

# Para una crítica de la violencia (divina): notas sobre una (re)inscripción política

Ricardo Camargo

Universidad de Talca, Santiago, Chile.

Email: rcamargo@utalca.cl

**Resumen:** <sup>1</sup> Siguiendo la reflexión a la que nos invita Walter Benjamin en su texto “Para una Crítica de la Violencia”, este artículo presenta un conjunto de notas sobre una cuestión siempre difícil y compleja de explorar como la violencia. Más aún, en una época en que su inscripción original parece invisibilizada a través de su apabullante exposición criminalizada en la media, que la opone en una distancia inconmensurable a la justicia y el derecho. Donde hay derecho -se nos dice- deja ya de haber violencia. Y hace, por tanto, contra intuitivo pensarla (a la violencia), en una relación incestuosa con el derecho, menos aún concebirla, en los tiempos que corren, en algún sentido político y no meramente delincencial, al margen del derecho, como intentaré explorar acá. Para ello, las lecturas formuladas del texto de Benjamin por Carl Schmitt, Giorgio Agamben y Slavoj Žižek me permitirán volver a replantear una pregunta hoy excluida, a saber ¿en qué sentido la violencia puede ser considerada política? La respuesta sugerirá la aserción de una biopolítica afirmativa que se desplaza más allá de Foucault.

**Palabras clave:** Violencia Divina, Benjamin, Agamben, Žižek, Foucault

## For a critique of a (divine) violence: notes on a political (re)inscription

**Abstract:** Following the analysis to which Walter Benjamin invites us in his text “For a critique of Violence”, this article presents a set of notes on an always ticklish and difficult question to explore, as is that of violence, even more on a time when the original inscription of violence seems to be hidden across its resounding criminalized exhibition in the media, which shows it in an immeasurable distance to justice and law. Where there is law, it is said to us, violence ceases to exist. And it makes, therefore, very anti-intuitive to think about it (violence), in an incestuous relation with law, less still to conceive it, in current times, in a political sense and not merely as a criminal issue, on the margins of the law, as I will try to explore here. For this, the formulated readings of Benjamin’s text by Carl Schmitt, Giorgio Agamben and Slavoj Žižek will allow me to restate a question today excluded, as is: in what specific sense can violence be considered to be a political issue? The answer will suggest the affirmation of a positive biopolitics that goes beyond Foucault.

**Keywords:** Divine Violence, Benjamin, Agamben, Žižek, Foucault

## Para uma crítica da violência (divina): notas sobre a (re) inscrição política

**Resumo:** Na sequência da reflexão que nos convida Walter Benjamin em seu texto *Para uma crítica da violência*, este artigo apresenta um conjunto de notas sobre uma questão sempre difícil e complexa para explorar como é a violência. Além disso, numa época em que sua inscrição original parece invisível através de sua esmagadora exposição criminalizada na mídia, que opõe-a a uma distância incomensurável da justiça e o direito. Onde existe o direito, nos é dito, deixa de existir a violência. E, portanto, é contraditório pensar (à violência), numa relação incestuosa com o direito, muito menos conceber-a, nestes tempos, em algum sentido político e não meramente criminal, fora da lei, como vou tentar explorar aqui. Para fazer isso, as leituras do texto de Benjamin formuladas por Carl Schmitt, Slavoj Žižek e Giorgio Agamben permitiram-me voltar a repensar uma questão hoje excluída, ou seja, em que sentido a violência pode ser considerada política? A resposta irá sugerir a afirmação de uma biopolítica afirmativa que se move para além Foucault.

**Palavras-chave:** Violência Divina, Benjamin, Agamben, Žižek, Foucault

\* \* \*

Giorgio Agamben concluye el Capítulo Cuarto de su Libro *Estado de Excepción*, con una peculiar profecía: “Un día la humanidad jugará con el derecho de la misma forma que los niños juegan con objetos en desuso, esto es, no para restáuralos a su uso canónico sino para liberarlos de él, para bien”. (Agamben 2005: 64)

Una profecía a la que Agamben arriba tras exponer el debate sostenido entre Schmitt y Benjamin, referido a la relación entre estado de excepción y derecho. Para Schmitt, la noción de estado de excepción no es posible entenderla sino en una correspondencia interna con el derecho. Benjamin por su parte insiste que dicha noción da lugar a una exterioridad radical a todo derecho. En todo caso, se trata de un debate que no convendría acotarlo al intercambio que tuvo lugar en el comentario de Benjamin sobre La Teología Política de Schmitt, que siguió en El Origen del Drama Barroco Alemán; que continuó en las cartas de Benjamin a Schmitt desde Diciembre de 1930; en las referencias de Schmitt a Benjamin en Hamlet o Hécuba: la irrupción del tiempo en el drama; y las cartas de Schmitt a Viesel en 1973. Más aún, —insiste Agamben— se trata de una polémica cuyos antecedentes se extienden a la lectura que hace Schmitt del famoso y críptico ensayo de Benjamin Para una Crítica de la Violencia que éste escribiese en 1921.

El retrotraer la disputa schmittiana-benjaminiana al texto Para una Crítica de la Violencia de Benjamin, permite a Agamben situar lo que está en verdad en discusión, a saber: la posibilidad de una violencia fuera o más allá del derecho. Antes de profundizar en los derroteros de esta posibilidad, conviene apuntar una nota etimológica, referida a la ambivalencia asociada a la palabra alemán *gewalt* que es la que usa Benjamin en su texto *Zur kritik der Gewalt* y que Etienne Balibar en un artículo reciente, Reflection on Gewalt, se ha encargado de destacar. Nos dice Balibar:

“En alemán (el lenguaje en el que Marx, Engels y los primeros marxistas escribieron), la palabra *gewalt* tiene un significado más extensivo que sus ‘equivalente’ en otros lenguajes Europeos: *violence* o *violenza* y *pouvoir*, *potere*, *power* (igualmente adecuadas para ‘traducir’ *macht* (poder) o incluso *herrschaft* (dominio), dependiendo del contexto). Visto en esta forma. ‘desde afuera’, el término *gewalt*, por lo tanto, contiene una ambigüedad intrínseca: ella refiere, al mismo tiempo, a la negación del derecho o justicia y a su realización o toma de responsabilidad por una institución (generalmente el Estado). Esta ambigüedad –sigue Balibar– (que es naturalmente encontrada en otros autores) no es necesariamente una desventaja. Por el contrario –termina señalando Balibar– ella marca la existencia de una dialéctica latente o una ‘unidad de opuestos’ que es un elemento constituyente de la política”. (Balibar 2009: 101)

