrar un sacrificio es sagrada, esto es, exterminable e insacriticable, la vida que ha sido retenida en esta esfera» (12).

La vida del *homo sacer* es vida mostrenca (*vita nuda*), objeto de la decisión soberana que tiene potestad de vida o de muerte sobre ella, no sujeto ni a derecho humano ni divino.

Como el texto de Festo atribuye esta figura a una ley del tribuno de la plebe, aprovecha Agamben para emparentar la figura del *homo sacer* con la figura inviolable del tribuno de la plebe. Así, todo parece indicar que el *homo sacer* es aquel sobre el que recae una maldición del tribuno de la plebe por haber mancillado su carácter sacrosanto (13) y que por ello es declarado proscrito y, a la vez, maldito. En esta acción se manifiesta la esfera de la

(9) GIORGIO AGAMBEN: *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita (Homo sacer I)*, 2.º reimpresión (1.ª edición de 1995), Einaudi, Turín 2001, 2.ª parte, cap. 2, págs. 81-87.

(10) GIORGIO AGAMBEN: *Homo sacer*, 2.ª parte, cap. 3, pág. 90.

(11) GIORGIO AGAMBEN: *Homo sacer*, 2.ª parte, cap. 3, pág. 91.

(12) GIORGIO AGAMBEN: *Homo sacer*, 2.ª parte, cap. 3, pág. 92.

(13) Sobre esta nota definitoria del tribuno de la plebe cfr. THEODOR MOMMSEN: *Römisches Staatsrecht*, reimpresión fotostática de la 3.ª ed., Akademischer Druck- und Verlagsanstalt, Graz 1952, II, 1, págs. 286-287.

soberanía absoluta del tribuno de la plebe, ya que se trata de un plebiscito (*plebei scitum*), que es, además, *lex sacrata* (14).

Dejando de lado la cuestión de si el tribuno de la plebe dispone de «soberanía absoluta», concepto, por otra parte, ajeno por completo al derecho romano, lo importante es advertir en estas reflexiones que, según Agamben, el *homo sacer* se mueve en una esfera protopolítica aquende la profanidad y la sacralidad en que actúa primordialmente el poder soberano, del que emana, en fin, la *sacratio*. De esta manera tanto la *sacratio* como el *homo sacer* dejan de ser figuras religiosas para erigirse en instituciones protopolíticas. Así, el término *sacer* indicará «una vida totalmente susceptible de ser objeto de homicidio, objeto de una violencia que va más allá tanto de la esfera del derecho como de la del sacrificio» (15). ¿Qué es lo que aporta Agamben con su interpretación *sui generis*? Lo sagrado, que es el concepto religioso fundamental, se coloca aquende y allende lo religioso mismo, y de forma también inexplicable se convierte en el espacio político originario. Lo paradójico es que el *homo sacer* se sitúa hasta tal extremo fuera del ordenamiento jurídico que su eliminación no lleva aparejado castigo alguno y, a juicio de Agamben, en virtud de su extraordinariedad semejante a la del estado de excepción constituye el origen del espacio político. En ambos casos se exceptúa el derecho de los hombres libres a la vida.

3. *La zona de indiferencia entre lo divino y lo humano: la mera vida y la facticidad*

a) *Diferencia entre βίος y ζωή*

Una de las acuñaciones lingüísticas más aciagas, pero quizá inevitables que existen en la lexicografía científica es la palabra «biología» o ciencia de la vida, de la que son dos ramas la zoología y la botánica. De éstas: la una se ocupa de los animales y la otra de las plantas. Mirado más de cerca, el término biología parece bien formado, ya que bio— viene del griego βίος, y «logía» de λόγος (ciencia o discurso). Mas el griego antiguo distinguía con nitidez dos fenómenos vitales radicalmente diversos: la ζωή o vida animal en general, propia sólo de los animales —de ahí el correcto neologismo «zoología»— a diferencia de la vida vegetal, y el βίος, que es la vida humana

(14) ANDRÉ MAGDELAIN: *La loi à Rome. Histoire d'un concept*, Les Belles Lettres, París 1978, pág. 57.

(15) GIORGIO AGAMBEN: *Homo sacer*, 2.^a parte, cap. 3, pág. 95.

no entendida ya como proceso vital «biológico» sin más, sino como modo de ser del hombre en medio del mundo. Así que la palabra biología acuñada por el científico Lamarck en 1802 (16) significa en sentido etimológico la ciencia que se ocupa de los modos de ser del hombre, es decir, sería una rama de la antropología, en especial de la antropología filosófica, y significaría también por su etimología algo más que el sentido que lleva adjunto.

Si bien, a veces, βίος pueda significar la vida animal o de las plantas, o también la vida como duración de la existencia en expresiones helenas como «terminar el βίος», el lexicógrafo Amonio en su obra *De adfinium vocabulorum differentia* fijó la diferencia comúnmente admitida entre βίος y ζωή de la siguiente manera: «El modo de vida (βίος) se distingue del vivir animalmente (ζῆν), ya que sólo se dice de los hombres que viven (βιοῦν), pero la vida animal (ζωή) tanto de los hombres como de los animales irracionales que viven (ζῆν), incluso de las plantas. Pues la vida animal (ζωή) se dice que es la utilización del alma, el modo de vida (βίος) es poca vida animal (ζωή)». Por fortuna, a este último pasaje corrupto le sigue un pasaje impecable desde el punto de vista de la crítica textual que encierra una circunscripción más precisa de ambos términos: «Modo de vida (βίος) se diferencia de la vida animal (ζωή) en que el modo de vida se atribuye a los animales racionales, esto es, a los hombres únicamente, y la vida animal, en cambio, se atribuye a los hombres y a los animales irracionales. De ahí que Aristóteles haya definido el modo de vida: «Modo de vida es vida racional». El que habla con impropiedad atribuye el modo de vida a las bestias» (17). Es precisamente Aristóteles el que ofrece un estudio más detallado de las formas del modo de vida (βίος), cuando en su *Ética a Nicómaco* (I 3, 1095 b 14-1096 a 10) emplea el término sólo aplicado a la vida humana, o mejor dicho: al modo de ejercer la existencia humana. Al clasificar las formas de vida básicas de

(16) JEAN-BAPTISTE LAMARCK: *Hydrogéologie*, etc. Chez l'auteur, Agasse et Maillard, Paris 1802, pág. 8: «Ansi toutes ces considérations partagent naturellement la physique terrestre en trois parties essentielles, dont la première doit comprendre la théorie de l'atmosphère, la Météorologie, la seconde, celle de la croûte extreme du globe, l'Hydrogéologie; la troisième enfin, celle des corps vivants, la biologie». En realidad, el término lo había acuñado antes C. F. Burdach en su *Propädeutik zum Studium der gesamten Heilkunst. Ein Leitfaden akademischer Vorlesungen*, 1800, pág. 62. Según este autor, la biología comprendía la psicología, la fisiología y la morfología. En ese mismo año en que Lamarck utilizaba el término también lo emplea G. R. Treviranus en su obra *Biologie oder Philosophie der lebenden Natur für Naturforscher und Ärzte* 1 (1800). Mas es la acuñación de Lamarck la que tiene efectividad o fortuna histórica. Cfr. Th. Ballauf, *sub voce* «Biologie», en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, ed. por Joachim Ritter, Schwabe Verlag, Basilea 1971-2009, aquí t. 1 (1971), coll. 943-944.

