

EL SACRIFICIO COMO MATRIZ JURÍDICO-POLÍTICA: CRÍTICA DEL FUNDAMENTO BIOPOLÍTICO DE LA COMUNIDAD*

PEDRO CERRUTI**

ABSTRACT

Con el objetivo de contribuir a la indagación sobre los fundamentos de la comunidad política, en el presente artículo se reflexiona sobre el problema del sacrificio, y de lo sagrado, entendiéndolo biopolíticamente como modo de imbricación fundacional entre la vida y la esfera política, jurídica y religiosa. Para ello se establece un diálogo filosófico político entre las obras de Giorgio Agamben y Roberto Esposito a partir de los trabajos reunidos bajo la nominación *Homo sacer* en el caso del primero y de la trilogía *Communitas, Immunitas* y *Bios* en el segundo. A su vez, se recuperan los trabajos de Henri Hubert y Marcel Mauss (*De la naturaleza y de la función del sacrificio*, 1899), Sigmund Freud (*Tótem y Tabú*, 1912) y René Girard (*La violencia y lo sagrado*, 1972), centrales en la reconstrucción del paradigma sacrificial; y se tiene en cuenta la exploración de la matriz jurídico-política indoeuropea realizada Émile Benveniste en su monumental obra *El vocabulario de las instituciones indoeuropeas* (1969). Por último, en ese recorrido se ofrecerá una interpretación del hermético texto de Walter Benjamin *Para una crítica de la violencia* (1921), ya que en definitiva en estos debates está en juego el problema del “dogma de la sacralidad de la vida” allí planteado.

PALABRAS CLAVES: Sacrificio, biopolítica, comunidad.

SACRIFICE AS A JURIDICAL-POLITICAL MATRIX. CRITIQUE OF THE BIOPOLITICAL FUNDAMENTS OF COMMUNITY

This paper will reflect on the problem of sacrifice and the sacred from a biopolitical perspective, aiming to make a contribution to the studies about the fundaments of the political community. The sacrifice is understood as a dispositive that establishes a fundamental imbrication between the bare life and the political, juridical, and religious spheres. For that purpose, it establishes a political philosophical debate between the works of Giorgio Agamben and Roberto Esposito, from the books assembled under the denomination *Homo Sacer* in first case, and the trilogy *Communitas, Immunitas*, and *Bios* in the second case. Also, it considers Henri Hubert y Marcel Mauss's *Sacrifice: Its Nature and Functions* (1899), Sigmund Freud's *Totem and Taboo* (1912) and René Girard's *Violence and the Sacred* (1972), essentials in the reconstruction of the sacrificial paradigm; and it takes into account Émile Benveniste's study of the Indo-European juridical-political matrix in his monumental work *The Vo-*

* Artículo recibido por la Revista *Pléyade* el 28 de mayo de 2010 y aprobado el 16 de junio de 2010.

** El autor es doctorando en Ciencias Sociales, docente e investigador de la Universidad de Buenos Aires (FSOC, UBA) y becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), con sede en el Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG)

cabulary of Indo-European Institutions (1969). Finally, this approach will provide an interpretation of Walter Benjamin's *Critique of Violence* (1921), since in these debates the problem of the "dogma of the sacredness of life" there referred is at stake.

KEY WORDS: Sacrifice, biopolitics, community.

I. INTRODUCCIÓN

En su libro *Lo abierto*, Giorgio Agamben explora lo que allí denomina el *proceso antropogénico*, es decir, el devenir humano del viviente y lo encuentra como el resultado de una máquina que produce, no de una vez por todas sino en un proceso siempre en curso, la cesura y la articulación entre lo humano y lo animal. Cesura fundamental ya que ella se modula en las diferencias entre la naturaleza y la cultura, lo sagrado y lo profano, lo divino y lo demoníaco, lo lícito y lo ilícito, la vida y la muerte... Es decir, todas las distinciones de las que depende aquello que constituye el fundamento religioso, jurídico-moral y político de la comunidad que Émile Benveniste, a través del rastreo de las raíces lingüísticas de las principales instituciones que componen el universo indoeuropeo, denomina simplemente como el "Orden" y que, en sus palabras "regula tanto la disposición del universo, la disposición de los astros, la periodicidad de las estaciones y de los años como las relaciones de los hombres y de los dioses, y por último, las relaciones de los hombres entre sí"¹. Es por esa razón que Agamben considera que dicha cesura entre el animal y el hombre reside el "conflicto político decisivo", que gobierna cualquier otro conflicto en nuestra cultura. Y es también por ello que puede afirmar que "la política occidental es [...] al mismo tiempo y desde el origen biopolítica"².

Desde esta perspectiva y con el objetivo de contribuir a la indagación sobre los fundamentos de la comunidad política, el presente artículo intentará reflexionar sobre el problema del sacrificio, y de lo sagrado, entendiéndolo biopolíticamente como modo de imbricación fundacional entre la vida y la esfera política, jurídica y religiosa. No cabe duda de que la obra de Henri Hubert y Marcel Mauss, "*De la naturaleza y de la función del sacrificio*" (1899), constituye el punto de partida de una hermenéutica del paradigma sacrificial que recorre la historia de la cultura occidental. En ella, han demostrado que los ritos sacrificiales poseen una "unidad genérica", y que ésta no deriva de un supuesto sacrificio primitivo y

¹ Benveniste, Émile. *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. Taurus, Madrid, 1983. p.297.

² Agamben, Giorgio. *Lo abierto. El animal y el hombre*. Pre-textos, Valencia, 2005, p. 102.

simple del cual derivarían todos los demás, sino del mecanismo que constituye su “núcleo” común y que implica una lógica determinada que se puede extraer de las prácticas particulares y de sus funciones sociales, políticas y religiosas. Han destacado de qué manera todas las culturas le atribuyen al sacrificio una “potencia creadora” y le otorgan un lugar fundacional en el seno de sus diferentes cosmogonías. Al mismo tiempo, han sostenido la supervivencia de este paradigma en una cultura siempre sujeta al retorno de aquello que ha debido excluir para constituirse como tal y que impone la necesidad de nuevos sacrificios. “Sublimado, —dirán— el sacrificio ha sido conservado por la teología cristiana”³. Han sabido reconocer que “la imaginación cristiana ha construido su edificio según los planos antiguos”⁴, y que la lógica sacrificial —secularizada, podríamos decir— se encuentra en toda una serie de prácticas y creencias sociales que no son propiamente religiosas. Así, por ejemplo se refieren “al contrato, al rescate, al castigo, a la donación, a la abnegación, a las ideas relativas al alma y la inmortalidad que todavía son el fundamento de la moral común”⁵. Teniendo esto en cuenta es que tiene sentido afirmar, como lo hace Roberto Esposito que, en definitiva, “la historia es historia del sacrificio”⁶.