Por su parte Jacques Derrida en su texto *Force of Law: The Mystical Foundation of Authority*, ya había comentando la misma ambivalencia, referida por Balibar, latente en la palabra alemana *Gewalt* que Benjamin ocupa en el título de su texto *Zur kritik der Gewalt*; así Derrida enfatiza:

“En inglés, como en francés, [*Gewalt*] es a menudo traducida como “violencia”...pero esta traducción, aunque no totalmente injusta (y por tanto no totalmente violenta) es una interpretación muy activa que no hace justicia al hecho que *Gewalt* también significa, para los alemanes, poder legítimo, autoridad y fuerza pública”. (Derrida 1989-90: 927)

Asimismo, Agamben alude directamente a dicha ambigüedad cuando señala “que el término alemán *Gewalt* también significa simplemente poder” (Agamben 2005a: 53). Sin embargo, no es poder al margen del Estado al que alude Agamben al usar la palabra *Gewalt*. En efecto, como lo sugiere Slavoj •iek, quien es el autor que con más claridad apunta a la real ambivalencia en cuestión, en una nota al capítulo final de su texto *Violence, Six Sideways Reflections*, y lo cito:

“La palabra alemán *Gewalt* significa tanto violencia como ‘autoridad’ o ‘poder establecido’ –y agrega– Un vínculo similar puede ser hallado en la frase inglesa ‘*to enforce the law*’, que sugiere que es imposible pensar el derecho sin referirse a una cierta violencia, tanto en el origen, cuando el derecho es primero creado, y repetidamente, cuando es ‘aplicado’”. (•iek 2008: 195)

A su vez, Derrida hace notar esta relación íntima existente entre fuerza y derecho –a la que •iek refiere– y que emana de la frase inglesa *to enforce the law*:

“cuando uno traduce *to enforce the law* al francés como *appliquer la loi* [aplicar la ley], por ejemplo, uno pierde la alusión directa, literal a la fuerza que proviene desde su interior para recordarnos que el

derecho es siempre una fuerza autorizada, una fuerza que se justifica o es justificada en su aplicación, incluso cuando esta aplicación puede ser desde otra parte juzgada como injusta o injustificable”. (Derrida 1989-90: 925)

Ahora bien, así expuesta la ambigüedad presente en la palabra *gewalt*, es claro entonces que la disputa entre Schmitt y Benjamin referida por Agamben, conlleva en sí misma (y no puede escapar a ella) una tensión que alude a la inscripción presente en la violencia original pre-estado, que es resguardada, encerrada, monopolizada y finalmente reiteradamente aplicada por el poder establecido por dicha violencia (en su aplicación, como nos dice Derrida). Más aún, el propio Benjamin se encarga de aclarar que,

“la función de la violencia en la fundación del derecho es doble: En primer lugar, la fundación de derecho aspira a establecer, con la violencia como medio, aquel derecho como su fin. Empero, la violencia no abdica al instaurar ese fin perseguido, o sea, ese derecho, sino que allí se convierte en sentido estricto en fundadora de derecho. Pues ésta no establece un fin como derecho que sea libre e independiente de la violencia. Por el contrario, en nombre del poder, instaura un fin necesaria y profundamente ligado a ella. Fundar derecho es fundar poder y, en este sentido, es un acto de la manifestación inmediata de violencia”. (Benjamin 2009: 55)

Pero si ello es así, si la tensión dentro de la *gewalt* es entre una violencia de la creación del derecho y una violencia (una vez creado) que lo preserva ¿cómo podría entonces siquiera pensarse la posibilidad a la que adscribe Agamben –siguiendo a Benjamin– de una violencia más allá del derecho?

La respuesta benjaminiana, expuesta en su texto *Zur kritik der Gewalt*, parte por aclarar dos malos entendidos respecto a la violencia. El primero de ello, es el que asume a la violencia inscrita en una relación de medios a fines. En esta relación, el criterio para criticar la violencia estaría dado por lo justo o injusto de los fines perseguido por dicha violencia. De acuerdo a esta perspectiva, que es la propia del derecho natural, nos dice Benjamin: “la violencia es un producto de la naturaleza, como si fuera una materia prima, cuyo uso de ninguna forma resulta problemático, a menos que la fuerza sea usada para fines injustos” (Benjamin 1996: 236). El malentendido sin embargo, anotado por Benjamin, es que en tal sistema de medios a fines, lo que se consigna no es en verdad un criterio para la violencia en sí misma como principio, sino un criterio para los casos en que ella, la violencia, se aplica. Es por ello que Benjamin sostiene que la pregunta respecto a si la violencia –como principio– podría ser un medio moral incluso para fines justos, permanece pendiente.

El segundo malentendido es el del derecho positivo, que lejos de observar a la violencia como un producto de la naturaleza la entiende como un resultado del acontecer histórico. De esta forma, el derecho positivo

centra su esfuerzo analítico de la violencia en la crítica de los medios: “Mientras el derecho natural aspira a ‘justificar’ los medios a través de la justicia de los fines –nos dice Benjamin– el derecho positivo tiende a garantizar la justicia de los fines a través de la legitimidad de los medios” (Benjamin 2009: 36). Es decir, son los medios legales o legítimos los que ahora garantizarían fines justos de la misma forma que el **iusnaturalismo** había señalado que los fines justos justificaban los medios legítimos. El malentendido, se produce ahora para Benjamin, cuando se cree haber encontrado un criterio común para criticar la violencia, a saber: “los fines justos pueden ser alcanzados por medios legítimos, los medios legítimos pueden ser empleados al servicio de fines justos” (Ibíd.); sin observar que tanto los medios legítimos como los fines justos podrían hallarse entre sí en una contradicción irreductible<sup>2</sup>.

Es dicha posibilidad la que lleva finalmente a Benjamin a asumir que una crítica a la violencia requeriría “criterios recíprocos independientes [tanto] para fines justos como para medios legítimos” (Benjamin 1996: 237), lo que supondría buscar dichos criterios “fuera de la filosofía positiva del derecho, pero también fuera del derecho natural” (Ibíd.: 238). Benjamin concentra su esfuerzo en el ámbito de los medios, dejando la indagación sobre un criterio independiente sobre la justicia de los fines excluida de su investigación (Benjamin 2009: 36).

