

LACLAU FRENTE A AGAMBEN: UN DIÁLOGO ENTRE LO POSFUNDACIONAL Y LO IMPOLÍTICO*

Laclau Versus Agamben: A Dialogue Between the Postfoundational and the Impolitical

PEDRO MARTÍN MORENO**

Fecha de recepción: 22/12/2023

Fecha de aceptación: 01/07/2024

Anales de la Cátedra Francisco Suárez

ISSN: 0008-7750, núm. 59 (2025), 341-361

<https://doi.org/10.30827/acfs.v59i.29797>

RESUMEN El pensamiento político posfundacional y el pensamiento impolítico constituyen dos de los horizontes más relevantes de la filosofía política contemporánea. Sin embargo, la literatura no siempre da cuenta de las diferencias entre ambos planteamientos: los numerosos presupuestos que comparten han llevado a que frecuentemente se confundan las implicaciones que singularizan a cada uno de ellos. A fin de delimitar los conceptos de lo impolítico y lo posfundacional, el presente artículo propondrá la distinción benjaminiana entre lo mítico y lo divino como clave hermenéutica. Asimismo, se establecerá un diálogo entre dos pensadores que ilustrará la diferencia entre lo posfundacional —Ernesto Laclau— y lo impolítico —Giorgio Agamben— al tiempo que probará la pertinencia de pensar dicha diferencia a partir de las categorías de Benjamin.

Palabras clave: Laclau, Agamben, Posfundacional, Impolítico, Benjamin.

ABSTRACT Postfoundational political thought and impolitical thought constitute two of the most relevant horizons of contemporary political philosophy. However, the literature does not always account for the differences between both approaches: the numerous assumptions they share have led to the implications that distinguish each of them being frequently confused. To delimit the concepts of the impolitical and the postfoundational, this article will propose the benjaminian distinction between the mythical and the divine as a hermeneutic key. Likewise, a dialogue will be established between two thinkers who will illustrate the difference between the postfoundational —Ernesto Laclau— and the impolitical —Giorgio Agamben—, while demonstrating the relevance of thinking about this difference based on Benjamin's categories.

Keywords: Laclau, Agamben, Postfoundational, Impolitical, Benjamin.

* Para citar/citation: Martín Moreno, P. (2025). Laclau frente a Agamben: un diálogo entre lo posfundacional y lo impolítico. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 59, pp. 341-361.

** Universidad de Granada. Facultad de Ciencias Políticas y Sociología. C. Rector López Argüeta, s/n, 18001 Granada (España). Correo electrónico: pedrom09@ucm.es

1. INTRODUCCIÓN

El presente artículo propone un acercamiento a dos de los principales horizontes de la filosofía política contemporánea: el pensamiento posfundacional y el pensamiento impolítico. Lo mismo se hará con la finalidad de ilustrar las diferencias que singularizan cada planteamiento. Ello resulta pertinente puesto que, al partir ambos de una lectura crítica de la modernidad sustentada, entre otras cuestiones, en el paradigma posmetafísico inaugurado por Heidegger, la literatura no siempre parece establecer una distinción clara entre los dos horizontes de referencia. Así, aunque tanto lo posfundacional como lo impolítico aceptan este reto posmetafísico, que implica pensar la política partiendo de la imposibilidad de un fundamento último, el modo en que el mismo es afrontado explicita las particularidades de cada planteamiento. Para abordar la discusión de esta cuestión se atenderá a las aportaciones de Oliver Marchart (2009), el cual ha ofrecido la exposición más completa de lo posfundacional, popularizando dicha categoría, así como a la comprensión de lo impolítico inaugurada por Roberto Esposito (2006). Además, se probará la pertinencia de atender a la distinción que Walter Benjamin realiza en su inagotable *Zur Kritik der Gewalt* entre lo mítico y lo divino a fin de aportar a la delimitación de cada una de las perspectivas consideradas.

En un segundo momento, se establecerá un diálogo entre Ernesto Laclau y Giorgio Agamben, que pueden reputarse como dos de los pensadores más representativos del pensamiento posfundacional e impolítico, respectivamente. Dicho diálogo permitirá ilustrar las diferencias entre estas coordenadas teóricas así como probar la pertinencia de la distinción benjaminiana entre lo mítico y lo divino para acotarlas. La condición posfundacional del pensamiento de Laclau es difícilmente cuestionable, habida cuenta de que la obra de Marchart (2009) en la que se le atribuye dicha condición ha sido revisada por el argentino. En el caso de Agamben debe partirse de la advertencia de que, a pesar de que frecuentemente su pensamiento ha sido categorizado como impolítico, este seguramente negaría la pertinencia de dicha calificación, especialmente si la misma parte de la concepción de lo impolítico desarrollada por Esposito, con el cual las notables afinidades filosóficas no siempre han garantizado una fácil convivencia. Dejando de un lado estas diferencias, que merecen una reflexión inabarcable en el presente artículo, durante la exposición se evidenciará por qué resulta pertinente calificar a Agamben como un pensador impolítico.

2. PENSAMIENTO POSFUNDACIONAL Y PENSAMIENTO IMPOLÍTICO A LA LUZ DE BENJAMIN: LO MÍTICO Y LO DIVINO EN EL HORIZONTE DE UNA ONTOLOGÍA POLÍTICA POSMETAFÍSICA

La diferencia entre lo posfundacional y lo impolítico sería ininteligible si no se atiende primero a aquello que estas dos constelaciones teóricas tienen en común. Dicha tarea, sin embargo, no impone un itinerario unívoco. Así, puede partirse de la lectura deconstructiva que ambos planteamientos realizan del horizonte teórico-conceptual propio de la modernidad; de su crítica a alguna de las más relevantes experiencias políticas del siglo XX, como el fascismo o el —auge y la caída del— llamado socialismo real; o de la reflexión en torno a la compleja relación entre filosofía y teología. Por supuesto, es imposible delimitar con exactitud los confines de cada uno de los itinerarios posibles, habida cuenta de que los mismos se sitúan en un mismo horizonte epocal, del cual cada uno ofrece una perspectiva.

