

La fusión entre democracia y Estado de excepción en el modelo biopolítico de Giorgio Agamben: una reflexión en torno a los efectos de la exclusión-inclusiva de la vida en el ejercicio de la política occidental	Título
Berrío Puerta, Ayder - Autor/a Blair Trujillo, Elsa - Otra	Autor(es)
Medellín	Lugar
Instituto de Estudios Políticos IEP-UDEA	Editorial/Editor
2008	Fecha
	Colección
Poder político; Schmitt, Carl ; Arendt, Hannah ; Soberanía; Modernidad; Biopolítica; Foucault, Michel ; Agamben, Giorgio; Totalitarismo; Democracia; Teoría y filosofía política;	Temas
Tesis	Tipo de documento
http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/Colombia/iep-udea/20100622015848/AyderBerrio.pdf	URL
Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas 2.0 Genérica http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es	Licencia

Segui buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO
<http://biblioteca.clacso.edu.ar>

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)
Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)
www.clacso.edu.ar



Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
 Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
 Latin American Council of Social Sciences



**LA FUSIÓN ENTRE DEMOCRACIA Y ESTADO DE EXCEPCIÓN EN EL
MODELO BIOPOLÍTICO DE GIORGIO AGAMBEN: UNA REFLEXIÓN EN
TORNO A LOS EFECTOS DE LA “EXCLUSIÓN-INCLUSIVA” DE LA “NUDA
VIDA” EN EL EJERCICIO DE LA POLÍTICA OCCIDENTAL**

AYDER BERRÍO PUERTA

**UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA
INSTITUTO DE ESTUDIOS POLÍTICOS
MEDELLÍN
2008**

**LA FUSIÓN ENTRE DEMOCRACIA Y ESTADO DE EXCEPCIÓN EN EL
MODELO BIOPOLÍTICO DE GIORGIO AGAMBEN: UNA REFLEXIÓN EN
TORNO A LOS EFECTOS DE LA “EXCLUSIÓN-INCLUSIVA” DE LA “NUDA
VIDA” EN EL EJERCICIO DE LA POLÍTICA OCCIDENTAL**

AYDER BERRÍO PUERTA

**Trabajo de investigación presentado para optar al título de
Magister en Ciencia Política**

**Directora
ELSA BLAIR TRUJILLO
Phd. en Sociología, UCL, (Bélgica)**

**UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA
INSTITUTO DE ESTUDIOS POLÍTICOS
MEDELLÍN
2008**

Con frecuencia, según el modelo impuesto por el pensamiento jurídico filosófico de los siglos XVI y XVII, el problema del poder se ha reducido al concepto de soberanía. En contra de este privilegio del poder soberano, he intentado hacer un análisis que iría en otra dirección.

Michel Foucault.
Les rapports de pouvoir passent á l'intérieur des corps.
La Quinzaine Littéraire, nº 247.

Exhibir el derecho en su no-relación con la vida y la vida en su no-relación con el derecho significa abrir entre ellos un espacio para la acción humana, que en un momento dado reivindica para sí el nombre de "política".

Giorgio Agamben,
Estado de excepción, p.157.

AGRADECIMIENTOS

A Elsa, Paula y Leidy... sin sus valiosos y fecundos aportes suscitados al interior de las discusiones del proyecto, los *órdenes del cuerpo en las guerras contemporáneas*, este esfuerzo habría carecido de pasión, coherencia y sentido.

Mi gratitud con ustedes.

TABLA DE CONTENIDO

	INTRODUCCIÓN	07
1	EL PODER SOBERANO Y LA IRRUPCIÓN DE LA EXCEPCIÓN EN EL DEVENIR DEL PENSAMIENTO POLÍTICO MODERNO: SCHMITT, BENJAMIN Y ARENDT	23
1.1	El lugar de la soberanía y la excepcionalidad en el decisionismo schmitiano	24
	1.1.1 <i>La excepción soberana y el decisionismo</i>	28
	1.1.2 <i>Schmitt y Foucault frente al enemigo liberal</i>	30
1.2	El estado de excepción en Benjamin: la tesis VIII de la filosofía de la historia	34
1.3	Hannah Arendt y Giorgio Agamben: el totalitarismo y “la abstracta desnudez del ser únicamente humano”	41
2	LA TEORÍA FOUCAULTIANA ENTENDIDA COMO SUSTRATO DE LA BIOPOLÍTICA	48
2.1	Algunos antecedentes del biopoder dentro de la obra de Michael Foucault	48
2.2	El poder pastoral individualizante y la racionalidad del poder de Estado	52
2.3	El poder soberano	59
2.4	El Biopoder y sus desarrollos: La anatomopolítica y la biopolítica	64
	2.4.1 <i>La anatomopolítica del cuerpo humano</i>	66
	2.4.2 <i>La Biopolítica o la entrada de los procesos biológicos en el campo de la acción política</i>	71

2.5	La población y la progresiva “gubernamentalización” del Estado	74
	2.5.1 <i>La razón de Estado y la doctrina de la Policía</i>	79
2.6	El racismo y la violencia en Foucault	88
3	EL MODELO BIOPOLÍTICO DE GIORGIO AGAMBEN	99
3.1	La “ <i>nuda vida</i> ” y la vida política o vida cualificada (zôe – bíos)	105
3.2	La estructura de la excepción y el poder soberano (nomos basileús)	109
	3.2.1 <i>La vida en “bando”</i>	114
	3.2.2 <i>La figura del “homo sacer” como caracterización de la vida puesta en “bando”</i>	118
3.3	La lógica del estado de excepción y su articulación con el modelo biopolítico del poder propuesto por Agamben	128
	3.3.1 <i>Luctus publicus, auctoritas y potestas: la transformación del iustitium en Roma.</i>	138
3.4	La figura del campo en Agamben como materialización de la excepción	146
	3.4.1 <i>El “musulmán” como portador de la “nuda vida”</i>	165
3.5	Consideraciones finales sobre la democracia y sus puntos de encuentro con el totalitarismo desde la dinámica de la “ <i>exclusión-inclusiva</i> ”, propuesta por el modelo biopolítico del poder en Giorgio Agamben	173
	 BIBLIOGRAFÍA	 195

INTRODUCCIÓN

Michel Foucault en su texto *Defender la sociedad* (2002) señala, como uno de los fenómenos más relevantes del siglo XIX, el ingreso de la vida (en cuanto optimización y aumento de las fuerzas vivas), dentro de los cálculos del poder, es decir, del ejercicio por parte del Estado de un poder positivo sobre la vida de los individuos. Un poder capaz de “*hacer vivir y dejar morir*”¹.

Foucault va a justificar esta *estatización de lo biológico*, partiendo desde su origen en el *derecho de vida y de muerte* contemplado en la teoría clásica de la soberanía, según el cual la vida y la muerte de los súbditos, sólo se convierten en derechos por efecto de la voluntad soberana, lo cual implica una posición paradójica del individuo de cara al poder, pues ante éste, no se halla ni vivo ni muerto². Según Foucault, el derecho de vida y de muerte sólo se ejercía, de manera desequilibrada, en tanto que el soberano era quien tenía la posibilidad de matar. En otras palabras, se trataba fundamentalmente de un derecho de espada. No había en él, por lo tanto, una simetría real: “*no es el derecho de hacer morir o de hacer vivir. No es tampoco el derecho de dejar vivir y dejar morir. Es el derecho de hacer morir o dejar vivir. Lo cual, desde luego, introduce una disimetría clamorosa*”³.

¹ FOUCAULT, Michel. *Defender la sociedad*. Curso en el Collège de France (1975-1976). México: Fondo de Cultura Económica, 2002. p.218.

² Ibid., p.217.

³ Ibid., p.218.

Esta *estatización de lo biológico*, como mencionamos antes, este poder sobre la vida, que alcanza su forma más plena y articulada a comienzos del siglo XIX, así como, su forma más cruenta durante el nazismo, inició su desarrollo con dos siglos de anterioridad, gracias al avance en los conocimientos científicos que permitieron que la vida, por primera vez, se hiciese un hecho visible y enunciable, con lo cual se abrió paso a un posible campo de intervención para las técnicas políticas de administración sobre la vida de individuos y poblaciones. Aquella base inaccesible que sólo se manifestaba a través de la muerte y, sobre todo, a través de la muerte maximizada por fenómenos como las epidemias o el hambre, emerge, por primera vez, como conjunto de fuerzas más o menos controlables, optimizables y estimulables.

De esta manera el trabajo de Foucault acerca de la entrada de la vida en los cálculos del poder (biopoder/biopolítica), nos permite apreciar como los mecanismos de que dispone el poder, técnicas, disciplinas y procedimientos, que tenían como objetivo construir el cuerpo individual, se empiezan a complementar con otros mecanismos reguladores cuyo objetivo será la población en lo tocante a sus procesos biológicos: tasa de natalidad y mortalidad, políticas de salud pública, entre otras. Así, en los procedimientos disciplinarios hasta la primera mitad del siglo XVII, con fuertes raíces en la concepción judeocristiana del poder, como se verá más adelante, las acciones de poder situadas en los controles cotidianos y sutiles del cuerpo individual resultan, al parecer, “conectadas” con el ejercicio de una “razón de estado”,

que toma a su cargo, desde mediados del Siglo XVIII (y se podría decir que hasta nuestros días), la gestión de los procesos biológicos de la población.

¿Cuáles serían entonces las condiciones históricas que han posibilitado la aparición de estos mecanismos reguladores sobre la vida (o biopolíticas) al mando del Estado en nuestras sociedades, independiente del sistema político que las rija?

El origen de esta lógica de la gestión de la vida de individuos y poblaciones lo cifra Foucault en el tipo de poder desarrollado por el cristianismo, el poder pastoral, donde cada individuo (oveja) ha de dejarse gobernar por otro (pastor) durante toda su vida, con el objetivo de alcanzar la salvación y la libertad espiritual, tras la renuncia a este mundo imperfecto, que no deja más que insatisfacción y culpa en quienes no se dejan guiar por su pastor-gobernante⁴. Centrémonos en lo fundamental que resulta comprender la idea del ejercicio del poder pastoral sobre un rebaño-pueblo, antes que sobre un territorio, pues, este es el primer atisbo de una forma de poder sobre la vida que (lo veremos en el capítulo dos), alcanzará gracias al surgimiento de las disciplinas, un

⁴ Foucault, al describir las características del poder pastoral, lo hace en contraste con el pensamiento político griego clásico. El hecho que la idea del pastorado difiera de la concepción de la función política de los griegos, como muestra Foucault, hace pensar que, la condición de posibilidad del ejercicio del poder pastoral en occidente, está dada por su apropiación del cristianismo. Al respecto dice Foucault (*Tecnologías del Yo. Y otros textos afines*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1990. p.100): “el pastor ejerce el poder sobre un rebaño más que sobre una tierra (...) la relación entre la divinidad, la tierra y los hombres difiere de la de los griegos. Sus dioses poseían la tierra, y esta posesión original determinaba las relaciones entre los hombres y los dioses. Por el contrario, la relación del Dios-Pastor con su rebaño es la que es original y fundamental. Dios da, o promete, una tierra a su rebaño”.

mayor grado de perfeccionamiento en sus tecnologías de intervención sobre los sujetos; de tal suerte que durante los siglos XV-XVI, este poder pastoral y sus mecanismos asociados: examen de conciencia, confesión, dirección espiritual y penitencia, ejercidos principalmente en el ámbito de los monasterios y de la administración eclesiástica, se difundirán en diversos ámbitos de la vida cotidiana (ejército, familia, escuelas, asilos, arquitectura, prisiones, clínicas, etc.), cristalizando así, en el plano estatal, la práctica de la “razón de estado”.

El trabajo sobre estos análisis en torno a lo que Foucault denomina como la progresiva “gubernamentalización” de las relaciones de poder, explora, finalmente, las metamorfosis que posibilitan el tránsito de la “razón de estado” al tipo de lógica propio del liberalismo económico. Así, tras acuñar el concepto de “gubernamentalidad”, Foucault explicitará el paso que se da en el siglo XVII de un “arte de gobierno”, basado en la soberanía, los reglamentos, el territorio y las disciplinas, a otro centrado en las técnicas científicas y económicas, aplicadas a la gestión de la vida de la población.

Lo anterior no implica que en Foucault la soberanía deje de ser objeto de reflexión. Por el contrario, se hace necesario pensar una teoría de la soberanía de la cual no haya que deducir un “arte de gobierno”, puesto que este ya existe y se desarrolla por separado. Será preciso, más bien, preguntarse por qué tipo

de fundamento se usará desde el Derecho para continuar justificando la soberanía del Estado⁵.

A lo largo de nuestro acercamiento analítico sobre las investigaciones foucaultianas en torno a la analítica del poder, veremos la manera en que se perfila una suerte de genealogía de la subjetividad moderna, o mejor, un estudio de la objetivación del sujeto a partir de ciertas técnicas de poder que lo moldean como un individuo normalizado, ya sea por medio de mecanismos disciplinarios que intervienen sobre su cuerpo y su conducta, o bien, mediante procedimientos que establecían su verdad singular, como objetivo de las técnicas de regulación que gobiernan al sujeto, interviniendo, de manera global, sobre el conjunto biológico de la población.

En todos estos casos, los sujetos no dejan de ser objetivados como tal por mecanismos de los que se hallan al margen y que vienen dados por instancias exteriores a ellos mismos: religiosos, jurídicos, pedagógicos, médicos, familiares, biológicos, administrativas, entre otros. Estos serán los fenómenos que, a partir del siglo XVIII, se empiezan a tomar en cuenta y que conllevan a la introducción de toda una medicina eugenésica que tendrá como fin la higiene pública y la medicalización de la población. Todos estos proceso ocurren, pues,

⁵ Siguiendo a Foucault, la teoría de la soberanía data desde la Edad Media como una teoría jurídico-política que tiene básicamente dos propósitos: legitimar el derecho del soberano a ejercer el poder, y establecer la obligación legal de obedecer. Propósitos que se encuentran, según Foucault, formulados de manera circular, pues la legalidad del mandato del soberano y la obligación legal de obedecer, llegan a lo mismo, el fin de la soberanía está en sí misma. FOUCAULT, Op. cit., 2006. p.40.

en la medida en que la vieja teoría del poder (venida de la soberanía), que mencionamos antes, resulta insuficiente como modelo de poder para una sociedad que, al parecer, tiene otra lógica de funcionamiento y se encuentra atravesada por profundos cambios sociales a partir del siglo XVII.

Asociada a la gubernamentalización progresiva del Estado, se origina una tecnología regularizadora de la vida (biopoder), provista, a su vez, de dos mecanismos de intervención sobre la misma: la anatomopolítica en los individuos y la biopolítica en las poblaciones. En efecto, desde el siglo XVIII, tras el advenimiento del capitalismo y la revolución industrial, se elaboran estas dos nuevas tecnologías de poder que se encuentran superpuestas, e incluso, con cierto desfase cronológico: primero, la disciplinaria y normalizadora del cuerpo, luego la biológica y regularizadora de la vida. Dado lo anterior, el biopoder se presentaría en Foucault como una relación estratégica y no como un poder para fundar la soberanía. Lo que está en juego con estas nociones de biopoder y/o biopolítica (que, como veremos, Foucault utiliza indistintamente aunque nosotros trataremos de diferenciarlas), es el individuo como simple cuerpo viviente, al igual que la especie humana en tanto población, susceptible de ser analizada, descrita y regulada por diversos dispositivos y tácticas de sujeción al poder.

Las relaciones entre biopoder y liberalismo, y la biopolítica como política de exterminio y muerte (tanatopolítica), así como, la relación entre las categorías jurídicas desde las que se incluye y excluye la vida, por parte del poder soberano, van a constituir el punto de partida de las reflexiones del filósofo italiano Giorgio Agamben, quien retomará, en aras de cimentar un nuevo modelo biopolítico del poder, estos tópicos no desarrollados en su totalidad por Michel Foucault.

Tendríamos, entonces, dos autores que, apoyados en marcos conceptuales diferentes, uno desde la historia y el otro desde la filosofía, tratan de explicar cómo se dan las fracturas biopolíticas de las poblaciones. La pregunta por la gestión de la vida biológica de la población es un ejemplo claro de algunas preocupaciones comunes, pero, como se anotó, tanto Foucault como Agamben se ubican en lugares diferentes y con intereses distintos. A pesar de todo esto, ambos pensadores hablan de un cambio, una transformación que puede darse con ciertas condiciones; por un lado, la posibilidad de salir de la racionalidad política, por el otro, la salida del poder soberano. En ambos casos sus esfuerzos tendrán un norte común, la emancipación de la vida de esa lógica férrea, de esa lógica totalizante, que entrapa la vida del sujeto, en un juego en el cual, ni aún muerto puede abandonar.

En este punto es preciso llamar la atención, sobre el esfuerzo que realizan ambos pensadores por adentrarse en los confines de lo político situándose al

margen de las estrategias excluyentes aunque explicativas de la soberanía (tan características de la filosofía política), presentada bajo la forma de los Estados de Derecho democráticos y su connatural reconocimiento del sujeto humano como poseedor de derechos. De hecho, Agamben no va a definir el espacio político de la Modernidad a partir de un modelo contractualista que se interrogue acerca de la legitimidad del poder o acerca de cómo debe ser un Estado, sino que, siguiendo a Foucault, lo hace a partir de un modelo biopolítico del poder. Esto implica comprender que, en el espacio político moderno, de los derechos y las libertades formales de los individuos, en cuanto sujetos, la misma vida humana se ha venido politizando, lo que la ha convertido en objetivo prioritario de los cálculos y mecanismos propios de las formas de control disciplinario de los Estados.

De lo anterior se desprende que todo proceso y “progreso” hacia la conquista, por parte de los ciudadanos, de sus derechos y libertades ha tenido también como efecto el preparar una inserción más afinada de su vida en el orden estatal, y, en consecuencia, toda filosofía política que se quiera construir hoy sobre categorías ilustradas, no hará más que ofrecer un nuevo asiento a los mecanismos disciplinarios del Estado. Frente a ello, la obra de Agamben (como veremos en el tercer capítulo), articulará una estrategia de carácter crítico que tratará de desligar todo pensamiento de la soberanía del modelo del contrato (de Hobbes a Schmitt), para repensarlo a partir de las estrategias de determinación sobre la inmanencia de la vida humana, desnuda e incalificable

en su esencia, o más bien, en su carencia de esencia, en las que se ha constituido, según Agamben, no sólo el espacio político de la Modernidad, sino el espacio político de Occidente mismo, desde el mundo griego.

Esto nos supondrá, según Agamben, extender los razonamientos de Foucault acerca de la Modernidad, a todo el conjunto de la cultura occidental, identificando en esta exclusión-inclusiva de la nuda vida, la estructura originaria del *nómos*. Pero, al mismo tiempo, supone reconocer, dentro de esta estructura común, la singularidad propia de nuestro espacio político, dado que, mientras que en los modelos políticos premodernos la nuda vida está siempre al margen del poder estatal, excluida, según un evidente modelo de soberanía, en la Modernidad esta nuda vida coincidirá, progresivamente, al margen de una estrategia simple de exclusión, con el espacio político en su totalidad, de manera que la *bíos* y la *zôe*, el hecho y el derecho, entrarán en una zona de irreductible indiferenciación: “la nuda vida ha quedado liberada en la ciudad, no simplemente excluida, con ello pasa a ser objeto y sujeto del implacable ordenamiento político”⁶.

En el pensamiento político de Agamben se presenta, entonces, un doble movimiento que funda la política occidental: de un lado, con el advenimiento material de la nuda vida, aquel individuo eliminable, puro desecho sin significación, y, por el otro, con la construcción, en tanto fenómeno del

⁶ VELAMAZÁN, Pablo. “*Giorgio Agamben: Cartografía de un mundo por venir*”. En: Archipiélago. Barcelona, No. 43 (2000); p.142-143.

lenguaje, de la exclusión. Por eso afirmará que el protagonista de su libro es la *nuda vida*, es decir, la vida a quien cualquiera puede dar muerte pero que la vez es insaclicable del *homo sacer*.

Identificamos la forma como Agamben desarrolla una crítica a las sociedades liberales contemporáneas, a partir de la figura del estado de excepción. Según su planteamiento, el estado de excepción se ha convertido en la forma permanente y paradigmática del gobierno durante el siglo XX, de tal suerte que se ha erigido como la forma de gobierno por excelencia de los estados democráticos. La excepción se ha vuelto la norma, y a nombre de ella se ha invocado la protección de los valores liberales⁷. De esta manera, la teoría de la excepción propuesta por Agamben, se “erige” contra la democracia al considerarla como una estrategia de la legitimación política de la dominación. Para nuestro autor, la democracia se presenta en cuanto a sus prácticas excluyentes de la nuda vida, como una “máscara de la más pura dominación totalitaria”⁸; con lo cual, la democracia encuentra en la excepción y en las prácticas excluyentes, -sustrato común que comparte con el totalitarismo-, el

⁷ Cabe anotar como, a lo largo de su argumentación, Agamben, utilizará la figura del campo de concentración como lugar (*topos*) por excelencia del estado de excepción. En el campo, el prisionero carece de derechos, está excluido de la norma general. Pero lo que destaca es que el individuo queda en estado de completa indefensión por la ruptura del nexo entre la norma y el hecho que se da en el campo. El que está en el campo es *homo sacer* al que cualquiera puede matar porque su vida no reviste ningún valor: “Desde los campos de concentración, no hay retorno posible a la política clásica; en ellos ciudad y casa se han hecho indiscernibles y la posibilidad de distinguir nuestro cuerpo biológico y nuestro cuerpo político, entre lo que es incomunicable y queda mudo y lo que es comunicable y expresable, nos ha sido arrebatada de una vez por todas”. AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos, 2003. p.238 Cursivas agregadas.

⁸ MEJÍA QUINTANA, Oscar y Carolina Jiménez. “Nuevas teorías de la democracia: de la democracia formal a la democracia deliberativa”. En: Revista Colombia internacional. Bogotá, Universidad de los Andes, No 62 (2005); p.19.

modo y la manera de garantizar su normalización y actualización; por lo que tendríamos argumentos para pensar que, la excepción se constituye en un mecanismo interno de los regímenes democráticos. De hecho, y este es uno de los puntos básicos que queremos desentrañar y, desde luego, constatar en esta lectura crítica de la obra de Agamben, la democracia liberal como una forma del estado de excepción ha hecho de la vida humana, *nuda vida*, despojada de todo valor político. En efecto, el Estado democrático de derecho, en nombre del Derecho niega el ordenamiento jurídico, suspende toda legalidad desprotegiendo al ciudadano so pretexto de su protección, con lo cual no hace otra cosa que legitimar la muerte, como última garantía del mantenimiento del orden político⁹.

Siguiendo a Agamben, el hecho de que un poder soberano decida suspender el derecho con el fin de entrar a regular o controlar una situación mediante medidas no ordinarias, al igual, que el hecho de utilizar un mecanismo jurídico por medio del cual la nuda vida (y su correlato la muerte) son incluidas dentro del ordenamiento jurídico, no es algo que suceda de vez en cuando sino que ha devenido norma en el ejercicio de la política. En este sentido, los hechos acaecidos en los campos de concentración durante el curso de la Segunda Guerra Mundial, no constituyen una aberración irrepetible sino que, en la actualidad, se repiten de múltiples formas e intensidades y, en ese sentido, se considera como algo “normal”. Esto implica pensar que la política actual, sería

⁹ Véase. Ibid., p.20.

asimilable a una política de emergencia global fundamentada en el “control” de situaciones y no en su prevención¹⁰.

El problema radica, entonces, en que la democracia liberal parece aceptar con agrado la dominación, la *nuda vida* y el *homo sacer*, para garantizar su supervivencia, lo cual no deja de ser preocupante en el sentido que denota, para el caso de fenómenos como la globalización económica o la lucha contra “los enemigos de la civilización occidental”, decisiones políticas que no cuentan ni con el apoyo de la mayoría de los gobiernos, ni de sus ciudadanos. Habría, en Agamben, por lo que logramos entrever, con todo y lo especulativo que pueda parecerle la propuesta de Agamben a quienes sólo pueden pensar lo político desde nociones tales como Estado, nación, comunidad, soberanía y derecho, una secreta y, por qué no, estrecha relación entre totalitarismo y democracia en cuanto a sus prácticas de administración y gestión sobre la vida de individuos y poblaciones, aún cuando desde sus raíces filosóficas y conformación institucional, democracia y totalitarismo obtengan su fundamento de imaginarios políticos contrapuestos.

Como lo señalan acertadamente, Mejía y Jiménez, en éste marco, la democracia no permite agenciar proyectos de emancipación social y política,

¹⁰ Véase. MORENO, Juan Felipe. “La emergencia de una (nueva) lógica de seguridad política”. En: Revista Colombia internacional. Bogotá, Universidad de los Andes, No. 62 (2005); p.151-152.

puesto que sólo conduce a la reproducción del orden social existente¹¹. Es por esto, que la apuesta político-filosófica de Agamben, al igual que la de pensadores como Hardt y Negri, Virno, Žižek, Esposito, entre otros, es por la apertura de un espacio para la acción humana y política, la cual no es otra cosa que la acción que corta el nexo entre violencia y derecho. Es decir, un nuevo mundo que garantice, el fin de la *nuda vida* y el reino de la vida humana en toda su potencia creadora y recreadora de la polis. De ahí que nuestro propósito, en este esfuerzo investigativo, nos conduzca a realizar una lectura crítica de su modelo biopolítico del poder con el ánimo de desentrañar los motivos que, según él, legitiman la lógica del Estado de excepción (productor de nuda vida, miedo colectivo y *espacios de excepción* donde la figura del *campo* cobra vigencia), como modo dominante de gobernar en lo largo de la historia política de Occidente¹².

Finalmente, consideramos pertinente añadir una breve “cartografía” de nuestro trabajo; éste, se presenta como un esfuerzo teórico desde la reflexión y lectura crítica de los textos del filósofo italiano Giorgio Agamben, con miras a lograr un grado de comprensión de sus categorías explicativas, que pueda dar cuenta desde “otro ámbito” de los referentes y las problemáticas contemporáneas del ejercicio de la política en occidente. Esto con el objetivo de identificar en las

¹¹ Véase. MEJÍA Y JIMÉNEZ, Op. cit., 2005. p.20.