Ahora bien, esta decisión que aparece a primera vista arbitraria, es iluminada con la lectura que hace Agamben del desafío benjaminiano. Para Agamben, la decisión de Benjamin de concentrarse en el ámbito de los medios se asienta en su intención de explorar una violencia que se ubique precisamente al margen del sistema de medios (legítimos o ilegítimos) vinculado a fines (justos o injustos). Se trataría de encontrar una medialidad sin fines, la paradójica figura sugerida por Agamben como la clave explicativa del texto de Benjamin. La medialidad sin fines sería, como Agamben ha aclarado: “un medio que aunque permaneciendo en tal carácter, es considerado independientemente de los fines que persigue” (Agamben 2005a: 61-62). Lo que está en propósito acá es una emancipación de la violencia de sus límites que la atrapan y perpetúan, y que en Benjamin y Agamben resultan de su inscripción en un ciclo de contradicción irreducible de medios a fines con el derecho. Benjamin expresa este propósito en un pasaje críptico pero sugerente citado por Agamben:

“¿Pero, si aquel tipo de violencia conforme al destino, el cual se utiliza como medio legítimo, entrara en contradicción inconciliable con los fines justos, ¿qué sucedería? ¿Y si también deviniera previsible una violencia de otro tipo que no fuese, empero, ni medio legítimo ni ilegítimo para tales fines? ¿Y si no se tratara de un medio, sino más bien de otra cosa?”. (Benjamin 2009: 53)

Esta otra cosa a la que Benjamin se refiere en su indagación de una violencia al margen del ciclo medios y fines, es la (pura) manifesta-

ción, que –de existir– daría lugar a una función no mediada de la violencia (Ibíd.: 54). Nos dice Benjamin, buscando un ejemplo de la manifestación: “Por ejemplo, la ira conduce a los hombres a los arrebatos más alevosos de violencia, no siendo ésta, por eso, un medio para fines preestablecidos. Ella no es medio sino manifestación”. (Ibíd.: 53)

La (violencia por) manifestación es, por tanto, la expresión de voluntad desasociada de todo fin, que solo revela la existencia del ser manifestado. De allí que Benjamin encuentre un primer sentido de este tipo de violencia por manifestación en la violencia mítica, la que es en tal medida una mera manifestación de la existencia de los Dioses, de sus voluntades y de sus caprichos e iras, como ocurre en el mito de Níobe que Benjamin refiere, a manera de ilustración, en Para una Crítica de la Violencia (Ibíd.: 54)<sup>3</sup>. Es por ello, que a pesar de la inmisericorde manifestación de violencia que encontramos relatada en el mito de Níobe, para Benjamin dicha violencia mítica o por manifestación estaría finalmente asociada a la esperanza de un nuevo derecho y no a un mero castigo por la transgresión de un orden jurídico preexistente que la violencia mítica buscaría hacer respetar. Es por ello que en el mito de Níobe la clave explicativa se encuentra en la actitud de la reina Níobe que desafía al destino y debido a tal desafío desata la ira de los dioses que ejercen violencia con el sólo propósito de manifestar su existencia en cuanto dioses. Sin embargo, y debido a la ambigüedad del mito y a la osadía de la heroína o héroe (del Prometeo o del gran delincuente que para estos efectos son asimilables) siempre queda la esperanza que, como nos dice Benjamin, “algún día vendrá un nuevo derecho para el hombre” (Ibid: 55). Esperanza que en el mito Níobe es expresada en la conclusión de la tragedia, al señalarse que “[producto de su desgracia, Níobe] se transformó en una roca, pero sus ojos siguieron vertiendo lágrimas que dieron origen a un manantial”. Recuérdese que ‘un manantial’ alude al símbolo del agua que ha sido siempre el hábitad de la (nueva) vida. Así la violencia mítica sigue inscrita en la impotencia final del que la manifiesta (la impotencia de los dioses), que sin embargo no logra impedir la mantención de la esperanza del héroe-heroína por dar origen a un nuevo *bios*.

De ello se desprende que la violencia mítica sigue siendo insatisfactoria para la búsqueda de una violencia más allá del ciclo medios y fines que indaga afanado Benjamin, puesto que dicha violencia mítica no es en verdad destructora del ciclo medios-fines, ni menos aún es ajena a la función fundadora del derecho; nos dice Benjamin: “Lejos de abrir el acceso a una esfera más pura, la manifestación mítica de la violencia inmediata se muestra idéntica en lo más profundo a toda violencia de derecho...” (Ibíd.: 57). En definitiva, la violencia mítica no puede ser considerada como violencia política, al menos no en el sentido fundador o de establecimiento de un nuevo horizonte de sentido como Benjamin y Agamben discuten.

## ¿Violencia Divina, Violencia Política?

Es por ello que Benjamin va finalmente a considerar “la pregunta por una violencia pura e inmediata capaz de refrenar la violencia mítica” (Ibíd.).

La respuesta a dicha pregunta estará dada por la afirmación de un nuevo y peculiar tipo de violencia: la violencia divina que Benjamin introduce en la última parte de su ensayo:

“Por eso, así como en todos los ámbitos el mito se opone a Dios, la violencia mítica se opone a la divina, conformando una perfecta oposición. Si la violencia mítica funda derecho, la violencia divina lo destruye. Si la primera establece límites, la segunda los destruye de forma ilimitada. Si la violencia mítica culpa y expía al mismo tiempo, la divina sólo absuelve. Si una amenaza, la otra golpea. Si aquella es sangrienta, la segunda es letal sin derramar sangre”. (Ibíd.: 57-58)

Pero, ¿en qué sentido entonces esta violencia pura o divina puede ser asumida que una medialidad sin fines, la fórmula escogida por Agamben? Más aún, ¿en qué sentido puede concebirse la emancipación de la violencia en cuanto medio, con respecto a determinados fines? En un sentido muy específico afirmaré, y éste es, me parece, el gran aporte de Agamben a esta cuestión. En efecto, para interpretar el significado de esta violencia divina formulada por Benjamin, Agamben recurre al sentido que el propio Benjamin había dado a la palabra pureza en un carta que escribiese a Ernst Schoen, fechada en Enero de 1919, dos años antes de la publicación de su texto *Para una Crítica de la Violencia*, y lo cito: “es un error –nos dice Benjamin– postular una pureza que exista en sí misma y sólo necesite ser preservada... La pureza de un ser no es nunca incondicional o absoluta; está siempre sujeta a una condición”. (Benjamin 1996: 2006/138, citado en Agamben 2005a: 61)

La pureza a la que alude Benjamin, entonces, no está dada por una sublimidad del carácter irracional de esta violencia, ni tampoco por los efectos, muchas veces catastróficos que ella produce. Por el contrario, como lo indica Agamben con precisión:

“La pureza en cuestión en su ensayo de 1921 no es una característica sustancial perteneciente a la acción violenta en sí misma; esto es, la diferencia entre violencia pura y violencia mítico-jurídica no reside en la violencia propiamente tal, sino en su relación con algo externo”. (Ibíd.)