Para la ocasión se ha elegido un punto de partida tan válido como los mencionados —y muchos otros de los que es imposible dar cuenta aquí—: la influencia de la reflexión de Heidegger, que ha motivado un renovado interés en el ámbito de la filosofía política por la cuestión ontológica¹. La vocación posmetafísica que recorre el proyecto filosófico de Heidegger se trata de uno de los puntos de partida de los dos horizontes teóricos de referencia, de modo que los pensadores en ellos situados comparten la vocación de pensar la política más allá de cualquier fundamento último, esto es, sin remitir a una filosofía de la historia que, en términos teleológicos, establezca una comprensión sustentada en la realización de una determinada esencia, la cual clausuraría la posibilidad del acontecimiento. Si dicho empeño no ha conducido a un predominio del realismo político en las reflexiones de los autores de referencia² ello se debe en buena parte a

-
1. En el caso del pensamiento posfundacional, la impronta heideggeriana es quizás más explícita, al punto que Marchart (2009) califica a los pensadores posfundacionales como “heideggerianos de izquierda”. De cualquier modo, la influencia de Heidegger no es menor en los pensadores impolíticos. De entre ellos, es seguramente en la obra Agamben donde es posible encontrar una mayor influencia del alemán, constatable en Agamben (1996) —concretamente, en el ensayo que cierra la obra, titulado *Lo irreparable*— y, especialmente, en el trabajo de reapropiación de Heidegger realizado en Agamben (2006), al respecto del cual cfr. Periañez Llorente (2024). Asimismo, dicha influencia es rastreable en obras como Agamben (2000, 2010, 2018b, 2019), así como en la propia biografía del pensador romano, que fue alumno de Heidegger entre los años 1966 y 1968. El influjo heideggeriano también es evidente, por ejemplo, en Esposito (2003). Finalmente, acerca de la influencia de Heidegger en el pensamiento impolítico cfr. Galindo Hervás (2015, pp. 87-94).
 2. Debe señalarse que Roberto Esposito ha reivindicado en numerosas ocasiones el legado de pensadores clásicos del realismo político, como Tucídides (Esposito, 2012) o Maquiavelo

que la influencia de Heidegger hizo que el centro gravitacional del debate se estableciera en torno al ámbito de la ontología.

Como ha sabido ver Marchart (2009), la imposibilidad un fundamento último no clausura la reflexión ontológica, sino que evidencia la politicidad intrínseca a la discusión en torno al ser. Solo así puede comprenderse la distinción entre lo político y la política, que nombran, respectivamente, el espacio de lo ontológico y lo óntico (Cuervo Sola, 2014). En el marco de dicha distinción, la imposibilidad de fundamento implica que, “frente al fundacionalismo totalizador, la diferencia entre la política y lo político plantea una reserva a dicha clausura y, en esta medida, apunta a un resto no integrable en lo fáctico” (Galindo Hervás, 2015, p. 43). Es decir: la política realmente existente no puede clausurar lo político por cuanto aquella nunca está en condiciones de dar cuenta de aquel resto no integrable en la misma pero, asimismo, ninguna concepción de lo político puede clausurar la contingencia propia del plano óntico.

Hasta este punto puede decirse que lo posfundacional y lo impolítico comparten un mismo horizonte. Sin embargo, buena parte de las diferencias entre sendos planteamientos responden a la actitud que adoptan con respecto de este punto de partida común. Los pensadores posfundacionales sostendrán que la imposibilidad de un fundamento definitivo —esto es, que clausure cualquier intento posterior de fundar— no implica la imposibilidad de establecer fundamento alguno. De este modo, “no se abandona la búsqueda de fundamentos, sino que se la acepta como una empresa imposible y a la vez indispensable” (Marchart, 2009, p. 24). Asimismo, frente a los que enfatizan la posibilidad de establecer fundamentos parciales, otro conjunto de pensadores optarán por explorar la posibilidad de la radical ausencia de fundamento.

Es precisamente dicha posibilidad la que queda fuera de la categorización propuesta por Marchart (2009), cuya distinción entre pensamiento fundacional, posfundacional y antifundacional no puede aprehender un pensamiento que, lejos de afirmar un fundamento —sea este total o parcial— o negarlo, busca instalarse en el abismo abierto por su imposibilidad³.

(Esposito, 2006). Este último tiene además cierta ascendencia, a través de Gramsci, en Ernesto Laclau (Laclau y Mouffe, 2015). Por su parte, Agamben es seguramente el más lejano a esta tradición. Sin embargo, la figura de Maquiavelo tuvo un peso fundamental en el grupo que se formó en torno a la revista *Il Centauro*, del cual tanto el pensador romano como Esposito formaron parte; cfr. García López, 2023 (pp. 91-96). En cualquier caso, dichas reivindicaciones e influencias están lejos de justificar la calificación de lo posfundacional o lo impolítico como realismos políticos.

3. Si bien pudiera argumentarse que los pensadores impolíticos pueden ser englobados en aquello que Marchart (2009) denomina “pensamiento antifundacional”, a lo largo de la

Como se ha anticipado, la única forma de salir de este *impasse* y, por lo mismo, de dar cuenta de ese resto que el pensamiento fundacional, pero también en buena medida el pensamiento posfundacional, no consiguen aprehender, será atendiendo a los planteamientos de lo que ha venido a conocerse como pensamiento impolítico.

Como plantea García López (2023), aunque el término impolítico se debe a Massimo Cacciari (1994) —y, aun antes, es acuñado por Thomas Mann en su texto *Consideraciones de un impolítico*—, “fue Roberto Esposito quien hizo de él una categoría” (p. 96). Por supuesto, el presente artículo no se propone hacer una exposición exhaustiva de la misma, para la cual resulta más pertinente remitirse a la obra del propio Esposito (2006). Se considerarán, sin embargo, algunos de los elementos que singularizan la propuesta impolítica frente a lo posfundacional.

Esposito (2009) ha repetido en numerosas ocasiones que lo impolítico “se sitúa en la distancia crítica entre despolitización moderna y teología política” (p. 13). La distancia entre esta última y lo impolítico será precisamente la que a su vez lo separa del horizonte posfundacional. A este respecto, merece la pena reproducir en su totalidad el siguiente fragmento:

[...] lo impolítico es extraño también a una teología política, entendida, especialmente por Carl Schmitt, como teoría genealógica de la soberanía, y por lo tanto en última instancia coincidente con el mismo movimiento de secularización del lenguaje teológico en el jurídico-político. Y le es extraño no porque deje de postular también él un vacío originario sustancial, una laguna, una falta —que es, en cambio, exactamente su punto de vista— sino porque, al contrario de Schmitt, no se propone una

exposición se demostrará la inadecuación de dicha categoría. Según Marchart (2009), “en la medida en que la visión antifundacionalista se basa en la negación o en la oposición respecto de una visión fundacionalista, obviamente comparten el mismo horizonte” (p. 26). Cualquier intento de ubicar en este espacio al pensamiento impolítico puede responderse con una aseveración que Roberto Esposito (2006) no se cansa de repetir: mientras que la antipolítica “coincide con la política porque, al negarla, la reproduce potenciada, lo impolítico coincide con la política porque justamente *no* la niega. Ya desde esta diferenciación comienza a emerger el carácter paradójicamente afirmativo de la “negación” impolítica” (p. 15). Sin embargo, lo impolítico no coincide con la política fundacional, sino que precisamente la negación de dicho horizonte es lo que le permite afirmar la política en términos de contingencia o ausencia de fundamento, es decir, liberada su neutralización fundacional. La diferencia entre lo posfundacional y lo impolítico es que este último planteamiento se propone llevar dicha ausencia hasta sus últimas consecuencias. Quizás Marchart (2009) da cuenta de la insuficiencia de las categorías que propone para aprehender el pensamiento impolítico cuando en una nota a pie de página califica a Agamben como “heideggeriano de izquierda” (p. 49) pero, sin embargo, evita caracterizarlo como posfundacional o antifundacional.

transformación funcional del mismo, aunque sea precaria y contingente, en un nuevo orden (Esposito, 2006, p. 16).