¹² Desde luego, aunque identificamos en este autor fortalezas y argumentos de gran talante, nuestra lectura de Agamben no implica que compartamos, totalmente y sin reservas, la idea de que la política Occidental es y siempre ha sido esencialmente biopolítica. Lo cual sería un tanto determinista al asumir la historia de las ideas políticas sólo desde una lectura en clave biopolítica.

categorías del modelo biopolítico de Agamben (*homo sacer*, *nuda vida*, *bando*, *campo*, *poder soberano e inclusión-exclusión*), elementos que nos permitan una apropiación conceptual de la problemática, venida de la fusión entre estado de excepción y democracia, en el desarrollo del modelo biopolítico presentado por el autor, a lo largo de su investigación en serie, sobre la ontología política de Occidente intitulada, *homo sacer*.

En un primer momento (capítulo 1) trataremos de acercarnos, someramente, a tres de los referentes teóricos fundamentales del modelo biopolítico del poder en Agamben, son ellos: el decisionismo schmitiano (incluidos sus puntos comunes con el biopoder en Foucault), la relación entre violencia y excepción a través de la tesis VIII de la filosofía de la historia en Walter Benjamin, y, en tercer lugar, abordaremos las reflexiones de Hannah Arendt en la *condición humana* donde la autora sugiere, bajo la figura del *animal laborans*, una tendencia hacia un primado de la vida natural sobre la acción política, frente a lo cual se evidencia una progresiva decadencia del espacio público en las sociedades modernas. Lo que, a juicio de Agamben, le impedirá a Arendt desafortunadamente, acercarse a pensar algo similar a un modelo biopolítico del poder, ya que esta autora olvida concatenar este hallazgo con sus reflexiones previas consignadas en los *orígenes del totalitarismo*.

En capítulo 2, ubicaremos los aportes conceptuales de Michel Foucault en relación con el modelo del biopoder propuesto por Agamben: sus aportes,

Diferencias y desarrollos teóricos novedosos partiendo desde el análisis de los mecanismos del poder pastoral, el poder soberano, las sociedades disciplinarias, la anatomopolítica, la gubernamentalidad y los inicios del concepto de población en el siglo XVIII que, de la mano de la emergencia del biopoder, dará sustento a la racionalidad individualizante y totalizante del Estado, lo cual deja abierto el panorama para fenómenos como el racismo, que permitirán fortalecer la sociedad frente a sus amenazas externas.

Finalmente, como punto nodal de nuestro trabajo, nos ocuparemos, en el capítulo 3, del concepto de “nuda vida” como el fundamento de la soberanía, propuesto en Agamben, partiendo de las consideraciones acerca del carácter sagrado de la vida, como elemento político originario y sus relaciones con el poder soberano establecidas por medio de la *excepción*, como decisión soberana sobre la exclusión y la politización de la *nuda vida*, de los individuos. A partir de estas consideraciones podremos entrar a discutir la tesis de Agamben según la cual la política occidental es, en esencia, *biopolítica* que, permanentemente, se está delimitando sobre la base de la inclusión-exclusiva de la nuda vida que trae consigo la figura del *homo sacer* (muerto viviente – hombre sagrado), que articula el umbral de decisión así como los mecanismos a los que recurre el poder soberano, con el fin de decidir lo que está dentro y fuera de la vida política.

Cabe anotar que trataremos de esbozar nuestras reflexiones desde un plano teórico y general, pues, nuestra apropiación del concepto de biopolítica aún no reviste un alcance que le permita adentrarse en interpretaciones sobre el escenario de lo político en Colombia (aunque trataremos de esbozar algunos ejemplos sobre el particular), lo cual no implica que el debate sobre el modelo biopolítico (incluso sobre sus puntos de encuentro con los estudios poscoloniales), pensado desde una perspectiva no eurocéntrica como la de Foucault y Agamben, no sea pertinente en nuestro país. Además, creemos que más allá de lo discutible o no de la propuesta teórica de Agamben, presentamos un trabajo que hace eco al clamor por fomentar en la academia colombiana la reflexión teórica (tan necesaria como escasa), desde enfoques alternativos en el campo de los estudios políticos. De igual manera, es preciso agregar que los desarrollos teóricos que se condesan en este trabajo nos han permitido efectuar aportes relevantes de cara a la fundamentación teórica del proyecto de investigación en el que éste trabajo se halla inscrito: *LOS ÓRDENES DEL CUERPO EN LAS GUERRAS CONTEMPORÁNEAS (o un análisis de la relación vida – muerte – poder)*¹³

¹³ Este proyecto, es una mirada novedosa que queremos explorar sobre la guerra. No sus referentes más clásicos sino las formas de uso del ejercicio de la violencia en las guerras contemporáneas. Particularmente, nos interesa desentrañar esas formas extremas de la violencia: masacres, mutilaciones, desapariciones interrogándolas además desde su relación directa con el cuerpo. Por eso la categoría que nos permite poner en relación estas dos temas, el cuerpo y la guerra es la categoría de biopolítica (propuesta por Foucault en los años setenta) pero desarrollada y reactualizada hoy por pensadores como Giorgio Agamben y algunos otros. BLAIR, Elsa. Abstract proyecto de investigación: *Los órdenes del cuerpo en las guerras contemporáneas o un análisis de la relación vida/muerte/poder*. Comité para el Desarrollo de la Investigación Universidad de Antioquia (CODI) e Instituto de Estudios Regionales de la Universidad de Antioquia (INER), enero 2007 a febrero 2009, (En curso).

1. EL PODER SOBERANO Y LA IRRUPCIÓN DE LA EXCEPCIÓN EN EL DEVENIR DEL PENSAMIENTO POLÍTICO MODERNO: SCHMITT, BENJAMIN Y ARENDT

En este primer apartado de nuestro trabajo investigativo, abordaremos a tres autores centrales para comprender el modelo biopolítico del poder propuesto por Giorgio Agamben. Se trata de Carl Schmitt, Walter Benjamin y Hannah Arendt. Tres celebres autores, además de Foucault, con los cuales Agamben trata de establecer discusión con el objetivo de enmarcar tres de sus cuestionamientos guía a la hora de acercarnos a su modelo biopolítico del poder: ¿En qué consiste una vida activa cuando la acción política se ha convertido en simple y llana “gubernamentalidad”? ¿Qué significa actuar políticamente? ¿Qué significa vivir en un estado de excepción permanente?.

Orientaremos dichos cuestionamientos a los tópicos centrales para nuestro trabajo. Son ellos: el decisionismo y la excepción en Schmitt, la relación violencia, derecho y excepción en la tesis VIII de la filosofía de la historia en Benjamin y la figura del “homo laborans”, así como, las reflexiones sobre el totalitarismo en Arendt, como uno de los referentes centrales para pensar la distinción entre las categorías de *zôe*, *bíos* y *nuda vida* presentes en el pensamiento de Agamben.

1.1 El lugar de la soberanía y la excepcionalidad en el decisionismo schmitiano

En un momento como el actual, donde existe un cierto consenso que considera la democracia liberal, las tesis del neoliberalismo económico y los derechos humanos, como un horizonte insuperable, se muestra atractivo acercarse al pensamiento de un pensador “reaccionario” como Schmitt frente a los principios heredados desde la ilustración.

Carl Schmitt es conocido como el autor de dos sugerentes tesis sobre la política. En primer lugar la afirmación de que *la distinción específica de lo político, a la que pueden reducirse los actos y móviles políticos, es la distinción entre amigo y enemigo*¹⁴. La segunda es su definición, del soberano: *Es soberano el que decide sobre el caso excepcional*. Tesis ésta que se enmarca dentro de lo que se conoce como la doctrina del decisionismo, la cual sostiene que, en circunstancias críticas, la realización del derecho depende de una decisión política vacía de contenido normativo. Lo anterior, no implica la ausencia de valores éticos y normas en la vida política, sino la convicción de que éstos no pueden ser seleccionados por medio de un proceso de deliberación racional entre visiones alternativas del mundo, es decir, las normas y los valores han de ser interpretados y decididos por quien detenta el poder. Estas tesis terminan por oponerse a la interpretación convencional, y

¹⁴ SCHMITT, Carl. *El concepto de lo político*. Traducido de la edición de 1932 por Denés Martos, 1963. URL: http://www.laeditorialvirtual.com.ar/Pages/CarlSchmitt/CarlSchmitt_ElConceptoDeLoPolitico.htm (Último acceso en marzo de 2008)

aún vigente del derecho, según la cual la política sería la administración consensuada de la sociedad y la normalización de todo acto, en el marco de la tolerancia generalizada, que impide el surgimiento de la situación excepcional.

Será en su obra, *El concepto de lo político*, donde Schmitt demostrará que, contra la opinión aceptada comúnmente, el concepto de lo político no puede definirse a partir del concepto de Estado entendido como *el status político de un pueblo organizado dentro de un espacio territorial delimitado*¹⁵. El Estado, a diferencia de cualquier otra forma de asociación entre seres humanos, se define por su organización política. Por lo tanto, para Schmitt cualquier intento de entender lo político a partir del concepto de Estado desembocaría, por consiguiente, en un círculo vicioso. De ahí la necesidad de establecer un criterio distintivo que permita reconocer la realidad política de un pueblo organizado y delimitado espacialmente. Schmitt argumenta, que si en el orden moral la distinción fundamental es la del bien y del mal, en el orden estético, la de belleza y fealdad, en el económico, la de lo rentable y lo no rentable, cabe buscar, para el orden político, una distinción de esta naturaleza que sea independiente y no se pueda deducir de las demás: *la distinción específica de lo político, a la que pueden reducirse los actos y los móviles políticos, es la discriminación del amigo y del enemigo*¹⁶. Así las cosas, la política termina por convertirse en una relación de antagonismo y determinación de la enemistad

¹⁵ Ibid., 1963. Versión digital.

¹⁶ Ibid., 1963. Versión digital.

política. Lo característico del enemigo no podrá, entonces, inferirse de ningún otro tipo de deducciones o juicios de valor:

La diferenciación entre amigos y enemigos tiene el sentido de expresar el máximo grado de intensidad de un vínculo o de una separación, una asociación o una disociación. Puede existir de modo teórico o de modo práctico, sin que por ello y, simultáneamente, todas las demás diferenciaciones morales, estéticas, económicas, o de otra índole, deban ser de aplicación. El enemigo político no tiene por qué ser moralmente malo; no tiene por qué ser estéticamente feo; no tiene por qué actuar como un competidor económico y hasta podría quizás parecer ventajoso hacer negocios con él. Es simplemente el otro, el extraño, y le basta a su esencia, el constituir algo distinto y diferente en un sentido existencial especialmente intenso de modo tal que, en un caso extremo, los conflictos con él se tornan posibles, siendo que estos conflictos no pueden ser resueltos por una normativa general establecida de antemano, ni por el arbitraje de un tercero "no involucrado" y por lo tanto "imparcial".¹⁷

Esta enemistad política y por demás pública (*hostis*) está lejos de ser una enemistad de tipo privado (*inimicus*). La hostilidad para con el enemigo público, según Schmitt, contrariamente a la concepción clásica del estado de guerra, no es el resultado de un hecho objetivo, sino algo que tiene que apreciarse según ese acto particular de juicio y de decisión que constituye lo político como tal: el enemigo sólo existe si se le designa como tal y constituye la base de la prudencia política el saber distinguirlo correcta y oportunamente. *El horizonte de la guerra y de la muerte, es por lo tanto, un elemento esencial de la definición misma de la política*¹⁸. La guerra no es, sin embargo, un estado permanente sino la posibilidad de que, en algún momento, los miembros de una comunidad política se jueguen la vida para defender su propio modo de existencia, su identidad.

¹⁷ Ibid., 1963. Versión digital.

¹⁸ Véase. BROWN, John (seudónimo). "El enemigo: paradojas del liberalismo y de la soberanía en Carl Schmitt". En: Archipiélago. cuadernos de crítica de la cultura. Barcelona, No. 56 (2003) p.61. Cursivas agregadas.

El anverso de la designación del enemigo (*hostis*), es la designación del amigo con lo cual se constituiría, según Schmitt, la comunidad política. Lo específico de la comunidad política no será tanto una asociación por intereses religiosos, económicos o culturales, sino la constitución del antagonismo con otras posturas que alcance un nivel existencial; en otras palabras, un lazo tan fuerte que pueda constituir un ``nosotros'' frente a un ``ellos''¹⁹.

En síntesis, la definición de lo político que nos propone Schmitt, apunta directamente contra la creencia en un orden prepolítico, propia del liberalismo, capaz de neutralizar el conflicto. La tesis Schmittiana de lo político apunta, en la dirección opuesta, afirmando que no hay un principio u orden universal capaz de suprimir el conflicto, lo cual implica de suyo que ningún ámbito de la sociedad, pueda escaparse de la relación amigo-enemigo que define la dimensión política.

¹⁹ [Nos surgen dos preguntas que tal vez podamos resolver al acercarnos luego al modelo biopolítico del poder] ¿Por qué Schmitt elige la distinción amigo-enemigo, en los términos planteados anteriormente, si la vida y la muerte son fenómenos individuales? ¿Será, tal vez, que la distinción amigo-enemigo permite crear un imaginario colectivo en términos de vida y muerte? Luego, entonces, si el único sentido de la pasión son los eternos modificables, la vida y la muerte del imaginario colectivo se inscriben en el ámbito de la pasión. (...) La distinción amigo-enemigo [al igual que la distinción vida calificada – nuda vida en Agamben pese a sus diferencias con Schmitt], tiene en sus extremos la distinción entre la vida y la muerte. Véase. DELGADO, María Concepción. *“El criterio amigo-enemigo en Carl Schmitt: El concepto de lo político como una noción ubicua y desterritorializada”*. En: *Cuaderno de materiales*, Revista de Filosofía y Ciencias Humanas de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. No.14 (2001). URL: www.filosofia.net/materiales/num/num14/n14d.htm (Último acceso en marzo de 2001)

1.1.1 *La excepción soberana y el decisionismo*

Siguiendo a Jorge Dotti²⁰, acerca de la teología política en Schmitt, podríamos preguntarnos; si la metafísica se constituye a partir de la pregunta ¿por qué el ser y no la nada?, la teología política lo hace a partir de la pregunta ¿por qué el orden y no el caos?

La respuesta que nos ofrece Schmitt, apuntará al mantenimiento del orden por intermedio de la decisión soberana sobre el caso excepcional. Al comienzo de su teología política, Schmitt definirá la soberanía en los siguientes términos: “soberano es quien decide sobre la situación excepcional”²¹. Esta situación excepcional se da de manera particularmente clara en la eventualidad de un combate real; combate que para Schmitt constituye el horizonte de toda política: “El caso de guerra sigue siendo hasta hoy la prueba decisiva por excelencia. En esta situación, como en muchas otras, puede decirse que la situación de excepción es la que reviste una situación particularmente determinante, que revela el fondo de las cosas”²².

Según lo anterior, decidir sobre la situación de excepción es el acto político por excelencia, cuya concretización será la designación del enemigo como causante de la “situación de peligro existencial para el Estado o la comunidad

²⁰ Véase. DOTTI, Jorge. “*Teología política y excepción*”. En: *Daimon*. Revista de Filosofía. Universidad de Murcia No. 13, Julio - Diciembre (1996); p.129.

²¹ SCHMITT, Carl. Teología política I. En: *Carl Schmitt, teólogo de la política*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001. p.21.

²² SCHMITT, Op. cit., 1963. Versión digital.

política”²³. Así, el concepto de lo político, como determinación de la intensidad de la relación amigo-enemigo, viene a dar contenido al concepto de soberanía como decisión sobre el caso excepcional.

Siguiendo a Serrano Gómez, en su lectura de Schmitt, mientras que en una situación “normal” o cotidiana, se puede caer en la ilusión de creer que el poder soberano puede ser absorbido por el orden jurídico, el Estado de excepción (como decisión sobre el caso excepcional), nos permite ver que ninguna legalidad puede prevenir todos los acontecimientos extraordinarios a los que se enfrentan, continuamente, las sociedades y que, por ello, se requiere siempre de un poder no sujeto a las trabas jurídicas, para enfrentar las situaciones extremas que ponen en peligro la esencia de la unidad política. “En el caso excepcional, el Estado suspende el derecho en virtud de un derecho de autoconservación. Como no es posible prevenir ni tipificar la excepción absoluta, el poder debe ser, según esta perspectiva, ilimitado”²⁴.

A partir de esta peculiar definición de la soberanía, la forma de argumentar de Schmitt es la siguiente:

1. Ninguna asociación que carezca de un poder soberano es un Estado.
2. La soberanía sólo puede existir si hay una autoridad suprema que pueda tomar la *decisión última*. Esta autoridad puede ser el rey en la monarquía o el líder que encarna o representa la *voluntad general del pueblo* en la democracia.
3. Por tanto, ninguna asociación política que carezca de una autoridad suprema es un Estado.

¿Qué es entonces el Estado de Derecho, donde no se reconoce ninguna autoridad por encima de la ley? La respuesta de Schmitt es tajante: El Estado de Derecho no es, en sentido estricto, una forma de gobierno, sino sólo un conjunto de límites y controles del Estado, para garantizar la *libertad burguesa*²⁵.

²³ BROWN, Op. cit., 2003, p.63.

²⁴ SERRANO, Enrique. *Consenso y conflicto Schmitt y Arendt*. La definición de lo político. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia: Instituto de Estudios Políticos de la Universidad de Antioquia, 2002. p.5.

²⁵ Ibid., p.6-7.

El derecho no puede ser un espejo de la realidad en su totalidad, pues, para Schmitt, no existe norma que pueda aplicarse a una situación donde se presente la excepción. Frente a una situación semejante el poder de decisión recaerá en manos del soberano, quien para poder defender el interés público y el del Estado, deberá situarse a un mismo tiempo por fuera-alteridad y por dentro-identidad, con el ordenamiento legal, ya que este último es quien lo faculta para suspender el orden jurídico en vigor²⁶.

1.1.2 Schmitt y Foucault frente al enemigo liberal

La reducción de la autoridad del soberano, ha sido uno de los pilares del liberalismo. Éste procura reducir el gobierno a su mínima expresión, en aras del correcto funcionamiento de la sociedad civil. Frente a esta concepción de la soberanía, donde la autoridad del monarca no conocía límites y, en la cual, el curso de la sociedad podía aún ser designado por la voluntad del soberano, se ejercieron dos tipos de crítica²⁷: por una parte, la de los juristas que aducían la necesidad de límites al poder soberano, en nombre de los derechos de otros agentes sociales; y por el otro, y de manera aún más férrea que los juristas, la crítica de los economistas, fundadores de la economía política.

²⁶ “No puede haber, según Schmitt, una violencia pura, esto es absolutamente fuera del derecho, porque en el estado de excepción ella está incluida en el derecho a través de su misma exclusión. El estado de excepción es, entonces, el dispositivo a través del cual Schmitt responde a la afirmación benjaminiana de una acción humana integralmente anómica.” AGAMBEN, Giorgio. *Estado de excepción*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2004. p.106

²⁷ Véase. BROWN, Op. cit., 2003, p.64.

Según Foucault, y como ampliaremos más adelante, con la economía política se introduce en la práctica gubernamental una autolimitación del poder del príncipe y la reducción de su poder, dada la autonomía que empieza a tomar la esfera económica frente al poder soberano. Dado lo anterior, la excepción soberana parece alejarse del ejercicio de su competencia jurídico-política, pues, la autonomización de la esfera económica, determina un límite interno en el que la propia soberanía del Estado empieza a debilitarse.

En opinión de Schmitt, esta autonomía de la esfera económica constituye un riesgo permanente para la existencia de la comunidad política, puesto que supone la degradación de lo específicamente político (la decisión soberana), hacia otro tipo de actividad. El liberalismo, al limitar el ámbito de la actuación gubernamental en nombre del interés individual, no constituye para él una posición política puesto que el ámbito propio del liberalismo, se constituye en otras esferas de la actividad humana distintas de la política.

Para Schmitt, el pensamiento liberal elude o ignora el Estado para moverse en la polaridad característica y siempre reiterada de dos esferas heterogéneas: la moral y la economía. Estas dos esferas no pueden constituir una comunidad política, pues, se hayan constituidas por el interés o el juicio moral del individuo²⁸.

²⁸ [La diferencia esencial entre el liberalismo y el decisionismo de Schmitt se da respecto al papel que debe desempeñar el Estado]. Mientras que Schmitt, al igual que Hobbes, sostiene que la decisión de la autoridad soberana es el fundamento que sustenta el orden social, los liberales rechazan la tesis de que el origen y el mantenimiento del orden social sea el resultado

Lo paradójico del liberalismo, para Schmitt, va más allá, pues, en nombre de los derechos económicos y espirituales del individuo, el liberalismo tildará de violencia a toda forma de política. Este rechazo a toda forma de política por parte del liberalismo, entraña, antes que nada, el rechazo del horizonte de la guerra entendida como máxima tensión de la enemistad entre amigo-enemigo. En otras palabras, la guerra no entra dentro del campo de posibilidades de un pensamiento sin tesis política, en la cual el interés y el juicio moral prevalecen sobre cualquier otra consideración²⁹.

Desde luego que el hecho de prohibir la guerra no la eliminará pero la pondrá por fuera del ámbito de la ley. De tal suerte que lo que, efectivamente, se logra es liberar a la guerra de sus límites. La guerra podrá así desplegar todo su potencial sin la menor norma. Siguiendo a Schmitt, tanto el agresor que declaró la guerra y es considerado a partir de ahora como un criminal, como las potencias que responden a la agresión, podrán o incluso, deberán, hacer todo lo necesario para vencer a su adversario, que, en sentido estricto, habrá dejado

de la acción política de un poder central. Para estos últimos no hay ningún "centro" de la sociedad, pues, destacan que ésta es un efecto de la interrelación de los individuos en los diversos campos y actividades, que trascienden la voluntad del individuo. Es por eso que para el liberalismo el Estado sólo puede ser un garante del orden social, pero nunca su creador. SERRANO, Op. cit., 2002, p.34-35.

²⁹ [La guerra como horizonte de la política termina siendo prohibida en el momento de madurez del liberalismo a principios del siglo XX] El pacto Briand-Kellog del 17 de agosto de 1928 consagra un cambio decisivo en la política internacional. (...) Las consecuencias de este pacto son enormes: con él se pondrá término al equilibrio entre Estados europeos que había permanecido desde la paz de Westfalia (1648). Este equilibrio era sin duda un equilibrio armado en el que la guerra constituía un horizonte permanente. Pero la guerra en la tradición de Westfalia era una guerra limitada en la cual normas estrictas regían la actividad militar. Se trataba de una guerra dentro de un marco legal que sólo afectaba directamente a los ejércitos implicados y en la que no se atacaba, al menos legalmente, a poblaciones civiles. BROWN, Op. cit., 2003, p.66.

de ser su enemigo: al enemigo se le combate en el marco de la guerra “ritualizada” y pactada; sin un marco apropiado, al criminal se le perseguirá sin piedad y sin ningún límite, declarándolo así como enemigo absoluto al cual es preciso erradicar por completo de la faz de la tierra. En síntesis, se trata de llevar la guerra pactada y limitada al extremo, pues, el enemigo, que ya no es mi igual, es colocado por fuera de la ley y de la humanidad. Existiría así un punto de encuentro frente al liberalismo en Schmitt y Foucault. Ambos pensadores ven en él una crítica de la política con la diferencia que, para Schmitt, la crítica será destructiva y, para Foucault estará enmarcada por las condiciones de posibilidad de la política y sus limitantes. Para Schmitt y Foucault, el soberano definirá la situación de excepción; sin embargo, lo que Schmitt no llega a concebir es que en el régimen liberal, el mercado deviene en una institución de origen político auspiciada por un acto de autolimitación del soberano.

Sin lugar a dudas, tanto el mercado como los distintos dispositivos de normalización y control que permiten su correcto funcionamiento, así como la maximización de la capacidad de trabajo, tienen un carácter no político puesto que no se ven sometidos a la norma del soberano sino que esta norma deberá tener en cuenta estos dispositivos y sus productos como si se tratara de datos naturales. Así, las instituciones de control como el manicomio, la cárcel, la fábrica, la escuela o la policía, crean una serie de “realidades sociales” como la locura, la delincuencia, el fracaso escolar y procuran, a su vez, “normalizarlas”

en un proceso que produce, simultáneamente, sobre ellas, (como ampliaremos luego), la “verdad” de las ciencias humanas. De lo anterior se sigue que la normalización pretenderá regularizar a los individuos aún cuando podrá, excepcionalmente, disponer de sus vidas si éstos se llegaran a convertir en un peligro interno que amenace a la sociedad. En otras palabras, no se trata tanto de definir la enemistad del poder soberano con sus enemigos declarados, sino de continuar ejerciendo el poder de decisión soberana, aniquilando a aquellos individuos (enemigos absolutos diría Schmitt) que representan una amenaza para la “normalidad” de la sociedad.

1.2 El estado de excepción en Benjamin: la tesis VIII de la filosofía de la historia

En la tesis VIII de la filosofía de la historia nos dice Benjamin, acerca del estado de excepción:

La tradición de los oprimidos nos enseña entretanto que el "estado de emergencia" en que vivimos es la regla. Debemos llegar a un concepto de historia que resulte coherente con ello. Se nos planteará entonces como tarea la creación del verdadero estado de emergencia, y esto mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo. La fortuna de éste proviene desde hace bastante del hecho de que sus adversarios lo combaten en nombre del progreso como ley histórica. El estupor porque las cosas que vivimos sean "aún" posibles en el siglo veinte no es nada filosófico. No es el comienzo de ningún conocimiento, salvo del de que la idea de la historia de la cual proviene carece ya de vigencia³⁰.

³⁰ BENJAMIN, Walter. *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. México: La nave de los locos, 1978. p.122. Cursivas agregadas.

Para Benjamin, la tesis VIII reproduce el movimiento de la historia desde el lugar del vencedor que se siente llamado a defender el futuro de la humanidad a cualquier precio. Sin embargo, dicha interpretación de la historia no ha traído consigo más que la coexistencia entre la barbarie y la idea de progreso expresados en fenómenos como el fascismo o el nacionalsocialismo. Al respecto Benjamin nos propone una lectura de la historia desde la perspectiva de los oprimidos, pues, se trata de aquellos que saben que justificar los triunfos de la humanidad progresista, conlleva una vida en constante estado de excepción. Cabe en este punto preguntarnos la razón de por qué un autor con fuertes ideales emancipatorios como Benjamin, se toma el trabajo de pensar una figura jurídico-política tan alejada de sus intereses como lo es el estado de excepción. La respuesta podría acaso provenir de las propias vivencias del autor de ascendencia judía; tomemos en consideración que cuando Hitler llega al poder en Alemania proclama, tras un mes de mandato, es decir, el 28 de febrero de 1933, expide el decreto previsto por la Constitución “para la protección del pueblo y del Estado”. Con este decreto quedan suspendidos todos los artículos de la constitución de Weimar que garantizaban las libertades individuales³¹. Esta medida nunca fue revocada; motivo por el cual podríamos afirmar que el estado de excepción fue la regla durante los doce años de la Alemania nazi³².