La violencia, por tanto, es pura sólo si está en relación a algo externo que no puede ser, sin embargo, un fin buscado, pues entonces se reinscribiría en el ciclo medios y fines propio de la violencia mítica-jurídica. ¿Cuál es esta otra relación que la violencia pudiese tener con algo externo que definiría su pureza, no en un sentido metafísico, menos aún en un sentido sublime de la

violencia por la violencia, sino más bien en un sentido finalmente político, como la propia palabra *gewalt* parece aludir en su ambivalencia? Es el propio Benjamin quien al inicio de su obra *Para una Crítica de la Violencia* da la clave al señalar: “La tarea de una crítica de la violencia puede definirse como la exposición de su relación con el derecho y con la justicia”. (Benjamin 1996: 236, énfasis agregados)

Es decir, la violencia pura o divina tendría aún que determinarse en relación con el derecho y la justicia, pero no en una relación de medios legítimos para fines justos, si no –como finalmente lo afirma Agamben– para exponer y develar la relación existente entre violencia y derecho de forma tal que pueda “aparecer al final no como violencia que gobierna y ejecuta sino como violencia que actúa puramente y manifiesta” (Agamben 2005a: 62). El propósito es, por tanto, analizar en una inscripción crítica, una violencia que establezca una relación distinta con el derecho, una relación que busca precisamente exponer y desactivar la vinculación intrínseca que existe entre éste y la violencia.

Pero, ¿en qué sentido y de qué forma este tipo de violencia que en su pura manifestación medial, aunque sin perseguirlo como un fin logra o tiene la potencia de desactivar el ciclo derecho-violencia, podría adquirir un carácter político? Slavoj Žižek en su estilo polémico apunta directamente y sin sutilezas, a lo que él considera sería el sentido político que estaría aquí en cuestión. Parafraseando el pasaje en el que Engels refiriéndose a la Comuna de París señala: “Bien, caballeros, ¿quieren saber cómo luce la dictadura del proletariado?, Miren a la Comuna de París. Esa fue la Dictadura del Proletariado”, Žižek agrega: “Bueno, caballeros teóricos críticos, ¿quieren saber cómo luce la violencia divina? Miren el terror revolucionario de 1792-94. Esa fue la Violencia Divina”. (Žižek 2008: 167)

El propósito de Benjamin al presentar la posibilidad de una nueva *Gewalt*, una violencia pura o divina al margen del derecho, o mejor aún, una violencia ni creadora ni preservadora del derecho sino desactivadora de éste, parece coincidir con la acotación de Žižek. Nos dice Benjamin:

“pero si la existencia de la violencia al margen del derecho, como violencia pura e inmediata, está asegurada, resulta demostrado que es posible también la violencia revolucionaria, que es el nombre a asignar a la suprema manifestación de pura violencia por parte del hombre”. (Benjamin 1996: 252)

Sin embargo, la reflexión que Agamben da al sentido político de la violencia divina tiende a distanciarse de estas interpretaciones, que como él señala, han sido causa de muchos malos entendidos, como el que se encontraría en la lectura que Jacques Derrida ofrece en su artículo, ya antes referido, *Force of Law: The Mystical Foundation of Authority* de 1989-1990, donde termina asimilando la violencia divina de Benjamin a la solución final nazi (Derrida 1989-1990: 1044-45).



En su texto *Homo Sacer* publicado en 1995, Agamben en un pasaje breve entrega las claves para entender lo que está en verdad en cuestión en la violencia divina de Benjamin. Para Agamben, la ambigüedad de la violencia divina se debería a que Benjamin no tuvo presente en su reflexión desarrollada en *Para una Crítica de la Violencia*, ni a la violencia soberana, ni al estado de excepción. Como precisa Agamben, la violencia ejercida en el estado de excepción si bien crea y preserva el derecho, lo hace de una manera peculiar, a saber: conserva el derecho mediante su suspensión y lo crea exceptuándose a sí misma de éste. La violencia divina nos dice Agamben se hace entonces más fácil de entender cuando se pone en relación con el estado de excepción. Pero no con el estado de excepción que es aún distinguible del estado normal del derecho, porque en tal caso,

“la dialéctica entre violencia que crea el derecho y la violencia que lo preserva no está verdaderamente rota...[más aún] puede ser afirmado que la violencia soberana [aún] cumple con sus dos funciones, [esto es], crea el derecho, ya que afirma que un acto que de otra forma estaría prohibido es ahora permitido, y conserva el derecho, ya que el contenido del nuevo derecho es sólo la conservación del viejo derecho”. (Agamben 1995: 64).

Por el contrario, –agrega Agamben– “la violencia que Benjamin define como divina está situada en una zona en la que ya no resulta posible distinguir entre excepción y regla” (Ibid: 65), esto es, en una zona de indistinción en donde no hay una violencia que crea y preserva el derecho sino hay sólo violencia. Ello permite a Agamben finalmente arribar al sentido político que él atribuye a la violencia divina de Benjamin, a saber:

“Esta es la razón de por qué (esto es, en la medida que la violencia divina no es una clase de violencia entre otras, sino sólo la disolución del vínculo entre violencia y derecho), Benjamin puede afirmar que la violencia divina no crea, ni conserva violencia, sino la desactiva. La violencia divina –sigue Agamben– muestra que la conexión entre las dos violencias –e, incluso más, entre violencia y derecho– es el verdadero contenido del derecho”. (Ibid.)

El recurso de la violencia divina sería, por tanto, necesario en un tiempo en que la indistinción entre violencia y derecho, como cree Agamben ocurre en el actual estado de excepción que deviene en regla, ha sido progresivamente subsumida exclusivamente en violencia soberana<sup>4</sup>.