Así, lo impolítico comparte con lo posfundacional la crítica a la despolitización moderna que se inaugura con Hobbes, a partir del cual Esposito (2005) rastreará la deriva inmunitaria propia de la modernidad, que tiene como consecuencia la remisión de la conflictualidad y la multiplicidad propia de lo político a la idea de una unidad idéntica a sí misma, encarnada en la figura del Leviatán. Sin embargo, lo impolítico evita la lógica del fundamento parcial propia de lo posfundacional, ya que, como se ha señalado, “llenar de “forma” el vacío originario, recaería precisamente en esa actitud teológico-política de la que se aleja, y aun en su modalidad más efectiva en cuanto consciente de su propia naturaleza secularizada” (Esposito, 2006, p. 16).

En esta cuestión reside la principal diferencia entre lo impolítico y lo posfundacional, la cual ha sabido ver Galindo Hervás (2015):

[...] que (...) el posfundacionalismo no renuncie a la deseabilidad y a la viabilidad de legitimaciones o fundaciones, todo lo asediadas por la consciencia de la contingencia que se quiera, es algo que permite distinguirlo del pensamiento impolítico, que tiende a no conceder margen para la refundación de los sistemas o programas políticos, esto es, que tiende a no reconocer vínculo alguno entre el poder y el bien, la acción y la emancipación (p. 39)⁴.

Si la influencia común del pensamiento de Schmitt es a su vez ilustrativa de las diferencias entre lo posfundacional y lo impolítico —de modo que, en el primer caso, se piensa *con* Schmitt y en el segundo *contra* él—, aun se puede ahondar en dicha diferencias atendiendo a las aportaciones de Walter Benjamin, cuyas reflexiones ofrecen un contrapunto crítico a las reflexiones del jurista alemán. En este sentido, Benjamin es una pieza fundamental a fin de clarificar esta discusión hermenéutica por cuanto, en su *Zur Kritik der Gewalt*, “realmente nada de Schmitt —sea el aspecto católico-

4. En cualquier caso, la categorización propuesta por Galindo Hervás (2015), que, por cierto, se trata de una respuesta directa a la de Marchart (2009), no termina por establecer una diferencia clara entre el pensamiento posfundacional y el impolítico. Así, señalará que “la impoliticidad remite a antifundacionalismo más que a posfundacionalismo” (Galindo Hervás, 2015, p. 17), habiendo afirmado unas líneas antes que “los filósofos descritos por Marchart como posfundacionalistas pueden caracterizarse más persuasiva y legítimamente como impolíticos” (Galindo Hervás, 2015, p. 17) para, en un momento posterior del análisis, concluir que “todos los pensadores impolíticos son posfundacionalistas, pero no a la inversa” (Galindo Hervás, 2015, p. 39).

trascendente, sea el moderno-inmanente— pasa al lenguaje de Benjamin” (Esposito, 2006, p. 159).

Como es sabido, en el ensayo referido, Benjamin (2021) señalará que existen dos formas de violencia: la violencia mítica y la violencia divina. La primera implica una dinámica inagotable de alternancia entre aquella violencia que conserva el derecho y aquella que lo establece. Dicha dinámica, la cual se manifiesta en la huelga general política soreliana o en el conflicto bélico, permitirá a Benjamin evidenciar que la violencia ejercida por el Estado para garantizar un determinado régimen es de la misma naturaleza que aquella que, desde fuera del ordenamiento, busca derrocarlo para imponer su ley. De este modo, la violencia estatal es despojada por Benjamin de cualquier legitimidad o fundamento trascendental, habida cuenta de que esta siempre remite —a pesar de cualquier intento de borrar dicho origen— a una violencia que, habiendo sido en algún momento exterior al derecho, acabó por imponer su legalidad⁵. La contraparte, sin embargo, es que la violencia que busca constituir una nueva legalidad no puede escapar del orden al que sucede y, por ello, fortalece el poder del Estado⁶. Esta temporalidad circular, que alterna entre poder constituyente y poder constituido, es propia de aquellos pensadores que, en clave posfundacional, articulan su reflexión en torno a la posibilidad de un fundamento parcial.

Sin embargo, dar cuenta de lo anterior no es el objeto fundamental del ensayo de Benjamin, sino asegurar la existencia de la violencia más allá del derecho. Con lo mismo, Benjamin (2021) trata de impedir la clausura de la posibilidad de la revolución, entendiendo esta no ya como medio para un fin, sino como un medio puro que depone cualquier forma de orden, rompiendo así la relación mítica entre violencia y derecho y dando lugar, por ende, a la justicia⁷. La clausura de dicha circularidad mítica se corresponderá con la violencia divina —o revolucionaria—, la cual se trata

5. De ahí que ambas remitan a un mismo término: *Gewalt*. Este nombra a cualquier forma de violencia instrumental, esto es, entendida como medio para la consecución de un determinado fin.

6. Por ello, como recuerda Esposito (2006) partiendo de las reflexiones de Hannah Arendt, cualquier revolución está condenada a traicionarse al constituirse poder. Esto así puesto que la esencia plural del momento revolucionario “resulta del todo impronunciable para el lenguaje representativo. Impronunciable en dos aspectos: porque este último unifica lo que es plural y separa lo que es coincidente” (Esposito, 2006, p. 117).

7. Esta no solo no coincide con el derecho sino que, en la perspectiva benjaminiana, se le opone, siendo así una de las formas de nombrar a aquel resto que no puede ser capturado por la violencia mítica y que, por lo tanto, supone su única alternativa. Dicha oposición es explicitada por el propio Benjamin en fragmentos como el siguiente: “La justicia es el principio de toda instauración divina de fines, el poder es el principio de toda instauración mítica del derecho” (Benjamin, 2021, p. 136).

de una violencia que abole el derecho existente con la vocación meramente destituyente anteriormente aludida. Será precisamente dicha vocación la que compartan aquellos que tratan de pensar la ausencia de fundamento en clave impolítica.

3. LACLAU, CRÍTICO DE AGAMBEN: REFLEXIONES EN TORNO A *BARE LIFE OR SOCIAL INDETERMINACY?*

Expuesta la distinción benjaminiana entre lo mítico y lo divino y su importancia como clave interpretativa que evidencia la diferencia entre lo posfundacional y lo impolítico, se está en condiciones de avanzar hacia el segundo momento del artículo. En este, como se ha anticipado, se ilustrará dicha diferencia a partir del diálogo entre Ernesto Laclau y Giorgio Agamben⁸. De entre las múltiples posibilidades, se ha optado por comenzar dicho diálogo por el punto más evidente: el artículo *Bare Life or Social Indeterminacy?* de Laclau (2007)⁹, en el que el pensador argentino confronta con las tesis que Agamben despliega en el primer volumen de su saga *Homo Sacer*.