(17) AMMONIUS: *De adfinium vocabulorum differentia*, nn. 100-101, ed. Klaus Nickau, Bibliotheca teubneriana, Leipzig 1966, pág. 25, 6-14.

acuerdo con el fin que cada vez se propone el hombre en vida teórica o contemplativa (βίος θεωρητικός), vida de goce (βίος ἀπολαυστικός) y vida política (βίος πολιτικός), está utilizando el concepto de βίος en el sentido bien preciso de forma humana de existencia («vida racional») (18). Así como la vida teórica es la forma de ejercer la existencia humana de modo que toda ella se ordene a la contemplación, así también la vida de goce tendrá por fin la consecución de placer, y la vida política, la de un régimen político justo reunido bajo el bien común en general, sea aristocrático, monárquico o democrático. Este βίος se distingue netamente de la vida animal, que, por su parte, se opone a lo inerte. Así, en un pasaje de su *Política* (IV 6, 1278 b 23-31) Aristóteles discierne una de otra, al describir la vida política como un vivir según el bien común con los otros hombres. Esta vida en comunidad política, cuyo fin es el bien común, incluye la vida vital o subsistencia, a la que el hombre está apegado esencialmente. Es cierto que la vida política surge para asegurar la supervivencia de todos en vista al fin último, que es el despliegue sin impedimentos del buen vivir. Mientras que la vida animal (ζωή) es sólo una forma natural de vida cuyo fin es la perfección de la propia forma, el modo de vida (βίος), en cambio, lo es en relación con un fin que el hombre se propone a sí mismo por elección o propósito (προαίρεσις) para dirigir su propia existencia, pero incluyendo siempre, sin embargo, la vida animal o subsistencia, sin la cual no podría ni perseguir su fin ni ser en general. Aunque la vida animal (ζωή) o vegetal en sentido orgánico esté opuesta al modo de vida (βίος), Agamben parece reducirla a la mera vida o *vita nuda*. ¿Es esto realmente así?

b) *Agamben y la retracción del espacio político
a una zona no política: la nuda vita*

Si ζωή es la vida animal o irracional, la animalidad misma, ¿puede ser acaso adecuado aplicarla a la vida nuda, a la que es conducido el hombre en la zona de indiferencia? Como lo que aquí importa es esclarecer el concepto de una zona de indiferencia y de delimitar, en consecuencia, el espacio polí-

(18) Sobre el origen platónico-aristotélico de esta tripartición del modo de vida (βίος) y en especial del ideal de la vida teórica cfr. Werner Jaeger, «Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals» (1928), recogido en *Scripta minora*, I (Storia de letteratura 80), Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1960, págs. 347-393, aquí págs. 355 y ss. En *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita (Homo sacer, IV, 1)*, Neri Pozza Editore, Vicenza, 2011, Agamben se aproxima a la «forma de vida» monástica y a la franciscana en particular, donde la forma de vida y la regla se funden, y la vida se usa según el ejemplo evangélico, pero sin entrar en la cuestión de la zona de indiferencia o de *vita nuda*.

tico primordial, no voy a entrar en la dilucidación específica ni del concepto de vida animal (ζωή) y su identificación total con el de la vida nuda. Baste recordar que, aunque el hombre en esa zona crepuscular prepolítica y prejurídica siempre esté adoptando un modo de vida (βίος) entendido como modo de estar en el mundo diverso radicalmente de la vida animal, de la que, sin duda, participa, el propio el modo de vida (βίος) en cualquier configuración absorbe en sí mismo lo meramente vital transformándolo. Asimismo habrá que distinguir sin restricción tanto el modo de vida (βίος) como la vida animal (ζωή) de la vida concebida como proceso molecular y fisicista, objeto, por tanto, de la tecnología, para la que la vida no ni una cosa ni otra, sino sólo un encadenamiento genético regulado por procesos físico-químicos manipulables externamente en un laboratorio dirigido no a la experiencia, sino a la experimentación instrumental. Esta vida como proceso molecular deja de ser *eo ipso* la vida animal. En el marco conceptual científico-natural la vida se reduce a un todo físico-químico de moléculas portadoras de información genética. Esta vida tecnificada se retrotrae, en fin, al gen, que es sillar de la realidad biológica como el átomo lo es del mundo inorgánico.

Pero ¿qué es la *nuda vita* de la que habla Agamben? Esta mera vida no se equipara ni a la vida animal (ζωή) ni a la vida tecnificada que acabo de esbozar someramente, ni a la vida «vegetativa» en el umbral de la muerte ni menos aun a modo de vida (βίος): «Ni *bíos* político ni *zoé* natural, la vida sagrada es la zona de indistinción en la que excluyéndose lo uno de lo otro mutuamente, éstos se constituyen a su vez» (19). En el término agambiano de *nuda vita*, una traducción de *bloßes Leben* de Walter Benjamin (20), pero en la estela de la biopolítica de Foucault (21), se recoge la idea de una mera vida indefensa expuesta al poder soberano absoluto, que es una vida prepolítica en su pura indiferencia frente a la vida constitutivamente política y cultural, pero sin ser por ello mismo mera vida animal. Al hablar del bandido o del proscrito en tanto que variante moderna del *homo sacer*, distingue Agamben la vida de éste, esto es, la *nuda vita* o vida sagrada, tanto de la mera vida bestial o animal (ζωή), porque tal vida no anda ayuna de relación con el derecho y la vida política—no hay que olvidar que tanto el *homo sacer* como el bandido o proscrito han sido expulsados del orden político-social, al que por esencia no pertenece la bestia o animal—, como de la vida humana (22). Fi-

(19) GIORGIO AGAMBEN: *Homo sacer*, 2.^a parte, cap. 4, pág. 101.

(20) WALTER BENJAMIN: *Zur Kritik der Gewalt*, en *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974-1989, aquí tomo II. 1 (1977), págs. 151 y ss.

(21) MICHEL FOUCAULT: *Naissance de la biopolitique* (Cours de MICHEL FOUCAULT au Collège de France 1978/79), ed. por Michel Senellart, Gallimard, París, 2004.

(22) GIORGIO AGAMBEN: *Homo sacer*, 2.^a parte, cap. 6, pág. 117.

nalmente, Agamben hace equivaler esa zona de indiferencia al *status naturae* de Hobbes en que los hombres se hallan unos frente a otros en un estado de guerra civil permanente, si bien en vez de un estado de guerra civil en el que rija el principio *homo homini lupus* (23), o sea, el *bellum uniuscuiusque contra unumcumque* o *bellum omnium contra omnes* (24), supone una situación en que todos tengan una *nuda vita*. Se trata, en definitiva, del estado natural humano prepolítico y prejurídico anterior a la constitución de la vida en común ordenada en torno a un principio político.

Para hacer aún más esquivo el concepto de *nuda vita* Agamben afilia ésta a la vida fáctica de Martin Heidegger, que está modelada sobre su interpretación peculiar de la vida de los primeros cristianos en tensión constante, a la expectativa de la inminente venida de Cristo, y de la que luego cristalizará la facticidad en *Ser y tiempo* como categoría ontológica fundamental junto con la existencia y la ipseidad del existente (25). Ciertamente, la vida fáctica y la categoría de facticidad son indiferentes, pero en oposición a cada concreto y no como algo óntico indiferente, que es lo que quiere decir Agamben. Ni la vida fáctica ni la facticidad son la vida mostrenca como zona de indiferencia en ningún en sentido posible, sobre todo porque la vida fáctica no es en ningún caso vida animal, ni menos aun vida tecnificada en el horizonte de comprensión técnica del mundo. La facticidad significa, en segundo lugar, el estar arrojado al mundo (*Geworfenheit*) (26), que es justo lo que hace posible una mera vida expuesta al poder soberano y a la técnica.