Estas constituyen las bases sobre las cuales proponemos establecer un diálogo filosófico político entre las obras de Giorgio Agamben y Roberto Esposito a partir de los trabajos reunidos bajo la nominación *Homo sacer* en el caso del primero y de la trilogía *Communitas, Immunitas y Bios* en el segundo. En el trayecto tendremos oportunidad de abordar los trabajos de Sigmund Freud (*Tótem y Tabú*, 1912) y René Girard (*La violencia y lo sagrado*, 1972), hitos ineludibles en la reconstrucción del paradigma sacrificial, con quienes ambos han mantenido un diálogo polémico más o menos explícito según los casos y los textos. Desde una interpretación que pone el acento en sus efectos comunales a partir de una economía de la violencia que permite transformarla de elemento de fragmentación en fuente de unidad hasta los intentos de producir una lectura de lo sagrado que vaya más allá de los atolladeros que acarrea su definición clásica, en todos estos casos se debate sobre el sacrificio como estructura política fundamental. Y en todos ellos está en juego de alguna manera

³ Hubert, Henri. y Mauss, Marcel. “Ensayo sobre la naturaleza y función del sacrificio”. En *Magia y sacrificio en la historia de las religiones*. Lautaro, Buenos Aires, 1946. p. 201.

⁴ *Ibid.*, p. 202.

⁵ *Ibid.*, p. 211.

⁶ Esposito, Roberto. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Amorrortu, Buenos Aires, 2003. p. 88.

la necesidad, propuesta por Walter Benjamín en *Para una crítica de la violencia* (1921), de investigar “el dogma de la sacralidad de la vida”⁷, ya que ella se revela como decisiva a la hora de pensar los fundamentos de una comunidad política futura.

II. LECTURAS DEL SACRIFICIO

A. LA VIOLENCIA COMO FUNDAMENTO

Desde los albores de la modernidad, la maquina antropogenética ha trabajado a partir de la (re)construcción del origen de la comunidad política bajo la forma del nacimiento de un estado de orden a partir del desorden del estado de naturaleza, como lo atestigua claramente la obra de Thomas Hobbes quien por su carácter fundacional y su permanente vigencia ha marcado de modo indeleble el pensamiento filosófico-político moderno. Allí, como sabemos, el estado de naturaleza es concebido como un estado de “guerra de todos contra todos” producto de la igualdad natural de los hombres y de las discordias que ella genera a partir de la competencia, la desconfianza y la búsqueda de gloria. Dicho estado es solamente superado por un acuerdo motivado por el temor a la muerte y el afán de protección que lleva a los hombres a renunciar a sus prerrogativas y transferirlas sobre una persona o grupo de personas que instituya “un poder común que los atemorice a todos”. Esa transferencia constituye la esencia del Estado, esto es, la existencia de esa instancia soberana capaz de someter a todos por igual y establecer la paz, la ley y el orden. Lo cual determina, dicho sea de paso, que el soberano, al ser el único que no ha efectuado dicha renuncia, se mantenga fuera del pacto y permanezca en el estado de naturaleza.

Más de trescientos cincuenta años después de la publicación del *Leviatán*, y de un modo probablemente inesperado, Freud, luego de haber inventado el psicoanálisis, se propuso la afanosa tarea de producir una interpretación arqueológica de la cultura retomando los principales aportes de la antropología de su tiempo que plasmó en su obra *Tótem y Tabú*. En ella, la referencia a la clásica secuencia hobbesiana es explícita. Sin embargo, Freud no se limita a emularla sino que se ve obligado a agregar un elemento problemático pero a la postre decisivo. Allí hizo nacer a la humanidad, no de un pacto, sino de una suerte de sacrificio primordial, “una hazaña criminal y memorable con la cual tuvieron comienzo

⁷ Benjamin, Walter. *Para una crítica de la violencia*. Leviatán, Buenos Aires, 1995.

tantas cosas: las organizaciones sociales, las limitaciones éticas y la religión”⁸, por ello “la sociedad descansa ahora en la culpa compartida por el crimen perpetrado en común”⁹. A pesar de las críticas recibidas, Freud nunca abandonó sus teorías al punto que su última obra, *Moisés y la religión monoteísta* (1939), es una aplicación de las mismas a los fines de analizar el papel de Moisés como fundador del Judaísmo en lo que representa en verdad una interpretación del paradigma sacrificial que atraviesa a la tradición judeo-cristiana en su conjunto. En ese trayecto, además, desarrolló una teoría del devenir histórico afectado permanentemente por el retorno de esa *pre-historia* traumática que, si bien ha sido olvidada, no ha dejado de estar presente en una suerte de latencia perenne.

La propuesta freudiana es tan cuestionable en términos antropológicos como decisiva para el pensamiento filosófico político contemporáneo. Solamente en una lectura —que con Freud denominaríamos *retroactiva*— es posible reconocer en la densidad conceptual del planteo hobbesiano el carácter central que allí tiene el paradigma sacrificial, como Esposito lo ha hecho¹⁰. El sacrificio se anticipa al miedo, su estatuto no es secundario al pacto sino que lo determina a cada instante como su origen reprimido. Desde esta perspectiva, la comunidad política es comunidad del sacrificio, es una comunidad fundamentada en la violencia.

Vemos entonces que, como no podría ser de otra manera, la hermenéutica del paradigma sacrificial se revela como indisociable de una crítica de la violencia. Adelantemos, entonces, que la violencia sacrificial no es otra que aquella que Benjamín denominaría como “mítica”, al mismo tiempo fundadora y conservadora del derecho y de todo poder instituido. Una violencia que “demanda sacrificios” es una violencia que en orden de fundar una comunidad exige sacrificar la vida para preservarla; y por ello su lógica se resuelve en primera instancia en una correlación de medios y fines y una discriminación entre la violencia legítima y la violencia ilegítima. Según las palabras de Benjamin, esta violencia encuentra su cifra alegórica en el derramamiento de sangre, y será justamente esa metáfora la que enseguida reencontraremos en la concepción “hemático-infecciosa” de la violencia de Girard y Esposito.

⁸ Freud, Sigmund. “Tótem y tabú” en *Obras Completas*, volumen 13. Amorrortu, Buenos Aires, 1980, p.144.

⁹ *Ibid.*, p.148.

¹⁰ Esposito, Roberto. *Communitas...op. cit.*, pp.75 y ss.