En el artículo de referencia, Laclau (2007) comenzará poniendo en cuestión la figura del *homo sacer*, la cual es establecida por Agamben (1998) como paradigma a partir del cual analizar la lógica de la soberanía de un modo que sea posible evidenciar sus aporías. En palabras de Agamben: “las implicaciones de la nuda vida [encarnada en la figura del *homo sacer*] en la esfera política constituyen el núcleo originario —aunque oculto— del poder soberano” (Agamben, 1998, p. 16). Esta figura del derecho romano arcaico nombra a aquel sujeto cuya especificidad —establecida mediante la decisión del soberano— reside en “la impunidad de darle muerte y la prohibición de su sacrificio” (Agamben, 1998, p. 96): el sujeto incluido —y, por tanto, insacrificable— es a su vez excluido —y, por ello, asesinable. De este modo, el *homo sacer* estaría constituido por la excepción, esto es, un doble gesto de inclusión-exclusión.

8. Aunque este diálogo no agote otros posibles, sí que evidenciará la imposibilidad de ciertas lecturas como la de Prósperi (2022), el cual propone una articulación del pensamiento de los dos autores de referencia. El desplazamiento que hace posible dicha articulación es la negación de la dimensión ontológica del populismo laclausiano, que es precisamente el pilar en que se fundamenta la teoría del argentino. Así, la imposibilidad de articular ambos discursos se evidencia en que el precio a pagar es precisamente negar uno de ellos.

9. Todas las citas a dicha obra han sido traducidas del inglés por el autor.

Las implicaciones últimas de esta relación entre excepción y soberanía se evidencian, para Agamben, en el diálogo entre dos pensadores que han ocupado ya un importante lugar en el presente artículo: si con Schmitt (2009) el soberano es aquel que decide sobre la excepción y con Benjamin (2021), el estado de excepción deviene regla, Agamben llegará a la conclusión de que lo propio de la política moderna —y contemporánea— será la generalización de la excepción. Este orden de cosas posibilita que virtualmente cualquiera que se encuentre sometido al poder soberano quede atrapado en su lógica sacrificial, pudiendo devenir, mediante la decisión de aquel, *homo sacer*.

Ante la propuesta de Agamben, Laclau plantea que el único modo de que todos los hipotéticos escenarios de exterioridad con respecto del sistema de diferencias constitutivo del orden legal sean reductibles al paradigma del *homo sacer* es que se den dos requisitos que entiende presentes —de manera implícita y, por ello, no problematizados— en la tesis agambeniana acerca del *homo sacer*:

En primer lugar, la pura separatividad —la ausencia de relación— del afuera implica que él/ella [*homo sacer*] es una individualidad desnuda, despojada de cualquier tipo de identidad colectiva. Pero, en segundo lugar, implica también que la situación de *outsider* es de indefensión radical, totalmente expuesta a la violencia de los de adentro de la ciudad. Solo a este precio puede el poder soberano ser absoluto (Laclau, 2007, p. 14).

En lo que al primero de los requisitos alegados por Laclau se refiere, parece que el argentino confunde el papel que la interioridad y la exterioridad juegan en la obra de Agamben. Así, si bien en un primer momento señala que “Agamben es muy consciente de la complejidad de la relación entre el exterior y el interior” (Laclau, 2007, p. 12) debido a la situación ambigua del *homo sacer* —inclusión excluyente—, Laclau termina imputando al *homo sacer* una posición de total exterioridad que desconoce la por él mismo alabada complejidad del análisis de Agamben.

Desarrollando esta interpretación hasta sus últimas consecuencias, Laclau señala que la consecuencia fundamental de la relación de bando —que no es sino otro nombre de la excepción— es que el *homo sacer* queda fuera del orden de la ciudad. Ello le llevará a concluir que “en ese sentido, el bando es no-relacional: las víctimas son dejadas en su propia separatividad” (Laclau, 2007, p. 13). Así, para Laclau (2007), la condición de *homo sacer* no implicaría “una simple sanción —la cuál seguiría siendo representable dentro del orden de la ciudad— [...]” (p. 13), sino un afuera radical con respecto de la ciudad.

En lo anterior se aprecia cómo la incompreensión de aquello implicado en la excepción de la *nuda vida* lleva a Laclau a afirmar no únicamente la absoluta exterioridad del *homo sacer*, sino además la ciudad como espacio de absoluta interioridad. Es posible refutar esta interpretación con una simple revisión de las tres tesis¹⁰ con las que Agamben sintetiza los contenidos de la obra que el argentino somete a crítica. Es importante hacer notar que, si bien pudiera argumentarse que dichas tesis siguen un orden lógico, en ningún caso puede considerarse que sus contenidos están ordenados cronológicamente. Por el contrario, el despliegue de cada una de las tesis de referencia implica al resto.

Partiendo de esta consideración, la figura del *homo sacer* no puede ubicarse en una situación de absoluta exterioridad con respecto del orden de la ciudad —esto es, en una no-relación con respecto de la misma—, porque en la consideración de Agamben de que “la relación política originaria es el bando (el estado de excepción como zona de indistinción entre exterior e interior, exclusión e inclusión)” (Agamben, 1998, p. 230) ya está implicada la tercera tesis: “el campo de concentración y no la ciudad es hoy el paradigma biopolítico de Occidente” (Agamben, 1998, p. 230). Por lo tanto, la figura del *homo sacer* no implica una determinada posición con respecto de la ciudad tal y como esta es entendida por la filosofía política moderna, sino que aparece, precisamente, en el punto en que dicho paradigma deja de operar. Así, si el paradigma de la ciudad se articula en la distinción entre interioridad y exterioridad, la cual permitía identificar a su vez a aquellos que pertenecen —o no— a la ciudad, el paradigma del campo aparece en el momento en que interior y exterior se indistinguen, siendo imposible ya discernir entre ciudadano y *homo sacer*.

La cuestión del campo merece una breve aclaración. Aunque la consideración de que el régimen de las ciudades que habitamos responde a una lógica afín a la del *Lager* nazi tomada en su literalidad puede resultar desafortunada y ha sido recurrentemente recriminada a la construcción teórica agambeniana, debemos ir más allá de una mirada superficial para entender qué pone en juego la lógica del campo. Así, el filósofo nos advierte de que resulta posible hablar de la existencia de un campo siempre que el estado de excepción, devenido regla, se materialice en un espacio determinado

10. Las tesis a las que se hace referencia son: “1) la relación política originaria es el bando (el estado de excepción como zona de indistinción entre exterior e interior, exclusión e inclusión); 2) la aportación fundamental del poder soberano es la producción de la *nuda vida* como elemento político original y como umbral de articulación entre naturaleza y cultura; 3) el campo de concentración y no la ciudad es hoy el paradigma biopolítico de Occidente” (Agamben, 1998, p. 230).