No contento con la ambigüedad del término Agamben identifica la *nuda vita* con la vida sagrada del *homo sacer*. ¿Cómo procede tal identificación?

(23) THOMAS HOBBS: *Leviathan*, First Part, chapter 13: Of the Natural Condition of Mankind as Concerning Their Faculty and Misery, en *The English Works of Thomas Hobbes*, ed. William Molesworth, John Benn, Londres, 1839-1845, aquí III (1839), pág. 113. La frase *homo homini lupus* no está citada sino parafraseada y explicada en la epístola dedicatoria a su benefactor el conde de Devonshire antepuesta a su obra *Philosophical Rudiments concerning Government and Society*, *ibidem*, t. II (1841), p. ii: «and that man to man is an arrant wolf».

(24) THOMAS HOBBS: *Leviathan sive materia, forma et potestatis ecclesiasticae et civilis*, en *Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera philosophica quae latine scripsit omnia in unum corpus nunc primum collecta*, studio et labore Guilielmi Molesworth, apud Joannem Bohn, Londoni, 1839-1845, aquí III (1841), pág. 99 y 100. La condición humana de tal estado está caracterizada de la siguiente forma: «nullum sit dominium, nulla proprietas, nullum meum et tuum, sed ut illud uniuscuiusque sit, quod acquisivit, et quamdiu conservare potest» («que no hay dominio ni propiedad alguna, ni nada mío ni tuyo, sino que es propiedad de uno cualquiera aquello que éste adquirió, y durante el tiempo que pueda conservarlo», *ibidem*, pág. 102).

(25) MARTIN HEIDEGGER: *Introducción a la fenomenología de la religión*. Prólogo y traducción de Jorge Uscatescu, Ediciones Siruela, Madrid, 2005, *passim*.

(26) MARTIN HEIDEGGER: *Sein und Zeit* (1927), Tubinga 1967, pág. 135.

La vida sagrada no es, sin embargo, la vida sagrada comúnmente entendida, sino aquella del *homo sacer* descrito y que de por sí es una excepción al *ius divinum* por su insacrificabilidad y al *ius humanum* por no constituir delito alguno de homicidio la muerte violenta de aquél. Agamben interpreta la vida sacra del *homo sacer* no como una vida maldita, que es lo que, en realidad, es, sino como una vida «mostrenca» fuera de lo sagrado y de lo profano, en una esfera originaria en que se formaría lo político. La vida mostrenca es la prestación originaria de la soberanía misma(27) con su potestad de proclamar el estado de excepción y con la consecuente suspensión del ordenamiento jurídico hasta el momento vigente. En tanto que correlato esencial de la decisión soberana esa vida a la intemperie se antoja un fenómeno jurídico-político.

¿Pero cómo puede asimilarse la vida sagrada a la vida animal (ζωή), que es la subsistencia misma, cuando aquélla es, por el contrario, una vida de proscrito? Para Agamben la vida sacra así entendida se acomoda perfectamente al concepto heideggeriano de *Faktizität*, que se concibe, en consecuencia, como una radicalización del estado de excepción: «La estructura circular del *Dasein*, al cual le incumbe en su modo de ser su ser mismo, no es sino la formalización de la experiencia básica de la vida fáctica en la que es imposible discernir la vida de la situación efectiva de ésta, el ser de sus modos, y en la cual, en fin, todas las distinciones de la antropología tradicional (por ejemplo, entre espíritu y cuerpo, sensación y consciencia, yo y mundo, sujeto y atributo) se diluyen» (28).

¿Es válido concebir la vida sacra como una forma de la facticidad? Si la facticidad se entiende en el sentido en que lo hace Heidegger, entonces la vida sacra o la vida de proscrito no podrá identificarse con un modo de ser del estar en el mundo, de su existir. La facticidad es, antes bien, un modo de ser de la existencia humana en tanto que «hecho de ser» diferente del mero ser bruto (*Tatsächlichkeit*) de lo factual (*vorhanden*) y del enser (*zuhanden*). Agamben no parece haberse percatado del alcance de esa categoría ontológica perteneciente a la doctrina heideggeriana sobre el estar-ahí (*Dasein*). Antes bien, parece identificar la vida mostrenca del *homo sacer* con el estar-ahí (*Dasein*), que se presenta, sin embargo, como un estar en el mundo originario y «fáctico», muy distinto de la mera vida o vida maldita y de la vida animal; se trata de un modo de ser distinto de estos modos, pero también de la vida política o filosófica o de la vida de goce. Es, ante todo, un modo de ser en el mundo modulable, no obstante, según los distintos sectores de lo humano:

(27) GIORGIO AGAMBEN: *Homo sacer*, 2.^a parte, cap. 3, pág. 93.

(28) GIORGIO AGAMBEN: *Homo sacer*, 3.^a parte, cap. 4, pág. 167.

lo político, lo social, lo ético, la filosofía, la religión, las artes, con una cotidianidad específica. La indiferencia respecto a las diversas concreciones es una nota definitoria fundamental de las categorías de la ontología general que hace posible que la existencia sea cada vez ejercida de forma política o de forma filosófica, etc., pero la indiferencia entendida en este sentido (lo meramente formal), por su parte, no es un modo concreto junto al modo político o al modo religioso de existir, sino algo fuera del orden de lo concreto y, por tanto, de lo óntico.

Ahora bien, la πόλις no sólo exige una forma de vida política (βίος πολιτικός), que todo ciudadano asume en cualesquiera acciones políticas: una vida en común, sino también la convivencia en tanto que modo de vivir conforme a un bien común. El modo de vida (βίος) como tal modifica la vida mostrenca al apropiarse humanamente de ella. En efecto, la forma de vida política (βίος πολιτικός) se ordena al bien común del que forma parte la salvación (σωτηρία) de los ciudadanos, o sea, la subsistencia de éstos en su sentido general: la sustentación de la vida animal (ζωή). Por eso ésta y la vida humana (βίος) no se oponen sino se entrelazan entre sí en un sentido originario.

Para Agamben el campo de concentración es el ámbito en que la vida política se convierte en vida mostrenca, porque el prisionero es marginado de la vida política en cuanto sujeto meramente viviente expuesto a la nuda violencia. Esta nueva zona de indiferencia como origen de lo político la define Agamben así: «... si la esencia del campo estriba en la materialización del estado de excepción y en la consiguiente creación de un espacio en que la vida nuda y la norma hallen el umbral de indistinción, habremos, entonces, de admitir que tendremos ante nosotros de hecho un campo cada vez que se cree una estructura tal, con independencia de la categoría de los crímenes que se hayan cometido ahí y cualquiera que sea su denominación y su topografía específica» (29). ¿Pero en qué sentido es éste el origen de la vida política como zona de indiferencia: el espacio político primordial? ¿Es verdaderamente éste el espacio originario de la política actual?

Aun admitiendo que el campo de concentración no sea un espacio político, sino una zona de indiferencia del que aquél brota, es indudable la conexión entre política y universo concentracionario, ya que la idea de campo de concentración nace en la segunda mitad del siglo XIX en plena expansión de la democracia, en la era de la movilización total (levas en masa, industrialización creciente, expansión del estado, militarización, parlamentarismo, etc.) como producto de aquélla. Lo característico del campo de concentra-

(29) GIORGIO AGAMBEN: *Homo sacer*, 3.ª parte, cap. 7, pág. 195.

ción en sus formas más extremas es la suspensión del ordenamiento jurídico y la creación de un vacío legal y jurídico con respecto al orden vigente en el exterior. Sin embargo, en cuanto zona creada en que el ordenamiento jurídico deja de vigir no deja por ello de ser una zona política para adoptar un carácter no protopolítico, que convierte al enemigo en prisionero expuesto a la aniquilación o a la absoluta sumisión por medio de los trabajos forzados. Cuando Agamben, en referencia sólo al campo de concentración nacionalsocialista, dice explícitamente que es una zona en que no se puede decidir entre derecho y hecho, entre norma y aplicación, entre regla y excepción (30), araña en la superficie del fenómeno, pero con independencia de lo atinado o no de esa descripción, el campo como realidad histórica dista mucho de ser un campo de anomía o de mera arbitrariedad, y, por tanto, de constituir una zona de indiferencia.