Ello conduce a Agamben a una investigación original que va tras la respuesta a la pregunta: ¿qué es lo exceptuado y capturado en la soberanía, y quién es el receptor de la prohibición soberana? La respuesta de Agamben es singular: lo capturado por la soberanía es la vida en su estado desnudo. Agamben arriba a dicha conclusión no sin antes precisar –en el pasaje final del capítulo cuatro del *Estado de Excepción*– qué es lo que está en juego en definitiva –lo que de alguna forma puede ser leído como un guiño cómplice hacia el advenimiento de la violencia divina que lo acercaría más de lo que

puede parecer al *ethos* revolucionario post estado, post derecho soberano sin concesiones sugerido por •i•ek, en versión utópica claro está, y lo cito:

“Lo que se funda después del derecho no es un valor de uso propio y original que precede al derecho, sino un nuevo uso que nace sólo después de él. Y el uso, que ha sido contaminado por el derecho, debe también ser liberado de su propio uso. Esta liberación es la tarea del estudio, o del juego. Y este estudioso juego es el pasaje que nos permite arribar a la justicia que en uno de los fragmentos póstumos de Benjamin [*Notizen zu Einer Arbeit über die Kategorie der Gerechtigkeit* (Notas hacia un estudio de la categoría de Justicia)] define como un estado del mundo en el que éste aparece tan bueno que no puede absolutamente ser apropiado o convertido en jurídico, Benjamin, 1992: 41”. (Agamben 2005a: 64)

Es decir, Agamben y Benjamin coinciden en afirmar que la violencia divina en tanto violencia revolucionaria que tanto Benjamin, •i•ek y Agamben parecen contestes en asociar, en ningún caso debe aparecer vinculada al establecimiento de un nuevo orden jurídico post revolucionario, como •i•ek si ha insistido que debería ocurrir. Tanto en el juicio de la Banda de Coré descrito en Números 16: 1 -35, del Antiguo Testamento, como en la huelga revolucionaria que son los ejemplos que usa Benjamin en *Para una Crítica de la Violencia* (2009: 58-59) para ilustrar la violencia divina, lo significativo a destacar es que se trata de una violencia que absuelve y que es letal, pero al mismo tiempo no es sangrienta. Recuértese el clímax del juicio de la Banda de Coré, cuando “la tierra abrió sus fauces y los tragó junto con sus familias, con toda la gente de Coré y con todos sus bienes” y luego sigue el relato. “Ellos bajaron vivos al Abismo, con todo lo que les pertenecía. La tierra los cubrió y desaparecieron de en medio de la asamblea”. (Antiguo Testamento, Números capítulo 16: versículos 32-33)

Una violencia que absuelve, a diferencia de la violencia mítica que castiga y expía, no exige retribución y por tanto no está asociada a un acuerdo de derecho. Más aún, de lo que absuelve –nos dice Benjamin (2009: 59)– es precisamente del derecho. A su vez, una violencia que es letal pero no sangrienta –que toma a los hombres vivos hacia el abismo– refiere a una muerte simbólica, encarnada en el derecho; esto es, a la tesis de la (necesaria) segunda muerte del sujeto, que formulara Jacques Lacan tanto en su seminario VII *La Ética del Psicoanálisis* (Lacan 1992: 320), como en el seminario VIII *La transferencia* (Lacan 2001: 122) y que llevará al propio •i•ek a sostener “la posibilidad de un ‘acto propiamente político’, que en cuanto acontecimiento original construya sus propias condiciones de posibilidad, i.e., un acto aparentemente “imposible” de concebir dentro de una situación dada, pero que estaría sin embargo presente como posibilidad en la inconsistencia que caracterizaría a todo registro simbólico” (Camargo 2011: 3). Ello es así, puesto que como el propio Benjamin señala, la sangre está asociada a la mera vida, que entonces hay que interpretar como la vida simbólica, inscrita en el registro del gran otro lacaniano<sup>5</sup>. De forma tal nos dice Benjamin que “la violencia mítica es violencia sangrienta en función de

sí misma sobre la mera vida, mientras que la violencia divina es una violencia pura sobre toda vida en función de los vivos” (Benjamin 2009: 59, énfasis agregado). Una ‘violencia pura sobre toda vida en función de los vivos’ sólo es entendible si se asume –como lo hace Benjamin– que la mera vida no es todo el hombre (Ibid: 61); hay siempre algo más, un real a decir de Lacan que no coincide con la vida simbólica, más bien que fija los límites de su indecibilidad. Benjamin, alude a esta idea al señalar:

“El hombre en ningún momento coincide con la mera vida del hombre, menos aún con la mera vida en sí como con cualquier otro de sus estados y características, incluso ni siquiera coincide con la unicidad de su persona corpórea”. (Ibid)

Más aún, la pureza de la violencia en cuanto medialidad marcaría paradójicamente para Benjamin una reversión de su propia condición de violencia. En efecto, la pureza de la violencia deviene para Benjamin, en su significado último, en el opuesto al de la violencia (mítica-jurídica) y por ello debe ser asumida como no violenta cuando se refiere a toda la vida en función de los vivos, más bien es redentora de ésta. Benjamin refiere a este sentido al distinguir entre la huelga general política y la huelga general proletaria: “mientras que la primera forma de paro es violencia, porque sólo motiva una modificación externa de las condiciones de trabajo, la segunda es no violenta, en tanto medio puro”. (Ibid: 51)

### **Violencia divina como biopolítica afirmativa**

De allí, que lo que estaría en verdad en cuestión en la violencia pura e inmediata que afanosamente busca Benjamin sería la posibilidad de una biopolítica afirmativa, esto es, una política que emancipe toda la vida de la mera vida, y que haga de la nueva vida emancipada, como lo destaca Agamben en uno de sus últimos trabajos, *El Reino y la Gloria*, una vida eterna (zoé aionios) en su propia inoperosidad (Agamben 2008: 438). Para que la vida sea eterna en su inoperosidad, que no es impasividad sino otro tipo de actividad –“la viv-ilidad... en donde el bíos coincide sin residuos con el zoé” (Ibid: 437)–, no subsumida en la violencia, ni fundadora, ni conservadora del derecho, se requiere, sin embargo, una violencia divina, esto es, desactivadora del estado y del derecho que son los que impiden que toda la vida, no la mera vida surja, o mejor aún constituya una nueva relación con su inscripción simbólica<sup>6</sup>.

¿Pero, cuál es la trayectoria de esta singular biopolítica afirmativa que inauguraría la violencia divina y en qué sentido sería diferente de la biopolítica originalmente reflexionada por Foucault?