“independientemente de la entidad de los crímenes que allí se cometan y cualesquiera que sean su denominación o sus peculiaridades topográficas” (Agamben, 1998, p. 221). Es decir: con el concepto de campo, Agamben se refiere a la concreción topográfica del estado de excepción, que al devenir regla hace del campo de concentración el *nomos* moderno.

En atención a lo expuesto con anterioridad, la crítica de Laclau puede ser contestada a partir de las siguientes observaciones: 1) la cesura propia de la ontología que se manifiesta en la figura del *homo sacer* no supone una distinción entre aquellos que están incluidos o excluidos —lo cual pudiera imputarse quizás con más justicia a la consideración de Foucault (2019) según la cual la biopolítica establece una cesura entre aquellos a los que el poder hace vivir y aquellos que deja morir—, sino que obra una escisión en cada individuo. 2) En la obra de Agamben no tiene cabida el espacio de la ciudad, entendido como mera interioridad habitada por los incluidos, sino que la excepcionalidad del *homo sacer* se territorializa en el ámbito del campo, caracterizado por la indiscernibilidad entre inclusión y exclusión.

Sin embargo, aún hay una segunda parte de la crítica de Laclau que permanece incontestada por aquello que hasta ahora se ha expuesto: que aquellas individualidades sometidas a la relación de bando soberano deben encontrarse despojadas de cualquier tipo de identidad colectiva para que las tesis de Agamben tengan validez. Frente a esta postura, Laclau (2007) afirmará que “no tenemos ‘falta de ley’ (*lawlessness*) frente a la ley, sino dos leyes que no se reconocen la una a la otra” (p. 14).

Es precisamente en este punto donde la polémica de Laclau con Agamben evidencia la diferencia entre lo posfundacional y lo impolítico discutida anteriormente. Así, los planteamientos de Agamben no niegan que aquellos sometidos a la relación de bando puedan deponer la legalidad existente e instaurar la propia. En cambio, recuerda que dicha operación no sólo no está en condiciones de poner fin a la producción soberana de *nuda vida*, sino que la garantiza en el momento en que el nuevo poder se constituye. De este modo, el pensamiento político agambeniano —es decir, lo impolítico— no clausura la posibilidad de transformación de lo existente —y por tanto, de la política—, sino que precisamente advierte, con Benjamin, de la inadecuación de pensar dicha transformación con el lenguaje propio de la violencia mítica.

La respuesta de Laclau (2007) no se hace esperar: “estar más allá de cualquier bando y cualquier soberanía significa, simplemente, estar más allá de la política. El mito de una sociedad completamente reconciliada es lo que gobierna el discurso (no-)político de Agamben” (p. 22). Sin embargo, el problema parece ser que el inventario teórico-conceptual del pensador

argentino, de clara impronta moderna¹¹, resulta del todo inadecuado para aprehender el lenguaje impolítico de Agamben. De este modo, si bien “lo impolítico piensa la política fuera del léxico político a la vez que lo deconstruye” (García López, 2023, p. 99), esto en ningún caso implica ubicarse fuera de la política sino, en palabras de Esposito (2006), que “lo impolítico es lo político observado desde su límite exterior” (p. 40). Esta perspectiva permitirá una nueva cartografía de lo político más allá de la soberanía, rompiendo la sinonimia moderna entre ambos conceptos y, por ello, pensar una política otra ajena a la lógica representativa que imposibilita la comunidad al remitir toda relación al vínculo con el soberano y, por ende, a la lógica sacrificial de la excepción.

En contraste, la limitada capacidad por parte de la filosofía política moderna y buena parte del pensamiento político posfundacional de dar cuenta de la posibilidad de lo impolítico, es decir, de un *ser-en-común* que no quede atrapado en la circularidad mítica propia de la soberanía, es evidente en las conclusiones del pensador argentino. Según Laclau (2007), la postura de Agamben implica que “la situación de *outsider* [propia del *homo sacer*] es de indefensión radical” (p. 14) y, por lo mismo, su filosofía “en lugar de deconstruir la lógica de las instituciones políticas, mostrando áreas en las que las formas de lucha y las resistencias son posibles, las cierra de antemano mediante una unificación esencialista. El nihilismo político es su mensaje final” (Laclau, 2007, p. 22).

En realidad, la alegada imposibilidad de encontrar puntos de resistencia a partir de los planteamientos de Agamben responde más a la lectura que de los mismos realiza Laclau que a las ideas del pensador italiano. Así, conceptos como *forma-de-vida* (Agamben, 2021), *potencia-de-no* (Agamben, 2018a), *uso* (Agamben, 2013, 2018b) o *singularidad cualsea* (Agamben, 1996), dan cuenta precisamente de un inagotable interés por pensar espacios de resistencia que permitan una política otra, que coincidiría con aquello que Benjamin (2021) llama “verdadero estado de excepción” (p. 71), en el cual reside la posibilidad de interrupción de la lógica mítica. En definitiva, Laclau parece estar más bien criticando una suerte de nihilismo vulgar —tal vez el antifundacionalismo al que alude Marchart (2009)— a través de un pensador que, como se ha comprobado, no participa del mismo¹².

11. Como recuerda Esposito (2006), “lo moderno se presenta como organización de un vacío” (pp. 33-34), horizonte que sigue siendo el del pensamiento posfundacional.

12. Laclau entiende que existen dos límites —esto es, dos situaciones imposibles— en el ámbito de lo social: la absoluta homogeneidad, que implica una sutura de la totalidad, es decir, el fin de la diferencia; y la absoluta heterogeneidad, que genera un universo psicótico en el que significante y significado carecen toda relación, un escenario en el que todo es dife-

4. PENSAR EL (FIN DEL) SUJETO POLÍTICO: EL LUMPENPROLETARIADO FRENTE A LA PEQUEÑO-BURGUESÍA PLANETARIA.

A fin de restituir al pensamiento de Agamben la politicidad que Laclau le niega y, asimismo, acabar de perfilar la distinción entre lo posfundacional y lo impolítico que motiva el presente artículo, se continuará con la confrontación de los horizontes teóricos que despliegan ambos pensadores, esta vez poniendo especial atención a la cuestión del sujeto político —aunque, en el caso de Agamben, como se verá, lo que está en juego sea más bien su ausencia. Para afrontar este último momento del artículo se propondrá un itinerario poco habitual: enfrentar la lectura que cada uno de los pensadores de referencia realiza de dos figuras que, en mayor o menor medida, pueden considerarse periféricas en la teoría marxiana. Lo mismo evidenciará tanto una crítica a la filosofía de la historia moderna de la que, a su modo, parten ambos pensadores, así como las consecuencias que de ella se desprenden, las cuales permitirán apreciar lo característico de cada planteamiento.