4. *El estado de excepción como zona protopolítica: espacio y soberanía*

En términos intelectuales el problema de la política suele dilucidarse en la situación creada por el estado de excepción. La razón de este privilegio estriba en que el estado de excepción, «ley marcial», y cuantas expresiones designen esta figura jurídica más allá de la ley positiva vigente, no es una acción más, sino una situación en que se transluce con especial nitidez y claridad la esencia de la política, que se velaba tras el tráfigo cotidiano de vivir bajo la ley, o sea, en el ejercicio ininterrumpido de los negocios políticos. Cuando al comienzo de su *Teología política* Carl Schmitt escribe en 1922 la frase: «Soberano es quien decide sobre el estado de excepción» (31), desplaza lo político al problema de la soberanía, que, por su parte, exige un examen del estado de excepción mismo en el que se muestra, de modo que sin definición del estado de excepción no hay tampoco definición del poder soberano. En la excepción se verifica una desviación de la regla. Lo excepcional es lo que se exceptúa de un conjunto. Así, el estado de excepción es

(30) GIORGIO AGAMBEN: *Homo sacer*, 3.ª parte, cap. 7, pág. 194. Véase también *Quel che resta di Auschwitz (Homo sacer, III)*. Bollati Boringheri, Turín, 1996.

(31) CARL SCHMITT, *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveranität*, 7.ª ed. Duncker & Humblot, Berlín, 1996, pág. 13. Aunque en mi artículo se hable alguna vez de lo político, el uso de esta expresión obedece al esfuerzo por fijar la esencia de la política frente a otras ciencias y ámbitos objetivos y no es reflejo del concepto schmittiano de *das Politische*, que, por otra parte, en alemán se utiliza también para caracterizar la esencia de la política en general frente a la política como actividad concreta. Cfr. CARL SCHMITT: *Der Begriff des Politischen*, 7.ª edición (1.ª ed. de 1932), Duncker & Humblot, Berlín, 2002.

una situación jurídica que descuella de todas las demás. Como está fuera de la norma y fuera del ordenamiento jurídico no es ni estado de emergencia (*Notverordnung*) ni estado de sitio (*Belagerungszustand*). Es un espacio jurídico en que las leyes dejan de vigir propiamente, quedando todo en suspenso (anomia). Aunque el ordenamiento jurídico deje de estar en vigor, lo político no queda por ello abolido; al contrario: en esta situación política se transluce con mayor diaphanidad que en el tráfigo «normal» del ordenamiento jurídico en ejercicio lo soberano y lo político.

Carl Schmitt no analiza aquí *ex professo* el fenómeno del estado de excepción, sino el de la soberanía, uno de los conceptos jurídicos básicos, porque en su planteamiento lo relevante y perentorio es definir lo que es la soberanía en relación al estado de excepción, cuando la soberanía será definida como la capacidad de decidir sobre el estado de excepción: «Lo soberano decide tanto sobre si se da un estado extremo de urgencia (*Notfall*: estado de necesidad) cuanto acerca de lo que debe suceder para suprimirlo» (32). Lo soberano, al poder decidir sobre la suspensión o no del ordenamiento jurídico mismo en orden ciertamente a superar el estado de necesidad, se pone por ello mismo, por un lado, fuera del propio ordenamiento jurídico y, por otro, no cesa de pertenecer a él, ya que la decisión de suspender o no tal es *eo ipso* jurídica en sí misma. Además, lo soberano forma parte básica del orden político como origen de la política (πόλις) y como garante de la vigencia misma de la ley (νόμος). Según Schmitt, lo soberano se define jurídicamente como portador de la decisión sobre la proclamación o no del estado de excepción (33), una vez examinada la circunstancia de si concurren las condiciones del estado de necesidad: Schmitt se mueve con su definición de soberanía en el marco jurídico. Pero con tal examen se deja al margen la dimensión cratológica de lo soberano y se olvida así la dimensión política de lo soberano en cuanto imperio y coacción.

Asimismo queda fuera de toda duda que el estado de excepción, pese a su carácter de desviación respecto a la «normalidad jurídica», sigue siendo un fenómeno estrictamente jurídico en la medida en que depende en su ser de la decisión soberana que lo ha declarado.

Justamente ese poder de decisión sobre el ser o no del ordenamiento jurídico en su conjunto descansa, en última instancia, en la autoridad y en el poder de mando y de coacción, sin los cuales la decisión no se puede tomar ni menos aun imponerse fácticamente. Es aquí donde Agamben cree haber hallado la clave de bóveda para interpretar el estado de excepción como zona de

(32) CARL SCHMITT: *Politische Theologie*, pág. 14.

(33) CARL SCHMITT: *Politische Theologie*, pág. 19.

indiferencia protopolítica aquende lo político y lo jurídico en que se origina la política misma: «En realidad, el estado de excepción ni es algo externo ni interno al ordenamiento jurídico, y el problema de su definición atañe justamente al umbral (*soglia*) o zona de indiferencia en la que ni dentro ni fuera se excluyen mutuamente o quedan indeterminados» (34). Para Agamben, como la autoridad se emplaza fuera del marco jurídico y también del político, es, por definición, un poder tradicional prepolítico y prejurídico, que constituye, sin embargo, la esencia de la política. A diferencia de la soberanía, que es un fenómeno esencialmente político, la autoridad, en virtud de su poder tradicional, está situada más acá de la política y de lo jurídico, y por ello fuera de las contraposiciones básicas de la política entre orden o anomia, ley o sin ley, poder político en ejercicio o vacío de poder político (anarquía). Pero *de iure* y *de facto* la autoridad es un agente político.

¿Qué es la excepción? Excepción es por su origen un término jurídico: excepción de algo frente a una norma o ley general. Con la excepción la validez de una norma se ve mermada, encuentra resistencia, por tanto, en esa excepción. Por su constitutivo esencial la excepción lo es de una norma o de una ley vigente, si ésta cesa, la excepción deja de existir *eo ipso*, o bien porque aquélla se derogue, o bien porque la excepción se eleve a norma general y desaparezca por ello como tal. Exceptuar es excluir algo de lo normativo y colocarlo en un lugar aparte fuera de lo normativo mismo.

Otro tanto puede decirse de los demás ámbitos y en general de la relación esencial de copertenencia de regla y excepción. De ahí que el dicho jurídico por su origen: la excepción confirma la regla (35). La regla o ley no tiene por el hecho de ser tal que tener excepciones, pero la excepción lo es necesariamente de lo normativo o de lo normal, y éste se conforma como tal precisamente por la excepción. Pero la confirmación de una regla por la ex-

(34) GIORGIO AGAMBEN: *Stato di eccezione (Homo sacer, II, 1)*, Bollati Boringhieri, Turín, 2003, cap. 1, págs. 33-34.