B. EL SACRIFICIO: DE LA VIOLENCIA SAGRADA AL PARADIGMA INMUNITARIO

Es retomando directamente a Freud, que el antropólogo francés René Girard propone al sacrificio como la estructura fundamental de la que depende el origen y la continuidad de la comunidad humana. Dentro de esta lógica, el sacrificio es un acto de violencia que rompe con la reciprocidad de la venganza y que instaura una primera diferencia frente a la idéntica repetición de lo mismo. “El sacrificio es una violencia sin riesgo de venganza”¹¹, ya que produce una operación de “transferencia” de la violencia intestina, ofreciéndole una satisfacción sustitutiva, es decir, desviándola y dirigiéndola hacia una víctima en particular, lo que permite producir una unificación de la comunidad en una unanimidad violenta. La violencia de la totalidad aunada recae ahora sobre el chivo expiatorio.

Respetando una lógica que puede ubicarse en una relación sin solución de continuidad con la propuesta de Girard, quien constituye una de sus referencias explícitas, en el escenario filosófico político contemporáneo Roberto Esposito ha construido su paradigma inmunitario. Sabemos que en el pensamiento de Esposito el concepto de inmunidad se desdobra en dos áreas, una jurídico-política y otra biológico-médica, en lo que parece más bien una lectura de la tradición conceptual de la primera a partir de las matrices de sentido que dan forma a la segunda. También en esto Esposito sigue los pasos de Girard quien hace de la sangre y el contagio, es decir, de la transmisión de enfermedades, la matriz de inteligibilidad de la violencia intestina que habita la comunidad y que amenaza con multiplicarse miméticamente, como efectos en espejo, entre los adversarios en un proceso infinito e interminable de indiferenciación.

Así, todo el complejo conceptual de Girard se sostiene de “la identidad del mal y del remedio en el orden de la violencia”¹². Y con esa premisa quedan sentadas las bases para que Esposito conciba su paradigma inmunitario, el cual

[...] presupone la existencia del mal que debe enfrentar. Y esto no sólo en el sentido de que deriva de aquel su propia necesidad —es el riesgo de infección lo que justifica la medida profiláctica—, sino también en el sentido,

¹¹ Girard, René. *La violencia y lo sagrado*. Anagrama, Barcelona, 1995. p. 44.

¹² *Ibid.*, p.20.

más comprometido, de que funciona precisamente mediante su uso. Reproduce en forma controlada el mal del que debe proteger¹³.

Con esta clave heurística, Esposito interpreta el edificio jurídico-político moderno, poniendo especial atención en la relación estructural entre ley y violencia. En efecto, el derecho no elimina la violencia sino que “la violencia es englobada por el aparato destinado a reprimirla, una vez más, violentamente”¹⁴, y en ese sentido, como ya lo había propuesto Girard, el derecho se muestra como el relevo “civilizado” de los ritos sacrificiales “primitivos”. En palabras de este último, “de igual manera que las víctimas sacrificiales son ofrecidas, en principio, a la complacida divinidad, el sistema judicial se refiere a una teología que garantiza la verdad de su justicia”¹⁵. Así, se revela los resortes teológicos del derecho detrás de su *técnica*. Efectivamente, en uno y otro caso, el principio es el mismo: la trascendencia de una autoridad judicial *soberana* que ejerce el monopolio absoluto de la venganza y que por ello garantiza su eficacia inmunitaria.

En definitiva, la violencia unánime instauro las diferencias fundacionales de la cultura: diferencias entre lo santo y lo profano, lo legal y lo ilegal, lo legítimo y lo ilegítimo, y en última instancia entre trascendencia e inmanencia. Es justamente la trascendencia lo que permite distinguir una violencia santa, legal y legítima de la violencia culpable e ilegal. Es por ello que Girard dirá que esta violencia instituye la dimensión de *lo sagrado* en el mismo movimiento en que ella misma deviene sagrada: “la violencia planteada como externa al hombre y confundida, a partir de entonces, con todas las demás fuerzas que pesan sobre el hombre desde afuera [...] constituye el auténtico corazón y el alma secreta de lo sagrado”¹⁶.

C. EL PROBLEMA DE LA AMBIVALENCIA: LA SALIDA AGAMBENIANA

En virtud de su “doble filo”, a los ojos de Girard y de Esposito ese entramado indisoluble de derecho y violencia adquiere la forma de una “figura ambivalente”¹⁷ que responde a la interpretación canónica de la doble faz de lo sagrado, como instancia que articula un

¹³ Esposito, Roberto. *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Amorrortu, Buenos Aires, 2005. p. 17.

¹⁴ *Ibid.*, p.20.

¹⁵ Girard, René. *La violencia...op. cit.*, p. 30.

¹⁶ *Ibid.*, p.38.

¹⁷ Esposito, Roberto. *Immunitas...op. cit.*, p. 20.

carácter salvífico y fecundo al mismo tiempo que amenazante y prohibido. Justamente, el problema de la ambivalencia se configura como uno de los principales atolladeros en la comprensión de los fundamentos teológicos del edificio jurídico-político. El mismo Girard es explícito al respecto cuando afirma que

[...] por convincente y hasta impresionante que siga pareciéndonos este término [ambivalencia], después del asombroso uso que de él ha hecho el siglo XX, tal vez sea el momento de reconocer que no emana de él ninguna luz propia, ni constituye una verdadera explicación. No hace más que señalar un problema que sigue esperando su solución¹⁸.

En este sentido comparte el punto de partida con Agamben quien, de un modo más enérgico, tilda a la noción de ambivalencia de “mitologema científico” que “no sólo es incapaz de explicar nada por sí solo, sino que está necesitado él mismo de explicación”¹⁹.

Que la lógica implicada en el problema sacrificial es más compleja que la ambivalencia, también lo sabe Esposito cuando sostiene, en relación con su paradigma inmunitario, que “la figura dialéctica que de este modo se bosqueja es la de una inclusión excluyente o de una exclusión mediante inclusión”²⁰, afirmación que como veremos enseguida revela su deuda con el pensamiento de Agamben. En este sentido,

[...] si la vida —que es en todas sus valencias el objeto de inmunización— no es conservable más que mediante la inserción en su interior de algo que sutilmente la contradice, quiere decir que su mantenimiento coincide con una forma de restricción que de algún modo la separa de sí misma²¹.

Justamente, la posibilidad de que se le dé muerte es el modo originario y fundamental por el cual lo viviente ingresa en la comunidad política. Es por ello que Agamben propone llamar a esta modalidad de implicación *bando*, ya que “la relación originaria de la ley con

¹⁸ Girard, René. *La violencia...op cit.*, p.9.

¹⁹ Agamben, Giorgio. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-textos, Valencia, 2003, p.105.

²⁰ Esposito, Roberto. *Immunitas...op. cit.*, p.18.