A pesar de que la influencia de Marx es innegable en ambos pensadores —aunque, sin duda, más evidente en Laclau—, puede decirse que sus miradas al pensamiento marxiano son, cada una a su modo, heterodoxas. De esta manera, lejos de cualquier intento de ofrecer una lectura de Marx que articule las aportaciones de este en una construcción teórica sistemática que reclame para sí la verdad de aquello enunciado por el prusiano, el interés que comparten Agamben y Laclau es el de la deconstrucción del horizonte teórico marxiano. De este modo, explotando sus aporías, ambos propondrán una lectura del mismo que establece como punto de inteligibilidad no ya a alguna de las dos clases que, para Marx, jugarían un papel transcenden-

rencia (Laclau, 2005). Laclau (2007) sostiene que el discurso de Agamben oscila entre un análisis de la contemporaneidad en el que la *nuda vida* queda completamente sometida al poder soberano y una perspectiva mesiánica que redundaría en el mito de una sociedad plenamente reconciliada. Así, para el pensador argentino, Agamben oscilaría entre dos escenarios imposibles y, en cualquier caso, no políticos. Aunque no es posible desarrollar esta cuestión de forma amplia, no puede dejar de señalarse que una lectura rigurosa de Agamben basta para refutar la crítica de Laclau. Que Agamben no hace una lectura totalizante del poder soberano es patente ya en la primera entrega de la saga *Homo Sacer*, donde puntualiza que la decisión soberana no se trata de la “expresión de la voluntad de un sujeto jerárquicamente superior” (Agamben, 1998, p. 40). De este modo, la decisión soberana no es monopolizada por el Uno, en tanto fuente unificadora y homogeneizadora de lo social, sino que el establecimiento del campo como paradigma implica una dispersión del poder soberano a lo largo del ámbito de lo social. Finalmente, Mikhelsaar (2015) argumenta con solidez por qué en el pensamiento de Agamben no desemboca en el mito de una sociedad plenamente reconciliada.

tal en la dinámica histórica —proletariado y burguesía— sino dos clases que, en principio, ocupan un lugar insignificante en términos históricos, siendo, por lo mismo, superfluas. Por supuesto, con dicho gesto ambos pensadores pretenden desembarazarse de cierta concepción teleológica de la historia que —a su forma de ver— caracteriza a la obra de Marx y, en términos más amplios, a la filosofía moderna.

La lectura deconstructiva de Marx, en Laclau, persigue un objetivo preciso: hacer pensable la heterogeneidad de lo social. A dicho fin, el pensador argentino reputará insatisfactorias “tanto la solución dialéctica como la afirmación estática de una oposición binaria” (Laclau, 2005, p. 187). De este modo, Laclau partirá de la insuficiencia de la perspectiva hegeliana-marxista, en la que la heterogeneidad es concebida como una realidad residual incapaz de ejercer ninguna determinación sobre el devenir histórico¹³. Dicha heterogeneidad superflua, que en Hegel (1999) puede ser hallada en los llamados “pueblos sin historia”, será identificada por Laclau dentro de la obra de Marx en la figura del lumpenproletariado, en la que encuentra la posibilidad de “renuncia a la idea de un espacio saturado y de una representabilidad plena” (Laclau, 2005, p. 177). Ello a su vez resuena con el motivo posmetafísico propio de lo posfundacional —pero también de lo impolítico— desarrollado al inicio del presente artículo: pensar la política sin recurrir a un fundamento último, sin tratar de aislar del devenir histórico una esencia que lo alumbre, dándole sentido al presente y al pasado y enmarcando el futuro¹⁴.

Laclau sostiene que el carácter aporético del lumpenproletariado se manifiesta de manera evidente en los propios escritos marxianos, especialmente aquellos de naturaleza histórica y, fundamentalmente, en *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. En dicho texto, Laclau (2005) aprecia dos desplazamientos: por un lado, una ampliación de aquello que engloba la categoría lumpenproletariado¹⁵; por otro, al énfasis de lo heterogéneo se sumará el cuestionamiento de lo homogéneo. Así, Laclau argumentará que en la obra referida Marx da cuenta de la dificultad de caracterizar el

13. Nótese además que la segunda alternativa que Laclau rechaza, esto es, una oposición binaria estática, es la que atribuye a la filosofía agambeniana.

14. En este sentido, la figura del lumpenproletariado es idónea para la labor deconstructiva que se propone el argentino: si en Marx “el interior de la historia es concebido como una historia de la producción (“la anatomía de la sociedad civil es la economía política”) su distancia del proceso productivo se convierte en un rasgo distintivo del *lumpenproletariado*” (Laclau, 2005, p. 181-182).

15. Como índice de ello, repárese en la consideración de la aristocracia financiera como “el resurgimiento del lumpenproletariado en la cumbre de la sociedad burguesa” (Laclau, 2005, p. 182).

régimen de Luis Bonaparte en tanto expresión de un interés de clase puesto que, en dicha experiencia histórica, operó una “base social heterogénea que posibilitó al Estado moverse entre medio de diferentes clases” (Laclau, 2005, p. 183).

En los dos desplazamientos señalados Laclau apreciará una crisis de la teoría marxista, entendiendo que el acercamiento de Marx a un escenario político concreto le ha permitido a este entrever aquello que realmente caracterizaría a lo político: no ya una confrontación entre posiciones de clase dadas en el ámbito productivo sino “la articulación política como absolutamente constitutiva del lazo social” (Laclau, 2005, p. 183). Como puede apreciarse, en ello juega un papel fundamental el lumpen:

Sospecho que ese es el verdadero escándalo del lumpenproletariado en la teoría marxista: a saber, que representa a lo político en cuanto tal [...]. Porque el lumpen parece representar menos a una clase —en el sentido que uno generalmente entiende el término en el marxismo— que a un grupo susceptible de articulación política. ¿Y qué grupo no lo es? [...]. (Stallybrass en Laclau, 2005, p. 184).

El gesto deconstructivo¹⁶ mediante el cual Laclau establece al lumpenproletariado como la clave de inteligibilidad de lo social le permitirá rechazar que existan puntos de ruptura privilegiados que respondan a la lógica interna de las fuerzas en disputa y que, por lo tanto, sean previos a la confrontación misma. Esta lectura deconstructiva de Marx, que arranca ya en la obra *Hegemonía y estrategia socialista* (Laclau y Mouffe, 2015), puede ser, indudablemente, cuestionada. Sin embargo, lo que interesa con objeto del presente artículo no es juzgar la pertinencia de la actitud posmarxista, consistente repensar la noción de hegemonía por fuera de cualquier filosofía de la historia —pero no solo de ella, también de la crítica de la economía política marxiana—, sino las implicaciones que ello tiene para su concepción de lo político y sus contrastes con la perspectiva impolítica.

Como ya se ha señalado, la figura del lumpen cumplirá una función muy concreta en la exposición de Laclau: pensar la exterioridad, la heterogeneidad. Sin embargo, de ello no debe entenderse que la concepción laclausiana de lo social es una de total heterogeneidad. Lo fundamental de la reflexión de Laclau es la mutua implicación entre interioridad y exterioridad:

16. A este respecto, cfr. Thomassen (2010). En dicho texto puede encontrarse una introducción a la deconstrucción derridiana que emplea la reflexión de Mouffe y Laclau en torno a la hegemonía como ejemplo.