(35) CICERÓN, *Pro L. C. Balbo* 14, 32: «*Quod si exceptio facit ne liceat, ubi non sit exceptum, ibi necesse est licere*» («Pero si la excepción hace que “algo” no esté permitido, allí donde no se exceptúe nada, “algo” tendrá que estar permitido»). El siguiente texto recoge en un verdadero dicho jurídico medieval rotundo lo expresado por Cicerón en aquel pasaje: «*exceptio probat regulam in casibus non exceptis*» («La excepción confirma la regla en los casos no exceptuados»). Como se ve por la circularidad de la definición, el significado no es nada claro si no se considera antes el contexto del pasaje ciceroniano, del que se desprende que, si una excepción convierte a una acción en ilegal, la acción es legal sólo en los casos que no están comprendidos por la excepción. Esto último sólo es posible porque hay otra regla de orden superior. Sin entrar en mayores detalles, no parece sin más aconsejable remitirse a supuestas leyes expresadas en dichos, por muy jurídicos que sean y por muy rancia tradición que tengan, para vertebrar una argumentación.

cepción no equivale a establecer, en sentido contrario, la esencia de la regla gracias a la excepción, porque la excepción lo es esencialmente de una regla, mas nunca viceversa.

Cuando Agamben indica en el caso del estado de excepción en que se desaplica la regla misma, o sea, el ordenamiento jurídico: «No es la excepción la que se sustrae a la regla; por el contrario: es la regla la que, al suspenderse, da pie a la excepción, y sólo así se constituye como regla, manteniéndose en relación con aquella» (36), da a entender que regla y excepción son básicamente correlativas. Pero bien miradas las cosas, la regla como la ley enuncian primeramente estados reales o que deben ser, la excepción, en cambio, lo es necesariamente de ese enunciado general expresado en la regla o en la ley, pero éstas no entrañan de por sí la excepción, mientras que ésta sí supone la regla o la ley, y por esta razón se dice que las confirma con su existencia, pero en modo alguno que las constituya, como sugiere Agamben. El dicho «la excepción confirma la regla» expresa únicamente la idea de que lo excepcional es todo lo contrario de lo normal o regular. Por consiguiente, la confirmación no es constituir la regla o la ley misma en su ser.

Mientras la excepción en sentido lato no ponía en suspensión la regla, el instituto del estado de excepción supone la desconexión o neutralización del ordenamiento jurídico vigente: es la supresión de la vigencia de éste, quedando así la regla exceptuada, de tal modo que se crea un espacio que, a juicio de Agamben, ya no es jurídico, porque la norma cesa de aplicarse. Schmitt, sin embargo, cree que el espacio creado por la declaración del estado de excepción sigue siendo un espacio jurídico, principalmente, y con razón, porque la desaplicación de la regla es ella misma un acto jurídico último por el que se crea una situación jurídica distinta a la normal. ¿Rigen entonces otras normas?

En vez de pronunciarse al respecto, Agamben pasa sin más a calificar este espacio de zona de indiferencia (37). ¿Es el estado de excepción tal zona vacía o indiferente? Como excepción a la norma jurídica vigente es suspensión del ordenamiento jurídico también vigente —al menos del orden político—: «El estado de excepción es en este sentido la apertura de un espacio en el que la aplicación y la norma manifiestan su separación mutua y en que la pura fuerza-de-ley actualiza (esto es: aplica des-aplicando) una norma cuya aplicación ha sido suspendida» (38). Aunque la zona abierta por el estado

(36) GIORGIO AGAMBEN: *Homo sacer*, 1.ª parte, cap. 1, pág. 22.

(37) GIORGIO AGAMBEN: *Homo sacer*, 1.ª parte, cap. 1, pág. 23.

(38) GIORGIO AGAMBEN: *Stato di eccezione*, cap. 2, pág. 54. En el cap. 3, pág. 66 critica Agamben en este punto a Schmitt, porque éste sigue concibiendo la zona abierta por el estado de excepción como una zona eminentemente jurídica.

de excepción se defina como «estado de necesidad» en que se ausenta el derecho para dejar paso a la anomia (39), ¿cómo puede definirse la necesidad misma de otra manera que no sea en relación a la ley, que es vista entonces como algo que se debe suspender en razón de otro orden superior? A la vista de todo esto, la tal zona de indiferencia, al remitir esencialmente a lo jurídico y a la política, no es previa a ambos dominios.

En segundo lugar, aun entendiendo que sea una zona más de lo jurídico, no es una zona de indiferencia sin más, ni menos aun una zona de indiferencia frente a la política y al derecho, ya que la autoridad de la que emana la decisión política soberana sobre la anomia no es prepolítica, sino originariamente política y jurídica. Aunque la autoridad legislativa última fuese prepolítica, no sería ya de por sí algo indiferente, en todo caso se trataría de una autoridad religiosa, como parece Agamben asumir al citar con anuencia la definición que hace Wagenvoort de *auctoritas* como «*mana* jurídico» (40), término éste de *mana* religioso *simpliciter*. No es, pues, el estado de excepción una zona de indiferencia más acá de lo jurídico y de la política, de la que surgiría la política misma. En todo caso, la autoridad que actúa con su decisión soberana y suspende el ordenamiento jurídico vigente obra sólo políticamente.

5. *La gloria como zona de indiferencia entre el poder político y el religioso*

En el estado de excepción, con toda su amplia gama de variantes desde el *senatus consultum ultimum* hasta la ley marcial, pasando por el estado de sitio o el estado de emergencia, la soberanía se revela netamente como carácter manifestativo de lo político en tanto que cratofanía social. El poder político se manifiesta en la acción misma de suspender el ordenamiento jurídico mismo en que con normalidad se movía toda acción política y gubernamental. En su libro sobre la gloria (41) Agamben se centra no ya en el poder mismo,

(39) GIORGIO AGAMBEN: *Stato di eccezione*, cap. 3, pág. 66.

(40) GIORGIO AGAMBEN: *Stato di eccezione*, cap. 3, pág. 67. El texto citado es H. Wagenvoort, *Roman Dynamism*, Oxford 1947, pág. 106.

(41) GIORGIO AGAMBEN: *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo (Homo sacer, II, 2)*, Neri Pozza, Vicenza 2007. En su reciente obra *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio (Homo sacer, II, 5)*, Bollati Boringhieri, Turín, 2012 estudia el fenómeno del oficio y de la liturgia, pero, para sorpresa de propios y extraños, no establece ya zona de indiferencia alguna, tan sólo se limita a indicar la creciente importancia de lo litúrgico en la Iglesia Católica y en los regímenes totalitarios del siglo xx (pág. 9).

sino en su manifestación gloriosa. La tesis central se condensa en la idea de que la gloria constituye la esencia de la política. ¿Pero no es la gloria un concepto estrictamente religioso en vez de un concepto político? ¿Pero si es un fenómeno político por su origen, cual será, entonces, la diferencia entre la política y la religión?

Gloria significa principalmente la forma o la buena fama de alguien en sus acciones. Pero es también una nota del poder constitutivo y manifestativo a la vez del poder político mismo: el prestigio. Mientras el prestigio es el poder en su ejercicio en el exterior y en el interior, la gloria es la aureola del poder: su manifestación «gloriosa». Ahora bien, la gloria, lejos de ser algo que advenga al poder, es constitutiva del poder político en su ejercicio *ad extra*. Es cierto que el poder político o estatal se ejerce a través de actos administrativos en la persecución del crimen y de la infracción por medio del aparato policial, en la punición y en el mantenimiento del orden jurídico a través del aparato judicial, y en general en actos administrativos de toda clase en que el poder se muestra como actuante e impositivo respecto a las voluntades individuales, pero sin gloria ni esplendor especiales. Parece como si en estos oscuros y poco espectaculares actos la gloria del poder se desvaneciese y éste cobrase una apariencia grisácea y monótona sin el encanto cratofánico esperable. Y, sin embargo, el poder político en el ejercicio de la administración del estado, en las grises acciones gubernativas y en otros actos normales se manifiesta con una fuerza en que, sin embargo, lo glorioso se retrae para no desaparecer del todo.