²¹ *Ibid.*, p. 18.

la vida no es la aplicación, sino el Abandono” tal y como sucede en el *estado de excepción*, es decir que “aquel que ha sido puesto en la relación de bando no queda sencillamente fuera de la ley ni es indiferente a ésta, sino que es *abandonado* por ella, es decir, que queda expuesto y en peligro en el umbral en que vida y derecho, exterior e interior se confunden”²².

Esto quiere decir que Agamben en su genealogía del dogma de la sacralidad de la vida, a diferencia de Girard y Esposito, encuentra el paradigma de la consagración no en el *sacrifitium* sino en la *sacratio*, expresada en una forma antigua de la penalidad romana en la cual aquel que era objeto de ella, y que devenía por lo tanto *homo sacer*, quedaba sujeto a una doble, y en apariencia contradictoria pero claramente no ambivalente, situación: cualquiera podía matarlo sin que su muerte se considerara un homicidio, pero no podía ser sacrificado, es decir, no se le podía dar muerte bajo las condiciones de los ritos sancionados.

Para Agamben, centrar la estructura política originaria en la *sacratio* produce una inversión con respecto a la propuesta sacrificial que permitiría llevarla más allá del problema de la ambivalencia. Para hacerlo evidente basta comparar la vida del *homo sacer*, a quien cualquiera puede dar muerte pero es insacrificable, con la de la víctima sacrificial cuyo estatuto es el de —aprovechando la palabras de Freud en el texto que enseguida concentrará nuestra atención— “una vida que ningún individuo tiene permitido eliminar, y sólo puede ser sacrificada con la aquiescencia de todos los miembros del clan”²³.

En términos esquemáticos, podemos decir que la vida de la víctima sacrificial permanece siempre bajo la esfera del derecho, el sacrificio constituye la forma mediante el cual se produce el pasaje del derecho humano al divino y la muerte es la condición necesaria para abandonar la esfera de lo humano y ser consagrada a los dioses. Por su parte, la vida del *homo sacer* habita el orden jurídico bajo la forma de una *doble excepción*: es abandonado por el derecho humano sin pasar al derecho divino. Constituye una excepción al derecho humano bajo la forma de la suspensión de la ley que prohíbe su homicidio, y al mismo tiempo una excepción del derecho divino en tanto está excluida de toda posibilidad de muerte ritual.

III. REINTERPRETANDO EL SACRIFICIO

²² Agamben, Giorgio. *Homo Sacer...op. cit.*, p.44.

²³ Freud, Sigmund. “Tótem y...op. cit.”, p.138.

A. Interludio freudiano

Antes de recuperar nuestro punto de partida, debemos dar un rodeo a través del texto de Freud, *Tótem y Tabú*, fundamental por la variedad de lecturas y críticas que ha inspirado y referencia explícita en los trabajos de Girard, Esposito y Agamben. El mismo Freud que, según Agamben, es quien desarrolla una “auténtica teoría de la ambivalencia, sobre bases no sólo antropológicas y psicológicas sino también lingüísticas”²⁴. Intentaremos abordar el texto de Freud rastreando en él los elementos que nos permitan ensayar una lectura que nos conduzca hacia una reinterpretación del sacrificio.

Es la pregunta sobre el “oscuro” e inaccesible origen y fundamento de la Ley lo que guían la indagación freudiana. El encuentro con el impasse que acarrea toda consideración sobre el origen, y que impone la necesidad de definirlo ya no en términos cronológicos sino lógicos, lleva a Freud a construir lo que él llama una “deducción histórico-conjetural”²⁵: el llamado “mito de la horda primordial”. En éste, Freud nos relata la pre-historia de la comunidad bajo la forma de una horda paterna que implica la imposición de un primer orden a un estado que retroactivamente podemos representar como anómico y caótico, de “lucha de todos contra todos”, pero que convendría decir simplemente que es un estado de naturaleza, animal, donde lo humano no existe como tal. Ahora bien, esa imposición se realiza *de hecho*: el orden depende de la mera existencia de un individuo “hiperpoderoso”. Cuando los hermanos dan muerte al padre y cuando ese lugar queda vacío o, para decirlo con propiedad, es ocupado por un nombre con el cual pueden identificarse, entonces esa imposición se transforma en prohibición. En palabras de Freud: “lo que antes él [el padre] había impedido con su *existencia*, ellos mismos se lo prohibieron ahora en la situación psíquica de la ‘obediencia con efecto retardado’”²⁶. Solamente con el advenimiento de la prohibición, como presencia de la ausencia de la voluntad del padre, con la inscripción de la coacción paterna en un ordenamiento simbólico, y con la constitución sobre ello de una comunidad basada en la ficción del “contrato” necesario para impedir el “retorno” a un estado de “lucha fratricida”, entramos plenamente en el terreno de lo humano, lo cual es al mismo tiempo un pasaje de

²⁴ Agamben, Giorgio. *Homo Sacer...op. cit.*, p.102.

²⁵ *Ibid.*, p.127.

²⁶ *Ibid.*, p.145.

la inmanencia a la trascendencia, como lo revela la consustancial fundación de la ley y la divinidad sobre el recuerdo del padre.

La lógica que se puede extraer del mito es justamente la del franqueamiento de un umbral, aquel que separa a la naturaleza de la cultura, al animal del humano. Freud da, a través del mito de la horda y el asesinato del protopadre, una versión del origen teológico, político y jurídico de la comunidad humana. El mismo Girard reconoce en el texto de Freud la lógica sacrificial por él propuesta. Con una salvedad: le crítica fuertemente haber introducido la significación paterna. Se trata justamente de uno de los puntos más problemáticos del texto de Freud: identificar al padre con ese ser violento hiperpoderoso. Debemos reconocer que su lugar en la ficción freudiana es central y no —como propone Girard— prescindible. Tal vez valga la pena recordar aquí que, como ha destacado Benveniste, una de las características llamativas del universo indoeuropeo es la desagregación del concepto de paternidad en dos figuras originariamente irreductibles: el padre (*pater*) como dios creador supremo y el padre (*atta*) como la persona que desempeña la paternidad física. Tomando esto en cuenta, y notando que claramente lo que está en juego poco tiene que ver con la última, el introducir la significación paterna en el centro de la escena puede leerse como un gesto que introduce el protagonismo de una figura compleja que en última instancia puede reconducirse al problema de la soberanía. Proponemos, entonces, que el padre de la horda, ese ser animalesco pero al mismo tiempo endiosado que ejerce un poder supremo y que con su mera existencia y voluntad sostiene un ordenamiento básico (que luego constituirán las dos leyes o prohibiciones del régimen totémico) del cual él mismo está excluido (es el único que puede acceder a las mujeres), no es otra cosa que una figuración mítica del soberano como la instancia en la que la ley y la vida coinciden plenamente. El mito de la horda representa perfectamente un *estado de excepción* en el que la ley coincide con la anómica voluntad del soberano, convirtiéndolo en una “*ley viviente*”. Es en este sentido que, Agamben recupera la figura helénica del *nómos émpsychos* para ubicar el paradójico fundamento de la Ley: “En la medida en que se identifica con la ley, el rey se mantiene en relación con ella y se pone como anómico fundamento del orden jurídico. [...] El *nómos émpsychos* [la “ley viviente”] es la forma originaria del nexo que el estado de excepción establece entre un afuera y

un adentro de la ley y, en este sentido, constituye un arquetipo de la teoría moderna de la soberanía”²⁷.