[...] es como resultado de la indecibilidad esencial entre lo “vacío” y lo “flotante” —que ahora podemos reformular como la indecibilidad entre lo homogéneo y lo heterogéneo o, en nuestro ejemplo, entre el proletariado y el *lumpenproletariado*— que va a tener lugar el juego político (Laclau, 2005, p. 192).

Puede apreciarse que, así como en la figura del *homo sacer* agambeniano, lo que está en juego no es otra cosa que la indecibilidad entre interioridad y exterioridad. Sin embargo, dicha indecibilidad llevará a Laclau a conclusiones que difieren de las de Agamben: fundamentalmente, a establecer que la operación política por excelencia es la construcción del pueblo, esto es, que el antagonismo, en tanto lógica propia de lo político, es aquello que instituye lo social. En contraste, Agamben (1998) recuerda que en la noción de pueblo —la cual oscila entre dos polos: *plebs* y *populus*, pueblo y Pueblo— es posible reconocer las parejas categoriales que, para el italiano, definen la estructura política original:

[...] nuda vida (pueblo) y existencia política (Pueblo), exclusión e inclusión, *zoé* y *bíos*. El “pueblo”, pues, lleva ya siempre consigo la fractura biopolítica fundamental. Es lo que no puede ser incluido en el todo del que forma parte y lo que no puede pertenecer al conjunto en el que está ya incluido siempre (p. 226)¹⁷.

Agamben advertirá además que la biopolítica moderna implica que “allí donde haya *nuda vida* debe advenir un Pueblo” (Agamben, 1998, p. 228), pero que, a su vez, allá donde haya un Pueblo debe advenir la *nuda vida*. Laclau, que aplica en su concepto de pueblo una lógica de “la parte por el Todo”¹⁸, parece olvidar su reverso: que el Todo siempre es por la parte o, en otras palabras, que una noción de pueblo que implique la investidura de una totalidad —parcial o no—, tiene como inevitable consecuencia la producción de *nuda vida*.

17. Ello resuena con una de las tesis principales de *Homo Sacer I*: “la pareja categorial fundamental de la política occidental no es la de amigo-enemigo, sino la de nuda vida-existencia política, *zoé-bíos*, exclusión-inclusión” (Agamben, 1998, p. 18). Estas dos posiciones, como puede apreciarse, marcan la distancia entre los planteamientos de Laclau y Agamben, habida cuenta de que la concepción del antagonismo del primero es deudora de la distinción amigo-enemigo schmittiana.

18. “A fin de concebir al “pueblo” del populismo necesitamos algo más: necesitamos una plebs que reclame ser el único *populus* legítimo —es decir, una parcialidad que quiera funcionar como la totalidad de la comunidad” (Laclau, 2005, p. 108).

La distancia entre los planteamientos de Laclau y Agamben —y, en dicha medida, entre lo posfundacional y lo impolítico—, llevará a Agamben a reflexionar en torno a una figura diferente del horizonte marxiano: la pequeño burguesía. Aunque las alusiones a esta ocupan un espacio mínimo de la obra del italiano —como, por otro lado, sucedía con el lumpenproletariado en Laclau—, sus reflexiones en torno a la pequeño burguesía permitirán realizar un abordaje de la reflexión (im)política agambeniana en sus contenidos afirmativos.

La principal referencia a la pequeño-burguesía se encuentran en el decimoquinto capítulo de *La comunidad que viene*. El mismo comienza con la siguiente afirmación “[...] hoy no existen más clases, sino una única pequeño burguesía planetaria en la que las viejas clases se han disuelto: la pequeña burguesía ha heredado el mundo. Esta es la forma en la que la humanidad ha sobrevivido al nihilismo” (Agamben, 1996, p. 41). Dos cosas deben remarcar con respecto de dicha sentencia. De forma obvia, ella implica, como se anticipó, el punto de partida común con Laclau: la imposibilidad de la filosofía de la historia en su comprensión moderna —o, en términos más generales, la inadecuación de cualquier ontología política que trate de establecer un fundamento último.

La segunda cuestión a destacar es la distinción de Agamben entre dos pequeño-burguesías, la nacional y la planetaria. El pensador romano identifica implícitamente a la pequeño-burguesía nacional con la noción de Pueblo a la que el proyecto laclausiano aspira, aun en los términos anti-esencialistas propios de lo posfundacional. De este modo, la perspectiva de Laclau sería aquella propia de “una pequeña burguesía nacional, todavía apegada a una postiza identidad popular” (Agamben, 1996, p. 41). Dicha pequeño-burguesía nacional, marcada por la escisión biopolítica entre *bíos* y *zoé*, evidencia la implicación de lo posfundacional con el paradigma de la soberanía y, por lo tanto, volviendo a Benjamin, con la lógica mítica, incapaz tanto de pensar un derecho sin violencia como una violencia sin derecho.

En contraste, la figura de la pequeño burguesía planetaria, ensalzada por el discurso de Agamben (1996), “solo reconoce lo impropio y lo inauténtico y rechaza incluso la idea de una palabra propia” (p. 41). Así, remite a la noción benjaminiana de violencia divina, a un poder meramente destituyente en tanto que no depone el derecho con el fin de establecer una nueva legalidad, sino que suspende cualquier forma de orden —esto es, suspende la lógica sacrificial del Otro, la producción de *nuda vida*, la soberanía. Para ello, recuerda Agamben, debe renunciarse a cualquier intento de fundación, de modo que “si los hombres, en lugar de buscar todavía una identidad propia [...] llegasen a adherirse a esta impropiedad como tal [...] entonces la

humanidad accedería por primera vez a una comunidad sin presupuestos y sin sujetos” (Agamben, 1996, p. 42)¹⁹.

Resulta pertinente volver a incidir sobre el hecho de que la posibilidad de dicha comunidad impolítica o impropia no se halla, para Agamben, en la dicotomía entre reforma y revolución, entendidas estas como la alternativa entre la modificación del orden establecido desde el interior o el exterior de la legalidad vigente. Dichas coordenadas, aun ubicadas en el espacio de la soberanía o, en otras palabras, en la lógica mítica que relaciona el derecho y la violencia, deben ser abandonadas por cuanto “no será posible pensar otra dimensión de la política y de la vida si primero no hemos logrado desactivar el dispositivo de la excepción de la vida desnuda” (Agamben, 2018b, p. 470).

El pensador italiano señalará que la posibilidad de dicha desactivación reside en una potencia destituyente que no conserve o instaure una determinada legalidad, sino que deponga el orden de cosas sin resolverse nunca en otro orden. De este modo, mientras la propuesta de Laclau, al implicar una lógica constituyente-mítica, no puede “dirigirse contra el poder o el orden jurídico como tal, sino sólo contra una determinada figura histórica suya” (Agamben, 2018b, p. 476), Agamben piensa una potencia que nunca se resuelva en poder constituido: con Benjamin, una violencia sin relación ya con el derecho, una violencia que sea un medio puro, ajena a todo fin, puesto que lo contrario la condenaría a concretarse en la gramática de la ley. En este sentido, considerar la categoría de comunidad desde lo impolítico supondrá pensar la posibilidad del “verdadero estado de excepción” benjaminiano en el que, roto definitivamente el nexo entre violencia y derecho, entre *nuda vida* y política, la lógica sacrificial se detiene.