En su seminario *Defender la Sociedad*, Curso en el *Collège de France* (1975-1976), Michel Foucault describe en la clase del 17 de marzo de 1976 que cierra el curso, el desplazamiento que se ha producido en el siglo XIX en Europa desde un poder de soberanía a un poder sobre la vida. Foucault

gráfica dicho desplazamiento analizando las máximas que gobiernan a uno y otro poder. Así, mientras el poder soberano se rige por el aforismo “hacer morir y dejar vivir” el nuevo poder sobre la vida se guiaría bajo el principio de “hacer vivir y dejar morir (Foucault 2000: 218). La primera máxima alude por cierto al poder del soberano a decidir sobre la vida o muerte del súbdito. En tal sentido como lo recalca Foucault, el súbdito frente al poder soberano no está “ni vivo ni muerto” (Foucault 2000: 218). Lo que quiere decir que “la vida y la muerte no son fenómenos naturales...que están fuera del campo político” (Ibíd.). Sin embargo, el punto clave en la descripción que hace Foucault sobre el poder soberano es que éste no puede en realidad hacer vivir como hacer morir. Más aún, su poder siempre se ejerce “de manera desequilibrada, siempre desde el lado de la muerte” (Ibíd.). Esto quiere decir que “el derecho de vida y muerte sólo se ejerce a partir del momento en que el soberano puede matar” (Ibíd.). Este punto es importante, pues marcará el contrapunto que Foucault quiere hacer con la emergencia de este otro poder que sí se ejerce directamente sobre la vida, no pasando por la muerte, más aún, buscando escapar al límite puesto por la muerte a la vida. Un poder que estará centrado en producir tipos específicos de vida (y por cierto ignorar o dejar morir otros). Para Foucault, la emergencia del poder sobre la vida como distinto al poder soberano, tiene dos vertientes principales. La primera cuya ocurrencia Foucault ubica a fines del siglo XVII y durante el siglo XVIII y que asocia con un conjunto de tecnologías disciplinarias, esto es, técnicas de poder centradas en el cuerpo de los individuos. Buscaban estas técnicas asegurar: “la distribución espacial de los cuerpos individuales (su separación, alineamiento, puesta en serie y bajo vigilancia) y la organización, a su alrededor, de todo un campo de visibilidad” (Foucault 2000b: 219). Una vigilancia o supervisión (panóptico) orientada a incrementar la fuerza útil de los individuos (su productividad). Técnicas de poder “racionalizadas”, esto es, que ya no se expresaban bajo la exuberancia demostrativa y dispendiosa del poder soberano sino dentro de una economía estricta que resultase lo menos costosa posible. El análisis de las “tecnologías disciplinarias” dará lugar a su libro *Vigilar y Castigar* 1975 (1976), pero también a sus cursos del colegio de Francia *El Poder Psiquiátrico* (2005) y *Los Anormales* (2000a). En especial en *El Poder Psiquiátrico* Foucault precisa que las tecnologías disciplinares que él estudiará en la psiquiatría del siglo XVIII y XIX tienen antecedentes mucho más antiguos, que se remontan a las comunidades religiosas de la edad media; la colonización pedagógica de la juventud, las misiones jesuíticas en Paraguay, y desde luego al ejército con acuartelamiento obligatorio, a los talleres y las ciudades obreras (Foucault 2005: 81-96).

La segunda vertiente del poder sobre la vida que Foucault llamara “biopolítica de la especie humana” (Foucault 2000: 220) habría surgido en la segunda mitad del siglo XVIII. Se trata de un poder que no excluye a la tecnología disciplinaria, más aún, la engloba, integrándola y modificándola parcialmente; aunque opera en otro nivel (Foucault 2000: 219). Este otro nivel al que se dirige esta nueva tecnología de poder ya no es el hombre individuo, sino el hombre especie, que por cierto está integrado por individuos. La diferencia es importante destacar acá. En efecto, si la tecnología

disciplinaria rige “la multiplicidad de los hombre [en cuanto] cuerpos individuales que hay que vigilar, adiestrar, utilizar y, eventualmente, castigar” (Foucault 2000: 220), las tecnologías biopolíticas de la especie humana regulan “la multiplicidad de los hombres, pero no en cuanto se resumen en cuerpos sino en la medida en que forma, al contrario, una masa global, afectada por procesos conjuntos que son propios de la vida, como el nacimiento, la muerte, la producción, la enfermedad, etcétera” (Ibíd.). Se tratará de un poder que demanda mecanismos propios que ya no son las técnicas disciplinarias sino aparatos de seguridad, destinados a regir previsiones, estimaciones estadísticas, mediciones globales del nuevo objeto-sujeto que Foucault identifica y que llama población (Foucault 2000: 222). O como Foucault lo resume: “mecanismos reguladores que puedan fijar equilibrio, mantener promedio, establecer una especie de homeostasis, asegurar compensaciones...alrededor de este carácter aleatorio que es inherente a una población de seres vivos” (Foucault 2000: 223). Si la disciplina adiestraba individuos mediante un trabajo sobre el cuerpo, los mecanismos reguladores aseguran una regularización de la vida, de los procesos biológicos del hombre/especie. De esta forma, los mecanismos reguladores dan lugar a lo que Foucault llama una “tecnología del biopoder” (Ibíd.) que se ejerce sobre la población. Un poder continuo que a diferencia del poder soberano que hacía morir y dejaba vivir, es ahora un poder de regularización que hace vivir y deja morir (Ibíd.).

Conviene aquí precisar que tanto el biopoder como el poder disciplinario, aunque diferentes entre sí como ya se ha mostrado, tienen como objetivo común “maximizar fuerza y extraerla” (Ibíd.) de la vida, ya sea de los individuos/cuerpo o del hombre/especie. En esta tarea común ambos tipos de poderes, uno a través de la disciplina y el otro por medio de la regularización, echaran mano de la norma. En efecto, “la norma es lo que puede aplicarse tanto a un cuerpo al que se quiere disciplinar como a una población a la que se pretende regularizar (Foucault 2000: 228-29). La norma dará lugar a una sociedad de normalización, la que no es, por tanto, puramente disciplinaria sino una en donde “se cruzan, según una articulación ortogonal, la norma disciplinaria y la norma de regulación” (Foucault 2000: 229). Más aún, –agrega Foucault concluyendo su reflexión en torno al tipo de poder sobre la vida emergente– “decir que el poder, en el siglo XIX, tomó posesión de la vida, es decir al menos que se hizo cargo de la vida, es decir que llegó a cubrir toda la superficie que se extiende desde lo orgánico hasta lo biológico, desde el cuerpo hasta la población, gracias al doble juego de las técnicas de la disciplina, por una parte, y las tecnologías de la regularización, por la otra” (Ibíd.).