En el mito freudiano de la horda primordial, el parricidio es justamente una desvitalización de la ley y marca el pasaje de un estado en el que ella existe en tanto encarnada en la vida del padre soberano a uno en el que subsiste en tanto que ley inanimada, inerte, muerta. En otras palabras, opera un vaciamiento del lugar de la ley y su conservación bajo su pura forma simbólica.

Por lo demás, “el banquete totémico”, verdadero rito sacrificial que Freud sitúa como “la primera fiesta de la humanidad”, constituye una celebración y repetición de ese momento originario que reproduce y testimonia su carácter *excepcionalmente anómico*. En efecto, según sus palabras, “el talante festivo es producido por la permisión de todo cuanto de ordinario está prohibido”²⁸. Del mismo modo que en las “fiestas anómicas”, citadas por Agamben²⁹, la muerte del soberano amenaza con liberar en la comunidad la paradójica coincidencia entre la anomia y el *nomos* que hasta ese momento había encarnado y por lo tanto con transformar la excepcionalidad en regla. Ese riesgo es refrenado, aquí, a través de una ritualización que bajo la forma de la fiesta permite un despliegue controlado del estado de excepción.

B. El sacrificio como matriz jurídico-política

Ahora estamos en mejores condiciones para realizar una interpretación del sacrificio. Para ello recuperemos algunas de los elementos que caracterizan al sistema sacrificial de Hubert y Mauss. El sacrificio constituye un procedimiento de consagración, es decir un medio a través del cual algo pasa del dominio común al dominio sagrado. Pero se trata de un consagración particular, y eso por varias razones: porque “irradia más allá de la cosa consagrada”³⁰, es decir, produce efectos que pueden alcanzar a individuos y a las colectividades; porque la cosa consagrada es siempre algo viviente, o por lo menos considerado como tal; porque lo que es objeto de consagración, la víctima, ejerce una función de “interme-

²⁷ Agamben, Giorgio. *Estado de Excepción*. Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2004. p.130.

²⁸ Freud, Sigmund. “Tótem y...*op. cit.*, p.142.

²⁹ Agamben, Giorgio. *Estado de...op. cit.*, p.123 y ss.

³⁰ Hubert, Hubert. y Mauss, Marcel. “Ensayo sobre...*op. cit.*, p.71.

diario” pues “el hombre y el dios no están en contacto inmediato”³¹; y porque es siempre destruida en el proceso de consagración. Es, pues, esta función de comunicación entre dos esferas separadas la base del mecanismo sacrificial.

El sistema sacrificial establece, pues, toda una serie de mediaciones que hacen seguro el contacto entre lo profano y lo sagrado, mediaciones que, cabe destacar, no se agotan en la presencia intermediadora de la víctima. La importancia que reviste la separación entre ambas esferas se pone de manifiesto en todas las precauciones y procedimientos rituales que deben ser atendidos escrupulosamente para entrar y salir de ese ámbito de continuidad.

Lo que esta en juego aquí es la cuidadosa gestión de una *fuera sagrada* de naturaleza sumamente compleja, que puede ser transmitida o extraída según sea el caso en los sacrificios de sacralización y desacralización, pero que si llegara a liberarse resultaría peligrosa ya que siempre excluye del mundo profano a quien se encuentra saturado de ella y ha devenido por esto *sagrado*. Es una fuente de poder que se encuentra en íntima conexión con lo vida —como lo demuestran los sacrificios agrarios— pero en la medida en que se trata de la vida sagrada, es decir paradójicamente una vida excluida del mundo de los vivos: se trata de la potencia de la *zoe* en tanto se encuentra separada del *bios*.

La dificultad de aprehensión lingüística de este poder recorre toda la reconstrucción del paradigma indoeuropeo de Benveniste, pero en tanto que tiene su cifra en la potencia creadora, o la capacidad de “hacer existir”, encuentra uno de sus nombres en la expresión latina de *auctoritas*³², de claras resonancias teológicas, jurídicas y políticas. Hablamos de ese poder enigmático y extraño que permite a la palabra realizarse en acto, dar existencia, y del que depende en definitiva la autoridad del soberano. A propósito de ello, dice Benveniste: “el rey tiene, en el estado antiguo de las concepciones indoeuropeas, un papel a la vez político y religioso; asume la totalidad de los poderes, rigiendo las relaciones de los hombres entre si y las relaciones de los hombres con los dioses”³³. Y agrega: “por esto, ostenta una autoridad temible formada por el derecho y la magia”³⁴. En otras palabras, una *potestas*, es decir un poder jurídico, que es inherente en forma inmediata a la persona viviente del

³¹ *Ibid.*, pp.73-74.

³² Benveniste, Émile. *Vocabulario...op cit.*, pp.323 y ss.

³³ *Ibid.*, p.279.

³⁴ *Ibidem*.

soberano, lo cual revela, en palabras de Agamben, “el originario carácter biopolítico del paradigma de la *auctoritas*”³⁵.

Para Agamben, *auctoritas* y *potestas*, los elementos anómico y estrictamente jurídico respectivamente, forman un sistema binario cuya separación y articulación sostiene el funcionamiento de la maquinaria jurídico-política y que el dispositivo del estado de excepción en última instancia debe mantener unidos. En palabras de Agamben,

[...] en tanto los dos elementos permanecen correlativos pero conceptual, temporal y subjetivamente distintos [...] la dialéctica que se desarrolla entre ellos [...] puede funcionar. Pero cuando ellos tienden a coincidir en una sola persona, cuando el estado de excepción, en el cual ellos se ligan y se indeterminan, se convierte en la regla, entonces el sistema jurídico-político se transforma en una máquina letal³⁶.