³¹ Véase. MATE, Reyes. *Medianoche en la historia*. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin sobre el concepto de historia. Madrid: Editorial Trotta, 2006. p.146.

³² “Es preciso no olvidar aquí que tanto Benjamin como Schmitt tenían frente a sí a un Estado – el Reich Nazi – en el cual el estado de excepción, proclamado en 1933, no había sido ya revocado. En la perspectiva del jurista [Schmitt], Alemania se encontraba, técnicamente, en una situación de dictadura soberana, que debía llevar a la definitiva abolición de la Constitución

Siguiendo la lectura de Reyes Mate, lo que subyace a este interés de Benjamin por el estado de excepción es la superación del problema de la violencia como fundadora del derecho que, a su vez, permite conservarla, o lo que es igual; la violencia crea al derecho y lo mantiene violentamente. La decisión soberana sobre el caso excepcional, como ya vimos en Schmitt, mantiene la violencia de una forma más extrema que el derecho, puesto que el súbdito queda abandonado a la voluntad del soberano. Al respecto, Benjamin dirá que aunque así funcione el poder político, los individuos se ven afectados de manera desigual por la violencia: los que están con el soberano estarían de alguna manera implicados con el gobierno mediante las normas, es decir, experimentan la decisión soberana mitigada por el influjo de la norma.

Para que el estado de excepción cumpla con su objetivo de dejar a una parte de la sociedad en un espacio sin ley se hace necesaria la presencia efectiva de la ley, puesto que si todo fuera excepcional estaríamos en el caos. Y lo que trata la reflexión benjaminiana es de procurar pensar las implicaciones de un sistema legal que se está convirtiendo, para los oprimidos, en un estado permanente de excepción antes que en una respuesta al caos de la situación excepcional: “La propuesta de Benjamín no es otra que la de aplicar la

de Weimar y la instauración de una nueva constitución (...) lo que Schmitt no podía aceptar es que el estado de excepción se confundiera integralmente con la regla (...) cuando la excepción se convierte en regla, la máquina ya no puede funcionar. En este sentido, la indecibilidad de norma y excepción formulada en la octava tesis, pone en jaque, a la teoría schmittiana. La decisión soberana no es ya capaz de desarrollar el deber que la *teología política* le asignaba: la regla, que coincide ahora con aquello de lo que vive, se devora a sí misma.” AGAMBEN, Op. cit., 2004. p.112.

suspensión a un sistema que consiste en suspender el derecho³³”.

La lectura del estado de excepción en Benjamin pretendería romper con la lógica política que avanza dejando por fuera de la ley a algunos individuos pero sometiendo al poder, al grueso de la sociedad. De lo anterior podemos inferir que resulta siendo el derecho, y no un evento coyuntural como el nacionalsocialismo, quien ha declarado de manera silenciosa el estado de excepción y, por tanto, este proviene del Estado de Derecho, al que Benjamin alude en su tesis VIII, como representante del progreso de la humanidad.

La afirmación anterior adquiere mayor relevancia cuando Benjamin señala que las figuras políticas que se presentan como progresistas, son el lugar del estado de excepción para los oprimidos. Lo que implica que, incluso quienes están en contra del nacionalsocialismo, propiciarían las medidas de excepción. De ahí la exigencia de Benjamin para que el historiador haga uso del asombro creativo que lo lleve a preguntarse el por qué una sociedad tan desarrollada se basa en el progreso y su complicidad con la barbarie, antes que preguntarse, el por qué de la existencia de fenómenos como el nazismo.

El hitlerismo, al colocar en la base de su concepción del hombre el sentimiento del cuerpo, es un producto de la Modernidad (...) la centralidad de la sangre y de la tierra, a la hora de definir la espiritualidad del hombre, apunta en dirección del racismo. Si el espíritu del hombre lo da la pertenencia a la sangre y a la tierra, ¿por qué no organizar socialmente a los hombres teniendo como referente la consanguinidad? El hitlerismo se lo plantea sin ningún rubor. Lo que conviene dejar bien claro es que haciéndolo no se alinea con pueblos primitivos, sino con sus contemporáneos³⁴.

³³ Ibid., p.148.

³⁴ Ibid., p.150.

Como es bien sabido el objetivo del nazismo no fue otro que el “alejamiento” de las razas inferiores para que no contaminaran la raza aria. Dado que en la Europa del momento no había un lugar por fuera del influjo del *Reich*, cabían dos posibilidades: enviar a las razas indeseadas a algún territorio lejano o exterminarlas. La decisión, por motivos de costo-beneficio, fue el exterminio masivo.

Podríamos afirmar que si el fundamento teórico de esta tesis VIII radica en la insignificancia teórica de los vencidos, su fundamentación histórica dependerá de la investigación positiva. En efecto, los trabajos sobre las nuevas guerras y las guerras coloniales avalan las tesis de Benjamin puesto que en éstas, en particular, no hay límites a la barbarie³⁵. La conquista de territorios en el siglo XIX por parte de las potencias colonialistas en África, América o Australia, tuvo entre sus premisas estratégicas el “exterminio” de los nativos. El ejército francés en Argelia, con sus masacres organizadas, destrucción de poblaciones, torturas o ejecuciones ilegales, da fe de ello: “Las civilizadas metrópolis se servían de dos varas para medir; para los de la “casa” estado de derecho y,

³⁵ Se podría definir como propiamente moderna a la barbarie que presenta las características siguientes: a) utilización de modernas técnicas (industrialización de la muerte, exterminio en masa gracias a las tecnologías científicas de punta); b) despersonalización de la masacre (poblaciones enteras – hombres y mujeres, niños y ancianos – son “eliminados” con el mínimo contacto personal posible entre los ejecutantes y las víctimas; c) gestión burocrática, administrativa, eficaz, planificada, “racional” (en términos instrumentales) de actos bárbaros; d) ideologías legitimadoras de tipo moderno: “biológicas”, “saneadoras”, “científicas” (y no religiosas o tradicionalistas). (...) Todos los crímenes contra la humanidad, genocidios y masacres del siglo XX no son modernos en un mismo grado: el genocidio de armenios en 1915, el genocidio polpotiano en Camboya, el de los tutsis en Rwanda, etcétera, presentan, más allá de sus especificidades, rasgos modernos y rasgos arcaicos. LÖWY, Michael. “Las formas modernas de la barbarie”. En: *Metapolítica*, México. Vol. 7, No.28, marzo-abril (2003); p.42.

para los habitantes de territorios que ese mismo Estado se autoasignaba, el estado de excepción (...) [hoy en día hay un ejemplo fehaciente de esta situación] Los retenidos de Guantánamo son el más claro ejemplo de una situación en la que la ley se retira del sujeto pero no para liberarle sino para privarle de su condición [de tal forma que mientras que los ciudadanos norteamericanos no pueden ser llevados ante el Tribunal Penal Internacional, según la orden militar del 13 de noviembre de 2001 firmada por el presidente Bush] (...) cualquier ciudadano no americano, sospechoso de terrorismo, queda sometido a una jurisprudencia especial que incluye detención ilimitada y entrega a comisiones militares exentas de todo control legal”³⁶.

Apelando a Benjamin, Giorgio Agamben ubica el estado de excepción como el momento del derecho en el que para garantizar su existencia, el orden jurídico se suspende. Ahora bien, esta forma que impera durante el siglo XX, “instituye una *guerra civil legal* que sólo se sostiene a través de la íntima relación entre anomia y derecho, entre vida y norma”³⁷. Lo anterior, cobra relevancia en el pensamiento de Agamben cuando argumenta que, “el totalitarismo moderno puede ser definido como la instauración, a través del estado de excepción, de una guerra civil legal, que permite la eliminación física no sólo de los adversarios políticos sino de categorías enteras de ciudadanos que, por cualquier razón, resultan no integrables en el sistema político. Desde entonces, la creación voluntaria de un estado de emergencia permanente (aunque

³⁶ REYES, 2006. p.152-153.

³⁷ VEGA, Facundo. “Horadar la excepción: intersticios del derecho”. En: *Astrolabio*. Revista internacional de Filosofía. Buenos Aires, No.3, (2006); p.96

eventualmente no declarado en sentido técnico), devino una de las prácticas esenciales de los Estados contemporáneos, aún de aquellos así llamados democráticos³⁸. De esta manera según Agamben, quien se apoya en Benjamin y lleva aún más lejos esta tesis VIII, el estado de excepción puede conducirnos a un umbral de indeterminación entre democracia y absolutismo que termina por reproducir la estructura del campo de concentración, constituyendo así una suerte de ontología política de la actualidad (que, a la postre, será uno de los puntos centrales a dilucidar en nuestro trabajo investigativo). Cabe resaltar que Benjamin es mucho más prudente que Agamben en este punto limitándose, lo que no resulta poco, a señalar que el campo de concentración es la estructura de la actualidad, sólo para aquellos que pertenecen a la “tradición de los oprimidos”.

En síntesis, la tesis VIII quería provocar entre los lectores de Benjamin asombro e inquietud; quería que el ciudadano de a pie se inquietara ante las voces que consideraban al fascismo y al nacionalsocialismo como fenómenos anquilosados y no como fieles productos acordes con el siglo XX. La tarea que Benjamin tenía por delante (al igual que muchos otros ideológicamente tan opuestos como Lévinas, Arendt, Bauman, Foucault y Agamben, entre otros), era la de mostrar la complicidad entre barbarie civilizada y progreso.

Si tradujéramos barbarie por campo, como se verá posteriormente con Agamben, lo primero que habríamos de resaltar es que los campos siguen

³⁸ AGAMBEN, Op. cit., 2004. p.25.

abiertos. Relacionar hoy el campo con la civilización técnico-científica es seguramente tan difícil como lo era pensar la relación entre campo y progreso para Benjamin. Tal vez, la diferencia radique en que el campo era un escenario mucho más visible que hoy. Benjamin dejó, sin embargo, señalada una pista que precisa cómo perseguir la estela de lo que hoy parece más latente que explícito: mirar la historia con la mirada de los oprimidos. A los ojos de éstos, los que viven con dos dólares al día o los negros pobres de Nueva Orleans, la democracia formal, el Estado de Derecho o las declaraciones de la ONU, no pueden encubrir la cruda realidad que implica el vivir en estado de excepción permanente³⁹.

1.3 Hannah Arendt y Giorgio Agamben: el totalitarismo y “la abstracta desnudez del ser únicamente humano”

En la obra de Hannah Arendt la experiencia del totalitarismo se presenta como propia de la modernidad y, al igual que en Benjamin, de la idea de “progreso” en los pueblos. En *los orígenes del totalitarismo* Arendt sostiene que la novedad, y por ende, la incapacidad de la teoría política tradicional para explicar este fenómeno, reside en que rompe con la alternativa en que se fundamentaba la clasificación convencional de los gobiernos, es decir, la alternativa entre gobierno legal y gobierno ilegal, entre poder legítimo y poder arbitrario⁴⁰. De acuerdo con el pensamiento totalitario, la superioridad de su legalidad respecto a los órdenes jurídicos, radica en que en el totalitarismo se

³⁹ Véase. REYES, Op. cit., 2006. p.153.

⁴⁰ Véase. SERRANO, Op. cit., 2002. p.73.

encierran las leyes que presiden el movimiento de la Naturaleza o de la Historia que, por demás, trascienden la voluntad de los seres humanos.

Lo que torna a la convicción y a la opinión de cualquier tipo tan ridícula y peligrosa bajo las condiciones totalitarias es que los regímenes totalitarios se enorgullecen fundamentalmente de no necesitarlas, de no precisar ayuda humana de cualquier tipo. Los hombres, en tanto que son algo más que reacción animal y realización de funciones, resultan enteramente superfluos para los regímenes totalitarios. El totalitarismo busca no la dominación despótica sobre los hombres, sino un sistema en el que los hombres sean superfluos. El poder total sólo puede ser logrado y salvaguardado en un mundo de reflejos condicionados. De marionetas sin el más ligero rasgo de espontaneidad. Precisamente porque los recursos del hombre son tan grandes puede ser completamente dominado sólo cuando se convierte en un espécimen animal hombre⁴¹.

Siguiendo la lectura de Serrano Gómez, las pretensiones del pensamiento totalitario permiten comprender su manera tan “peculiar” de conciliar el uso arbitrario del poder y la legalidad. Según este autor, Arendt caracteriza el totalitarismo sirviéndose de tres tópicos fundamentales: primero, detrás de su lenguaje científico se esconde la aspiración, poco científica, de explicarlo todo. Segundo, la ideología se independiza de la experiencia, por lo que se hace inmune a la crítica. Tercero, las ideologías [en este caso el totalitarismo], tratan el curso de los acontecimientos como si éstos siguieran la misma “ley” que rige la exposición lógica de sus ideas⁴². Esta asociación entre poder ilimitado, arbitrariedad y legalidad, que opera en el totalitarismo, da lugar a la aparición a un fenómeno connatural al régimen totalitario: la lógica del terror⁴³.

⁴¹ ARENDT, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1987. p.687.

⁴² SERRANO, Op. cit., 2002. p.74.

⁴³ “Si la ilegalidad es la esencia del gobierno no tiránico y la ilegalidad es la esencia de la tiranía, entonces el terror es la esencia de la dominación totalitaria.” ARENDT, Op. cit., 1987. p.688.

Para Arendt, la especificidad del terror totalitario se encuentra no sólo en su intensidad y en la perfección técnica de los medios que utiliza, sino también en su propósito de destruir la pluralidad del mundo humano. El terror opera entonces como recurso para hacer de los hombres un *macrosujeto* capaz de adecuarse al hipotético curso de la Historia o de la Naturaleza⁴⁴. De ahí que la figura del campo de concentración, sobre la que ahondaremos después, sea esencial en este sistema político puesto que, junto con su función de eliminar a los llamados “enemigos del régimen”, sirve también para homogenizar y disciplinar al pueblo, bajo condiciones controlables desde el punto de vista científico. Si bien Arendt afirma que el terror es la esencia del totalitarismo también sabe, agrega Serrano Gómez, que “este último no puede explicar el éxito de las ideologías totalitarias, ni el origen de estos sistemas políticos”⁴⁵. El totalitarismo requiere además de una dosis suficiente de consenso social, por lo que se hace necesario preguntar por el tipo de condiciones sociales que hicieron posible el surgimiento y expansión de un fenómeno como el totalitarismo, al igual que las manifestaciones asociadas a éste, en sociedades democráticas como los Estados Unidos y sus políticas de detención para con los inmigrantes y los sospechosos de terrorismo.

Parafraseando una mención anterior que realizamos a la obra de Arendt: el totalitarismo busca no la dominación despótica sobre los hombres, sino un sistema que produzca, permanentemente, seres humanos superfluos. Como

⁴⁴ SERRANO, Op. cit., 2002. p.76.

⁴⁵ Ibid., p.77.

anunciábamos antes, según Arendt, el ideal totalitario de la “superfluidad” sólo se ha alcanzado en el campo de concentración. Por su parte, Giorgio Agamben apelando a la fecundidad del pensamiento arendtiano, reconoce en el campo de concentración el “paradigma oculto de la modernidad”⁴⁶ y el lugar donde se materializa la excepción.

El estado de excepción no es para Agamben un accidente dentro del sistema jurídico, sino más bien su fundamento oculto, que permite la aparición de un umbral de indefinición entre hecho y derecho⁴⁷. Por tanto, el *campo* es el lugar donde prevalece un permanente estado de excepción, lo que debería entenderse en un sentido que va mucho más allá de su habitual significado político jurídico⁴⁸ que registramos en Schmitt. El campo es, para Agamben, el lugar donde se produce esa separación entre lo humano y lo biológico que da como resultado la aparición de figuras desprovistas de todo rastro de humanidad aunque, paradójicamente, con forma humana, como el *musulmán*:

El denominado *Muselmann*, como se llamaba en el lenguaje del Lager al prisionero que había abandonado cualquier esperanza y que había sido abandonado por sus compañeros, no poseía ya un estado de conocimiento que le permita comparar entre bien y mal, nobleza y bajeza, espiritualidad y no espiritualidad. Era un cadáver ambulante, un haz de funciones físicas ya en

⁴⁶ AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos, 2003. p.156.

⁴⁷ “La excepción es una especie de la exclusión. Es un caso individual que es excluido de la norma general.” Ibid., p.30

⁴⁸ Sobre los sobrevivientes de los campos, Agamben cita la reflexión de Primo Levi: “Los supervivientes han sido peores no sólo en comparación con los mejores, aquellos cuyas virtudes les hacían menos adaptables, sino también con respecto a la masa anónima de los hundidos, aquellos cuya muerte no puede ser llamada muerte. Porque ésta es precisamente la específica aporía ética de Auschwitz: es el lugar en el que no es decente seguir siendo decentes, en el que los que creyeron conservar dignidad y respeto de sí sienten vergüenza con respecto a los que la habían perdido de inmediato”. AGAMBEN, Giorgio. *Lo que queda de Auschwitz El archivo y el testigo. Homo Sacer III*. Valencia: Pre-textos, 2005. (2da edición corregida) p.62

agonía. (...) El musulmán no le daba pena a ninguno, ni podía esperar contar con la simpatía de nadie. Los compañeros de prisión, que temían por su vida, ni siquiera le dedicaban una mirada. Para los detenidos que colaboraban, los musulmanes eran fuente de rabia y preocupación, para las SS sólo inútil inmundicia. Unos y otros no pensaban más que en eliminarlos, cada uno a su manera.⁴⁹

Esta figura del musulmán es útil para introducir la preocupación compartida, entre Arendt y Agamben, acerca de la capacidad de los regímenes totalitarios para degradar la forma de vida de los individuos a simple “naturaleza humana”, a un simple hecho biológico que Arendt denominó la “abstracta desnudez del ser humano” y Agamben, “la nuda vida” o vida desnuda. Este sería el objetivo de la lógica del terror propia del totalitarismo, que termina por aprisionar a los individuos “como si la pluralidad se disolviera en un solo hombre de dimensiones gigantescas” donde el *zôon politikon* (animal político con vida comunitaria), se transforma en simple *zôe* (existencia biológica), pues, al nivel de la *zôe* el individuo no existe como individuo, ya que posee únicamente realidad en tanto que se considera un espécimen humano entre muchos.

Continuando con su crítica a la modernidad y los cambios sociales que ésta generó, Arendt afirma que al substituir el mundo por la vida, o lo que es igual, al biologizar todas las esferas de la existencia, se termina por homogenizar la pluralidad de la existencia humana. Si en el totalitarismo el poder artificial de la técnica, era utilizado para reducir a la humanidad al simple hecho biológico, en las sociedades liberales modernas se recurre a la misma artificialidad, con el objetivo de aumentar el poder del proceso vital natural transformado ahora en

⁴⁹ Ibid., p.41 y 44.

norma implícita de la vida en común: “el carácter sagrado de la vida y la victoria de la *animal laborans* en la modernidad están vinculados al proceso de despolitización creciente, en que la voluntad de actuar se convirtió en *la pasividad más mortal y estéril que la historia conoció*”⁵⁰.

En *la condición humana*, Hannah Arendt se refiere a la labor como la “más privada de todas las actividades humanas”, ya que al concentrarnos sólo en el cuerpo somos puestos al margen del mundo, tal como sucede con la esclavitud o con un dolor insoportable⁵¹. Era la labor lo que en la polis se encomendaba a las mujeres y a los esclavos, literalmente, “privados” de cualquier posibilidad de acceso a la vida pública de la acción o vida política⁵². Según Liliana López, en su lectura de Arendt, la futilidad del producto, que resulta de la labor y que nace y se explica por el apremio de la propia vida, lleva a Arendt a afirmar que es necesario establecer claramente la distinción entre el trabajo y la labor y, por tanto, entre el *animal laborans* y el *homo faber*. En palabras de Arendt, el “*homo faber* que fabrica y literalmente trabaja sobre”, debe ser diferenciado del “*animal laborans*, que labora y mezcla con”⁵³.

⁵⁰ ORTEGA, Francisco. “*La abstracta desnudez de ser únicamente humano. Racismo y biopolítica en Hannah Arendt y Michel Foucault*”. En: *La administración de la vida estudios biopolíticos*, Javier Ugarte (compilador). Barcelona: Anthropos, 2005. p.120 Cursivas agregadas.

⁵¹ Véase. ARENDT, Hannah. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 1993. p.123.

⁵² Lo que sin adentrarnos mucho en el tema nos llevaría pensar en las múltiples formas despolitizadas que ha tomado al vida en nuestras sociedades contemporáneas, en fenómenos tan dicientes como: los habitantes de la calle, la población en situación de desplazamiento forzado, los lugares de consumo de psicoactivos llamados popularmente “ollas”. Y, en el otro extremo, los habitantes de los sectores más acaudalados de la sociedad que no conciben su vivienda lejos de la estructura del conjunto cerrado y vigilado las 24 horas del día. Fenómenos éstos que Arendt no tuvo oportunidad de apreciar.

⁵³ ARENDT, Hannah. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 1993. p.102. En: LÓPEZ,

El gran valor que adquiere el trabajo, como una de las condiciones básicas de la vida activa, es que a través de él, el hombre fabrica esa interminable variedad de cosas que dan forma y constituyen “el artificio humano”. Frente al trabajo aparece entonces, la labor, que se caracteriza por la fatiga y la repetición: “se come para laborar y se labora para comer.” El hombre que sólo labora se encuentra sometido a los ciclos biológicos y, por ello, es un *animal laborans* que no puede adquirir individualidad y mucho menos libertad. Es, en últimas, un hombre que se encuentra esclavizado por las necesidades biológicas más apremiantes; se caracteriza entonces por la labor, por su no visibilidad, su carácter repetitivo y cíclico, sin olvidar su condición fuertemente apolítica⁵⁴.

Resultado de lo anterior será el “hombre masa” que ha perdido la facultad de reafirmar su individualidad y que sólo puede relacionarse con los demás, a través de la imitación de un modelo que lo homogeniza. La masa representa la derrota del individuo por el “Uno”, es decir, por aquel poder que no es nadie determinado y, al tiempo, está constituido por todos⁵⁵. Es ahí, cuando hay una visión unívoca del mundo, que los totalitarismos tienen vía libre para ofrecer a la masa homogénea sus promesas de cambio, seguridad y justicia, a cualquier precio y por cualquier medio, sin el temor de sucumbir a las objeciones morales venidas del *diferir de las diferencias* que permite la pluralidad.

Liliana María. “*Hannah Arendt: entre el homo faber y el zoon politikon*”. Lecturas clásicas y actuales del trabajo. Medellín: Escuela Nacional Sindical, 2003. p.104.

⁵⁴ Véase. Ibid., p.105.

⁵⁵ SERRANO, Op. cit., 2002. p.81.

2. LA TEORÍA FOUCAULTIANA ENTENDIDA COMO SUSTRATO DE LA BIOPOLÍTICA

Este segundo apartado del trabajo trata de esbozar algunos de los conceptos centrales asociados al pensamiento político de Michael Foucault partiendo de dos ejes problemáticos: 1) El poder *pastoral individualizante* y el *poder soberano totalizante* y 2) La población dentro de los cálculos de la tecnología política conocida como biopoder y sus desarrollos: La anatomopolítica y la biopolítica.

2.1 Algunos antecedentes del biopoder dentro de la obra de Michael Foucault

La obra de Foucault suele dividirse en tres momentos o etapas intelectuales. Siguiendo a Miguel Morey, en su estudio introductorio a la edición en español de la obra *Tecnologías del yo*⁵⁶, el primer momento se centra alrededor de la pregunta por el saber entendida como *arqueología* en los textos *La historia de la locura* y *La arqueología del saber*. El segundo momento hace relación a los primeros acercamientos de Foucault a la pregunta por el poder en textos como *El orden del discurso*, *Vigilar y castigar* y *La voluntad de saber*. Finalmente, Foucault se ocupará de la pregunta por el gobierno de los sujetos, es decir, por las *técnicas y tecnologías de la subjetividad*. Lo anterior se verá reflejado en los textos *La inquietud de sí*, *El uso de los placeres* y *La gubernamentalidad*.

⁵⁶ Véase. FOUCAULT, Michael. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1990. p.12-13.

Siguiendo este ordenamiento, en un primer momento de la obra de Foucault, se ubican los diversos discursos relacionados con la ciencia y su tendencia a objetivizar el sujeto como lo hace la biología, la economía o la historia natural. En segundo lugar, Foucault se ocupa de lo que él mismo denomina *prácticas escindentes (pratiques divisantes)*, por medio de las cuales el sujeto es dividido en el interior de sí mismo o de los otros; una vez más este proceso hace de él un objeto susceptible de ser categorizado: Enfermo – Sano, Loco – Cuerdo, Criminal – No Criminal. El tercer momento foucaultiano, con su énfasis en el sujeto, al igual que algunos puntos relevantes del segundo momento foucaultiano, serán nuestro punto de partida en pos de nuestras reflexiones sobre los sujetos y su relación con el poder. Para decirlo con Foucault:

“Sin duda, el objetivo principal hoy no es descubrir, sino rechazar lo que somos. Nos es preciso imaginar y construir lo que podríamos ser para desembarazarnos de esta especie de “doble coerción” política que es la individualización y la totalización simultáneas de las estructuras del poder moderno. Podría decirse, para concluir, que el problema a la vez, político, ético, social y filosófico, que se nos plantea hoy no es tratar de liberar al individuo del Estado y sus instituciones, sino de liberarnos *nosotros* del Estado y del tipo de individualización que le es propio. Nos es preciso promover nuevas formas de subjetividad rechazando el tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante siglos.”⁵⁷

Antes que preocuparse por la génesis del Estado o por el surgimiento del moderno individualismo burgués, Foucault se va a preguntar por la tendencia de los modelos políticos modernos en pos del individualismo, al tiempo que refuerzan las instituciones y medidas tendientes a tomar a los individuos como un todo.

⁵⁷ Ibid., p.24.

A propósito de la reflexión foucaultiana sobre el poder vale la pena resaltar como nuestro autor distingue entre dos paradigmas o formas de entender el poder. En primer lugar aborda la *idea jurídica del poder*, por la cual se atribuye al soberano el derecho legítimo que ejerce sobre los sujetos bajo la forma de contrato. En tanto que la segunda forma de entender el poder es denominada por Foucault *forma disciplinaria del poder*, en abierta oposición con la primera puesto que se caracteriza por ser anti soberana y anti jurídica. Se trata de una forma de control que ejerce la fuerza normalizando y *creando las condiciones de vigilancia para imponer la docilidad de los sujetos*.