El biopoder descrito por Foucault manifiesta un carácter esencialmente normalizador que adapta vidas biológicas a los requerimientos de la vida social. Sin embargo, de la propia concepción que Foucault tiene del poder es posible sostener que la resistencia a dicho poder, esto es, la creación de contra-vidas es consustancial al poder ejercido sobre la vida o biopolítica en un sentido lato. De esta forma, la posibilidad de una biopolítica afirmativa, esto es, de una resistencia creativa a los dispositivos de poder

sobre la vida, es una cuestión que alcanza desde el comienzo a la reflexión biopolítica. Más aún, el aporte que provee Agamben a la posibilidad de una biopolítica afirmativa desde la violencia divina en Benjamin, debe ser leído como una modalidad de dichas posibilidades de resistencia avizoradas ya incluso por el propio Foucault. Su especificidad, sin embargo, está dada por dos cuestiones que van más allá de Foucault y que conviene especificar:

a) en primer lugar, permite visibilizar una situación peculiar expresada en la resistencia biopolítica ejercida desde el interior del estadio más actual del poder soberano: el estado de excepción. Y no sólo desde su exterior como aparentemente Foucault ha sugerido al oponer el biopoder al poder soberano. En otras palabras, pensar la violencia divina como biopolítica afirmativa es destacar el hecho de que el biopoder ha alcanzado incluso al poder soberano, como poder que gobierna mediante técnicas de producción de vidas aptas que habitan las zonas de indistinción tan propias de la modernidad tardía del capitalismo contemporáneo. Piénsese por ejemplo en la figura del “inmigrante balsero” respecto del cual no le rige derecho alguno salvo cuando logra sobrevivir<sup>7</sup>. Una sobrevivencia que aparece gobernada por un complejo y sutil dispositivo impulsado desde el seno de los estados soberanos que combina estímulos, precios, controles sanitarios, y sobretodos abstenciones (“prácticas” de no hacer), todo lo cual apunta a seleccionar (o mejor aún, dejar que opere la “selección natural”) al sobreviviente más apto, al que “logra ser rescatado a tiempo” (y dejar morir al más débil: que perece ahogado, congelado o asfixiado, habitualmente niños y mujeres) en un trágico y salvaje despliegue de una biopolítica impulsada desde el centro del poder soberano que se auto-inmuniza manteniendo estas zonas de indistinción que lo protegen, al menos transitoriamente, de la amenaza que viene desde afuera.

Ahora bien, y parafraseando a *•i•ek*, uno podría preguntarse: ‘bueno, caballeros teóricos críticos, frente a esta biopolítica salvaje y trágica ¿quieren saber cómo luce la violencia divina?’, y la respuesta sería: qué tal una transmisión en *streaming* de las vidas percidas por cientos en alta mar, lugar habitualmente inalcanzado por el poder soberano y que ahora es “transmitido” violentamente –en tiempo presente– ante nuestros sentidos. Es decir, gritos y llantos vocalizados de manera desgarradoramente molesta pero insangrienta (las vidas tragada son finalmente silenciadas por el mar) –una violencia en tal sentido divina pues, sin fin específico, devela la violencia anidada en la pasividad del derecho soberano que se excluye de actuar y deja morir.

b) En segundo lugar, la violencia divina como inauguradora de una biopolítica afirmativa viene a acentuar la violencia del parto. La vida se abre camino desgarrando la matriz que la contiene, pero que no puede ya sostener más. Es, sin embargo, afirmativa pues en su manifestación violenta inaugura derroteros estratégicos de nuevas vidas eternas. La eternidad de la vida no está expresada, sin embargo, en clave temporal, sino se descifra en su singularidad (temporalmente insignificante) que la hace recurrible eternamente por quien la busque. Los manantiales brotan para el que los

hace brotar y es en tal sentido –como posibilidad política– que su agua mana eternamente. En última instancia la violencia divina de Benjamin, al igual que lo pensó Lacan y Žižek, rescata el misterio de la vida que no coincide con la existencia física (con el latir de nuestro órganos) sino que se expresa en nuestra historia singular, historia de desujeción, de inservidumbre voluntaria, que debe bregar por que su originalidad no sea atrapada (violetamente) por el derecho. De ahí que –como el propio Benjamin no escamotea en afirmar, concluyendo su ensayo *Para una Crítica de la Violencia*– de lo que trata es de imaginar “una nueva era histórica” (Benjamin 2009: 62) que mediante actos de violencia divina (que desanuden las inscripciones simbólicas que atrapan a la vida) afirmen nuevas vidas singulares y que en tal sentido, radicalmente político, se ubiquen más allá de la violencia del derecho.

## Notas

<sup>1</sup> Este artículo es fruto del proyecto Fondecyt Regular 2014 N° 1140901.

<sup>2</sup> Cabría preguntarse, ¿si no son acaso las intervenciones militares contemporáneas de la Organización de Naciones Unidas (ONU), sancionadas y acotadas por los organismos internacionales (Consejo de Seguridad), como las que observamos actualmente en Libia, y sus “daños colaterales” causados en la población civil, los mejores ejemplos de la contradicción irreductible -de la que nos habla Benjamin- que se produce habitualmente entre el empleo de medios legítimos para alcanzar fines justos?