¿En qué medida la gloria es consubstancial al poder político y, por tanto, a la política? Sin adentrarse en la estructura del fenómeno religioso mismo no será posible elucidar la cuestión. Tomemos por base de las siguientes reflexiones, como hace Agamben, el tratado del jesuita Leonardo Lessius (1554-1623) *De perfectionibus moribusque divinis* (Amberes, 1620(42)), en cuyo último capítulo titulado *De ultimo fine* se reúnen interesantes observaciones sobre la gloria, en las que se sedimenta una milenaria tradición teológica, que llega así a su cúspide. Lessius distingue una *gloria interna* de una *gloria externa*. La gloria es originariamente, de acuerdo con el Antiguo Testamento, el esplendor de Dios (*kabod*) (43) y es, por lo tanto, una nota esencial de la teofanía.

(42) LEONARDUS LESSIUS S. J.: *De perfectionibus moribusque divinis opusculum*, novam editionem curavit P. Roh, sumptibus Herder, Freiburgi Brisgoviae 1861.

(43) Este vocalo hebreo debe traducirse por «grave» y ser relacionado, por tanto, con la *gravitas*. *Kabod* en cuanto esplendor suele estar oculto detrás de una nube para que no deslumbre y ciegue a los hombres Éxodo 24, 34 ff. Cfr. F. Hesse, *sub voce* «Herrlichkeit Gottes», en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, J.C. B. Mohr (Siebeck), Tübinga, t. III (1959), coll. 273-274. Al ser traducido en el Nuevo Testamento como δόξα se amplía el concepto de

La palabra *kabod* se tradujo después en el *Septuaginta* por δόξα, que en latín se vertió como *gloria*. Sabido es que *gloria* significaba en latín fama u honor(44), que entrañan, por su parte, algo externo por ser ambos la elevada opinión que otros tienen de aquel al que se atribuye la gloria(45), si bien se trata principalmente del juicio de los óptimos, de la elite de una comunidad, y no del juicio de la masa o de una turba(46). A la vista de todo lo cual Lessius acaba por definir la *gloria* como la noticia que se tiene de las excelencias de otro(47) para luego inmediatamente reanudar el discurso teológico, que distingue una doble gloria interna de Dios: formal y objetiva.

Como es habitual en la teología, la gloria objetiva interna se identifica con la divinidad, mientras la gloria interna formal con el amor, el conocimiento y el gozo(48). Se admite una gloria externa, que no lo es ni objetiva

tal modo que los hombres también participan de la gloria, cfr. San Pablo, Rom 8, 17 ff. E. Fascher, *ibidem*, coll. 274-275. Cfr. Johannes Schneider: *Doxa. Eine bedeutungsgeschichtliche Studie*, Bertelsmann, Gütersloh 1932. Sobre el término teológico véase la entrada «Glorie» in *Dictionnaire de théologie catholique*, ed. por A. Vacant, E. Magenot y E. Amann, Letouzey, Paris 1903-1950, t. 6. 2 (1925), coll. 1386-1432.

(44) HANS DREXLER: «Gloria», en *Politische Grundbegriffe der Römer*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1988, págs. 49-54.

(45) CICERÓN: *De inventione* II 166: «gloria est frequens de aliquo fama cum laude» («La gloria es la fama constante ensalzadora de uno»). El significado es manifiestamente el de buena fama (*bona fama*), como observa Drexler (*op. cit.*, págs. 49-50). San Agustín utiliza en esta acepción el término *gloria* en *Contra Maximum*, I, 11, 13 (PL 42, 770), como también hace Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I-II, q. 11, a. 3.

(46) Cfr. CICERÓN: *Tusculanae disputationes* I, 46, 110: «Verum multitudinis iudicium de bonis si quando est, magis laudandum est quam illi ob eam rem beati» («El juicio de la multitud sobre los hombres nobles, cuando es verdadero, debe ser más ensalzado que aquellos bienaventurados por la razón misma “de su bienaventuranza”»). Acerca de la importancia de la idea de fama y su cambiante valoración a través de los tiempos desde Homero hasta Dante véase Achatz Freiherr von Müller: *Gloria bona fama bonorum. Studien zur sittlichen Bedeutung des Ruhmes in der frühchristlichen und mittelalterlichen Welt* (Historische Studien 428). Matthiesen Verlag, Hussum 1977. Un estudio semasiológico conceptual de *gloria* en la antigüedad lo ofrece Anton Daniël Leeman: *Gloria. Cicero's waardering van de Roem en haar achtergrond in de hellenistische Wijsbegeerte en de romeinse samenleving*. Diss. Leiden 1946.

(47) LESSIUS: *De perfectionibus moribusque divinis*, lib. 14, cap. 1, n. 7, ed. Roh, págs. 514-515: «Hoc enim proprie et formaliter gloria dicitur, quae definiri solet clara cum laude notitia: notitia inquam, quae habetur de excellentia alicuius» («Pues a esto se llama propia y formalmente gloria, que suele definirse como la noticia ensalzadora y noble, me refiero a la noticia acerca de la excelencia de alguien»).

(48) LESSIUS: *De perfectionibus moribusque divinis*, lib. 14, cap. 1, n. 7, ed. Roh, pág. 515: «Interna rursus duplex est, obiectiva, et formalis. Obiectiva gloria Deo intrinseca est ipsa Divinitas, seu splendor et excellentia Divinitatis, et personarum divinarum [...] Formalis gloria Deo intrinseca est cognitio, amor et gaudium Dei de seipso: sive quod ipse a seipso infinite et adaequate cognoscatur, ametur, et cum infinito gaudio ac suavitate gustetur» («Ade-

ni formalmente. La gloria objetiva externa a Dios es la excelencia y la belleza de las criaturas, en especial de los bienaventurados y de los reyes. En cambio, la gloria formal extrínseca estriba en la intuición, en el amor y en el gozo que de Dios tienen los bienaventurados, y representa, por consiguiente, la totalidad de las alabanzas y veneraciones que los hombres y las criaturas dispensan a Dios (49). Con todo, y esto es especialmente lo sorprendente en la posición de Lessius, la gloria intrínseca a Dios puede ser acrecentada (*accessio extrinseca*) por la veneración de las criaturas, esto es, por la gloria extrínseca (50).

La cuestión que hay que elucidar aquí es si la gloria es por su origen algo político o algo religioso. En sentido primordial es lo que pertenece a lo sagrado, al ser la forma en que se muestra la majestad de éste. De ahí pasa a aplicarse al comportamiento humano de la veneración. La veneración con que se honra a lo sagrado toma la forma de glorificación cuando el discurso se convierte en alabanza de aquello que forma parte de lo sagrado: justicia, sabiduría, etc. En el culto la glorificación se presenta como una forma excepcional de la veneración, pero no es la única forma. Otra forma es el agradecimiento, en el que lo sagrado es interpelado como fuente dispensadora de salvación.