La forma disciplinaria del poder es una forma de poder que, básicamente, no actúa sobre los sujetos, sino que los encausa hacia un horizonte de acción: *No disciplina, sino que normaliza*⁵⁸. No funciona con base en los ordenamientos jurídicos o los derechos, sino en normas y estándares que aluden a una tecnología social. Es un poder que surge con el desarrollo de las ciencias humanas y, en particular, con el de las ciencias de la normalización. De tal modo que el poder no está centrado, sino que es difuso, no es propiedad exclusiva de nadie, sino anónimo, no se ejerce sino que se trasmite y se vive⁵⁹.

⁵⁸ Véase. MENDIETA, Eduardo. *“Hacer vivir y dejar morir”*: Foucault y la genealogía del racismo. En: Tabula Rasa. Colegio Mayor de Cundinamarca. Bogotá, No.6, enero–junio (2007); p.140. Cursivas agregadas

⁵⁹ Ibid., p.141-142.

Apropiándonos de la analogía propuesta por Mendieta a saber: *el poder es al sistema social lo que la informática al sistema informático*⁶⁰, resulta apropiado, en aras de la comprensión del poder en Foucault, pensar como estos dos casos, informática y poder, no existen como tal por fuera de quien los realiza. No se trata de pensar los espacios de poder sino las diversas narrativas que justifican dichos espacios y la relación de los sujetos con los mismos. Así Foucault, antes que presentarnos una teoría elaborada del poder, pretendió dar cuenta de ciertas hipótesis sobre la manera en que se ejecutaban las formas de control social: “El poder si mucho es el nombre para ciertos efectos, pero nunca el nombre para algo que alguien tiene o padece sin que haya de alguna manera participado de su transmisión”⁶¹.

En esta misma línea autores como Santiago Castro, señalan como a la hora de pensar el poder en Foucault, es preciso tener en cuenta dos “precauciones de método” al respecto: “La primera es no considerar el poder como un fenómeno macizo y homogéneo, que opera en una sola dirección, sino como algo que circula en muchas direcciones y *funciona en cadena*. En una palabra: El poder es multidireccional y funciona siempre en red. La segunda precaución es que existen varios niveles en el ejercicio del poder. Foucault prefiere concentrarse en los niveles más bajos, allí donde la microfísica del poder *trashuma por nuestro cuerpo (...)* Tenemos entonces que Foucault distingue tres niveles de generalidad en el ejercicio del poder: un nivel *microfísico* en el que operarían

⁶⁰ Ibid., p.142.

⁶¹ Ibid., p.142-143.

las tecnologías disciplinarias y de producción de sujetos, así como las “tecnologías del yo” que buscan una producción autónoma de la subjetividad; un nivel mesofísico en el que se inscribe la gubernamentalidad del Estado moderno y su control sobre las poblaciones a través de la biopolítica; y un nivel macrofísico en el que se ubican los dispositivos supra estatales de seguridad que favorecen la *libre competencia* entre los Estados hegemónicos por los recursos naturales y humanos del planeta”⁶².

2.2 El poder pastoral individualizante y la racionalidad del poder de Estado

A continuación, y con el ánimo de facilitar el proceso argumentativo de nuestro primer eje problemático, retomaremos tres conceptos claves frente a la problemática del poder pastoral (individualizante) y el poder soberano (totalizante). Son ellos la tecnología política, la tecnología del yo y el concepto de gubernamentalidad.

Una *tecnología política* implica el despliegue de determinadas técnicas de intervención con el propósito de modificar la vida, tanto de individuos como de poblaciones. Es decir, es una forma aplicada de conocimientos, saberes y prácticas de intervención, dirigidas a cambiar la conducta de los individuos con el objetivo de tener un control regulado de los mismos al interior de la sociedad.

⁶² CASTRO, Santiago. “*Michel Foucault y la colonialidad del poder*”. En: Tabula Rasa. Colegio Mayor de Cundinamarca. Bogotá, No.6, enero–junio (2007); p.162. Negritas y cursivas agregadas.

La tecnología política tiene el objetivo de corregir la “anomalía” de los individuos y ajustar sus campos de acción a lo socialmente deseable y adecuado.

La *tecnología del yo* hace relación a las prácticas por las cuales los individuos se constituyen así mismo como sujetos, dentro de un sistema atravesado por un sinnúmero de relaciones de poder. Las tecnologías del yo entran en acción cuando, en la aplicación de una tecnología política, el individuo es conducido a tomar conciencia de su “anormalidad” o “falta” pero es inconsciente de aquello a lo que se induce. Así los sujetos solicitan, por iniciativa propia, ser tratados nuevamente por una tecnología política, con sus respectivas técnicas de intervención.

La *gubernamentalidad* se expresa en medidas estatales que operan sobre la producción de conocimientos, cuya elaboración emana de un conjunto de instituciones, expertos y disciplinas destinados a constituir un régimen social normalizador. En ese sentido, todo ese aparato de saberes e instituciones sociales va dirigido a identificar, clasificar y tipificar el grado de “anormalidad” de los individuos con el propósito de normalizarlos, modificarlos y acomodarlos a un orden social concebido por el discurso emanado del poder del Estado⁶³.

⁶³ La tesis central de Foucault [que describiremos con detalle a lo largo de nuestro trabajo] en sus cursos del Collège de France desde 1976 al 1978 es que las técnicas de gobierno sobre la conducta humana que aparecieron de la mano del poder pastoral, se transforman con la modernidad en una tecnología de gobierno y regulación sobre las poblaciones. Pasaríamos así, de la *ratio pastoralis* a la *ratio gubernatoria*, de tal modo que las promesas de “salvación” y “seguridad” dispensadas antes por la Iglesia cristiana, son retomadas ahora por el Estado

Estas medidas gubernamentales no tienen el propósito último de castigar o reprimir, sino de administrar la conducta de los individuos actuando sobre sus posibilidades de acción, “concientizándolos” de tales posibilidades y anormalidades.

En su conferencia y posterior texto de 1981, *Omnes Et Singulatum, Hacia una crítica de la razón política*, Foucault señala como un hecho evidente el de que las sociedades europeas han evolucionado, gradualmente, hacia formas cada vez más centralizadas en cuanto al ejercicio del poder político.

Paralelo a este fenómeno, y en apariencia, contrario se da, según Foucault, un desarrollo rastreable de ciertas técnicas de poder orientadas hacia los individuos y destinadas a gobernar sobre éstos continuamente: “Si el Estado es la forma política de un poder centralizado y centralizador, llamemos pastorado al poder individualizador”⁶⁴. Así, la apuesta epistemológica de Foucault, estará encaminada a rastrear los orígenes, las conexiones y la evolución entre este poder individualizador y su contraparte, en los modelos de Estado venidos tras la revolución francesa⁶⁵.

moderno en clave de biopolítica. Mediante la creación de una serie de “dispositivos de seguridad”, el Estado procura ejercer ahora control racional sobre las epidemias, las hambrunas, la guerra, el desempleo, la inflación, y todo aquello que pueda amenazar el bienestar de la población. *Ibid.*, p.162.

⁶⁴ MENDIETA, Op. cit., 2007, p.98.

⁶⁵ Para Foucault esta forma de Estado se considera la culminación de la autoridad política venida de la revolución francesa y la revolución político burguesa que dio origen al Estado democrático liberal moderno, que reúnen ambos las ideas grecorromanas y cristianas del poder jurídico y político. Sin embargo, pensar en un Estado con estas características nos lleva a inferir que quizá Foucault se refería a la lógica de los Estados totalitarios donde todos y cada

Como es apenas obvio si hablamos de pastorado es porque ha de haber un pastor, guardián y guía de las almas de sus ovejas. El rastreo histórico de Foucault lo conducirá a señalar que, en la antigua Grecia no se concebía la idea del gobernante como pastor de almas, salvo algunas alusiones a la figura del gobernante como pastor, hechas por Platón en el *Político*⁶⁶. Por su parte, Egipcios y Asirios veían en sus monarcas a un gran “pastor divino”, proveedor de cuidados y dador de abundancia para su pueblo. Pero serán los hebreos quienes, para Foucault, desarrollaron y profundizaron en el gobierno pastoral, dada la peculiaridad de ser un pueblo con una creencia religiosa monoteísta.

“Iahvé es el único y verdadero pastor. Guía a su pueblo en persona, ayudado solamente por sus profetas. Como dice el salmista: *Como un rebaño guías a tu pueblo de la mano de Moisés y de Aarón*”⁶⁷. Esto supone que cada miembro del “rebaño”, es vigilado por un pastor abnegado capaz de dar la vida por sus ovejas y de traer de nuevo al rebaño a aquellas extraviadas, pues, cada una tiene igual valor para él. Desde luego Foucault no pretende esbozar una teoría política a partir de la idea del pastor; de hecho reconoce que su punto de partida puede estar errado. Sin embargo, nuestro autor insiste en que esta manera de concebir el poder y su ruptura con la teoría política griega, pudo haber transformado, sensiblemente, las estructuras de poder en el mundo

uno de los sujetos pueden ser sacrificados en aras de su propia “salvación”. Véase. MENDIETA, Op. cit., 2007, p.142.

⁶⁶ “Al dios griego se le pedía una tierra fecunda y cosechas abundantes. Pero no se le exigía mantener un rebaño día a día.” FOUCAULT, Op. cit., 1990. p.101.

⁶⁷ Ibid., p.100.

antiguo con repercusiones hasta nuestros días debido a la asociación entre poder pastoral y cristianismo.

Algunas de las características distintivas de este poder pastoral son:

La responsabilidad entendida como la labor de un pastor que toma en sus manos el cuidado y destino de sus ovejas velando por ellas días y noche sin descanso. Se trata entonces de conocer al detalle la vida de los individuos a cargo del pastor; un pastor que asume su labor, al menos en la tradición judeocristiana, desde la entrega y la vocación, sabiendo que de perderse su rebaño, resultará perdido él mismo.

De igual manera, encontramos la obediencia a la autoridad, léase el pastor; el rebaño ha de someterse incondicionalmente ante su pastor y guía. Al respecto

Foucault anota como para los hebreos:

El cristianismo concibe la relación entre el pastor y sus ovejas como una relación de dependencia individual y completa. Este es, seguramente, uno de los puntos en los que el pastorado cristiano diverge radicalmente del pensamiento griego. Si un griego tenía que obedecer, lo hacía porque era la ley o la voluntad de la ciudad. Si surgía el caso de que obedeciera a la voluntad de algún particular (médico, orador o pedagogo), era porque esta persona había logrado persuadirle racionalmente. Y esto con una finalidad estrictamente determinada: curarse, adquirir una competencia, llevar a cabo la mejor elección. (...) En el cristianismo, el lazo con el pastor es un lazo individual, un lazo de sumisión personal. *Su voluntad se cumple no por ser conforme a la ley, ni tampoco en la medida en que se ajuste a ella, sino principalmente por ser su voluntad.*⁶⁸

⁶⁸ FOUCAULT, Op. cit., 1990. p.113. Cursivas agregadas.

La obediencia se presenta así como una virtud, un estado que es preciso mantener, pues, las ovejas han de obedecer, dejarse guiar y someterse a su pastor a perpetuidad si quieren convertirse en súbditos virtuosos. En síntesis, la voluntad del pastor se cumple, sigue y acata por sí misma y no porque se trate de una ley o mandato que haya persuadido a los individuos de antemano.⁶⁹

La tarea principal del pastor, de cara a la comunidad es, dice Foucault, la de enseñar lo que implica no sólo transmitir un saber sino también dar ejemplo y adaptar el discurso al espíritu del auditorio. Nada hay allí de original con respecto a lo que ya sabemos sobre la tradición judeocristiana. La novedad reside, ante todo, en que esa enseñanza debe ser una dirección de conducta bajo control permanente y de manera tan constante como sea posible. Al comparar la práctica griega⁷⁰ de la dirección de conciencia, con la cristiana del siglo I, Foucault llega a la conclusión que la primera era un instrumento de dominio de las propias pasiones, mientras que la segunda, por el contrario, es

⁶⁹ El cristianismo griego llamaba ἀπάθεια (apátheia) a este estado de obediencia. La evolución del sentido de esta palabra es significativa. En la filosofía griega ἀπάθεια designa el imperio que el individuo ejerce sobre sus pasiones, gracias al ejercicio de la razón. En el pensamiento cristiano, el πάθος (pathos) es la voluntad ejercida sobre uno mismo, y para sí mismo. La ἀπάθεια nos libera de tal obstinación (Ibid., p.114.). Así, la apátheia termina por representar con lujo de detalles al oficio pastoral cristiano, el estado por el cual en un mismo movimiento, se justifica y se refuerza la dependencia del individuo frente a su pastor. Lo cual resulta ser algo indisoluble de la institución pastoral.

⁷⁰ Si para los pitagóricos, que se apropian de la tecnología oriental del examen de sí mismo, la indagación era una forma de purificación, para estoicos y epicúreos se desarrollará como un examen de conciencia referido al "cuidado de sí" en el que, a diferencia del examen de conciencia cristiano, las faltas son buenas intenciones que han quedado sin realizar; no se trata de un modelo jurídico sino de un punto de vista administrativo sobre la propia vida. Entre pitagóricos, estoicos y epicúreos, el examen de conciencia opera como una forma diaria de contabilizar el mal y el bien realizado en relación a los deberes de cada uno, de modo que cada individuo pueda medir el progreso en el dominio de sí mismo.

Autor desconocido. *"El examen, democracia y procedimientos de selección"*, sin fecha, URL: http://www.geocities.com/filosofialiteratura/HistoriaMeritoExamen.htm#_ftn5 (Último acceso en marzo de 2008)

un instrumento de dependencia que liga al dirigido con su director mediante la obligación de producir un discurso verdadero sobre sí mismo.

Esta técnica del examen de sí permite al pastor ejercer su poder y garantiza una relación de obediencia absoluta de un individuo a otro que define la relación pastoral; obediencia que tiene su fin en sí misma, es decir, en la producción de un estado de obediencia que se caracteriza por renunciar o ceder la propia voluntad. La humildad no es más, para Foucault, que el resultado de una férrea sujeción, entre pastor y oveja, sostenida en la dirección de conciencia que constituía un lazo permanente entre ambos: “La oveja no se dejaba conducir con el único fin de atravesar, victoriosamente, algún paso difícil, se dejaba conducir a cada instante. Ser guiado constituía un estado y se estaba fatalmente perdido si se intentaba escapar. La eterna cantinela reza de la siguiente manera: Quien no soporta ningún consejo se marchita como una hoja vieja [El que no oye consejos no llega a viejo]”⁷¹.

Foucault señala como la implementación del examen, la dirección de conciencia y la confesión, entendidas como técnicas sobre el individuo, apropiadas por el cristianismo desde el siglo I, propiciarán el terreno para un fenómeno que tomará fuerza en la civilización grecorromana: La unión entre obediencia total, conocimiento de sí mismo y necesidad de guía espiritual.

⁷¹ FOUCAULT, Op. cit., 1990. p.115.

Podemos decir que el pastorado cristiano ha introducido un juego que ni los griegos ni los hebreos imaginaron. Un juego extraño cuyos elementos son la vida, la muerte, la verdad, la obediencia, los individuos, la identidad; un juego que parece no tener ninguna relación con el de la ciudad que sobrevive a través del sacrificio de los ciudadanos. Nuestras sociedades han demostrado ser realmente demoniacas en el sentido de que asociaron estos dos juegos (el de la ciudad y el ciudadano, y el del pastor y el rebaño) en eso que llamamos estados modernos.⁷²

Lo anterior en última instancia redundará en la consecuencia principal del poder pastoral, que no es otra que el lograr que los individuos lleven a cabo su propia “mortificación” en este mundo, en aras de redimirse de la culpa agobiante que los invade. En síntesis, no se trata de redimirse para la vida en la ciudad de los hombres, pues, a todas luces para la herencia judeocristiana será más valioso luchar por ganarse un lugar en la ciudad celeste.

2.3 El poder soberano

Dos son los textos clave donde Foucault refleja lo que entiende por Poder Soberano, son ellos: El capítulo intitolado *Derecho de muerte y poder sobre la vida*, el cual hace parte del primer tomo de la historia de la sexualidad más conocido como *la voluntad de saber*, al igual que la lección del 17 de marzo de 1976 en el Collège de France, recogida en español en traducción de 1992, bajo el nombre de *Genealogía del racismo*.⁷³

Hacia el final del primer volumen de la Historia de la sexualidad se deja leer un texto que parece no guardar en absoluto concordancia con el resto de la obra.

⁷² Ibid., p.117.

⁷³ Para el año 2002 el Fondo de Cultura Económica presenta una nueva traducción bajo el nombre de *Defender la sociedad*, mucho más fidedigno al original francés *Il Faut Défendre la Société*. Sin embargo consideramos más acertada la primera traducción pese a la versión libre del título.

Este texto se conoce en nuestra lengua como: “*Derecho de muerte y poder sobre la vida.*” En este texto aparece una primera descripción elaborada de lo que Foucault entiende por biopoder y biopolítica. El punto culminante de este texto tiene lugar cuando Foucault propone su tesis del paso del derecho de muerte al poder sobre la vida, como la gran transformación del Estado moderno: “La vieja potencia de la muerte, en la cual se simbolizaba el poder soberano, se halla ahora cuidadosamente recubierta por la administración de los cuerpos y la gestión calculadora de la vida”⁷⁴.

La potencia de la muerte en la cual se simbolizaba el poder soberano estaba influenciada por la *patria potestas* romana, según la cual el padre podía disponer a voluntad de la vida y/o de la muerte de sus hijos y esclavos. Este mismo derecho parece ser heredado, guardadas proporciones, por el soberano respecto de sus súbditos⁷⁵. Como lo señala Campillo, en su lectura de Foucault, este derecho a disponer de la vida y de la muerte de los súbditos se presenta como “un derecho “disimétrico”, pues, no se ejerce, como ampliaremos más adelante, sobre la vida de la misma manera que sobre la muerte; o, mejor dicho, sólo se ejerce sobre la vida mediante la amenaza más o menos inminente de su aniquilación, esto es, a través de la muerte: es el

⁷⁴ FOUCAULT, Michael. *Historia de la sexualidad I*. La voluntad de saber. Madrid: Siglo XXI, 1998. p.169.

⁷⁵ Ya a comienzos del siglo III, Ulpiano lo estableció como doctrina jurídica: *Princeps legibus solutus est*. Sólo un paso más, un paso corto y natural, dado el desarrollo del gobierno imperial y de las necesidades del estado, y lo estaba [también] en este otro principio de Ulpiano: *Lo que place al príncipe tiene fuerza de ley (quod principi placuit legis habet vigorem)*. A mediados del siglo II el emperador había ganado esta posición en la que su voluntad era una de las fuentes de la ley, y tenía de suyo poder legislativo. HINSLEY, F.H. *El concepto de soberanía*. Barcelona: Editorial Labor, 1972. p.43.

derecho de *hacer* morir o de *dejar* vivir. Además, este “derecho de vida y de muerte”, fundamento último de la soberanía, era el resorte extremo de toda una serie de mecanismos de poder esencialmente basados en la deducción, la sustracción, la apropiación (de los bienes, de los servicios, de los impuestos, del tiempo y, finalmente de las vidas) de los súbditos”⁷⁶. De esta manera para Foucault, el poder soberano se erige como el antecedente más influyente de lo que posteriormente será el biopoder. La lógica del poder soberano legitima “la autoridad del gobernante como una instancia cuyo fin fundamental y cuya tarea es alcanzar el bien común y la salvación de todos”⁷⁷.

Para Foucault es en la teoría clásica de la soberanía, donde aparece el derecho de vida y muerte como uno de los atributos fundamentales del soberano⁷⁸. Sin embargo, este derecho sobre la vida y la muerte ha de ser precisado desde la teoría, pues, a juicio de Foucault preguntarnos *¿Qué significa en los hechos derecho de vida y de muerte?*⁷⁹, equivale a decir que el soberano tiene la potestad de hacer morir o dejar vivir según su voluntad. Esto implica, según Foucault, que la vida y la muerte no son tomados como fenómenos naturales, inmediatos, de algún modo originarios o radicales, que

⁷⁶ CAMPILLO, Antonio. “*Biopolítica y modernidad*”. En: Daimon, Revista de Filosofía. Universidad de Murcia, No.17, julio - diciembre (1998); p.169.

⁷⁷ CASTRO, Rodrigo. “*El poder sobre la vida o la muerte a la vuelta de la esquina*”. En: Revista El Rapto de Europa. Madrid, No.4 (2004), p.75.

⁷⁸ “Obviamente no significa que el soberano pueda hacer vivir de la misma manera que puede hacer morir. El derecho de vida y de muerte sólo se ejerce en forma desequilibrada, siempre del lado de la muerte. El efecto del poder soberano sobre la vida sólo se ejerce desde el momento que el soberano puede matar.” En otras palabras, el derecho de matar contiene a su vez la esencia misma del derecho de vida y de muerte. FOUCAULT, Michael. *Genealogía del racismo*. Madrid: Ediciones la Piqueta, 1992. p.248.

⁷⁹ Ibid., p.248.

parecen extraños al campo del poder político. Lo que llevado hasta los límites del análisis implicaría admitir que en las confrontaciones del poder, *el sujeto no es sujeto pleno de derecho ni vivo ni muerto*⁸⁰. Estaríamos entonces haciendo referencia a un sujeto neutro, que sólo gracias al “capricho” del soberano tiene el derecho de estar vivo o de estar muerto. En cualquier caso, la vida y la muerte de los sujetos pasan a convertirse en derechos como consecuencia de una decisión emanada del soberano.

Este derecho de vida y de muerte, como anotamos antes, no se equipara de manera literal con la *patria postestas romana*, pues, este llamémosle “privilegio” otorgado al soberano para disponer de la vida de sus súbditos, ha de ser respaldado por una situación excepcional donde el soberano, y por tanto, el bienestar colectivo vean seriamente comprometida su estabilidad. Una vez que el soberano pide a sus súbditos que tomen parte en la defensa del Estado podemos decir que “*es lícito para él exponer sus vidas: en ese sentido ejerce sobre ellos un derecho indirecto de vida y de muerte*”⁸¹. Pero, continua Foucault, si es uno de sus súbditos el que se levanta contra él, entonces el soberano puede ejercer sobre su vida un poder directo: a título de castigo lo matará. Es decir, el soberano podrá decidir entre hacer morir o dejar vivir a quien se levanta u opone al poder que le ha sido otorgado por sus súbditos. Foucault entonces se preguntará dada la condición no absoluta del derecho de vida y de muerte si ¿Habría que considerarlo, como Hobbes, una transposición

⁸⁰ Ibid., p.248.

⁸¹ FOUCAULT, Op. cit., 1998, p.163.

al príncipe del derecho de cada cual a defender su vida al precio de la muerte de otros? ¿O hay que ver ahí un derecho específico que aparece con la formación de ese nuevo ser jurídico: el soberano?⁸²

Aunque Foucault no plantea respuesta a este interrogante si concluye en su argumentación que, de cualquier manera en que el soberano ejerza el derecho de vida y de muerte, ya sea en la forma absoluta venida de la *patria potestas* romana o con las restricciones modernas, como los derechos de los individuos frente a sus gobernantes, estaremos en presencia de un derecho disimétrico dado que: “El soberano no ejerce su derecho sobre la vida sino poniendo en acción su derecho de matar, o reteniéndolo; no indica su poder sobre la vida sino en virtud de la muerte que puede exigir. El derecho que se formula como de *vida y de muerte* es en realidad el derecho de *hacer morir* o de *dejar vivir*. Después de todo, era simbolizado por la espada”⁸³.

Para Castro Orellana, siempre que se halle amenazada la existencia del soberano, éste tendrá el derecho de hacer uso de esas existencias en función del interés mayor que es conservar su propia autoridad, así como la lealtad y la sumisión de sus súbditos. Este derecho de vida y de muerte, venido de la espada, supondrá siempre un ejercicio desde la muerte puesto que “el súbdito ante el poder soberano no se encuentra, por pleno derecho, ni vivo ni muerto,

⁸² Ibid., p.164.

⁸³ Ibid., p.164. *Cursivas del autor.*

su estado es completamente neutro ante una instancia que se define por la posibilidad de matarlo o no”⁸⁴.

Al respecto Foucault resalta como la transformación más significativa del poder soberano, el desplazamiento del derecho que tiene el soberano a defenderse o exigir ser defendido, hacia el derecho del cuerpo social a asegurar su vida, mantenerla y desarrollarla⁸⁵. Así, el antiguo poder soberano de matar y exigir sumisión y lealtad al soberano aparece enmascarado y, a su vez, unido a las estrategias del poder pastoral como complemento de un nuevo poder que aspira a la administración de la vida: el biopoder.

2.4 El Biopoder y sus desarrollos: La anatomopolítica y la biopolítica

La transformación del derecho de muerte expresado en el *hacer morir o dejar vivir* hacia el *hacer vivir o dejar morir*⁸⁶, fue un proceso paulatino que se asentó en sus comienzos desde la teoría política con aparición de la figura del contrato social. Podríamos al respecto citar a Thomas Hobbes en el Leviatán:

⁸⁴ CASTRO, Op. cit., 2004, p.76.

⁸⁵ La justificación de la guerra, por ejemplo, ya no será el peligro que se cierne sobre el soberano, sino la necesidad de defender la existencia de todos. Por este motivo, poblaciones completas van a matarse entre sí bajo la necesidad que tienen de vivir; en una paradójica época, como la que nos acompaña desde el siglo XIX, que no se cansa de mostrarnos holocaustos inimaginables y, al mismo tiempo, exacerbadas políticas de multiplicación y regulación de la vida. CASTRO, Op. cit., 2004, p.77.

⁸⁶ En *la voluntad de saber* Foucault señala como este derecho de *hacer vivir o dejar morir* puede ser interpretado también como *derecho de hacer vivir o rechazar hacia la muerte*. Lo anterior, debido a que el soberano ya no cuenta con el derecho de muerte directa pero puede reducir a ciertos individuos al límite de su existencia, es decir, a la frontera o momento próximo a la muerte pues dichos individuos se erigen como una suerte de “peligro biológico” para el resto de la sociedad debido a su incorregibilidad y/o desprecio por la vida humana. Véase. FOUCAULT, Op. cit., 1998, p.167.