<sup>3</sup> “Una de las figuras más trágicas de la mitología griega es la reina Níobe. Era hija de Tántalo, quien había sido condenado en los Infiernos a sufrir eternamente de hambre y sed por haber robado la comida de los dioses. Níobe, hermana de Pélope, se había casado con Anfión, un gran músico que había ayudado a construir las murallas de Tebas atrayendo a las rocas con el sonido de su lira. Los dos esposos llegaron a ser reyes de esta ciudad. Níobe tenía un gran motivo de orgullo. No era por su belleza, aunque era hermosa, ni por la habilidad de su esposo, ni por su reino ni por sus posesiones. Había dado a Anfión siete hijos y siete hijas, todos de gran belleza, y en ellos basaba toda su felicidad. Habría podido vivir una larga vida de dicha, pero sus palabras de orgullo trajeron la desgracia a su casa. En una ocasión, cuando se celebraban los ritos de adoración para Latona y sus dos hijos, los dioses Apolo y Artemisa, la reina Níobe dijo a quienes la rodeaban: -Qué tontería es el adorar a seres que no pueden ser vistos, en lugar de rendir pleitesía a quienes están frente a vuestros ojos. ¿Por qué adorar a Latona y no a mí? Mi padre fue Tántalo, quien se sentó a la mesa de los dioses. Mi esposo construyó esta ciudad y la gobierna. ¿Por qué preferir a Latona? Yo soy siete veces más dichosa, con mis catorce hijos, mientras ella tiene solamente dos. Cancelen esta ceremonia inútil. El pueblo de Tebas la obedeció, y los rituales quedaron incompletos. Pero Latona había escuchado las palabras de Níobe, y su venganza no se hizo esperar. Llamó a sus hijos Apolo y Artemisa, les repitió las palabras de Níobe y los envió a castigar el orgullo de esa mujer. Ocultos por las nubes los dos dioses pusieron pie en las torres de Tebas. Frente a la ciudad se celebraban juegos atléticos, en los que participaban los hijos varones de Níobe y Anfión. Apolo tomó su arco y sus flechas, y uno a uno mató a los jóvenes. El menor de ellos, el único que quedaba, gritó al cielo: -Perdonadme, oh dioses! -Apolo quiso respetar su vida por su ruego, pero la flecha ya había abandonado su arco y el muchacho cayó muerto. Advertida por los gritos de la gente, Níobe llegó al campo donde se encontraban los cuerpos de sus hijos. A su alrededor estaban sus hijas, que compartían con ella su dolor. Pero una a una, ellas también fueron cayendo sin vida, por los dardos lanzados por Artemisa. Abrazando a la más pequeña, mientras las demás yacían a su lado, Níobe gritó: -¡Dioses, dejadme al menos una! -Pero fue inútil, pues pronto la niña se desplomaba con una flecha en su pecho. Al ver a sus hijos muertos, Anfión se enfureció. Se dirigió al templo de Apolo e intentó prenderle fuego, pero el dios lo abatió con sus flechas. Níobe tomó en sus brazos el cuerpo de la más pequeña de sus hijas y huyó enloquecida a Asia Menor. Los restos de su familia permanecieron insepultos durante nueve días, pues los dioses habían transformado en piedra a los habitantes de Tebas. El décimo día, los propios dioses les dieron sepultura. Níobe vagó con el cadáver de su hija hasta llegar al monte Sípilo. No pudo avanzar más, pues su dolor no le permitía moverse. El viento no agitaba su cabello, sus ojos quedaron fijos en el rostro de su hija, la sangre dejó de fluir dentro de ella. Se transformó en una roca, pero sus ojos siguieron vertiendo lágrimas que dieron origen a un manantial” (extracto,



véase: <http://www.solonosotras.com/archivo/31/cult-mitol-060103.htm> )

<sup>4</sup> De la misma manera, Torrano y Lorio (2012: 116) –siguiendo a Judith Butler– han acentuado el hecho de que: “en la lógica de la soberanía en tanto espacio de la decisión determinante de la excepción se dejar entrever que, para asegurar el derecho, para instaurar una comunidad política y para defender un tipo de vida opera una economía de la violencia y una gestión diferencial de la vida” –idea que se encuentra en Butler (2006: 98).

<sup>5</sup> El concepto lacaniano de “gran otro” no sólo designa, como Žižek (2000: 657) lo ha consignado, “las reglas simbólicas explícitas que regulan la interacción social, sino también la intrincada telaraña de reglas no escritas e implícitas” que permiten su funcionamiento, pero que al mismo tiempo marcan su inconsistencia constitutiva.

<sup>6</sup> Žižek (1999: 376) alude, por ejemplo, al sujeto que por un largo tiempo ha vivido una vida oportunista de maniobras y compromisos, y que de repente, inexplicablemente incluso para él mismo, resuelve apoyar firmemente una causa (perdida) que lo apasiona, cualquiera sea el costo que esto le signifique, como en la escena en que Kevin Kline declara durante su ceremonia de matrimonio: “Soy gay” en vez de “Acepto”, que se exhibe en la película *In and Out* (Žižek, 1999: 134).

<sup>7</sup> Como nos recuerdan Torrano y Lorio (2012: 111) “para Agamben, lo que define de modo más específico la biopolítica moderna no es ni la fórmula hacer morir y dejar vivir ni aquella que reza hacer vivir y dejar morir, sino “hacer sobrevivir” consignado en Agamben (2005b:162).

## Bibliografía

Agamben, G. (1995), *Homo Sacer, Sovereign Power and Bare Life*, Stanford University Press, Stanford California.

Ídem (2005a), *State of Exception*, Stanford University Press, Stanford California.

Ídem (2005b), *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*, Pre- Textos, Valencia.

Ídem (2008), *El Reino y la Gloria, Una Genealogía Teológica de la Economía y el Gobierno*, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires.

Balibar, É. (2009), "Reflections on Gewalt", en *Historical Materialism*, n° 17, pp. 99-125.

Benjamin, W. (2009), *Estética y Política*, Las cuarenta, Buenos Aires.

Ídem (1996), "Critique of Violence", *Selected Writings, Vol. I, 1923-1926*, Bullock, M. y Jennings, M. W. (eds.), Harvard University Press, Belknap Press, Cambridge Massachusetts, pp. 236-252.

Ídem (1995), "Notizen zu Einer Arbeit über die Kategorie der Gerechtigkeit". Tiedemann, R. (ed.), *Frankfurter: Adorno Blätter Band IV*, Edition text + kritik, München, pp. 41-51.

Butler, J. (2006), *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Paidós, Buenos Aires.

Camargo, R. (2011), "Slavoj Zizek y la teoría materialista del acto político", en *Revista de Ciencia Política*, n° 31 (1), pp. 3-27.

Derrida, J. (1988-1990), "Force of Law: "The Mystical Foundation of Authority"", en *Cardozo Law Review*, n° 11, pp. 920-1045.

Foucault, M. (2000), *Defender la Sociedad, Curso en el Collège de France (1975-1976)*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

Foucault, M. (2005), *El Poder Psiquiátrico, Curso en el Collège de France (1973-1974)*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

Lacan, J. (1992), *The Seminars of Jacques Lacan, Book VII: The Ethics of Psychoanalysis, 1959-1960*, W.W. Norton, Nueva York.

Ídem (2001), *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre VIII: Le transfert, 1960-61*, Éditions du Seuil, Paris.

Torrano, A. y N. Lorio (2012), "Economía de la violencia y figuras de la excepción. Soberanía y biopolítica", en *Revista Pléyade*, n° 9, pp. 101-118.

•i•ek, S. 1999, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, Verso, London. •i•ek, S. (2000), "Melancholy and the Act", en *Critical Inquiry*, n° 23, pp. 657-681.

Ídem (2008), *Violence, Six Sideways Reflections*, Profile Books, London.

\* \* \*

Recibido: 20.08.2014

Aceptado: 15.11.2015