En síntesis, el sacrificio puede entenderse como un dispositivo biopolítico que muestra que el proceso antropogénico, es decir el devenir humano de lo viviente, implica una imbricación fundamental de la vida en las esferas religiosa, jurídica y política. Ahora bien, la maquinaria sacrificial solo puede funcionar instituyendo en su centro una zona de indiferencia en la que se produce la articulación entre lo humano y lo divino, lo sagrado y lo profano, la *auctoritas* y la *potestas*. Esta zona de indistinción constituye un espacio de excepción, un espacio vacío en el que todas las cesuras fundacionales y sus vínculos son desarticulados, y lo que se obtiene como producto es una vida separada y excluida, una vida desnuda, una vida sagrada.

Pero en sí misma la vida sagrada constituye una excepción al mecanismo sacrificial ya que pertenece a los dioses —y por ello es sagrada— pero mantiene una existencia profana. Su cuerpo viviente significa un resto irreductible a los dos espacios: un resto de sacralidad en el mundo profano y de profanidad en el mundo sagrado. Por ello la eficacia de la máquina depende de la inscripción de ese espacio de excepción en un contexto simbólico mítico-ritual y un orden jurídico-normativo que mantiene en funcionamiento las cesuras funda-

³⁵ Agamben, Giorgio. *Estado de...op. cit.*, pp.153-154.

³⁶ *Ibid.*, p.155.

cionales distinguiendo los polos en cuestión, estableciendo modalidades de articulación, permitiendo una captura de lo que ha sido separado y regulando complejos y estrictos procedimientos a través de los cuales los hombres pueden conectarse con ello sin riesgos.

En la maquina sacrificial es el poder de la *auctoritas* lo que es separado y excluido como inhumano y extraterreno, y es capturado, redireccionado y localizado en la esfera de lo divino, sobre lo cual, una vez extraído del mundo profano, los hombres pueden operar a través de las mediaciones que imponen las prácticas rituales. Es por ello que Hubert y Mauss ven en el dios, el *pater*, figura extraterrena que concentra esa *auctoritas*, en definitiva un producto del ritual sacrificial; y el sacrificio del dios, en el cual éste muere para volver a nacer y relanzar el proceso, una forma lógicamente secundaria.

IV. PROBLEMAS Y PERSPECTIVAS

A. El problema: la oclusión sacrificial

Hemos dicho que en el mito freudiano el parricidio puede interpretarse como un pasaje que conduce de la “ley viviente” a la letra de la ley. Tránsito del imperio del soberano a la soberanía de las leyes, que por ello puede interpretarse como figuración de la transformación histórica del Estado desde el Absolutismo al Estado liberal de Derecho³⁷. Nos interesa aquí el camino que se abre cuando Freud advierte, contra cualquier deriva progresista, que “la venganza del padre abatido y restaurado se ha vuelto dura: el imperio de la autoridad ha alcanzado su punto máximo”³⁸. En principio debemos reconocer, entonces, que el problema del origen violento de la comunidad no se resuelve en un desarrollo cronológico, en el supuesto de un antes caótico y un después superador. Todo lo contrario, bajo la estructura de una banda de Moebius, todo orden jurídico conserva en su interior, como su núcleo más íntimo y razón de su eficacia, un poder cuya exclusión es justamente lo que permite su existencia.

³⁷ Esposito, Roberto. *Bios. Biopolítica y filosofía*. Amorrortu, Buenos Aires, 2006. pp.279 y ss.

³⁸ Freud, Sigmund. “Tótem y...*op. cit.*, p. 151.

En este sentido, el sacrificio como matriz teológica, política y jurídica da origen y fundamento a una comunidad que busca purificarse de la violencia que la acecha desde su interior a través del ejercicio sobre sí de esa misma violencia. La violencia domeñada en esta matriz es a la vez origen y fundamento de la eficacia de todo el sistema. Y todo el edificio civilizatorio que sobre ello se cimenta respeta en el fondo su misma lógica, que constituye además su cara “oscura”. Por eso advertirá Girard que “si no siempre comprendemos lo religioso, no se debe, pues, a que permanezcamos fuera de él, sino a que seguimos estando dentro”³⁹.

No debería, entonces, sorprendernos reencontrar aquí un tema caro a la teología política cristiana: el *katechon*. Tal como lo interpreta Carl Schmitt en *El Nomos de la tierra*, el *katechon* es el concepto decisivo de la continuidad del imperio de la Edad Media cristiana ya que “imperio es la fuerza histórica que es capaz de *detener* la aparición del anticristo y el fin del *eon* presente, una fuerza *qui tenet*”⁴⁰. Y es esta misma idea la que se nos aparece como garantizando lo que podríamos llamar el imperio moderno, y por lo tanto secularizado, del derecho. Así, con una lógica que tanto Agamben como Esposito han retomado y explotado al máximo, el estado de derecho enfrenta la violencia extrajurídica, la anomia, absorbiéndola en su interior, dándole un orden, normalizándolo: “el *katechon* asigna de modo antinómico un *nómos* a la anomia impidiendo su despliegue catastrófico”⁴¹. Pero no es posible dejar de señalar la doble paradoja que esto encierra. Por un lado, porque es la anomia la que justifica y garantiza su existencia; y por otro, porque —en palabras de Esposito— “impide, sí, el triunfo del mal, pero obstaculiza, con su existencia misma, también la parousía divina”⁴².

Esposito expresa muy bien estos puntos de contacto cuando afirma que “sacrificar la vida a su conservación es la única manera de contener la amenaza que naturalmente la acecha. Pero ello equivale a conservar perpetuándola, también su sacrificabilidad; ‘normalizar’ la posibilidad —si no la puesta en práctica— de su sacrificio”⁴³. En términos más cercanos a Schmitt y a Benjamín, y por lo tanto a Agamben, el derecho incorpora la anomia haciendo de

³⁹ Girard, René. *La violencia...op. cit.*, p. 31.

⁴⁰ Schmitt, Carl. *El Nomos de la tierra. En el Derecho de Gentes del “Jus publicum europaeum”*. Buenos Aires: Struhart & Cia, 2005, p.40.

⁴¹ Esposito, Roberto. *Immunitas...op. cit.*, p. 94.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Esposito, Roberto. *Communitas...op. cit.*, p.74.

ella una excepcionalidad e independientemente de que tienda a confundirse con la regla, es decir, a convertirse en un recurso habitual, sigue operando como una excepción a la norma. El estado de excepción es el modo en que el derecho integra a la violencia, necesaria para sus fines, dándole una —siempre precaria y en el fondo imposible— regulación legal. El modo a través del cual el derecho y todo poder instituido monopoliza la violencia como forma de salvaguardarse es una de las claves de inteligibilidad de lo que Benjamín llama “violencia mítica”⁴⁴.