La Naturaleza (Arte con el cual Dios ha hecho y gobierna el mundo) es imitada por el Arte del hombre en muchas cosas y, entre otras, en la producción de un animal artificial. (...) Pero el Arte va aún más lejos, imitando la obra más racional y excelente de la Naturaleza que es el hombre. Pues mediante el Arte se crea ese gran Leviatán que se llama una república o Estado (Civitas en latín), y que no es sino un hombre artificial, aunque de estatura y fuerza superiores a las del natural, para cuya protección y defensa fue pensado. Allí la soberanía es un alma artificial que da fuerza y movimiento al cuerpo entero; los magistrados y otros funcionarios de judicatura y ejecución son las articulaciones; la recompensa y el castigo hacen las funciones de los nervios en el cuerpo natural, anudando al trono de la soberanía cada articulación y cada miembro, de tal manera que todos sean movidos a realizar su tarea; la opulencia y las riquezas de todos los miembros particulares son la fuerza; la *salus populi* (la seguridad del pueblo), sus negocios; los consejeros, gracias a los cuales le son sugeridas todas cuantas cosas precisa saber, son la memoria; la equidad y las leyes son una razón y una voluntad artificial; la concordia, salud; la sedición, enfermedad y la guerra civil, muerte. Por último, los pactos y convenios, mediante los cuales se hicieron, conjuntaron y unificaron en el comienzo las partes del cuerpo político, se asemejan a ese fiat o el hombre pronunciado por Dios en la Creación⁸⁷.

Cuando los individuos singulares se reúnen para constituir un soberano o *leviatán*, con poder absoluto sobre ellos, y estipulan, a su vez, un contrato social lo hacen fundamentalmente para poder vivir. Al respecto, Foucault se pregunta⁸⁸: ¿Puede la vida entrar a formar parte de los derechos del soberano? ¿Es la vida la que funda el derecho del soberano, o bien el soberano puede exigir a sus súbditos el derecho a ejercer sobre ellos el poder de vida y muerte, el poder de matarlos? ¿Si la vida es la razón fundamental del contrato no debería quedar excluida del mismo?. Si bien Foucault elige no profundizar en estos interrogantes, dado que su intención es la de ofrecernos algunas hipótesis sobre el tipo de racionalidad política que el Estado ejerce sobre los individuos, no deja de parecernos importante el señalarlos, puesto que apuntan

⁸⁷ HOBBS, Thomas. *Leviatán*. Madrid: Editora Nacional, 1979. p.117-118. La expresión *fiat* (hágase) viene del modo imperativo del verbo latino *facere* (hacer) tiene relación con el hecho que tal y como Dios padre creó al hombre a su imagen y semejanza o al igual que por su voluntad creó la luz (*fiat lux*) de la misma manera los seres humanos, por su voluntad y libre albedrío otorgados por Dios, dieron origen a los pactos y convenios que resultaron en el Leviatán descrito por Hobbes.

⁸⁸ Véase. FOUCAULT, Op. cit., p. 251.

a identificar la inclusión de la vida, en tanto existencia política y biológica, como una preocupación de vieja data en el campo del pensamiento político, al menos en lo que a las teorías del contrato social se refiere⁸⁹. La reflexión foucaultiana se centra, antes que en las ideas políticas, en identificar cuáles son los mecanismos por los cuales se articula el poder estatal con la vida de los individuos y las poblaciones, es decir, ¿Cómo logra valerse el Estado moderno de mecanismos de individuación y procedimientos totalizantes con el objetivo de apresar la vida dentro de los cálculos del poder?

2.4.1 La anatomopolítica del cuerpo humano

Siguiendo la lectura de Rodrigo Castro Orellana, las estrategias del *poder pastoral* y del *poder soberano*, se verán subsumidas por esta absorción de la vida en el dominio de cálculos explícitos de una tecnología política a la que Foucault denomina *biopoder*. En este desplazamiento jugó un papel importante la explosión demográfica y la industrialización de la sociedad. Así, el esquema de poder de la soberanía⁹⁰, en lo tocante al valor del cuerpo de los individuos y

⁸⁹ Al respecto anota Hobbes sobre la conformación del Estado tras la salida de la guerra de todos contra todos: “*Un Estado ha sido instituido cuando una multitud de hombres convienen y pactan que a un cierto hombre o asamblea de hombres se le otorgará, por mayoría el derecho de representar a la persona de todos. Cada uno de ellos (...) debe autorizar todas las acciones y juicios de ese hombre o asamblea de hombres, lo mismo que si fueran suyos propios, al objeto de vivir apaciblemente entre sí y ser protegidos contra otros hombres.*” HOBBS, Op. cit., 1979, p.143. La vida de los individuos resulta ser desde la óptica del biopoder una preocupación fundamental para el gobernante pues ha sido la posibilidad de llevar una vida pacífica y libre de sufrimientos la que, de una u otra manera, impulsa a los individuos a asumir el hipotético contrato o pacto social hobbesiano.

⁹⁰ “Foucault va a relacionar este tipo de castigo, este funcionamiento del poder que se pone de manifiesto en el suplicio, con toda una serie de procesos de carácter más general. Lo relaciona con la teoría de la soberanía propia del Antiguo Régimen, según la cual el poder que tenía el monarca era un poder delegado de Dios, un poder que tenía su fuente en la divinidad. De ahí que todo delito fuese un delito a su majestad, una afrenta contra el monarca. Esto explica la

a la usurpación de su vida por parte del poder soberano, se mostró ineficiente en su organización económica y política tanto en el nivel de los individuos, como en el de la masa o de la multitud: “Esto supuso un esfuerzo desde el siglo XVII para recuperar el detalle, adaptando los mecanismos de poder al cuerpo individual mediante el dispositivo disciplinario. Luego, este proceso inicial se completó a fines del siglo XVIII, con una recuperación de las masas mediante su tratamiento como población sujeta a procesos biológicos o biosociológicos”⁹¹.

En concreto este poder sobre la vida se desarrolló desde el siglo XVII⁹², en dos formas principales que constituyen, a su vez, dos polos de desarrollo enlazados por un haz intermedio de relaciones. El primero de estos polos está constituido en el cuerpo como máquina: su educación, el aumento de sus aptitudes, el arrancamiento de sus fuerzas, el crecimiento paralelo de su utilidad y su docilidad, su integración en sistemas de control eficaces y económicos, todo

espectacularidad que adoptaba el arte de castigar, pues el castigo debía de ser un castigo ejemplar.” GARAY, Ana Isabel. *Poder y subjetividad un discurso vivo*. Barcelona: Universidad de Barcelona. Facultad de Psicología. Tesis doctoral (Psicología), 2001. p.133 URL: <http://www.tesisenxarxa.net/TDX-1004102-143251/> (Último acceso en marzo de 2008)

⁹¹ CASTRO, Op. cit., 2004, p.78.

⁹² Es Descartes quien formula el mecanicismo clásico y con ello dota a las ciencias de la vida de un modelo de inteligibilidad que será paradigmático aún más allá del siglo XVII: equiparar el cuerpo vivo con un mecanismo de relojería. (...) Descartes pretende dar una explicación del universo y de la naturaleza en general a través de argumentos exclusivamente mecánicos; es decir, todo debe explicarse solamente a través de la física y del lenguaje matemático (geometría), lo cual implica, entre otras cosas, excluir toda reminiscencia de finalidad, de telos, así como toda actividad espiritual en el seno de la materia. Todo se reduce, pues, a movimiento de engranes, a contacto entre partes sólidas, a limaduras y desplazamientos de masas, que por su sola disposición ponen en marcha a los cuerpos vivos. BACARLETT, María Luisa y JUVENTINO, Roberto. “Descartes desde Canguilhem: el mecanicismo y el concepto de reflejo”. En: *Ciencia Ergo Sum*. Universidad Autónoma del Estado de México. Toluca, año 14, No.002, julio – octubre (2007); p.161 y 164.

ello quedó asegurado por un procedimiento de poder característico del poder disciplinario: “*La anatomopolítica del cuerpo humano*”⁹³.

La anatomopolítica centrará sus preocupaciones fundamentales en: “Cómo vigilar a alguien, cómo controlar su conducta, su comportamiento, sus aptitudes, cómo intensificar su rendimiento, cómo multiplicar sus capacidades, cómo situarlo en el lugar que sea más útil”⁹⁴. Los alcances de la anatomopolítica fueron ampliamente analizados por Foucault en *Vigilar y Castigar*, al referirse a un continuo disciplinario que atraviesa una serie de instituciones de la sociedad moderna como el hospital, la escuela, el asilo, la fábrica, el cuartel militar y las cárceles. En estas instituciones, es posible identificar una misma estrategia de individualización, así como algunas técnicas equivalentes de gestión del espacio, de cálculo del tiempo y de control del movimiento, o modalidades de vigilancia y examen que tienden a la exploración, la desarticulación y la recomposición del cuerpo humano.

Para Foucault, nos encontraríamos así frente a la llamada modalidad microfísica disciplinaria del poder “que atraviesa los cuerpos individuales en un despliegue que tiene menos una función de extracción que de síntesis, menos de extorsión del producto que de vínculo coercitivo con el aparato de producción”⁹⁵. Esta diseminación del poder entre los individuos tiene como

⁹³ FOUCAULT, Op. cit., 1998, p.168.

⁹⁴ CASTRO, Op. cit., 2004, p.78.

⁹⁵ FOUCAULT, Michael. *Vigilar y Castigar*. Nacimiento de la prisión. México: Siglo XXI, 1995. p.157.

resultado la automatización y la invisibilidad en el ejercicio de la autoridad de tal manera que los individuos, sabiéndose sometidos bajo los mecanismos de vigilancia, control, examen y normalización, terminan por automatizar y reproducir dentro de sí las coacciones del poder.

Se forma así, según Foucault una *política de las coerciones que constituyen un trabajo sobre el cuerpo, una manipulación calculada de sus elementos, de sus gestos, de sus comportamientos*⁹⁶. El cuerpo humano se entrecruza con un mecanismo de poder que lo explora, lo desarticula y lo recompone. La anatomopolítica aparece así como una “mecánica del poder” sobre el cuerpo que se ha ido forjando, paulatinamente, por medio de los reglamentos, la educación corporal, las exigencias físicas de las escuelas, de las fábricas y de los cuarteles.

La disciplina es una fórmula general de dominación basada en un control minucioso de las operaciones del cuerpo, en la sujeción constante de sus fuerzas, de manera que éste se transforme en un elemento “dócil” y “útil”. Para lograr lo anterior, la disciplina se dedicará al cuerpo no en su conjunto, sino en las partes más elementales de éste: la mecánica, la ortopedia, los movimientos, los gestos (en su precisión, forma, rapidez y organización), las habilidades, las destrezas, las técnicas. Se trata de una aproximación analítica al cuerpo donde “la disciplina educa la forma de operar, prestando una extraordinaria atención al

⁹⁶ Ibid., p.141. Cursivas agregadas.

detalle (es un arte del detalle): cada movimiento debe ser atentamente analizado para saber cómo y cuándo deben ejecutarlo los sujetos”⁹⁷.

Dado lo anterior se precisa inscribir la obediencia, resultado necesario de la disciplina, en el cuerpo, con el objetivo de hacerlo más “útil”. Se hace uso de procedimientos como el ejercicio y el control de la actividad que con su imposición repetitiva de tareas sobre el cuerpo, logran equiparar esfuerzo y control del tiempo como medida de la articulación entre los cuerpos y los objetos que estos manipulan; estableciendo así protocolos y programas que aseguran la elaboración controlada de los actos productivos en todas sus fases y desarrollos.

El cuerpo individual se convierte en un elemento que se puede colocar, mover y articular sobre otros, se transforma en un fragmento de espacio móvil entre otros espacios, lo cual le permite al individuo articularse dentro de una cierta lógica de la distribución espacial que permite “la especificación de lugares heterogéneos, el establecimiento de ubicaciones específicas, la construcción de emplazamientos funcionales y la organización de “rangos” entre los individuos”⁹⁸.

Según esta lógica de distribución espacial, todos y cada uno de los individuos se verían abocados a una situación permanente de aislamiento pero también

⁹⁷ GARAY, Op. cit., 2001, p.134

⁹⁸ Ibid., p. 135.

de visibilidad constante, frente a lo cual el individuo se convierte en objeto de información, dato medible, cuantificable y predecible para el poder disciplinario y sus saberes: pedagogía, medicina, psiquiatría, derecho, arquitectura, entre otros.

El lugar por excelencia de la organización espacial será el Panóptico, lugar donde se alcanzarán las condiciones de posibilidad para el ejercicio de un poder siempre presente pero invisible⁹⁹. Invisibilidad que no hace más que evidenciar el paso de la espectacularidad del castigo, heredado del poder soberano hacia un poder disciplinario en constante vigilancia sobre los individuos que, como anotamos antes, terminan por automatizar y reproducir en su interior los procedimientos, lógicas y preceptos del poder disciplinario.

2.4.2 La Biopolítica o la entrada de los procesos biológicos en el campo de la acción política

La aparición y posterior afianzamiento del poder disciplinario sobre el individuo, durante el siglo XVII, allana el camino para la puesta en escena del segundo polo de organización y poder sobre la vida centrado, ya no en el cuerpo singular del individuo, sino en su conjunto: La población.

⁹⁹ Este espacio cerrado, recortado, vigilado, en todos sus puntos, en el que los individuos están insertos en un lugar fijo, en el que los menores movimientos se hallan controlados, en el que todos los acontecimientos están registrados, en el que un trabajo ininterrumpido de escritura une el centro y la periferia, en el que el poder se ejerce por entero, de acuerdo con una figura jerárquica continua, en el que cada individuo está constantemente localizado, examinado y distribuido entre los vivos, los enfermos y los muertos (...) constituye un modelo compacto del dispositivo disciplinario. Óp. Cit., Foucault, 1995, p. 201

En la *voluntad de saber* Foucault describe como, hacia mediados del siglo XVIII, los procesos biológicos, nacimientos, mortalidad, nivel salud, duración de la vida, longevidad, higiene pública, vivienda, entre otros; empiezan a constituirse en el centro de las preocupaciones de un poder cuya más alta función *no es ya matar sino invadir la vida enteramente*¹⁰⁰, con lo cual, la vieja potencia de muerte, símbolo del poder soberano, se encuentra ahora *cuidadosamente recubierta por la administración de los cuerpos y la gestión calculadora de la vida*¹⁰¹.

Se inicia de esta manera la era del biopoder con dos elementos clave en su constitución, son ellos: la disciplina con sus procesos asociados de anatomopolítica del ser humano, entendido como cuerpo máquina, y la regulación de las poblaciones, donde la preocupación fundamental estará centrada en los procesos del hombre cuerpo viviente o cuerpo – especie, por medio de una nueva tecnología política denominada biopolítica¹⁰²:

Consideren la ciudad obrera, en su existencia efectiva, en el siglo XIX. Se puede observar fácilmente cómo ésta articula, entrecruzándolos, mecanismos disciplinarios de control sobre el cuerpo, sobre los cuerpos, gracias a su reticulación, mediante su subdivisión, mediante la distribución de familias (cada una en una casa) y de los individuos (cada uno en una habitación). En la ciudad obrera es pues fácil encontrar toda una serie de mecanismos disciplinarios: subdivisión de la población, sumisión de los individuos a la visibilidad, normalización de los comportamientos. Hay una especie de control policial

¹⁰⁰ FOUCAULT, Op. cit., 1998, p.168. Cursivas agregadas.

¹⁰¹ Ibid., p. 169. Cursivas agregadas.

¹⁰² En este punto cabe resaltar que entre los estudiosos de la obra de Foucault relacionados en nuestro trabajo no hay consenso acerca del “estatuto” del concepto de biopolítica pues algunos no lo diferencian del de biopoder (Véase. CAMPILLO, 1998, UGARTE, 2005 y CASTRO, S., 2007) mientras que otros ven en el concepto de biopolítica una suerte de herramienta de intervención o tecnología política asociada mas no independiente del biopoder (Véase. AGAMBEN, 1998, GARAY, 2001, CASTRO, 2004 y MENDIETA 2007). Personalmente tomo partido en la discusión y así lo dejo entender a lo largo de este trabajo por la biopolítica como tecnología política asociada al biopoder.

espontáneo ejercido mediante la disposición espacial misma de la ciudad. Hay después una serie de mecanismos reguladores, que conciernen a la población en tanto tal y que permiten o inducen determinados comportamientos, por ejemplo, el del ahorro, el alquiler de la vivienda o eventualmente su adquisición. (...) Se trata además de mecanismos ligados con los sistemas de seguro sobre enfermedades o sobre la vejez; con las reglas de higiene destinadas a garantizar la longevidad óptima de la población; con las presiones que la misma organización de la ciudad ejerce sobre la sexualidad, por ende sobre la procreación y la higiene de las familias; con las curas destinadas a los niños, con la escolaridad. Como ven, tenemos mecanismos disciplinarios y mecanismos reguladores¹⁰³.

Cabe aclarar que esta nueva tecnología política no suprime los procedimientos venidos del poder disciplinario puesto que se ubica en otro nivel donde éstos le son complementarios: el de la ventaja estratégica que tiene para el poder disponer de los individuos, dado que éstos se convierten en una entidad biológica masificada, capaz de producir riquezas, bienes e incluso otros individuos gracias a los procedimientos conjuntos de individuación y disciplinamiento que actúan sobre ellos¹⁰⁴.

Como mencionamos antes, para la teoría del derecho sólo es válido referirse a la relación individuo – sociedad gracias al contrato voluntario o implícito entre los individuos. A su vez, para el poder disciplinario la relación con el individuo estaba dada, únicamente, por el individuo y su cuerpo susceptible de ser disciplinado. En la biopolítica no se trabaja, exactamente, con la sociedad ni con el cuerpo - máquina. Lo que hay de novedoso en la biopolítica será, según Foucault, la aparición del cuerpo masificado de la especie humana. En otras

¹⁰³ FOUCAULT, Op. cit., 1992, p.202-203.

¹⁰⁴ Es importante repetir que Foucault no nos invita a abandonar la idea de los efectos de dominación llevados a cabo por un ejercicio disciplinario de poder, sino a constatar la existencia de un doble ejercicio de poder: *un poder disciplinario que se aplica sobre los cuerpos y un poder normativo y regulador que toma en cuenta la población*. GARAY, Op. cit., 2001, p.143. Cursivas agregadas

palabras este nuevo elemento desconocido por la teoría del derecho y el poder disciplinario será la población: *La biopolítica trabaja con la población. Más precisamente: con la población como problema político, como problema a la vez científico y político, como problema biológico y como problema de poder*¹⁰⁵. Cabe resaltar que los fenómenos colectivos relacionados con la población suponen una duración en el tiempo que puede ser medida y controlada. De ahí la importancia que la estadística, los censos, la demografía, los mecanismos de seguridad, y las medidas de salud pública, empiezan a tener desde mediados del siglo XVIII. De esta manera, para Foucault, los mecanismos instaurados por la biopolítica buscan intervenir al nivel de la regulación de los fenómenos relacionados con la subsistencia de la especie humana. Será necesario por eso modificar, reducir los estados morbosos, prolongar la vida, estimular la natalidad. Pero, sobre todo, habrá que preparar mecanismos reguladores que en una población global, puedan determinar un equilibrio, conservar una medida (...) En suma, habrá que instalar mecanismos de seguridad en torno a lo que haya de aleatorio en las poblaciones de seres vivientes¹⁰⁶.

2.5 La población y la progresiva “gubernamentalización” del Estado

Foucault presenta el biopoder como un elemento que no se puede desligar del ascenso y posterior desarrollo del capitalismo. El capitalismo, no podía desarrollarse sino al precio de “la inserción controlada de los cuerpos en el aparato de producción y mediante un ajuste de los fenómenos de población a

¹⁰⁵ FOUCAULT, Op. cit., 1992, p. 254. Cursivas agregadas.

¹⁰⁶ Véase. Ibíd., p. 255.

los procesos económicos”¹⁰⁷. Según Foucault, el progresivo desarrollo de los grandes aparatos de Estado, como instituciones de poder, aseguró el mantenimiento de las relaciones de producción al igual que sostuvo las bases de los mecanismos propios de la anatomopolítica y biopolítica.

De esta manera, las estrategias de administración sobre la vida, propias del biopoder, pretendieron ofrecer claridad y conocimiento al gobierno sobre los grupos poblacionales donde ha de promoverse el bienestar y la salud colectiva. Este conocimiento de la población, que ofrecen las medidas aplicadas por la tecnología biopolítica, intentó dar respuesta a la forma en que, desde el siglo XVIII hasta la fecha, se han intentado racionalizar los problemas que la población plantea al gobierno: nacimientos, infancia, educación, epidemias, vejez, tasa de suicidios, etc. En este sentido Foucault planteó que el análisis más adecuado a estos fenómenos, sólo podía ofrecerse desde su relación con la racionalidad política dominante en ese momento: el liberalismo.

Al respecto Foucault propondrá una lectura histórica que dé cuenta de la problemática del gobierno sobre la vida humana. Para Foucault, el problema del gobierno inicia en el siglo XVI:

Cómo gobernarse, cómo ser gobernados, cómo gobernar a los otros, de quién se aceptará ser gobernados, cómo ser el mejor gobernante posible, etc. Estos problemas son en su intensidad y en su multiplicidad, creo, característicos del siglo XVI; y esto en el entrecruzamiento, por decirlo de forma esquemática, de dos procesos: el proceso de resquebrajamiento de las estructuras feudales y de instauración de los grandes Estados territoriales, administrativos y coloniales; y por otra parte un movimiento completamente distinto que con la Reforma, y a

¹⁰⁷ FOUCAULT, Op. cit., 1992, p.170.

continuación con la Contrarreforma, se pone en cuestión el modo según el cual se debe ser dirigido espiritualmente en esta tierra hacia la propia salvación. Movimiento por una parte de concentración estatal, y por otra, de dispersión y de disidencia religiosa: en el entrecruzamiento de estos dos movimientos es donde se plantea, creo, con una intensidad particular el problema de cómo ser gobernados: quién, hasta qué punto, con qué fin, con qué método, etc. Es una problemática del gobierno en general¹⁰⁸.

En la Edad Media o en la antigüedad grecorromana eran comunes los tratados que ofrecían “consejos al príncipe”, relativos a la manera de conducirse con su pueblo y en los asuntos externos. A partir del siglo XVI y hasta finales del XVIII, desaparecen los “consejos al príncipe”, y tomando en consideración que tampoco hay lo que podríamos llamar una ciencia política como tal, Foucault resaltaré la aparición de un tipo novedoso de tratados que se presentan como tendientes al “arte de gobernar”, donde ya no se tiene por modelo a Dios cuando impone sus leyes sobre sus criaturas¹⁰⁹.

Añade Foucault, como a partir de las obras de Maquiavelo se puede inferir la idea del gobierno de Estado como arte de gobernar, antes que un conjunto de consejos al príncipe a la usanza tradicional. El príncipe, es presentado por Maquiavelo desde una relación de exterioridad en relación al resto. Se intenta proteger el principado, en tanto relación del príncipe con sus súbditos y su territorio, e indirectamente con la economía, el aprovechamiento del territorio y

¹⁰⁸ FOUCAULT, Michael. “La gubernamentalidad”. En: *Espacios de poder*. Madrid: Editorial La Piqueta, 1991, p.9-10.

¹⁰⁹ Santo Tomás recuerda [en su obra *Sobre Gobierno de los Príncipes*] que “el arte debe en su ámbito, imitar lo que la naturaleza realiza en el suyo”, solamente es razonable bajo esta condición. En el gobierno de su reino, el rey debe imitar el gobierno de la naturaleza por Dios, e incluso el gobierno del cuerpo por el alma. El rey debe fundar las ciudades exactamente igual que Dios creó el mundo, o como el alma dio forma al cuerpo. (...) El hombre necesita de alguien capaz de abrirle el camino de la felicidad celeste a través de su conformidad, aquí en la tierra. FOUCAULT, Op. cit., 1990, p.123-124.

el fomento de la moral entre los habitantes del principado tal y como le interesaba a los teóricos del arte de gobernar.

Al respecto, agrega Foucault, que el intentar definir aquello que asegura o refuerza el lazo entre el príncipe y el Estado parece ser lo único que, aparentemente, distancia a Maquiavelo con los teóricos del arte de gobernar. Lo cual permite constatar en Maquiavelo y algunos autores del Siglo XVII como Botero, Palazzo, Chemnitz y La Perrière¹¹⁰, la emergencia de un nuevo tipo de racionalidad tendiente a reforzar el propio Estado por medio de ciertas prácticas de gobierno y no sólo por el dominio del príncipe sobre un territorio.

A partir de lo que se entiende por arte de gobernar, Foucault señala como para los teóricos de finales del siglo XVI hay tres tipos de gobierno: “el gobierno de sí mismo, que se refiere a la moral, el arte de gobernar una familia convenientemente, que se refiere a la economía [como se entendía hasta comienzos del siglo XVIII] y la ciencia del buen gobierno del Estado, que compete a la política”¹¹¹. Cabe resaltar que el arte del gobierno postula siempre

¹¹⁰ (...) Refiriéndonos a la obra de *La Perrière*; encontramos: “gobierno es la recta disposición de las cosas y de su cuidado para conducir las a un fin conveniente.” (...) En el príncipe de Maquiavelo, encontramos que para Maquiavelo el objeto y en cierto sentido el blanco del poder son dos cosas: por una parte un territorio, por otra sus habitantes. Además en esto Maquiavelo no hacía más que retomar para los fines particulares de su análisis un principio jurídico con el que se defendía la soberanía en el derecho público desde la Edad Media hasta el siglo XVI: la soberanía no se ejercía sobre las cosas, sino, y principalmente sobre un territorio y en consecuencia sobre los súbditos que lo habitaban. (...) En la definición de *La Perrière* vimos que la definición de gobierno no se refiere en absoluto a un territorio. Se gobiernan las cosas (...) No creo que se trate de oponer cosas a personas, sino más bien que aquello a que se refiere el gobierno no es al territorio sino a una especie de complejo constituido por los hombres y las cosas. FOUCAULT, Op. cit., 1991, p.14.

¹¹¹ *Ibid.*, p.13.

una continuidad esencial de la moral a la economía familiar, y de ésta al gobierno del Estado. Esto quiere decir, según Foucault, que mientras la teoría jurídica del soberano plantea una discontinuidad entre el poder del soberano y cualquier otra forma de poder, en el momento que trata de fundamentar dicha discontinuidad le es imperativo apelar a la moral y a la familia, de manera ascendente y descendente: apelar a la moral en el sentido de que aquel que quiere gobernar al Estado debe poder controlar sus impulsos; en segundo lugar, ha de saber gobernar a su familia, sus bienes y su patrimonio ya que sólo así estará en condiciones de gobernar al Estado.