Pero para Agamben la gloria es una zona de indiferencia en que confluyen lo política y la religión, donde coinciden poder religioso y poder político: «La teología de la gloria constituye en este sentido el punto secreto de contacto por el que la teología y la política se comunican sin cesar y se inter-

más, la interna es doble: objetiva y formal. La gloria objetiva intrínseca a Dios es la divinidad misma, o sea, el esplendor y excelencia de la divinidad y de las personas divinas [...] La gloria formal intrínseca a Dios es el conocimiento, el amor y la alegría que Dios tiene de sí mismo, o sea: que él mismo se conoce infinita y adecuadamente, y se ama, y que se gusta con infinito gozo y suavidad»).

(49) LESSIUS: *De perfectionibus moribusque divinis*, lib. 14, cap. 1, n. 7, ed. Roh, pág. 515: «Altera enim est obiectiva, et consistit in excellentia et pulchritudine rerum creaturarum; sed maxime filiorum Dei, ut sunt omnes Beati [...] ita externa gloria Dei obiectiva consistit potissimum in splendore et multitudine aulicorum coelestium, secundario in aliis rebus creatis. Altera est gloria formalis, quae sita est in Dei visione, amore, gaudio, et actibus hinc sequentibus: nimirum quatenus a Beatis cognoscitur, amatur, gustatur, laudatur et benedicitur in omnem aeternitatem...» («Pues la una es objetiva y consiste en la excelencia y belleza de las cosas creadas, pero principalmente de los hijos de Dios, como lo son todos los bienaventurados [...] así la gloria objetiva externa de Dios consiste fundamentalmente en el esplendor y en la multitud de cortesanos celestes, y secundariamente en las otras cosas creadas. La otra es la gloria formal que está ínsita en la visión, en el amor y en el gozo de Dios y en los actos subsiguientes a éstos; esto es, en cuanto Dios es conocido, amado, gustado, ensalzado y bendecido durante toda la eternidad por los bienaventurados»).

(50) LESSIUS: *De perfectionibus moribusque divinis*, lib. 14, cap. 1, n. 11, ed. Roh, pág. 517.

cambian las funciones» (51). Pero, en realidad, la cosa es algo más compleja. En primer lugar, la teología como discurso acerca de lo divino, y éste es el sentido de teología, es sólo una parte de la religión en cuanto tal, como lo es también la dimensión política de ésta. Únicamente en un sentido la teología es gloriosa: en la medida en que el discurso sobre lo divino transita a la loa de lo divino. La gloria será, antes por el contrario, la zona en la que confluya la religión como culto divino y la política.

Ahora bien, no es esto exactamente lo que quiere decir Agamben, ya que éste propone la contraposición entre poder espiritual y poder profano. Si se trata de poder espiritual, entonces la gloria no es de Dios, ya que se trata de la glorificación o de lo ceremonial del poder religioso manifestado en culto y rito. La gloria pertenece, sin embargo, por esencia a la *maiestas* de lo sagrado, como también a la política, al poder político, que en determinadas acciones se muestra con esplendor cratofánico. Aun cuando la gloria política se manifieste en señaladas ceremonias de marcado carácter ritual que se celebran de acuerdo con una estricta liturgia, Agamben descarta la explicación legitimadora o la consideración meramente cratológica que haga de ella una simple tramoya deslumbrante para embaucar. Rechaza asimismo la interpretación instrumental, porque la gloria no es una estratagema para imponerse, sino un constitutivo formal —expresión mía— de ambos ámbitos (52). Lo ceremonial del poder político es el ámbito político de la gloria; la política tiene la gloria como algo propio de la manifestación de su poder en ocasiones especiales: la investidura de las magistraturas del estado, las elecciones a los cargos mismos y en las fiestas profanas de índole política o civil. En todas ellas el poder político se manifiesta glorioso. Pero al insistir en que la gloria como fenómeno a la vez político y religioso es substantivo de la política mismo, Agamben lo que hace es afirmar que la gloria es ya profana y religiosa a la vez, y que lo profano incluye la política, la gloria no puede ser una zona de indiferencia entre la política y la religión. La gloria es en el fondo el esplendor especial con que se manifiesta el poder en general, sea religioso, sea político, a diferencia del brillo siniestro de la violencia pura.

6. Conclusión

El llamado espacio político no es el espacio que cotidianamente experimentamos ni menos aun el espacio geométrico tridimensional en que se

(51) GIORGIO AGAMBEN: *Il Regno e la Gloria*, cap. 7, pág. 215.

(52) GIORGIO AGAMBEN: *La gloria*, cap. 7, pág. 217.

ordenan las figuras geométricas. Cuando se habla, por ejemplo, de fuentes o centros de poder político, no se piensa en que éstos ocupen el centro geométrico en un espacio euclídeo. El espacio político se despliega a partir de esas fuentes de poder, pero el estar cerca o lejos de las fuentes de poder mismas sobre las que se organiza y se despliega cada uno de los entes políticos no se mide ni en metros ni en centímetros, ya que la distancia es siempre política, determinada por la fuente de poder en cada caso. Que uno visite un parlamento no lo acerca lo más mínimo a la fuente de poder, sino sólo al espacio cotidiano de un parlamento.

Cuando Agamben habla de zona no se refiere a una zona espacial o a una parcela de espacio, sino al espacio político mismo. La palabra «zona» no está elegida al azar. En español y en general en las lenguas modernas la palabra zona designa el espacio en forma de franja, delimitado de los espacios laterales. Es sinónimo de área intermedia entre dos espacios. El étimo griego de la palabra zona (ζώνη) tiene como primera acepción la de cinturón o cinta que alrededor de la cintura se ceñían las novias griegas, de donde pasó a aplicarse como figura topológica a la geografía, astronomía y geometría (53). Es importante reparar en la forma de banda atribuida a la zona, que se convierte así en sinónimo de franja, de donde solo hay ya un paso a la noción de umbral (*soglia*), que es justamente lo que quiere decir Agamben con zona. Ahora bien, la zona se recorta necesariamente sobre el espacio, del que se destaca con un carácter que la contradistingue de otras partes del espacio. Así, la zona de peligro es aquel sector en mayor o menor medida delimitado en que quien lo atraviesa expone su vida en un mayor o menor grado a peligros. La zona es algo subsidiario del espacio, estén sus límites bien fijados o sean permeables o elásticos.

El campo de concentración sí es una zona bien delimitada, sea cada uno de ellos o en su conjunto como archipiélago G.U.L.A.G. del régimen soviético. Para Agamben la zona concentracionaria es la zona que se eleva en el paradigma político del siglo xx y substituye al estado (πόλις) como paradigma político de Occidente. Si esto es así, el sujeto político activo no es el hombre como agente y paciente político y cívico, sino la existencia nuda del hombre a la intemperie y al albur de los vigilantes. Sin entrar en esta tesis que recuerda sin duda la idea de Michel Foucault sobre el control de los individuos a partir del siglo xviii y de la noción del panóptico como atalaya desde la cual se vigila al ciudadano (54), y sin querer negar trazas de verdad avaladas por la paciente observación de determinados fenómenos sociales, el sujeto

(53) H. G. Lidell Scott/R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, 1990: pág. 759.

(54) MICHEL FOUCAULT: *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, París, 1975, págs. 201 y ss.

político sigue siendo el ciudadano entendido como πολίτης o *cives* que vive políticamente en el espacio político o civil, porque, aunque el ciudadano sea hombre, la existencia no es mostrenca, sino siempre existencia cada vez desplegada en una u otra dimensión o en varias a la vez, deslizándose de una a otra o fundiendo una con otra: la facticidad no se da en su «pureza», sino siempre modulada en una u otra dimensión «humana».