En definitiva, es la decisión con respecto a la separación y la articulación lo sagrado y lo profano, el *nomos* y la anomia, la violencia legítima e ilegítima, lo que constituye la tensión irreductible de la maquina sacrificial. Pero el problema actual reside en que los acontecimientos del último siglo indican que, en palabras de Agamben, “si la maquina antropológica era el motor del devenir histórico del hombre [...] la máquina gira hoy en el vacío”⁴⁵. Incapaz de sostener esa tensión entre separación y articulación, la indistinción entre las cesuras fundamentales que sostienen el edificio jurídico-político abre las puertas al libre despliegue del estado de excepción y a la transformación de la política en una gestión sin ambages de lo viviente.

B. El porvenir del paradigma sacrificial I: la perspectiva conservadora

Frente a este diagnóstico, la pregunta política fundamental no es, como querría Girard, cómo relanzar la maquina sacrificial para que vuelva a poner en funcionamiento las cesuras hoy indistinguibles y reinstituya la instancia trascendente que le proporcionó a la violencia su eficacia purificadora, santa y legal. En sus palabras:

[...] una vez que ha desaparecido la trascendencia, religiosa, humanista, o de cualquier otro tipo, para definir una violencia legítima y asegurar su especificidad frente a toda violencia ilegítima, la legalidad y la legitimidad de la violencia dependen definitivamente de la opinión de cada cual [...] Sólo una trascendencia cualquiera haciendo creer en una diferencia entre el sa-

⁴⁴ Benjamin, Walter. *Para una crítica...op. cit.*, pp.63 y ss.

⁴⁵ Agamben, Giorgio. *Lo abierto...op. cit.*, p.102.

crificio y la venganza, o entre el sistema judicial, puede *engañar* duraderamente a la violencia”⁴⁶.

Su propuesta conservadora nos resulta estéril pues implica una reivindicación del retorno —imposible— a una sociedad religiosa, es decir fundamentada en el sacrificio frente a lo que es visto como un proceso de “secularización” que no puede más que conducir a una crisis sacrificial generalizada y, por lo tanto, a una violencia desenfrenada. En este sentido, las figuras extremas que hoy vemos a cielo abierto no son más que modos de aquello que a lo largo de la historia ha sido el motor de su funcionamiento. Y como él mismo sabe “en ausencia del mecanismo fundador, el principio de violencia [...] probablemente multiplicará sus víctimas [...] en un vano esfuerzo de la humanidad por restaurar sus virtudes reconciliadoras y sacrificiales”⁴⁷.

Comoquiera que sea, no puede dejar de llamarnos la atención el modo en que su perspectiva coincide con la “lectura positiva”⁴⁸ que Schmitt hace del *katechón* y que conduce finalmente a la justificación del poder instituido. La oposición aquí queda planteada entre venganza/anomia y sacrificio/derecho, siendo el recurso al segundo lo que impide el despliegue de la primera, pero donde al mismo tiempo es la primera el fundamento del segundo. Su coincidencia con el jurista católico conservador no podría revelarse con mayor claridad como cuando Girard vaticina un futuro renacimiento cristiano que permitiría superar todo conflicto en una reivindicación de Jesús como la víctima propiciatoria universal a través del reconocimiento de su crucifixión como el sacrificio último que haría innecesario cualquier sacrificio ulterior⁴⁹.

C. El porvenir del paradigma sacrificial II: la perspectiva biopolítica

También resulta problemático pensar, como lo hace Esposito, en una reversión del sistema inmunitario que transforme a las políticas sobre la vida en políticas de la vida, es

⁴⁶ Girard, René. *La violencia...op. cit.*, p.31.

⁴⁷ Girard, René. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. París: Grasset, 1978. Citado en Esposito, Roberto. *Immunitas...op. cit.*, p.64.

⁴⁸ Para las diferentes lecturas del concepto *vid.* Ludueña, Fabián. *Homo oeconomicus. Marsilio Ficino, la teología y los misterios paganos*. Miño y Dávila, Buenos Aires, 2007, pp.59 y ss.

⁴⁹ Girard, René y Vattimo, Gianni. *Verità o fede debole. Dialogo su cristianesimo e relativismo*. Massa, Transeuropa, 2006.

decir, que torne la biopolítica negativa, necesariamente confinada a recorrer el desfiladero de la tanatopolítica, en una biopolítica positiva. Desde la perspectiva de Agamben, las políticas sobre la vida son siempre y al mismo tiempo políticas de la vida, como lo revela la correlación entre soberanía y vida desnuda en los dos extremos de la relación jurídico-política fundamental. La vida sobre la que se ejerce sin mediaciones una decisión política cuyo poder proviene de la vida identificada sin mediaciones con el derecho: ese es el nudo gordiano entre vida y política que impide pensar una biopolítica positiva. Como quiera que sea, Esposito apuesta por un pensamiento que sea en sí mismo biopolítico en tanto busca una salida a las aporías de las políticas sobre la vida en un concepto de vida que es producto de esas mismas políticas y que se postula como el fundamento ontológico de una nueva política, tal como lo revelan sus estudios “biofilosóficos” de la inmunidad.

En esta apuesta, por otro lado, se revelan los hilos que ligan a Esposito con la herencia, no sólo de Girard sino también de Georges Bataille, otro “pensador sacrificial”. En efecto, el núcleo aporético del pensamiento de Bataille reside justamente en su intento de buscar en el sacrificio mismo el arma con la cual desarmar el paradigma sacrificial “asumiéndolo —en palabras de Esposito— no ya como el doloroso medio para la realización de una finalidad última —la de la supervivencia— sino como la finalidad misma despojada de toda instrumentalidad”⁵⁰. Es evidente que resuenan aquí las palabras de Benjamin respecto a la “violencia divina” como la única capaz de revocar la dialéctica entre establecimiento y conservación del derecho de la “violencia mítica”.

Pero desde esta perspectiva seguimos atascados en aquel diagnóstico que el mismo Bataille enunciara del siguiente modo: “sin lo sagrado, la totalidad de la plenitud del ser se le escapa al hombre, ya no sería más que un hombre incompleto; pero lo sagrado, cuando adquiere la forma de la guerra lo amenaza con la aniquilación total”⁵¹. Y Esposito se hace eco de ello cuando afirma que “una comunidad conservada mediante el sacrificio está, por ello mismo, prometida a la muerte. En la muerte se origina y a ella retorna”⁵². Es decir, la muerte sacrificial constituye no solamente su fundamento y el medio para preservarse, sino en última instancia su finalidad última.

⁵⁰ Esposito, Roberto. *Communitas...op. cit.*, p. 204.

⁵¹ Bataille, Georges. “La guerra y la filosofía de lo sagrado”. *La felicidad, el erotismo y la literatura*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2001. p. 170.