El arte de gobernar aparecerá entonces de manera descendente cuando se cumplen las condiciones antes señaladas, dado que éste responde a la necesidad de dirigir correctamente desde el gobierno a los individuos, los bienes, las riquezas y las familias a su cargo para conducirlos, no hacia el bien común¹¹², sino a un fin conveniente para cada una de las cosas que hay que gobernar.

¹¹² “Si se observa el contenido real que juristas y teólogos le confieren, se ve que para ellos el bien común es que los súbditos obedezcan todos y sin excepción a las leyes, de donde se deduce que confían en ellas, practican los menesteres a los que son destinados, respetan el orden establecido, al menos en la medida que en que este orden se conforma a las leyes que Dios ha impuesto a la naturaleza y a los hombres; esto quiere decir que el bien público es en esencia obediencia a las leyes, a las del soberano terrenal o a las del soberano absoluto, Dios. Lo que caracteriza el fin de la soberanía, este bien común y general, [lo conveniente al Estado y al soberano conjuntamente] no es en suma más que la sumisión a la soberanía. Esto quiere decir que el fin de la soberanía es circular, reenvía al ejercicio mismo de la soberanía. El bien es obediencia a las leyes, en consecuencia el bien que se propone la soberanía es que la gente obedezca. [Lo cual] no está muy lejos de lo que decía Maquiavelo cuando afirmaba que el objetivo principal del príncipe debía ser el de conservar su principado.” Ibid., p.17.

En consecuencia, el gobierno tendrá a su cargo toda una serie de finalidades específicas sobre la vida y los recursos a su cargo. No se trata de imponer a los hombres una ley que represente el poder del soberano sino de “utilizar más bien tácticas que leyes, *en último término utilizar las mismas leyes como tácticas*. Actuar de tal modo y a través de un cierto número de medios para que este o aquel fin pueda ser alcanzado”¹¹³.

En este punto puede identificarse una ruptura, “mientras que el fin de la soberanía se encuentra en sí misma bajo la forma de ley, el fin del gobierno, por su parte, está en las cosas que dirige; hay que buscarlo en la perfección, la maximización o la intensificación de los procesos que dirige, y los instrumentos del gobierno, en lugar de ser las leyes, serán tácticas multiformes diversas. En la perspectiva del gobierno, la ley no es ciertamente un instrumento central”¹¹⁴.

2.5.1 La razón de Estado y la doctrina de la Policía

No será hasta antes de concluir el siglo XVI y principios del XVII, cuando el arte del gobierno se convierta en razón de estado, entendida en un sentido pleno y positivo y no en el sentido negativo y “peyorativo”, que hoy se le da: infringir los principios del derecho, de la equidad o de la humanidad por el solo interés del Estado. En aquella época se entendía la razón de estado, como una forma de racionalidad propia del arte de gobernar los Estados. Algunas definiciones de

¹¹³ Ibid., p.18 *Cursivas agregadas.*

¹¹⁴ Ibid., p.18.

razón de estado, sobre las que trabaja Foucault, en su ensayo *omnes et singulatum: hacia una crítica de la razón política* son:

Botero: "El conocimiento perfecto de los medios a través de los cuales los Estados se forman, se refuerzan, permanecen y crecen."

Palazzo (*Discurso sobre el gobierno y la verdadera razón de Estado, 1606*): "Un método o arte que nos permite descubrir cómo hacer reinar el orden y la paz en el seno de la República."

Chemnitz (*De ratione status*): "Cierta consideración política necesaria para todos los asuntos públicos, los consejos y proyectos, cuya única meta es la preservación, la expansión y la felicidad del Estado, para lo cual se emplean los métodos más rápidos y cómodos"¹¹⁵.

La razón de estado según estas definiciones pretende un arte de gobierno racional, es decir, que aumente la potencia del Estado con la idea de que permanezca en el tiempo y a salvo de amenazas externas. De lo anterior, podemos inferir que el gobierno no puede ser posible si no se conocen la fuerza y recursos del Estado para mantenerse y resistir como un organismo vivo frente a los imprevistos internos, así como a los embates venidos de otros Estados. En palabras de Foucault: "El arte de gobernar característico de la razón de estado se encuentra íntimamente ligado al desarrollo de lo que se ha llamado *estadística o aritmética política*, es decir, el conocimiento de las fuerzas respectivas de los diferentes Estados. Tal conocimiento era indispensable para el buen gobierno"¹¹⁶.

Podríamos sintetizar la razón de estado como un arte de gobernar que no se fundamenta en razones divinas, humanas o naturales. Se trata de gobernar el Estado según sus propias reglas, que implican la combinación de la prudencia,

¹¹⁵ FOUCAULT, Op. cit., 1990, p.122.

¹¹⁶ Ibid., p.126-127.

la observación y la sabiduría. Su fundamentación radica, antes que en preceptos filosóficos o reglas trascendentales, en las realidades y necesidades específicas del Estado a gobernar.

Como anotábamos antes, el buen gobierno velará por el bienestar de la población y favorecerá de manera positiva la vida de sus ciudadanos con el consiguiente aumento de la potencia del Estado. La manera de lograrlo radicaba, para los teóricos de la razón de estado, en la doctrina de la policía que, por cierto, no guarda relación con lo que hoy entendemos por policía. Nos referimos a una técnica de gobierno para intervenir sobre el recurso fundamental del estado, la población.

La noción de población, indisoluble de la doctrina de la policía, inicia en el siglo XVIII y definía a un grupo de individuos vivos antes que a la “vida” de cada uno en particular. Dicha definición se centraba en las características de todos los individuos que pertenecían a una misma especie viviendo unos al lado de los otros. Se caracterizaban por sus “tasas de mortalidad y de fecundidad, estaban sujetos a epidemias y a fenómenos de superpoblación y presentaban cierto tipo de reparto territorial.”¹¹⁷. Cómo dirigir correctamente desde el Estado a los individuos, los bienes, las riquezas y la moral al interior de las familias, etc. Esta era la problemática a la que se trató de dar respuesta con la doctrina de la

¹¹⁷ Ibid., p.136.

policía. En el *compendium* de *Delmare* que data de comienzos del siglo XVIII se resaltan, según Foucault, once cosas que la policía debe controlar:

1) La religión, 2) la moralidad, 3) la salud, 4) los abastecimientos, 5) las carreteras, los canales y puertos, y los edificios públicos, 6) la seguridad pública, 7) las artes liberales, 8) el comercio, 9) las fábricas, 10) la servidumbre y los labradores, y 11) los pobres. (...) Es misión de la policía garantizar que la gente sobreviva e incluso haga algo más que vivir¹¹⁸.

Como anotábamos antes, la doctrina de la policía se convirtió en una manera de observar y controlar la potencia del Estado, al dotar a la razón de Estado de un método para analizar la población en términos de seres vivos, activos y productivos dentro del territorio del Estado.

Foucault señala como, durante el siglo XVII, este arte del gobierno centrado en la razón de estado se encontraba bloqueado por la teoría de la soberanía y por el modelo de la familia como institución económica y de gobierno para la sociedad. Foucault describe como ciertos procesos generales, en concreto en la expansión demográfica del siglo XVIII, vinculada a la abundancia monetaria, y, a su vez, al aumento de la producción agrícola, servirán de marco general hacia el “desbloqueo” del arte de gobernar, vinculado, según estos dos indicadores, “a la aparición del problema de la población”¹¹⁹.

Según lo anterior, ¿cómo va a permitir el problema de la población el desbloqueo del arte de gobernar?. Al respecto, Foucault plantea que: “La perspectiva de la población, es decir, la realidad de los fenómenos propios de

¹¹⁸ Ibid., p.132.

¹¹⁹ FOUCAULT, Op. cit., 1991, p.21.

la población, permitirá descartar definitivamente al anterior arte de gobernar centrado en el modelo de la familia, así como repensar la noción de economía sobre algo distinto. De hecho, la estadística que había funcionado hasta entonces dentro de los marcos administrativos y por tanto del funcionamiento de la soberanía, descubre y muestra, poco a poco, que la población tiene unas regularidades propias: su número de muertos, su número de enfermedades, una tasa de accidentalidad. *La estadística muestra igualmente que los agregados de población conllevan efectos propios diferentes a los de la familia. Estos serán las grandes epidemias, las expansiones endémicas, la espiral del trabajo y la riqueza*¹²⁰.

La población aparece entonces, antes que como un indicador de la potencia del soberano y/o noción emparentada con la familia, como el fin y el instrumento del gobierno; se manifestará como sujeto de necesidades y aspiraciones. En palabras de Foucault: “La constitución de un saber de gobierno es absolutamente indisociable de un saber acerca de todos los procesos que giran en torno a la población, en sentido amplio, de eso que llamamos, la economía”¹²¹.

Desde luego, no sería preciso afirmar que con este conjunto de cambios el problema de la soberanía haya desaparecido; todo lo contrario, pues, desde ese momento se tratará de deducir, desde la teoría de la soberanía, un arte de

¹²⁰ GARAY, Op. cit., 2001, p.146.

¹²¹ FOUCAULT, Op. cit., 1991, p.23.

gobierno con el inconveniente que éste ya existía con anterioridad, con lo cual la respuesta debía plasmarse en una definición jurídica.

La respuesta a este dilema vendrá bajo la formulación de la teoría del contrato social, aquella que a partir del contrato fundador, del compromiso entre el soberano y sus súbditos, se convertirá en una especie de matriz teórica a partir de la cual se intentan alcanzar los principios generales del arte del gobierno¹²².

En cuanto al poder disciplinario, mencionado antes, tampoco ha desaparecido. Según Foucault, nunca la disciplina aparece con mayor importancia que cuando se requiere gobernar a la población: *escuelas, talleres, ejércitos, etc., sólo se comprenden en la relación con la gestión de las grandes monarquías administrativas (...) Lo que significa, no tanto gestionar la masa colectiva de los fenómenos a nivel de resultados externos, cuanto gestionarla en profundidad, en lo particular*¹²³.

En este orden de ideas Foucault, nos propone acercarnos a su argumentación en términos no de sustitución de elementos, sino de agrupación de los mismos. No se trata de sustituir soberanía por disciplina y ésta, a su vez, por el gobierno de la población. Resulta entonces más preciso pensar estada triada

¹²² “En el contrato social de Rousseau el problema será saber que cómo con nociones tales como naturaleza, contrato, voluntad general, puede proporcionarse un principio general del gobierno que ocupará el lugar del principio jurídico de la soberanía y de los elementos a través de los cuales pudo definirse y caracterizarse un arte del gobierno”. FOUCAULT, Op. cit., 1991, p. 24.

¹²³ Ibid., p.24.

bajo la figura del triángulo: soberanía, disciplina, gestión de gobierno (centrada en la economía y la población tomada como dato, además de los mecanismos para mantenerla a salvo de amenazas externas). Esta triada, concluye Foucault, ha constituido una serie sólida, denominada “gubernamentalidad” que, desde el siglo XVIII hasta hoy en día, no se ha disuelto y para la cual, los procedimientos de individuación y totalización, descritos anteriormente, resultan ser sus efectos inevitables.

Cabe mencionar en este punto como la cuestión de la gubernamentalidad no puede pensarse separada del liberalismo, pues, éste ha de tomarse, según Foucault, como principio y método de racionalización crítica frente a los fines que persigue la gubernamentalidad¹²⁴.

El liberalismo rompe con la Razón de estado, que desde finales del siglo XV había buscado en la existencia y en el fortalecimiento del Estado, la finalidad

¹²⁴ ¿Qué hay que entender por liberalismo? Para responder a esta pregunta me he apoyado en las reflexiones avanzadas por *Paul Veyne* sobre los universales históricos y sobre la necesidad de validar un método nominalista en historia. A partir de una serie de opciones de método ya contrastadas he intentado analizar el liberalismo ya no como una teoría o una ideología, y todavía menos, por supuesto, como una manera que tiene la sociedad de representarse a sí misma, sino como una práctica, es decir, como una forma de actuar orientada hacia la consecución de objetivos que, a su vez, se regula a sí misma nutriéndose de una reflexión continuada. El liberalismo pasa así a ser objeto de análisis en cuanto que principio y método de racionalización del ejercicio del gobierno, racionalización que obedece -y en esto consiste su especificidad a la regla interna de una economía de máximos. Mientras que cualquier racionalización del ejercicio del gobierno tiende a maximizar sus efectos haciendo disminuir lo más posible sus costes (entendiendo el término costes no sólo en un sentido económico, sino también en un sentido político), la racionalización liberal, por el contrario, parte del postulado de que el gobierno (y aquí se trata, por supuesto, no tanto de la institución gobierno, cuanto de la actividad que consiste en regir la conducta de los hombres en el marco del Estado y con instrumentos estatales) no tendría que ser para sí mismo su propio fin. El gobierno liberal no tendría en sí mismo su propio fin, aunque sea en las mejores condiciones posibles, ni tampoco la maximización de la acción del gobierno debe de convertirse en su principio regulador. FOUCAULT, Michael. “El nacimiento de la biopolítica”. En: Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura. Barcelona, No. 30 (1997); p.119-120.

de justificar una gubernamentalidad creciente y regular en cuanto a su desarrollo. Frente a la lógica del “nunca se gobierna demasiado”, de la Razón de Estado, el liberalismo, por su parte, opone el principio de: “se gobierna siempre demasiado”, o “hay que sospechar siempre que se gobierna demasiado”¹²⁵. De esta manera, el liberalismo es entendido como la reflexión sobre el “gobernar demasiado”, relacionado con la economía y con la ley en lo tocante a los aspectos jurídicos: la reflexión liberal no parte de la existencia del Estado, encontrando en el gobierno ese fin que sería un fin en sí mismo, sino de la sociedad que se encuentra en una relación compleja de exterioridad e interioridad frente al estado. *La idea de sociedad es la que permite desarrollar una tecnología de gobierno a partir del principio de que éste ya es en sí mismo “demasiado”, “excesivo”*¹²⁶.

Parafraseando a Foucault, el liberalismo constituye un instrumento crítico de la realidad, de una gubernamentalidad anterior de la que intenta desmarcarse, de una gubernamentalidad actual que intenta reformar y racionalizar, revisándola; de una gubernamentalidad a la que se opone y cuyos abusos quiere limitar. Concluyendo, lo que sucedió a finales del siglo XVIII, el nacimiento de la tecnología biopolítica, en ciertos países occidentales y que fue ligado por el desarrollo del capitalismo y el liberalismo, “fue nada menos que la entrada de la vida en la historia, la entrada de los fenómenos propios de la vida de la especie

¹²⁵ Véase. Ibid., p.21.

¹²⁶ Véase. GARAY, Op. cit., 2001, p.152. Cursivas agregadas.

humana en el orden del saber y del poder, en el campo de las técnicas políticas”¹²⁷.

Sería amplia la enumeración de dichas técnicas políticas, que a partir de allí van a invadir el cuerpo, la salud, las maneras de alimentarse y de convivir, las condiciones de vida, el espacio entero de la existencia. Baste con citar, cómo en las ciencias humanas, *un ejemplo de su presencia actual e intensificación es la persistencia y omnipresencia del término “técnico” en los indicadores de calidad de vida*¹²⁸. Así pues, con el objetivo de permitir el desarrollo del biopoder y la tecnología biopolítica de intervención sobre la vida, debe existir un elemento que vaya de lo disciplinario a lo regularizador, que va a aplicarse del mismo modo al cuerpo y a la población, tal elemento es la norma:

La norma es lo que puede aplicarse tanto al cuerpo que se quiere disciplinar como a la población que se quiere regularizar. La sociedad de normalización no es pues, dadas estas condiciones, una especie de sociedad disciplinaria generalizada, cuyas instituciones disciplinarias se habrían difundido hasta recubrir todo el espacio disponible. Esta es sólo una primera interpretación, e insuficiente, de la idea de sociedad de normalización. Esta es, en cambio, una sociedad donde se entrecruzan, según una articulación ortogonal, la norma de la disciplina y la norma de la regulación. Decir que el poder se apoderó de la vida, o por lo menos, que durante el siglo XIX tomó a su cargo la vida, equivale a decir que llegó a ocupar toda la superficie que se extiende de lo orgánico a lo biológico, del cuerpo a la población, a través del doble juego de las tecnologías de la disciplina y de las tecnologías de regulación¹²⁹.

Un poder que tiene como tarea tomar la vida a su cargo necesita mecanismos continuos, reguladores y correctivos, por lo que ya no se trata de apelar a la muerte desde el campo de la soberanía. Un poder sobre lo viviente debe calificar, medir, administrar y jerarquizar, antes que manifestarse en su

¹²⁷ FOUCAULT, Op. cit., 1998, p.171.

¹²⁸ GARAY, Op. cit., 2001, p.154. *Cursivas agregadas.*

¹²⁹ FOUCAULT, Op. cit., 1992, p.204.

capacidad asesina. Esto no quiere decir, anota Foucault, que la ley se borre y que las instituciones de justicia tiendan a desaparecer; sino que la ley funciona más como una norma, y que la institución jurídica se integra, cada vez más, en un cierto continuum de aparatos (médicos, administrativos, etc.), cuyas funciones son principalmente reguladoras¹³⁰.

2.6 El Racismo y la violencia en Foucault

Tras el recorrido anterior cabe preguntarnos: ¿de qué manera se manifestará el viejo derecho de muerte que ostentaba el poder soberano, en estos Estados modernos que funcionan bajo la forma del poder disciplinario y el biopoder? ¿Cómo puede reclamar el biopoder su derecho a *dejar morir o rechazar hacia la muerte*, cuando su pretensión original es la de ser dador de vida?

La respuesta de Foucault implica poner en conexión la idea de la sociedad normalizada del biopoder con el racismo. De este modo el poder soberano, ahora bajo la forma emergente del biopoder, puede hacer uso de su derecho a matar siempre y cuando se trate de una acción legitimada por el imperativo biológico de deshacerse de la mala raza, del inferior, del anormal con el fin de obtener una vida más sana y pura para la sociedad.

¹³⁰ Podría afirmarse que el *biopoder* opera en atención al sueño político de la ciudad apestada que Foucault describe en *Vigilar y Castigar*¹³⁰: el deseo de la ciudad inmovilizada en el funcionamiento de un poder extensivo que se ejerce de manera distinta sobre cada uno de los cuerpos individuales, la utopía de la ciudad perfectamente gobernada, la fantasía de una sociedad normalizada. No obstante, en ese espacio recortado que intenta apropiarse de la vida, indudablemente la muerte o el derecho de matar no pierden su lugar. ¿Cómo es posible que un poder político que aspira a la normalización de la vida desate mecanismos de exterminio y haga morir bajo el emblema del derecho de vivir? CASTRO, Op. cit., 2004, p.80.

El racismo aparecerá entonces como la manera de romper el equilibrio entre la diversidad de grupos biológico-poblacionales que constituyen la sociedad. Al subdividir las poblaciones en subgrupos obtendríamos las razas, resultado inevitable de la fragmentación y jerarquización de la vida al interior del biopoder por los mecanismos del racismo¹³¹:

El Estado no es el instrumento de una raza contra otra, sino que es, y debe ser, el protector de la integridad, de la superioridad y de la pureza de la raza. Así, la idea de raza, con todo lo que comporta al mismo tiempo de monista, de estatal y de biológico, sustituirá a la idea de lucha de razas. (...) El racismo nació cuando el tema de la pureza de la raza sustituyó al de la lucha de razas, o mejor aún, en el momento en que estaba por cumplirse la conversión de la contrahistoria¹³² en un racismo de tipo biológico. El racismo, entonces, no está ligado de modo accidental con el discurso y con las políticas contrarrevolucionarias de Occidente; (...) En el momento en que el discurso de la lucha de razas se transformó en un discurso revolucionario, el racismo fue el pensamiento invertido, el proyecto invertido, el profetismo invertido de los revolucionarios. Pero la raíz de la cual se parte es la misma: el discurso de la lucha de razas. El racismo representa, literalmente, el discurso revolucionario, pero lo representa invertido. Si el discurso de las razas, de la lucha de las razas, fue el arma utilizada contra el discurso histórico-político de la soberanía romana, el discurso de la raza (de la raza en singular) fue una forma de invertir esta arma, para utilizar su incisividad en provecho de la soberanía del Estado, de una soberanía cuyo esplendor y cuyo vigor son ahora asegurados no por rituales mágico-jurídicos, sino por técnicas médico-normalizadoras. La soberanía del Estado invistió, tomó a su cargo, reutilizó, dentro de su propia estrategia, el discurso de la lucha de razas, pero al precio de la transferencia de la ley a la norma, de lo jurídico a lo biológico; al precio del pasaje del plural de las razas al singular de la raza; al precio, por fin, de la transformación del proyecto de liberación en gestión de la pureza. La soberanía del Estado transformó ese

¹³¹ Cabe anotar como gracias a la preeminencia del evolucionismo, y su lógica de la supervivencia de los más aptos, a partir del siglo XVIII se permitirá avalar tácitamente el racismo. Basta con recordar, como parte del dictamen malthusiano, la eliminación poblacional como algo inherente al sistema político de la Inglaterra de aquellos días.

¹³² Para la contrahistoria la estructura de poder no es piramidal, tal como lo piensa la filosofía política y el derecho, sino que tendría la forma binaria en la cual siempre es posible reconocer dos grupos, dos categorías de individuos, dos ejércitos enfrentados.(...) Este discurso de la contrahistoria niega la soberanía porque niega la posibilidad de que exista algún quiebre entre la guerra y la política; y la soberanía no sería cosa distinta de la imposición de la ley sobre los vencidos: la ley encarna otra manera de hacer la guerra. (...) La contrahistoria es un discurso asimétrico ligado con situaciones de fuerza, que precisamente permite hacer las preguntas pertinentes sobre la relación de la guerra, la política, y el derecho: desde la sombra, desde la otra cara de la medalla, desde lo que no es institucionalidad, ni ley, ni soberanía, ni Estado; desde la guerra desnuda. María Teresa Uribe de Hincapié. *“La guerra y la política: una mirada desde Michel Foucault”*. En: *Estudios Políticos* (Medellín). Universidad de Antioquia. Instituto de Estudios Políticos, No. 20, enero – junio (2002); p.134 y 136.

discurso en el imperativo de la protección de la raza, como una alternativa y un dique al llamado revolucionario que también, a su vez, derivaba del viejo discurso de las luchas, de los desciframientos, de las reivindicaciones y de las promesas¹³³.

El racismo permitirá, en efecto, establecer una relación entre la vida del individuo y la muerte de otros, que no será de tipo guerrero, sino de tipo biológico. Esto permitirá decir: *Cuanto las especies inferiores más tiendan a desaparecer, cuantos más individuos anormales sean eliminados, menos degenerados habrá en la especie, y más yo (como individuo), como especie viviré, seré fuerte y vigoroso y podré proliferar*¹³⁴.

No se trata entonces de una relación militar o guerrera, ni de una relación política, sino de una relación de muerte y eliminación del otro, en términos biológicos. Según lo anterior, el racismo se presentaría en esta sociedad normalizada y centrada en la vida, como la condición necesaria para que la muerte sea aceptable.

Foucault en este punto es enfático en que la muerte no se ejerce, única y exclusivamente, desde el acto de asesinar directamente, sino que ésta se expresa en todo aquello que puede ser la muerte indirecta: el hecho de exponer a la muerte o de multiplicar para algunos el riesgo de muerte, la muerte política o la expulsión entendida como destierro, confinamiento en cárceles, manicomios o en los imperecederos guetos de las urbes industrializadas. Por otra parte, se pregunta Foucault ¿Cómo se puede hacer la

¹³³ FOUCAULT, Op. cit., 1992, p. 72-73.

¹³⁴ Ibid., p.265.

guerra contra los propios adversarios y exponer a los propios ciudadanos a la guerra, hacerlos matar por millones (como sucedió a partir de la segunda mitad del siglo XIX), sino activando el tema del racismo? En la guerra se tratará desde este momento de destruir no sólo al adversario político, sino a la raza adversa, esa especie de peligro biológico que para un pueblo determinado representan las otras razas y/o amenazas externas. La guerra, para finales del siglo XIX, aparece, según Foucault, no sólo como un modo de reforzar la propia raza eliminando la raza adversa (según los temas de la selección natural y la lucha por la vida), sino también como un modo de regenerar la propia raza: *cuantos más mueran de los nuestros, más pura será nuestra raza*¹³⁵.

El denominado “Plan de la victoria” de la guerra preventiva del gobierno Bush podría contradecir esta hipótesis [foucaultiana], pero esta denominación es un eufemismo. En efecto, la investigación que le dio sustento permite apreciar que, debajo del objetivo aparentemente victorioso, subyace una disposición suicida en el ciudadano estadounidense, dispuesto a pagar “un costo humano relativamente alto” en Iraq, condicionado a “*la creencia de que la guerra (sea) una causa que (vale) la pena*”. En este sentido, la autoinmolación aceptada por la propia ciudadanía [estadounidense] se justificaría en el objetivo exterminador biopolítico de eliminar a un enemigo a quien se ataca porque es “impuro” y “eje del mal”. De este modo, los ciudadanos le reconocen al gobierno Bush la facultad foucaultiana de hacerles morir para hacerles vivir, de modo que en la guerra preventiva los civiles aceptan que se les sume a los militares muertos en el campo, con la peculiaridad de que, mientras aquellos aceptan públicamente ser inmolados, el Pentágono prohíbe que “se graben o se publiquen fotografías de los ataúdes de los soldados muertos en Iraq”. Todo ello, se dice, a nombre de la democracia y la convivencia fraterna, pero en el fondo guiado por evidentes convicciones religioso-raciales¹³⁶.

¹³⁵ Ibid., p.267. Cursivas agregadas.

¹³⁶ CONGOTE, Bernardo. “Hacia una lectura biopolítica de la guerra preventiva” ¿La ley del más fuerte? En: Le Monde Diplomatique Colombia, No.43. URL: http://www.eldiplo.info/mostrar_articulo.php?id=255&numero=43 (Último acceso en febrero de 2008). Cursivas tomadas por el autor de: Administración Bush, 2005, “El poder de la ‘victoria’ para ganar guerra en Iraq”, basado en investigación de Feever & Gelpi, en The New York Times - El Tiempo, Bogotá, 2005-12-11, p.1-2.