Además, y esto es lo fundamental, ni la vida mostrenca ni la vida animal ni la vida fáctica o facticidad son zonas en general, sino formas de comprender al hombre que se despliegan temporal y espacialmente. Así, la facticidad es, antes bien, lo que constituye el espacio mismo en que se mueve el hombre entre su venir de alguna parte y su ir a otra; no es zona sino lo que constituye cualquier zona en el espacio mismo. Es cierto que el estado de excepción como acto jurídico y político a la vez crea o abre una zona o mejor dicho una situación, que es algo bien distinto, sin ser él mismo la zona señalada, pero la indiferencia no se ve, pese a lo que diga Agamben, por ningún lado, ya que la suspensión parcial o total del ordenamiento jurídico vigente es, lo repito una vez más, un acto jurídico o político, que supone, a su vez, la creación de una zona en que rige, al menos, la «ley marcial».

Menos aun la gloria puede conceptuarse de zona, ya que aparece como la forma de manifestarse del poder, en especial del poder de lo sagrado. Glorioso es, sin embargo, tanto el poder sagrado como el poder político, ya que ambos por su potencia respectiva irradian la majestad que les es inherente y se rodean de esa aura que los resalta de los demás. La gloria no es ni una zona ni tampoco algo indiferente, incluso Agamben habla de «punto secreto de contacto», que es en virtud de su carácter geométrico algo por completo diferente de una zona o umbral. De lo dicho se sigue la esencial conexión entre la gloria y lo sagrado, y, por lo tanto, se excluye cualquier tipo de indiferencia o indeterminación de la gloria. Esto no obsta para que haya una transferencia mutua de la gloria del ámbito religioso al político y viceversa, mas esto no es signo de indiferencia, sino de la elasticidad y de la movilidad de los fenómenos mismos.

El problema general de la argumentación de Agamben radica en la idea directriz preconcebida de que entre la política y lo religión media como un umbral o zona de indiferencia donde no campean ni lo sagrado ni lo político (55). Por eso el paradigma de la idea de zona indiferente descansa en el

(55) La idea de zona de indiferencia recorre como un *Leitmotiv* toda su obra ya desde el comienzo. No es de este lugar, sin embargo, trazar el recorrido de esa idea a través de su *opus*. Baste, a título de ejemplo, mencionar su idea de un espacio vacío que se abre entre la voz y la palabra cfr. GIORGIO AGAMBEN: *Infancia e storia. Distinzione dell'esperienza e origine della storia*, Einaudi, Turín, 1977.

instituto romano del *homo sacer*, pero lo sagrado o *sacer* en el sentido de lo maldito, de lo tabuizado, no es menos sagrado por ello mismo. ¿Quién podría dudar, pues, que el fenómeno del *tabú* pertenezca de por sí a la esfera de lo sagrado y no sea algo fuera de lo sagrado?, porque si estuviese en la esfera opuesta a lo sagrado, es decir, en la esfera de lo profano, ya dejaría de ser algo sagrado, y, en todo caso, quedaría inexplicada por entero la figura del *homo sacer*. La contraposición entre lo sagrado y lo profano no admite zonas de indiferencia, sino exige una contraposición polar sin resquicios, de modo que lo profano se conceptúa no como zona de indiferencia, sino como una zona de tránsito es de lo que no es religioso a lo sagrado mismo, erigiéndose así lo sagrado en centro de gravedad del mundo sobre el que pivota lo profano.

En el fondo no hay tal zona de indiferencia entre unos y otros ámbitos de la existencia humana. El umbral no es una zona de indiferencia, sino un lugar de tránsito entre la zona periférica de un ámbito y la zona interna de éste (56). En las investigaciones de Agamben sobre la zona de indiferencia se advierte con más agudeza la falta de una reflexión topológica en su metapolítica. ¿Cómo es posible que se reflexione sobre la zona de indiferencia sin haberse planteado previamente aunque de modo provisional y preparatorio, la cuestión del espacio, del ámbito político mismo? Y, en segundo lugar, ¿qué es la indiferencia misma? Porque no se trata de la indiferencia de lo general frente a lo particular, de lo formal frente a otros géneros, ni menos aun de la indiferencia aquende lo formal y lo concreto, sino de una indiferencia concreta y óptica, que queda ella misma esbozada con trazos harto nebulosos, no ya tanto por su naturaleza específica, sino por el carácter de apunte propio del discurso de Agamben. Con todo, aquí se abre un campo de investigación afín, sin duda, al de la teoría del límite y del umbral.

Otro problema que planea sobre estas reflexiones y que sólo se ha asomado tímidamente es el de la relación de origen entre política y religión, entre lo político y lo sagrado. Con razón, Agamben señala implícitamente la cercanía de lo sagrado a la política entre sí, si bien se podía hablar también de la cercanía entre arte y religión, o religión y filosofía. En especial en la *πόλις* se hermanan religión y política, porque la *πόλις* está bajo la protección de las deidades y la constitución política propia de cada *πόλις* es inconcebible sin evocación de las deidades amparadoras, lo cual sí se puede decir de las constituciones políticas de los tiempos más remotos históricamente atestiguadas o no y de otras constituciones políticas no tan antiguas. En todo caso,

(56) Dejo aquí sólo esbozado el problema general del umbral como zona de tránsito y no de indiferencia. Sobre este tema ya he insistido alguna vez, pero en otra ocasión volveré de forma más extensa.

la mutua transferencia entre la política y la religión es un hecho irrefragable, como los fenómenos recogidos bajo el existoso y ubícuo término *teología política* demuestran hasta la saciedad. De hecho, el problema fundamental respecto a la relación de origen entre los distintos sectores de lo humano es si la política se deriva de la religión o la religión de la política. Comoquiera que se resuelva tal cuestión, lo decisivo es que en ningún caso puede demarcarse una zona de indiferencia para el origen de la política, sino en todo caso apuntar a una fuente religiosa.

Tras este resultado negativo de la investigación acerca de las distintas variaciones de la zona de indiferencia como fuentes de poder político: *homo sacer*, vida mostrenca, facticidad, estado de excepción, *iustitium* (57) y gloria, se ha ido dibujando una noción de la política. En el punto de mira de las investigaciones de Agamben y también de Schmitt aquí expuestas se enfoca siempre el problema del poder político, el de su sujeto agente y de su sujeto paciente, pero el poder político no es ni nudo poder ni violencia, sino una potencia articulada que se despliega políticamente, y justo en este desarrollo particular frente a otras formas de poder humano se muestra la esencia de la política. En Agamben, por desgracia, la esencia de la política apenas se ha ido dibujando: todo lo más que puede decirse al respecto es que la política aparece como un poder o potestad sobre la vida y la muerte de los ciudadanos. Ciertamente esto es también el poder político y la política, pero no en exclusividad.

Cuando se habla de zona de indiferencia, en realidad se está hablando de zona de origen, de fuente de la política, o sea, del principio político: es necesario que la cuestión de la zona de indiferencia como zona originante de la política lleve a la cuestión por la esencia de ésta. Tan sólo se han mencionado sujetos agentes o pacientes de la política: ciudadano, *homo sacer*, vida mostrenca, etc., e institutos político-jurídicos llamados «originarios»: soberanía, campo de concentración, estado de excepción, *iustitium*, pero no lo que constituye la política frente a otros ámbitos humanos. En definitiva, la cuestión sobre la zona originaria de la política desemboca en la cuestión más básica acerca de la esencia de la política.

(57) En este trabajo he obviado la discusión de este instituto del derecho romano analizado ampliamente por Agamben en *Stato di eccezione (Homo sacer, II, 1)*, cap. 3, págs. 55-67 por motivos de espacio, pero también porque es una ejemplificación para Agamben del estado de excepción, por lo cual vale de éste todo lo dicho sobre el estado de excepción.