⁵² Esposito, Roberto. *Communitas...op. cit.*, p. 87.

Por ello, una interpretación de la violencia que busque recuperar su carácter “divino” en términos Benjamin o “improductivo” en los de Bataille sin cuestionar el “dogma de la sacralidad de la vida” corre el peligro de producir el equívoco de confundir aquello que permitiría salir de la oclusión sacrificial con su realización última. Este malentendido es justamente aquello que lleva a Jacques Derrida a poner reparos respecto del concepto benjaminiano de “violencia divina” en tanto le parece comparable con la “solución final” nazi⁵³. En este sentido, que los mismos principios biopolíticos en los que Esposito confía encontrar esa salida tiendan cada vez más a cerrarse sobre sí mismos en lógicas “autoinmunitarias” son una muestra patente, y sumamente actual, de ello.

D. Ningún porvenir para el paradigma sacrificial

Probablemente sea hora de corregir el punto de partida y considerar que el hombre no ha hecho otra cosa más que buscar la plenitud del ser a través de lo sagrado y sus mecanismos sacrificiales, si se quiere inmunitarios, y al hacerlo sólo ha conseguido acercarse a la posibilidad de su aniquilación total. Tal vez por ello la cuestión crucial hoy en día, desde la perspectiva de Agamben, no sea reparar o reciclar una maquinaria cada vez más peligrosa sino frenarla definitivamente.

Para ello se vuelve necesario retornar a la propuesta benjaminiana. Que Benjamin afirme que “la violencia mítica en su forma ejemplar es una simple manifestación de los Dioses”⁵⁴, habilita la propuesta de Agamben de interpretar su enigmática *Para una crítica de la violencia* a la luz de la *Teología Política* de Schmitt y su teoría de la soberanía. La “violencia mítica” consiste en ese anudamiento de violencia y derecho que bajo la forma del estado de excepción retiene, impide y retarda la efectiva suspensión de la ley a partir de la definitiva desvinculación de todas aquellas categorías, particularmente la violencia y el derecho, que en él se vinculan hasta hacerse indiscernibles. Por su parte, la “violencia divina” encuentra su sentido justamente en esta suspensión que define el *verdadero estado de excepción* que Benjamin opone en su famosa Tesis VIII al “estado de excepción” que escribe allí

⁵³ Derrida, Jacques. *Fuerza de ley. El “fundamento místico de la autoridad”*. Madrid, Tecnos, 1997. pp. 69 y ss.

⁵⁴ Benjamin, Walter. *Para una crítica...op. cit.*, p. 63.

entrecomillado pues constata que es en realidad la regla⁵⁵. Esta es la razón por la cual afirma ya en su texto de 1921 que “la crítica de la violencia es la filosofía de su historia”⁵⁶, de alguna manera anticipando el trabajo que sólo vería la luz en forma póstuma.

La posibilidad de una comunidad política futura reside precisamente en un cuestionamiento definitivo del “principio sacro de la vida” que hace coincidir el “ser del hombre” con su existencia física. Y si la “vida desnuda” es en este esquema el “portador destinado de la culpa”⁵⁷ y por ello presa perpetua de la violencia jurídica, la posibilidad de la “vida justa” del hombre se abre donde cesa la ejecución del derecho y el funcionamiento de la máquina sacrificial. En esa dirección se dirigen las palabras de Agamben que, retomando a Benjamín, afirman que ante una política eclipsada por el derecho, el exacto sentido de la acción política es producir ese verdadero estado de excepción que no significa llanamente la destrucción de la ley sino un estado en el que un uso distinto de la misma es posible bajo la forma de su desactivación, su inejecutabilidad, su inoperancia, es decir, a partir de la suspensión de su vínculo con la fuerza y su conservación bajo la forma de una potencia que nunca se traspone en acto.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Agamben, Giorgio. *El tiempo que resta*. Trotta, Madrid, 2006.

Agamben, Giorgio. *Estado de Excepción*. Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2004.

Agamben, Giorgio. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-textos, Valencia, 2003.

Agamben, Giorgio. *Lo abierto. El animal y el hombre*. Pre-textos, Valencia, 2005.

Agamben, Giorgio. *Lo que queda de Auschwitz*. Pre-textos, Valencia, 2002.

Agamben, Giorgio. *Profanaciones*. Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2005.

Bataille, Georges. “La noción de gasto”. En *La parte maldita*. Icaria, Barcelona, 1987.

⁵⁵ Benjamin, Walter. “Tesis de filosofía de la historia”. En *Discursos interrumpidos I: Filosofía del arte y de la historia*. Taurus, Madrid, 1987.

⁵⁶ Benjamin, Walter. *Para una crítica...op. cit.*, p. 74.

⁵⁷ *Ibidem*.

- Bataille, Georges. "La guerra y la filosofía de lo sagrado". En *La felicidad, el erotismo y la literatura*. Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2001.
- Benjamin, Walter. "Tesis de filosofía de la historia". En *Discursos interrumpidos I: Filosofía del arte y de la historia*. Taurus, Madrid, 1987.
- Benjamin, Walter. *Para una crítica de la violencia*. Leviatán, Buenos Aires, 1995.
- Derrida, Jacques. *Fuerza de ley. El "fundamento místico de la autoridad"*. Tecnos, Madrid, 1997.
- Esposito, Roberto. *Bios. Biopolítica y filosofía*. Amorrortu, Buenos Aires, 2006.
- Esposito, Roberto. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Amorrortu, Buenos Aires, 2003.
- Esposito, Roberto. *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Amorrortu, Buenos Aires, 2005.
- Freud, Sigmund. "Moisés y la religión monoteísta" en *Obras Completas*, volumen 23. Amorrortu, Buenos Aires, 1980.
- Freud, Sigmund. "Tótem y tabú" en *Obras Completas*, volumen 13. Amorrortu, Buenos Aires, 1980.
- Girard, René y Vattimo, Gianni. *Verità o fede debole. Dialogo su cristianesimo e relativismo*. Massa, Transeuropa, 2006.
- Girard, René. *La violencia y lo sagrado*. Anagrama, Barcelona, 1995.
- Hobbes, Thomas. *Leviatán*. F.C.E, Buenos Aires, 2005.
- Hubert, Henri y Mauss, Marcel. *Magia y sacrificio en la historia de las religiones*. Buenos Aires, Lautaro, 1946.
- Schmitt, Carl. *El Nomos de la tierra. En el Derecho de Gentes del "Jus publicum europaeum"*. Struhart & Cia, Buenos Aires, 2005.
- Schmitt, Carl. *Teología política*. Struhart & Cia, Buenos Aires, 2002.