Será entonces el racismo el mecanismo que permita asegurar la llamada “función de muerte en la economía del biopoder”¹³⁷ sobre el principio, ya explicitado, de que la muerte del otro es equivalente al reforzamiento biológico de sí mismo como miembro de una raza o población. Lo anterior nos indica que el racismo, leído desde el biopoder, ha dejado de ser una simple toma de posición ideológica que realiza un determinado grupo o clase en particular contra otras. Para Foucault la especificidad del racismo moderno no se encuentra ligada de suyo a mentalidades e ideologías solamente, sino a una tecnología del poder. Se trataría entonces de un fenómeno que se aleja, cada vez más, de la guerra de razas y de esa forma de inteligibilidad histórica que la recorre, para ofrecernos un mecanismo que le permita al biopoder ejercerse¹³⁸. Dado lo anterior, el racismo se encontraría unido, en Foucault, al funcionamiento de un Estado que está obligado a servirse de la raza, de la eliminación de las razas o de la purificación de la raza para ejercer su poder soberano de matar¹³⁹.

¹³⁷ FOUCAULT, Op. cit., 1992, p. 267.

¹³⁸ Véase. Ibid., p.269.

¹³⁹ “Más específicamente, si entendemos que el racismo tiene que ver con el control de la vida mediante la creación de un cese en el cuerpo viviente de la población, que requiere una vigilancia urgente y excepcional, uno que podría demandar una medida extrema y de emergencia, a saber la de causar la muerte a la amenaza ahora internalizada; si, en otras palabras, entendemos el racismo [en el caso de los Estados Unidos] como la normalización del estado de emergencia contra una amenaza biológica, entonces debemos buscar entender las instituciones que normalizan los mecanismos para afrontar las amenazas raciales. (...) El linchamiento, como queremos asumirlo, era una violencia no normativa, no legal y por fuera del Estado. Cierta población, que se identificaba racialmente, ejerció esta violencia sobre ciudadanos racializados; el linchamiento, en otras palabras, es la violencia racial ejecutada por el cuerpo-político sobre sí mismo. Sin embargo, como lo demuestra de manera exhaustiva y vívida el trabajo de reciente publicación de *Philip Dray, At the Hands of Persons Unknown: The Lynching of Black America*, el linchamiento era una instituciones normalizada y normalizante, cuya interrupción, aunque no su total desaparición, tomó décadas de presión a los extranjeros. Los linchamientos se daban con el conocimiento explícito de los “miembros respetados” de la

La reincorporación del viejo poder soberano por intermedio del biopoder implica el funcionamiento, la instauración y la activación del racismo. Mecanismo éste que presenta una doble funcionalidad. Por una parte, permite fragmentar el campo biológico, separar unos grupos de otros, organizar a los individuos entre aquellos que merecen proliferar y aquellos que se precisa extinguir y, por otra parte, legitima la muerte, la diseña como una especie de efecto colateral que se justifica por un bien más general: *la conservación de la vida colectiva, tarea que exige la destrucción de la especie degenerada que representa un peligro*¹⁴⁰.

Siguiendo el análisis de Castro Orellana, el poder ha llegado a convertirse, en la modernidad, en una entidad de carácter biopolítico y, como tal, intenta su autoconservación; lo cual le demanda disponer de la muerte como recurso principal de cualquier sistema de dominación. Es, en este sentido, que el racismo surge como una potencia de la modernidad, y se presenta como la concreción y la actualización de una categoría propia de modernidad. Bajo tal

comunidad, y con la aprobación tácita de las autoridades “legales y de policía” en esas comunidades. El linchamiento era la rutinización de la violencia racial, y lo que es obvio es que no era impredecible ni un paroxismo atávico [como el holocausto nazi], lo que explica su larga duración en los Estados Unidos. Un análisis “genealógico y arqueológico” del linchamiento revela cómo funcionaba en la base de la creencia de que los negros eran una amenaza para la salud del cuerpo social, y cómo debía dicha amenaza ser expurgada por los “miembros saludables de la comunidad, y el castigo del violador de la salud de la comunidad debía realizarse por una justicia y un poder hechos rutinarios, anónimos y cotidianos”. MENDIETA, Op. cit., 2007, p.150.

¹⁴⁰ CASTRO, Op. cit., 2004, p.80. Cursivas agregadas.

perspectiva, la sociedad nazi sería el ejemplo más extremo y la consumación más acabada de todas estas fantasías políticas de la vida y de la muerte¹⁴¹.

En el régimen nazi la capacidad homicida del poder soberano se despliega por todo el cuerpo social. Sin embargo, el régimen nazi no tendrá como único objetivo la destrucción de otras razas. Este es, según Foucault, sólo uno de los aspectos de su proyecto. El otro es el de exponer la propia idea de la “raza” nazi al peligro absoluto y universal de la muerte. El riesgo de morir, la exposición a la destrucción total, es un principio inscrito entre los deberes de la obediencia nazi y entre los objetivos esenciales de su política¹⁴²; con el nazismo se da la coincidencia entre un biopoder generalizado y una dictadura absoluta que, gracias a la multiplicación del derecho de muerte y de la exposición a la muerte, se retransmite a todo el cuerpo social. Asistimos, según Foucault, a la emergencia de un Estado absolutamente racista, absolutamente homicida y absolutamente suicida¹⁴³. Todo esto se superpone necesariamente y conduce tanto a la solución final de los años 1942-1943, con la cual se quiso

¹⁴¹ Este poder de vida y muerte atraviesa todo el cuerpo social de la sociedad nazi, porque no es concedido sólo al Estado, sino también a toda una serie de individuos, a un gran número de personas (S.A., S.S., etc.). Se podría decir, extremadamente, que en el Estado nazi todos tenían derecho de vida y muerte sobre su propio vecino, aunque no más fuera a través de la práctica de la denuncia, que permite suprimir, o hacer suprimir, al que está al lado. FOUCAULT, Op. cit., 1992, p.269.

¹⁴² “Hay que llegar a un punto tal en el que la población entera este expuesta a la muerte. Sólo esta exposición a la muerte de toda la población podrá constituirla como raza superior y regenerarla definitivamente frente a las otras razas que habrán sido totalmente exterminadas o definitivamente avasalladas”. Ibid., p.269.

¹⁴³ Ibid., p.271.

eliminar, junto con los judíos, a todas las otras razas “infecciosas” de las cuales los judíos eran su símbolo y manifestación¹⁴⁴.

El nazismo como conjunción entre, administración de lo viviente y derecho de muerte, pareciera ser el ejemplo más evidente de la emergencia del biopoder por su paroxismo y hondura histórica. Sin embargo, queda claro que Foucault señala el hecho de que la mecánica de todos los Estados modernos, independiente de su orientación política, estaría de alguna manera inscrita dentro de este juego de poder sobre la vida en que el racismo es entendido como la única expresión posible del poder soberano de matar, al interior del biopoder.

Finalmente, cabe anotar como el biopoder nos revela un rostro que lo liga a la experiencia del holocausto, en un sentido que nos lleva a pensar el drama del exterminio genocida, como el efecto de las lógicas constitutivas de la modernidad y no como una suspensión accidental del universo de valores racionales y humanistas que ésta contendría. Tal y como lo planteara Foucault treinta años atrás, y como lo veremos más adelante con Agamben, nuestra

¹⁴⁴ Por otra parte, [en la lógica del otro como visto como peligro biológico] Bauman ha subrayado el hecho de que Hitler recurriera permanentemente a un discurso médico: «Tanto la retórica como la forma de hablar de Hitler estaban cargadas de imágenes de enfermedad, infección, putrefacción, pestilencia y llagas. Comparaba la cristiandad y el bolchevismo con la sífilis o la peste. Hablaba de los judíos como de bacilos, de gérmenes de descomposición o de parásitos. En 1942 le dijo a Himmler: “El descubrimiento del virus judío es una de las grandes revoluciones que se han producido en el mundo. La batalla en la que estamos comprometidos hoy es como la que libraron Pasteur y Koch el siglo pasado. Cuántas enfermedades tienen su origen en el virus judío (...) Sólo recuperaremos nuestra salud eliminando al judío”». Véase. BAUMAN, Zygmunt. *Modernidad y Holocausto*. Madrid: Sequitur, 1997. p.93 y 94. Citado por: CASTRO, Rodrigo, Op. cit., 2004, p.80.

condición de animal político parece, cada vez más, puesta en entredicho por esta nueva concepción de las relaciones de poder bajo los códigos biológicos.

La cuestión, como lo señala Castro Orellana en su lectura de Foucault, no reside en presentar un panorama lúgubre o claustrofóbico de los mecanismos de poder en nuestras sociedades. Se trata antes que nada de alertarnos de los peligros que contiene esta nueva forma de ejercicio del poder que ha puesto en práctica la civilización occidental¹⁴⁵. Por tanto, la descripción del entramado de estrategias que implica el dispositivo del biopoder, puede entenderse, por sí misma como una toma de posición muy concreta y decisiva del filósofo francés. En última instancia, la apuesta de Foucault es por denunciar el sufrimiento individual y colectivo que se halla inscrito en los fundamentos mismos del biopoder.

Para finalizar, podemos resaltar que en los análisis de Foucault, aquello que une libertad y seguridad, en detrimento de la libertad como ideal de tipo espiritual, resulta ser la creciente centralidad que asume el cuerpo y los procesos biológicos de la población para el Estado. Así, de acuerdo con Foucault, la democracia liberal tendría en la vida su valor supremo, expresado en la búsqueda del bienestar económico, salud, protección, seguridad, entre otros. Este protagonismo del cuerpo en la teoría liberal resulta, a nuestro entender, ambivalente puesto que se suele acudir al cuerpo y sus procesos

¹⁴⁵ Ibid., p.81.

biológicos para afirmar la intervención positiva sobre la vida en las democracias liberales, aunque, al mismo tiempo, se recurre a la amenaza hacia el propio cuerpo biológico para justificar el ataque y la exposición a la muerte de otros, por lo que racismo y genocidio podrían tener un sustrato común bajo esta lógica.

Giorgio Agamben, como veremos a continuación, piensa que la tesis de Foucault sobre la centralidad de la vida en los cálculos del poder soberano debe ser completada, en el sentido de que: lo importante no es sólo que la vida se ubique en el los cálculos del poder convertido en Biopoder, sino que el espacio de la vida biológica, separada de todo contenido político (*nuda vida*), que antes se situaba al margen del ordenamiento jurídico, coincide gradualmente con el espacio político.

Dado lo anterior, podemos advertir en Agamben una manera particular de apropiarse del pensamiento de Foucault sobre el poder convertido en biopoder. Si bien el ingreso en la vida en los cálculos del poder resulta ser un hecho relevante en ambos, la separación en sus concepciones del poder tiene relación con la forma en que estos autores parecen entender las prácticas. Para Foucault, las prácticas generadas por el poder disciplinario nos conducen a un gobierno sobre la vida; mientras que Agamben parte de la estructura jurídico política de la excepción para entender las prácticas que dividen las vidas, entre aquellas dotadas de existencia política y las que no (*nudas vidas*).

Cada uno, a su manera, se ubica en lugares distintos del espectro biopolítico: Foucault dentro de la regularidad del biopoder; Agamben desde la excepción que posibilita el surgimiento de la exclusión-inclusiva de la *nuda vida*, dentro del ordenamiento político desde los orígenes de Occidente. Sin embargo, ambos pensadores coinciden en que racismo y nazismo resultan ser el paroxismo del poder sobre la vida y la muerte de los individuos. Lo fundamental en este punto es comprender que Agamben, basado en la teoría foucaultiana llegará a su propia y original concepción, más de vertiente filosófico-jurídica que histórica, cimentada en la exclusión de la vida biológica (*nuda vida*), como sustrato primigenio de la política en Occidente.

3. EL MODELO BIOPOLÍTICO DE GIORGIO AGAMBEN

La biopolítica surge como un campo de estudio frente al cual no es sencillo delimitar, de manera unívoca, todas sus características y objetos de conocimiento. En la actualidad encontramos, en su gran mayoría, autores que han dedicado algunas reflexiones y/o momentos de su producción académica al estudio de la biopolítica. Al respecto podemos mencionar a Agnes Héller y Ferenc Féher (*Biopolítica: la Modernidad y la liberación del cuerpo*, 1995), Antonio Negri y Michel Hardt (*Imperio*, 2003), Paolo Virno (*Gramática de la multitud: para un análisis de las formas de vida contemporáneas*, 2003), Maurizio Lazzarato (*Biopolítica y bioeconomía*, 2003) o Jean Luc Nancy (*Corpus*, 2003), quienes se han tomado la tarea de pensar la biopolítica desde sus relaciones o posibles aplicaciones con otros dominios del saber como la bioética, la economía, los movimientos sociales, el neomarxismo o, incluso, las teorías poscoloniales o de la alteridad.

En autores como Roberto Esposito¹⁴⁶ y Giorgio Agamben, o incluso, en el tercer momento de Foucault (que profundizamos antes), encontramos que la biopolítica se erige en el punto nodal de su trabajo académico. Sin embargo, esto no ha significado que los análisis realizados en este campo hayan alcanzado a la mayoría de los académicos, pues, existe dificultad en fijar su

¹⁴⁶ Al respecto podemos mencionar que Esposito abre una brecha de discusión a partir del trabajo de Agamben acerca del modelo biopolítico del poder agregando los conceptos de *inmunitas* y *communitas* con el objetivo de pensar, a su juicio, la “implicidad” de nuestro tiempo. Dado que se trata de un autor relevante, aunque no hace parte de nuestro estudio, remitimos a la lectura de su serie en dos volúmenes: *Communitas: origen y destino de la comunidad e Inmunitas: protección y negación de la vida*, publicados en español por Amorrutu Editores en 2003.

sentido, tan asociado a la vida humana, pero, a la vez, tan impreciso en su significado: ¿Acaso no se ha ocupado siempre la política de intervenir sobre la vida de los sujetos para dirigir su conducta?, ¿No es también la vida humana volcada a la relación con otros la que es estudiada por la antropología y la sociología?¹⁴⁷.

El italiano Giorgio Agamben¹⁴⁸ ha sido, hasta el momento, el pensador que más ha profundizado en el análisis biopolítico. Sus análisis no se han centrado, específicamente, en tratar de comprender el contexto de la biopolítica o en

¹⁴⁷ Véase. UGARTE, Javier. "Biopolítica: un análisis de la cuestión". En: *Claves de razón práctica*. Madrid, octubre (2006); p.76

¹⁴⁸ **Giorgio Agamben** nació en Roma en 1942. Se doctoró en la Università di Roma con una tesis sobre el pensamiento político de Simone Weil. Durante estos años frecuentó a Elsa Morante, Pier Paolo Pasolini e Ingeborg Bachmann. En 1966 y 1968, asistió a los seminarios de Heidegger en Le Thor (Suiza) sobre Heráclito y Hegel. Fue Lettore di Italiano en la Université de Haute-Bretagne. En París estudió lingüística y medievalística y frecuentó a Pierre Klossowski e Italo Calvino. En 1974 y 1975 realizó investigaciones en el Warburg Institute de Londres sobre la relación entre lenguaje y el fantasma en el concepto medieval de melancholia. El resultado de este trabajo es su libro *Estancias* (1979). De 1986 a 1993 fue Director de Programa en el Collège International de Philosophie (París), donde entabló amistad con Jean-Luc Nancy, Jacques Derrida y Jean-François Lyotard. De 1988 a 1993 fue Profesor Asociado de Estética en la Università di Macerata, y de 1993 a 2003 fue Profesor Asociado de Estética en la Università di Verona. Desde 1994 es Visiting Professor en varias universidades de los Estados Unidos. En el año 2003 fue nombrado Distinguished Professor en la New York University, pero luego rechazó el encargo en protesta contra la política exterior y migratoria de la administración norteamericana. Desde el 2003 es Profesor de Estética en la Facoltà di Design e Arti de la Università IUAV de Venecia. Dirigió la edición italiana de las Obras completas de Walter Benjamin para la Editorial Einaudi de Turín.

Giorgio Agamben se ha convertido en una referencia obligada en el campo de la filosofía política contemporánea. En gran medida, esto se debe a su obra *Homo sacer: El poder soberano y la nuda vida* (en italiano, 1995), en la cual interpreta la categoría de soberanía desde la perspectiva filosófica de Hannah Arendt y de Michel Foucault. La inclusión de la vida biológica en los mecanismos del Estado, que para Foucault y Arendt constituía la novedad política de la Modernidad, para Agamben constituye la esencia misma de todas las formas de poder político en Occidente.

URL: <http://www.agamben.com.ar/> (incluye bibliografía completa en italiano)

Publicaciones en español: *Estancias* (1995), *Bartleby o de la contingencia* (2000), *Medios sin fin* (2001), *Homo Sacer I: el poder soberano y la nuda vida* (2003), *Estado de excepción: homo sacer II* (2004), *Lo que queda de Auschwitz: homo sacer III* (2005), *Lo abierto: el hombre y el animal* (2005) *La Comunidad que viene* (2006), *Profanaciones* (2006), *El tiempo que resta: comentario a la carta de los romanos* (2007), *La potencia del pensamiento* (2008) y *El Reino y la Gloria* (2008).

justificarla como campo de estudios sino en estudiar la biopolítica hasta el límite de sus posibilidades explicativas. Así, en la presentación de su obra más relevante sobre biopolítica, *homo sacer: el poder soberano y la nuda vida* (2003), encontramos: “La presente investigación se refiere a ese punto oculto en que confluyen el modelo jurídico-institucional y el modelo biopolítico del poder. Uno de los posibles resultados que arroja es, precisamente, que esos dos análisis no pueden separarse y que las implicaciones de la *nuda vida* en la esfera política constituyen el núcleo originario –aunque oculto- del poder soberano”¹⁴⁹. Para comprender la confluencia que señala, Agamben estudia cómo la *nuda vida* o vida desnuda se ha convertido en el núcleo de la soberanía. La perspectiva biopolítica y la preocupación por el poder se unen en el análisis de los mecanismos que regulan la ley y el derecho. Siguiendo la lectura de Ugarte¹⁵⁰, Agamben recurre a dos límites donde se suspende la ley en las democracias contemporáneas; uno es temporal y el otro espacial. El primero es el estado de excepción, que colapsa la legalidad, si bien lo hace dentro de la ley porque está regido por ella con todas las contrariedades que esto genera. El segundo, son los campos de concentración y exterminio donde el derecho se diluye ante las normas que rigen su funcionamiento. En otras palabras, Agamben no se va a preguntar por lo sucedido en sí mismo en los campos de concentración, sino por la estructura jurídico política que tiene como protagonista principal, al poder soberano y su relación con la *nuda vida*.

¹⁴⁹ AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos, 2003. p.156. p.15-16.

¹⁵⁰ Véase. UGARTE, Op. cit., p.78.

En este punto cabría preguntarnos, qué desarrollos sugerentes encontramos en el modelo biopolítico del poder propuesto por Agamben, con relación al modelo biopolítico foucaultiano que acabamos de analizar?.

Como anotamos en el capítulo anterior, Michael Foucault fue el primer pensador que intentó dar cuenta de la inclusión de la vida dentro de los cálculos del poder. Al respecto, Agamben expresa claramente a lo largo de su obra, sus diferencias con el modelo biopolítico foucaultiano que podríamos resumir en tres puntos básicos:

1. A juicio de Agamben, Foucault no llevó su investigación al lugar por excelencia de la biopolítica moderna: “el campo de concentración y la estructura de los grandes Estados totalitarios del siglo XX”¹⁵¹. Afirmación, a nuestro modo de ver, discutible, toda vez que Foucault si bien no se ocupa de la estructura jurídico política que opera en estos escenarios, si toma al fenómeno del nazismo como una suerte de paroxismo del derecho de muerte (directa e indirecta), aplicado desde el siglo XVIII por intermedio de los mecanismos propios del poder disciplinario.

2. Foucault al pasar por alto las explicaciones jurídicas no puede encontrar “en el cuerpo del poder, la zona de indiferencia (o, por lo menos, el punto de intersección), en que se tocan las técnicas de individualización y los procedimientos totalizantes”¹⁵². Agamben sostiene que lo decisivo es el hecho de que, al tiempo que el proceso en virtud del cual la excepción se convierte en

¹⁵¹ AGAMBEN, Op. cit., 2003, p.13.

¹⁵² Ibid., p.15.

la regla: “(...) el espacio de la *nuda vida* que estaba situada originariamente al margen del orden jurídico, va coincidiendo de manera progresiva con el espacio político, de forma que exclusión e inclusión, externo e interno, *bíos* y *zôe*, derecho y hecho, entran en una zona de irreductible indiferenciación. El estado de excepción, en el que la *nuda vida* era, a la vez, excluida del orden jurídico y apresada en él, constituía en verdad, en su separación misma, el fundamento oculto sobre el que reposaba todo el sistema político”¹⁵³. Sin embargo, Foucault no descarta de plano la mirada sobre la soberanía. “Tal y como lo expone en *Seguridad, Territorio y Población*, enlaza la mirada de lo legal a lo disciplinario y a la seguridad. (...) [Sin embargo] No hay era de lo legal, era de lo disciplinario, era de la seguridad. No tenemos mecanismos disciplinarios, que a su vez hayan tomado el lugar de los mecanismos jurídicos legales. (...) Para Foucault, a diferencia de Agamben, la existencia de *marras* ya no es aquella, jurídica, de la soberanía, sino la puramente biológica de la población; entonces el disenso entre ambos autores parece estar en cómo se explica el lugar de la vida en la política, o en otros términos, la forma en que la vida ingresa en la política.”¹⁵⁴.

3. Agamben sostiene que la tesis foucaultiana de la inclusión de la vida en los cálculos del poder, como un fenómeno ligado a la modernidad, debe ser revisada y complementada en el sentido de que lo que caracteriza a la política moderna, como anotamos arriba, no es “la inclusión de la *zôe* (*nuda vida*) en la

¹⁵³ Ibid., p.19.

¹⁵⁴ HEFFES, Omar. *Foucault e Agamben ou as diferentes formas de pôr em jogo a vida* (Foucault y Agamben o las diferentes formas de poner en juego la vida). En: Revista Aulas. Universidad de Campinas. (Sao Paulo), No.3, diciembre 2006 – marzo 2007; p.9.

polis, en sí misma antiquísima, ni el simple hecho de que la vida como tal se convierta en objeto eminente de los cálculos y previsiones del poder estatal: lo decisivo es, más bien, el hecho de que, en paralelo al proceso en virtud del cual la excepción se convierte en regla, el espacio de la *nuda vida* que estaba situada originalmente al margen del orden jurídico, va coincidiendo de manera progresiva con el espacio político, de forma que exclusión e inclusión, externo e interno, *bíos* y *zôe*, derecho y hecho, entran en una zona de irreductible indiferenciación.”¹⁵⁵. Esta crítica, enlazada de suyo con la anterior, apunta a la relación entre *bíos* (vida política) y *zôe* (vida desnuda o existencia biológica sin más), que resulta central para comprender el pensamiento de Agamben. *Bíos* y *zôe* se relacionan, de manera directa y total en la modernidad, como lo describe Foucault pero al parecer esta relación existió desde siempre, según Agamben, sin posibilidad alguna de ser escindida. De cualquier forma, la manera en que esta unión tiene lugar (antes que el rastreo de sus orígenes), con el nuevo paradigma jurídico, es lo que parece unir a ambos autores. Abordemos entonces las categorías expuestas por Agamben al formular su modelo biopolítico del poder.

¹⁵⁵ Óp. Cit., Agamben, 2003, p.18-19.

3.1 La “*nuda vida*” y la vida política o vida cualificada (zôe – bíos)

En el capítulo anterior mencionábamos la crítica de Agamben a Foucault en el sentido de que Foucault no tuvo en cuenta la inclusión la “*nuda vida*”, en la vida política, por medio de los mecanismos que la excluyen de la misma. La tesis de Agamben apunta a considerar la política occidental, desde el inicio, como biopolítica, donde la política moderna se presenta como un desarrollo de este fundamento biopolítico originario u ontológico, en el que se difuminan las fronteras que antes se marcaban tajantemente. Como sugiere Quintana¹⁵⁶, la radicalidad de la tesis de Agamben sólo puede comprenderse cuando se recorren esas dicotomías y umbrales que se ocultan, cuando se examina qué significa la inclusión por exclusión de una “*nuda vida*” y, más aún, cuando se precisa el supuesto implícito de una “*nuda vida*”.

Iniciemos entonces por explicitar la primera dicotomía que Agamben retoma para fundamentar su modelo biopolítico del poder. Se trata de la oposición entre zôe y bíos¹⁵⁷, es decir, entre el mero hecho de vivir, común a todos los seres vivos, y una vida cualificada, propia de un individuo, grupo o comunidad.

Esta dicotomía se presenta en la idea que prevalece en el mundo griego, según la cual la vida natural o “*nuda vida*” debe ser excluida del ámbito público y

¹⁵⁶ QUINTANA, Laura. “De la “*nuda vida*” a la “*forma de vida*”. Pensar la política con Agamben desde y más allá del paradigma del biopoder”. En: *Argumentos*. Universidad Autónoma Metropolitana. (Xochimilco), No.52, septiembre – diciembre 2006; p.45.

¹⁵⁷ La pareja categorial fundamental de la política occidental no es la de amigo-enemigo, sino la de nuda vida-existencia política, zôe y bíos, exclusión-inclusión. Hay política porque el hombre es el ser vivo que, en el lenguaje, separa la propia nuda vida y la opone a sí mismo, y, al mismo tiempo, se mantiene en relación con ella en una exclusión inclusiva. AGAMBEN, Op. cit., 2003, p.18.

relegada al espacio invisible de lo privado, al terreno del oikos (casa – intimidad del hogar). De lo anterior se desprende que hay una mera vida natural separable y distinta de la vida cualificada, de la existencia política. Se trata, según Agamben, de reconsiderar el sentido de la definición aristotélica de “la polis como oposición entre el vivir (zên) y el vivir bien (eû zên). Tal oposición es, en efecto, en la misma medida, una implicación de lo primero en lo segundo, de la *nuda vida* en la vida políticamente cualificada”¹⁵⁸. Lo que aún debe ser objeto de investigación acerca de la definición aristotélica no ha de ser, únicamente, el sentido, los modos y las posibles articulaciones del “vivir bien” como finalidad o *télos* de lo político¹⁵⁹. Para Agamben es preciso preguntarnos hoy por qué la política occidental se constituye, antes que nada, por medio de una exclusión (qué es, en la misma medida, una implicación) de la *nuda vida*. ¿Cuál sería entonces la relación entre política y vida, si ésta se presenta como aquello que debe ser incluido por medio de una exclusión?

Para Agamben, la afirmación aristotélica del hombre como “animal viviente y, además, capaz de existencia política”¹⁶⁰, debe ser completada en el sentido de que lo problemático es, precisamente, el significado de ese “además”. Según Agamben, debido a esta concepción de la política como lugar en que “el vivir

¹⁵⁸ Ibid., p.16.