5. A MODO DE CIERRE

Del mismo modo que el diálogo establecido entre Laclau y Agamben ilustra la diferencia entre el pensamiento posfundacional y el impolítico, también sendas categorías iluminan las reflexiones de los pensadores de referencia, al tiempo que las delimitan con respecto de la otra. El diálogo entre ambos planteamientos y pensadores ha permitido además evidenciar la importancia de la distinción benjaminiana entre lo mítico y lo divino como clave hermenéutica que permite delimitar cada uno de los horizontes

19. Para un análisis de la relación entre subjetividad impersonal, comunidad y política en Agamben, cfr. Ortiz Gala (2019).

teóricos considerados y, por lo mismo, identificar las constelaciones de lo posfundacional y lo impolítico en el inagotable firmamento de la filosofía política contemporánea. Más concretamente, la distinción de Benjamin permite dar cuenta de la heterogeneidad de la filosofía contemporánea enmarcada en el llamado giro ontológico. Sin embargo, aunque dicha clave parece adecuada a fin de abordar las diferencias entre los pensadores que han ocupado la presente reflexión, resta verificar la validez de este criterio en un abordaje teórico que comprenda a un conjunto más amplio de pensadores.

Por otro lado, aunque lo posfundacional y lo impolítico sostienen perspectivas irreconciliables, resulta relevante señalar las potencialidades que cada uno de estos planteamientos ofrece para pensar el presente. En lo que se refiere a Agamben, si bien de su reflexión no se desprende un programa de acción política reconocible, debe afirmarse la politicidad de su pensamiento habida cuenta de que “en la medida en que reconfigura el mapa de lo pensado y lo pensable, contribuye a la facticidad de lo posible” (Galindo Hervás, 2015, p. 12). Además, la deconstrucción de las categorías políticas propias de la tradición occidental —y, por ello, de las experiencias de las que son índice y factor— que ha llevado a cabo el pensador italiano alerta de la lógica sacrificial implícita en el núcleo aporético de dichos conceptos, aún actuales.

No obstante, no puede obviarse que la irrepresentabilidad de la propuesta agambeniana puede devenir en factor de pasividad política. Como señala Laclau, sus categorías y análisis, en tanto tienden a totalizar la dinámica social bajo la lógica de la excepción de la *nuda vida*, implican el riesgo de oponer a la política realmente existente un horizonte político que, irrealizable, sea incapaz de aprehender y transformar aquella. En contraste, el pensamiento posfundacional, que no cree en la posibilidad de una política por fuera del poder, mantendrá como horizonte la toma de este, aun con todas las ambivalencias que lo mismo implica para una política que se proponga transformar lo existente. En definitiva, adoptar una perspectiva impolítica, como señala el pensador argentino, pudiera suponer un precio demasiado alto: ignorar las posibilidades emancipatorias abiertas por las tradiciones políticas modernas y contemporáneas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, G. (1996). *La comunidad que viene*. Pre-textos.
- Agamben, G. (1998). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-textos.
- Agamben, G. (2000). *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*. Pre-textos.
- Agamben, G. (2006). *Lo abierto. El hombre y el animal*. Adriana Hidalgo editora.
- Agamben, G. (2010). *Signatura rerum. Sobre el método*. Anagrama.
- Agamben, G. (2013). *Altísima pobreza. Reglas monásticas y forma de vida. Homo Sacer, IV, 2*. Adriana Hidalgo editora.
- Agamben, G. (2018a). *La potencia del pensamiento. Ensayos y conferencias*. Adriana Hidalgo editora.
- Agamben, G. (2018b). *El uso de los cuerpos. Homo sacer, IV, 2*. Adriana Hidalgo editora.
- Agamben, G. (2019). *Creación y anarquía. La obra en la época de la religión capitalista*. Adriana Hidalgo editora.
- Agamben, G. (2021). *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Adriana Hidalgo editora.
- Benjamin, W. (2021). *Tesis sobre el concepto de historia y otros ensayos sobre historia y política*. Alianza Editorial.
- Cacciari, M. (1994). Lo impolítico nietzscheano. En *Desde Nietzsche: tiempo, arte, política* (pp. 61-79). Biblos.
- Cuervo Sola, M. (2014). Apuntes sobre el pensamiento político posfundacional. Una introducción a las bases teóricas de la distinción conceptual entre lo político y la política. *Otros logos*, 5, 56-72.
- Esposito, R. (2003). *Communitas: origen y destino de la comunidad*. Amorrortu.
- Esposito, R. (2005). *Inmunitas: protección y negación de la vida*. Amorrortu.
- Esposito, R. (2006). *Categorías de lo impolítico*. Katz.
- Esposito, R. (2009). *Comunidad, inmunidad, biopolítica*. Herder.
- Esposito, R. (2012). La perspectiva de lo impolítico. *Nombres*, 15, 47-58.
- Foucault, M. (2019). *Historia de la sexualidad I: la voluntad de saber*. Siglo XXI.
- Galindo Hervás, A. (2015). *Pensamiento impolítico contemporáneo*. Sequitur.
- García López, D.J. (2023). *Ínsulas extrañas. Una ontología jurídica de la vida a través de la Italian Theory (Agamben, Esposito, Rodotà, Resta)*. Tirant lo Blanch.
- Hegel, G.W.F. (1999). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Alianza editorial.
- Laclau, E. (2005). *La razón populista*. Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E. (2007). Bare Life or Social Indeterminacy. En *Giorgio Agamben. Sovereignty and Life* (pp. 11-22). Stanford University Press.
- Laclau, E. y Mouffe, C. (2015). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Siglo XXI.
- Marchart, O. (2009). *El pensamiento político posfundacional: la diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Fondo de Cultura Económica.

- Mihkelsaar, J. (2015). Towards a rethinking of Laclau and Mouffe's conception of "social antagonisms": Agamben's critique of relation. *Philosophy Today*, 59(3), 409-427.
- Ortiz Gala, I. (2019). *La máquina antropológica: Límites de una singularidad impersonal* [Tesis de doctorado, Universidad Autónoma de Madrid]. https://repositorio.uam.es/bitstream/handle/10486/690340/ortiz_gala_irene.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Periáñez Llorente, L. (2024). Una pragmática del misterio. Observaciones sobre la animalidad en la arqueología del poder político de Agamben. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 57(1), 169-186.
- Prósperi, G.O. (2022). La situación de *double bind* en el debate entre Laclau y Agamben. Hacia un pensamiento *ch'xi* de la política. *Estudios políticos*, 57, 73-98.
- Schmitt, C. (2009). *Teología política*. Trotta.
- Thomassen, L. (2010). Deconstruction as a method in political theory. *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft*, 39(1), 41-53.