¹⁵⁹ Esta vida política cualificada se encuentra descrita como el *télos* o finalidad de la comunidad perfecta que presenta Aristóteles en su *Política* (1252b, 28 - 40): “La comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad que tiene ya, por así decirlo, el nivel más alto de autosuficiencia, que nació a causa de las necesidades de la vida, pero subsiste para el vivir bien. De aquí que toda ciudad es por naturaleza, si también lo son las comunidades primeras. La ciudad es el fin de aquellas, y la naturaleza es fin (...) De todo esto es evidente que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal social. ARISTÓTELES. *Política*, Madrid: Editorial Gredos, 1994. p.49-50.

¹⁶⁰ AGAMBEN, Op. cit., 2003, p.16.

debe transformarse en vivir bien”, es que puede entenderse en qué sentido la *zôe*, es decir, la idea de una mera vida natural, se incluye por exclusión en la vida de la polis. Con ello se da a entender que lo político “no se concibe como exclusión absoluta del mero vivir, sino como el lugar del hombre definido como *animal viviente y, además, capaz de existencia política*, debe suprimir aquello que lo caracteriza como mero viviente para realizar aquello que lo distingue como hombre”¹⁶¹.

La relación de inclusión por exclusión, o excepción, indica entonces que hay algo que se presupone, en este sentido se incluye, como aquello que hay que suprimir por medio de la exclusión para pertenecer a la vida política. Se trata, pues, de una relación de exclusión inclusiva que se actualiza cuando pensamos con Aristóteles al hombre como “viviente que posee el lenguaje”¹⁶² (Política 1253a) y, al concebir el lugar de la vida política, el lugar de la polis como el paso que se da de la voz (phoné) (que comparte con los demás animales), al lenguaje (lógos) (característica distintiva de su condición de animal político) por medio del cual puede manifestar lo conveniente y lo

¹⁶¹ QUINTANA, Op. cit., 2006, p.46.

¹⁶² En el tratado del alma, Aristóteles se refiere al momento de escisión sobre la vida en *zôe* y *bíos* al argumentar que la vida es actividad y, por tanto, acto. El alma, que no se identifica sin más con la vida, es también acto. De este modo, el alma resulta ser la *entelequia* o acto primero del viviente y la vida su acto segundo. Empero todo acto lo es de una potencia. De ahí que la distinción existente en los vivientes naturales entre el acto primero (alma) y los actos segundos (funciones vitales) implique la existencia de potencias correspondientes a éstos últimos: a la nutrición, sensación, etc., corresponden otras tantas potencias (nutritiva, sensitiva, etc.) Que son, a su vez, las potencias o facultades del alma. En esta línea es que podemos ubicar a la ciencia y a la medicina modernas que al heredar la división entre *zôe* y *bíos* terminan por ocuparse exclusivamente de las funciones vitales o vida nutritiva de los individuos. Con lo cual se enganchan a la lógica del Estado a partir del siglo XVIII, que como anticipamos en Foucault, es la de incluir entre sus tareas especiales el cuidado de la vida (*zôe*) de la población transformando así, su política en biopolítica para realizar su verdadera vocación: “*hacer vivir y dejar morir*”.

inconveniente, lo justo y lo injusto, a fin de constituir la comunidad política. De esta forma, la política se concibe como el lugar en el que hombre podría conseguir la articulación entre el viviente y el *lógos*, al apartarse de aquello que lo caracteriza como simple viviente o portador de la *nuda vida*.

En este sentido, Agamben señala que esta “politización de la *nuda vida* es la tarea metafísica por excelencia, en la cual se decide acerca de la humanidad del ser vivo hombre [y con ello la pertenencia y la no pertenencia, el afuera y el adentro de la comunidad humana] y, al asumir esta tarea, la modernidad no hace otra cosa que declarar su propia fidelidad a la estructura esencial de la tradición metafísica (...) Hay política porque el hombre es el ser vivo que, en el lenguaje, separa la propia *nuda vida* y la opone a sí mismo, y al mismo tiempo, se mantiene en relación con ella en una exclusión inclusiva”¹⁶³.

A la luz de esta tarea, la política se muestra ligada con una “idea de humanidad”¹⁶⁴ que, al definir la pertenencia a la comunidad, presupone la exclusión de aquello que no puede ser representado bajo tal idea y se concibe en términos de *nuda vida*: una vida que se ubica en el umbral entre lo humano y lo no humano, incluida sólo por exclusión, es decir, exceptuada de la existencia política. La *nuda vida* (*zôe*), es aquello que al no poder ser incluido de ninguna manera acaba por incluirse bajo la forma de la excepción que, necesariamente, ha de apresar y excluir a la *zôe*, en aras de conformar la comunidad política.

¹⁶³ AGAMBEN, Op. cit., 2003, p.18.

¹⁶⁴ QUINTANA, Op. cit., 2006, p.47.

3.2 La estructura de la excepción y el poder soberano (nomos basileús)¹⁶⁵

La dicotomía entre *zôe* y *bíos* alude, tanto a la conocida separación entre naturaleza y cultura, como a la necesidad de una ley común para la instauración de la *polis* o comunidad política. Lo que en el fondo se manifiesta en el surgimiento de la polis, es la necesidad de crear un espacio donde los seres humanos puedan vivir juntos. Esto se logra por medio del establecimiento de la ley. Ahora bien, en su autoafirmación, la ley establece una diferencia entre lo que se encuentra dentro y fuera de ella, y sólo opera en la medida en que ejerce esta distinción. La presencia y el reconocimiento de la ley garantizan la igualdad necesaria que impide que, en un espacio que se encuentre bajo su dominio, prime el interés individual en detrimento de la vida en común.

Según Paredes¹⁶⁶, esto puede ser ilustrado tomando como ejemplo un momento crucial de la discusión que Sócrates y Calicles sostienen en el “Gorgias” de Platón. Sin entrar en mayores detalles, en este diálogo escrito hacia el 427 A.C, aproximadamente, “se contrapone una visión socrática de vida en común, que depende del reconocimiento de la ley para su funcionamiento, y otra visión, que es propuesta por Calicles, y que afirma la

¹⁶⁵ (...) A comienzos del siglo V A.C., Píndaro acuña la expresión *nomos basileús*, es decir, las normas son del Rey. En la Edad Media europea nos encontramos con la imagen del Rey como *lex animata*, es decir, como custodio y realizador del Derecho y, siglos más tarde, con las expresiones conocidas de todos como el *rule of law*, típica del pensamiento jurídico británico, o como la contraposición del *government of law* al *government of men*, que sirve de consigna a la revolución e independencia de Norteamérica. GARCÍA, Manuel. *Obras completas*. Centro de estudios constitucionales (Madrid). URL:http://cv.uoc.edu/~cv031_73_005_01_w01/estado.htm (Último acceso en mayo de 2008).

¹⁶⁶ PAREDES, Diego. “El paradigma en la biopolítica de Giorgio Agamben” (2007). URL: www.biopolitica.cl/docs/Paredes_texto.pdf (Último acceso en mayo de 2008). p.6.

desigualdad natural de los hombres proclamando que *es justo que el fuerte tenga más que el débil y el poderoso más que el que no lo es*¹⁶⁷.

Para Sócrates, la posición de Calicles puede ser rebatida cuestionándola en sus mismos fundamentos. Lo que Sócrates pregunta es cómo puede gobernar aquel que no puede gobernarse a sí mismo. Esto, traído al tema del modelo biopolítico del poder en Agamben, es tanto como decir que aquel que es dominado por sus deseos e intereses particulares, impide la existencia de una vida en común. Con lo anterior se pone de presente que la ley no puede ser personificada, es decir, no puede ser reducida a un solo individuo, como propone Calicles. De ahí que en la fundación de la política se presente, como vimos en Agamben, una línea que divide la mera vida guiada por la fuerza que le otorga la naturaleza (*zôe*) y la vida propiamente política, que tiene como soporte la ley (*bíos*)¹⁶⁸.

Para Agamben, esta exclusión en que la ley ubica a la vida natural o *zôe* no tiene sólo referentes en la teoría política clásica. En la concepción hobbesiana de la soberanía, la vida se define sólo por el hecho de estar, incondicionalmente, expuesta a la amenaza de muerte o derecho ilimitado de todos los individuos sobre la naturaleza. La vida política que se desarrolla sólo

¹⁶⁷ Ibid., p.7.

¹⁶⁸ De igual manera, respecto a la concepción de la vida en el mundo antiguo, Agamben señala en su texto *medios sin fin*: "En el derecho romano, *vida* no es un concepto jurídico, sino que indica el simple hecho de vivir o un modo de vida particular. No hay en él más que un caso en que el término *vida* adquiere un significado jurídico que lo transforma en un verdadero *terminus technicus*: es en la expresión *vitae necisque potestas* [derecho de vida o de muerte] que designa el poder de vida y de muerte del padre sobre el hijo varón (...) Así pues la vida aparece originariamente en el derecho tan sólo como la contrapartida de un poder que amenaza con la muerte." AGAMBEN, Giorgio. *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Valencia: Pre-textos, 2001. p.14-15.

bajo la protección del Leviatán, no sería otra cosa que esa misma vida expuesta a una amenaza que ahora se halla, únicamente, en manos del soberano. Según Agamben, “La *puissance absolue et perpétuelle* [la potencia absoluta y perpetua], que define el poder estatal no se funda, en último término, sobre una voluntad política, sino sobre la *nuda vida*, que es conservada y protegida sólo en la medida en que se somete al derecho de vida y muerte del soberano o de la ley (...) el sujeto último al que se trata de exceptuar de la ciudad y, a la vez, de incluir en ella es siempre la *nuda vida*”¹⁶⁹.

Sin el ánimo de profundizar en los planteamientos del contractualismo, la mención anterior a Hobbes¹⁷⁰, es suficiente para mostrar que también en las teorías contractualistas modernas se establece una separación entre lo que se encuentra dentro del orden legal (Estado o sociedad civil), y lo que permanece fuera de él (estado de naturaleza). Lo relevante aquí es señalar el hecho de que la política occidental siempre ha sido pensada por medio de opuestos: “la división aristotélica entre *zôe* y *bíos*, encuentra después su paralelo en la separación de las teorías contractualistas entre un ámbito pre-político y uno político”¹⁷¹. Lo que Agamben logra captar es, justamente, que la existencia de la política está determinada por la exclusión de la vida natural (*zôe*) que, a su vez, está asociada, desde Aristóteles, a la idea misma de humanidad. En cierto

¹⁶⁹ Ibid., p.15.

¹⁷⁰ “Es importante aclarar que cuando se hacen referencias a la política de los griegos y aquella de los modernos, no se busca establecer igualdades borrando las particularidades de cada época. Es obvio que existe una marcada diferencia entre la manera como Aristóteles concibe la política y la ruptura que Hobbes realiza en los inicios de la modernidad. Pero, para efectos de la argumentación, lo importante es tener en cuenta que Agamben sostiene que ambas formas de concebir la política terminan por tener una base en común, en la medida en que se fundan sobre la exclusión de la vida natural.” PAREDES, Op. cit., 2007, p.9.

¹⁷¹ Ibid., p.10.

sentido, siguiendo a Paredes, lo propiamente humano sólo es tal en el ámbito de la esfera pública: la salida de la animalidad del estado pre-político permite el ingreso a una vida cualificada (bíos). Ahora bien, el atisbo fundamental de la argumentación de Agamben, consiste en señalar que lo que se presenta en el mecanismo de exclusión, característico de la política occidental, es, realmente, una implicación de la vida natural.

La aparente relación de exclusión es, ciertamente, como insinuamos antes, una relación de exclusión-inclusiva, es decir, una excepción. Por tal motivo, para corroborar que la vida siempre ha estado incluida en la política, Agamben se detiene en un análisis conceptual de lo que él denomina la estructura de la excepción.

Como mencionamos antes, Agamben utiliza el concepto de soberanía propuesto por Carl Schmitt, según el cual el soberano terminaría por ubicarse en una zona de indistinción que lo mantiene, a un mismo tiempo, dentro y fuera de la ley. Esta definición de la soberanía supone entonces que por medio del estado de excepción, el soberano: “crea y garantiza la situación de la que el derecho tiene necesidad para su propia vigencia”¹⁷². Y supone también que la vigencia del orden legal implica que pueda establecerse una demarcación entre un adentro y un afuera de la ley, es decir, entre lo que encierra el orden legal (nomos), y aquello que se ubica fuera del orden jurídico (physis); puesto que la ley se justifica por ese afuera, por ese estado natural, prepolítico y violento que pretende reprimir, eliminar y excluir. De tal manera que toda ley implicaría un

¹⁷² AGAMBEN, Op. cit., 2003, p.29.

afuera que está incluido por exclusión en ésta, así como sólo puede hablarse de un afuera de la ley por referencia a la misma¹⁷³.

La excepción para Agamben se configura como una suerte de exclusión. Se trata de un caso individual que se encuentra excluido de la norma general. Pero lo que caracteriza propiamente a la excepción, según Agamben, es que lo excluido no queda en absoluto privado de conexión con la norma; por el contrario, se mantiene en relación con ella en la forma de suspensión: “La norma se aplica a la excepción desaplicándose, retirándose de ella. El estado de excepción no es, pues, el caos que precede al orden, sino la situación que resulta de la suspensión de éste. En este sentido la excepción es, verdaderamente, según su etimología, *sacada afuera (ex capere)* y no simplemente excluida”¹⁷⁴. Sin embargo, la excepción que define la estructura de la soberanía es aún más compleja. Lo que está fuera queda aquí incluido no simplemente mediante la prohibición, sino por la suspensión de la validez del ordenamiento jurídico, dejando que éste se retire de la excepción, es decir, que la abandone. Siguiendo la lectura de Agamben, no es la excepción la que se sustrae de la regla, sino que es la regla la que, suspendiéndose, da lugar a la excepción y sólo de este modo se constituye como regla, manteniéndose en relación con aquella¹⁷⁵.

¹⁷³ Véase. QUINTANA, Op. cit., 2006, p.47.

¹⁷⁴ AGAMBEN, Op. cit., 2003, p.30.

¹⁷⁵ “El particular *vigor* de la ley consiste en esta capacidad de mantenerse en relación con una exterioridad. Llamamos *relación de excepción* a esta forma extrema de la relación que sólo incluye algo a través de su exclusión” Ibid., p.31.

Podemos agregar que la situación creada por la excepción tiene la particularidad de que no puede ser definida “ni como una situación de hecho ni como una situación de derecho, sino que introduce entre ambas *un paradójico umbral de indiferencia*”¹⁷⁶. Es decir, no se trata de un hecho que se crea como consecuencia de la suspensión de la norma, aunque por la misma razón, no se trata de una figura jurídica particular aunque abra la posibilidad de vigencia de la ley. Tal y cómo lo enuncia Schmitt: “el soberano al decidir demuestra que no tiene necesidad del derecho para crear derecho”¹⁷⁷.

3.2.1 La vida en “bando”

Si retomamos la distinción característica de la política occidental, según la cual en la política occidental siempre ha estado presente la distinción entre aquellas vidas que merecen vivir (bíos) y las que no (zôe), notamos que ya no parece tan claro que ésta se fundamente sobre la separación total de la vida. Siguiendo a Agamben, si se piensa la relación entre la vida y la política por medio de la forma de la excepción, se evidencia su necesaria inclusión en el orden jurídico. En otros términos, la vida no está fuera de la ley, sino que se ubica en el umbral de la excepción donde permanece dentro y fuera del ordenamiento jurídico. De lo anterior podemos inferir que si la política se piensa a través del concepto de estado de excepción, la vida se ubicaría, desde sus orígenes, como la base de la soberanía:

¹⁷⁶ Ibid., p.31. Cursivas agregadas

¹⁷⁷ SCHMITT, Carl. *Teología Política I*. Citado por AGAMBEN, Ibid. p.32.

La soberanía se presenta, pues, como una incorporación del estado de naturaleza en la sociedad o, si se prefiere, como un umbral de indiferencia entre naturaleza y cultura, entre violencia y ley, y es propiamente esta indistinción la que constituye la violencia soberana específica. El estado de naturaleza, por eso mismo, no es auténticamente exterior al *nómos*, sino que lo contiene en la virtualidad de éste. (...) La exterioridad –el derecho de naturaleza y el principio de conservación de la propia vida- es en verdad el núcleo más íntimo del sistema político, del que éste vive, en el mismo sentido en que, según Schmitt, la regla vive de la excepción (...) El estado de excepción no es, pues, tanto una suspensión espacio-temporal, cuanto una figura topológica compleja, en que no sólo la excepción es la regla, sino en que también el estado de naturaleza y el derecho, el fuera y el dentro, transitan entre ellos. Y es precisamente en esta región topológica de indistinción, que debía permanecer oculta ante los ojos de la justicia, donde tenemos que tratar de fijar la mirada¹⁷⁸.

En este punto sería adecuado destacar dos tópicos, (a manera de recapitulación). En primer lugar, el reconocimiento de que la propuesta de Agamben implica cuestionar la manera como se ha pensado la política en la tradición occidental; pensar la relación entre vida y política por medio de la excepción sugiere dejar de reflexionar sobre esta relación con base en parejas de conceptos opuestos. Esto implica, según Agamben, intentar pensar el *umbral*, es decir, el ámbito de indiferencia entre hecho y derecho. En segundo lugar, es importante resaltar que la manera en que Agamben da cuenta de la inclusión de la vida en la política, no se constituye en una pregunta que remita a una investigación histórica (como vimos en Foucault). Su intención es mostrar que, en el concepto mismo de excepción, evidencia la existencia de la biopolítica desde los orígenes de la soberanía occidental.

En este sentido, si damos por sentado el rol fundamental de la excepción en la política advertiremos “que la relación de la ley con la vida no es primariamente

¹⁷⁸ AGAMBEN, Op. cit., 2003, p.51-52.

de aplicación, sino de abandono”¹⁷⁹. Lo decisivo no es tanto el hecho de que la ley se aplique sobre la vida, sino que la primera abandona a la segunda y la deja expuesta en el umbral en que vida y derecho son prácticamente indistinguibles. Agamben llama a esta “exposición de la vida al estado de excepción, una situación de bando. Aquel que se encuentra en esta situación está por fuera de la ley, pero, simultáneamente, dado que su situación sólo es pensable bajo el poder soberano, se remite a ella”¹⁸⁰. Por lo tanto, en el bando la ley y la vida tienden a identificarse plenamente.

Sirviéndonos de una indicación de Jean Luc Nancy, llamamos *bando* (del antiguo término germánico que designa tanto a la exclusión de la comunidad como el mandato y la enseña del soberano) a esa potencia (potencia de no pasar al acto, en el sentido aristotélico) de la ley de mantenerse en la propia privación, de aplicarse desaplicándose. La relación de excepción es una relación de *bando*. El que ha sido puesto en bando no queda sencillamente fuera de la ley ni es indiferente a ésta, sino que es abandonado por ella, es decir, queda expuesto y en peligro en el umbral en que vida y derecho, exterior e interior se confunden. De él no puede decirse literalmente si está dentro o fuera del orden jurídico [es decir, a voluntad propia, a la merced de, libre, excluido como en el caso de la acepción “*bandido*”] (...) En este sentido la paradoja de la soberanía puede revestir la forma: “no hay un afuera de la ley”. *La relación originaria de la ley con la vida no es la aplicación, sino el Abandono*. La potencia insuperable del *nómos*, su *originaria “fuerza de ley”, es que mantiene a la vida en su bando abandonándola*¹⁸¹.

Si la excepción se presenta como la estructura de la soberanía, plantea Agamben, ésta no es, entonces, ni un concepto exclusivamente político, ni una categoría exclusivamente política, “ni una potencia exterior al derecho (Schmitt) ni la norma suprema del orden jurídico (Kelsen): es la estructura originaria que

¹⁷⁹ PAREDES, Op. cit., 2007, p.11.

¹⁸⁰ Ibid., p.11-12.

¹⁸¹ AGAMBEN, Op. cit., p.43-44.

en el derecho se refiere a la vida y la incluye en él por medio de la propia suspensión”¹⁸².

Según Agamben en su lectura de Nancy, la privación del ser abandonado se mide por el rigor sin límites de la ley, frente a la cual se encuentra expuesto. El abandono no constituye una citación de comparecencia bajo una u otra imputación legal. Se trata de la obligación de “comparecer absolutamente ante la ley, ante la ley como tal en su totalidad. Del mismo modo, el ser puesto en bando no significa quedar sometido a una determinada disposición de la ley, sino quedar expuesto a la ley en su totalidad”¹⁸³.

Lo anterior implica que si apelamos a la categoría de “ciudadano” para indicar que un individuo forma parte de un cuerpo político y, a su vez, de un ordenamiento legal, estaríamos refiriéndonos a aquel que ya no se encuentra en estado de vida natural (*zôe*) ni puede considerarse, por demás, como mero viviente. Así, “el ordenamiento legal supone que su vida natural (*zôe*) esta *bandita*, en el sentido de incluida por “exclusión” en el ordenamiento jurídico”¹⁸⁴. Esto implica que al permanecer en esta relación de exclusión-inclusiva, como *nuda vida*, la *zôe* del ciudadano queda a disposición de la decisión soberana (*nomos basileús*), es decir, está *in bando* [prohibida, alejada, expulsada, sentenciada a muerte por un *edicto o mandato de orden superior*, D.R.A.E] a merced o voluntad del soberano¹⁸⁵.

¹⁸² Ibid., p.43.

¹⁸³ Ibid., p.80.

¹⁸⁴ QUINTANA, Op. cit., 2006, p.48.

¹⁸⁵ Véase. AGAMBEN, Op. cit., 2003, p.44.

De ahí que para Agamben “la *nuda vida* (zôe), pueda considerarse como el lugar donde el soberano puede ejercer su poder de decisión y, en tanto tal como presupuesto fundamental del principio de la soberanía”¹⁸⁶. Se trataría, entonces, de una conclusión que el autor intenta defender recogiendo conceptos y figuras paradigmáticas a lo largo del pensamiento occidental, que le sirven como ejemplo para mostrar que nuestras ideas políticas en occidente, se encuentran dominadas por la relación de excepción, característica de la lógica de la soberanía y la consiguiente presuposición de una “*nuda vida*”.

3.2.2 La figura del Homo Sacer como caracterización de la vida puesta en “bando”

En este punto cabe preguntarnos con Agamben, ¿Qué será, entonces, lo que caracteriza la vida del ser que se halla en *bando* y sobre el que la ley se aplica bajo la forma de su des-aplicación?.

Para Agamben, la vida que es puesta en bando da origen a la exposición de la vida desnuda ante el poder soberano que la conduce hacia “*la esfera [de indiferencia entre el sacrificio y el homicidio] en que se puede dar muerte sin cometer homicidio y sin celebrar un sacrificio; sagrada, es decir, expuesta a que se le de muerte, pero insacrificable, es la vida que ha quedado prendida en esta esfera*”¹⁸⁷. Tenemos, entonces, que en el bando se produce una vida a la que cualquiera puede dar muerte impunemente, pero que, paradójicamente, es

¹⁸⁶ QUINTANA, Op. cit., 2006, p.48.

¹⁸⁷ Ibid., p.109.

insacrificable, es decir, una vida expuesta a la muerte, cuya eliminación no se incluye dentro del género del homicidio legal ni del sacrificio ritual¹⁸⁸.

Festo, en su tratado *Sobre la significación de las palabras*, nos ha transmitido bajo el lema *sacer mons*, la memoria de una figura del derecho romano arcaico en que el carácter de la sacralidad se vincula por primera vez a una vida humana como tal. Inmediatamente después de haber descrito el Monte Sacro [*sacer mons*], que la plebe, en el momento de su secesión había consagrado a Júpiter, añade: hombre sagrado (*homo sacer*) es, empero, aquél a quien el pueblo ha juzgado por un delito; no es lícito sacrificarle, pero quien le mate, no será condenado por homicidio. En efecto, en la primera ley tribunicia se advierte que “si alguien mata a aquel que es sagrado por plebiscito, no será condenado homicida” De ahí viene que se suela llamar sagrado a un hombre malo e impuro.”(...) Mucho se ha debatido sobre el sentido de esta enigmática figura, en la que algunos han querido ver *la más antigua pena del derecho criminal romano*. [Toda vez que] a quien cualquiera podía matar impunemente, no debía, sin embargo, recibir la muerte en las formas sancionadas por el rito (...) ¿Qué es, pues, esa vida del *homo sacer*; en la que convergen la posibilidad de que cualquiera se la arrebatase y la insacrificabilidad, que se sitúa, así, fuera tanto del derecho humano como del divino?¹⁸⁹.

Siguiendo a Agamben, esta vida en el umbral entre lo jurídico y lo ritual es la *nuda vida* (*zôe*) del *homo sacer*¹⁹⁰. De esta manera, al recuperar esta oscura figura del derecho romano, despojándola de su imbricación entre lo religioso y lo jurídico, Agamben considera que “puede tomarse como la cifra secreta para comprender la biopolítica contemporánea”¹⁹¹. Así, Agamben llama la atención sobre la otra cara de la soberanía, la cual se manifiesta en la producción del *homo sacer*, por medio de la declaración del estado de excepción, donde, la

¹⁸⁸ PAREDES, Op. cit., 2007, p.10.

¹⁸⁹ AGAMBEN, Op. cit., 2003, p.94 y 96.

¹⁹⁰ “Protagonista de este libro [*homo sacer: el poder soberano y la nuda vida*, 2003] es la nuda vida, es decir, la vida a quien cualquiera puede dar muerte pero a la vez es insacrificable del *homo sacer*, cuya función esencial en la política moderna hemos pretendido reivindicar. Una oscura figura del derecho romano arcaico, en que la vida humana se incluye en el orden jurídico únicamente bajo la forma de su exclusión (es decir de la posibilidad absoluta de que cualquiera le mate), nos ha ofrecido la clave gracias a la cual no sólo los textos sagrados de la soberanía, sino, más en general, los propios códigos del poder político, pueden revelar sus arcanos. Pero, a la vez esta acepción, que es quizá la más antigua del término *sacer*, nos ofrece el enigma de una figura de lo sagrado que está más acá y más allá de lo religioso y que constituye el primer paradigma del espacio político de Occidente.” *Ibid.*, p.18.

¹⁹¹ AGAMBEN, Op. cit., 2004. p.13. Citado por: QUINTANA, Op. cit., 2006, p.49.

nuda vida aparece, por tanto, como producto de la decisión emanada del poder soberano.

Como anota Quintana¹⁹², la idea de una *nuda vida*, de una vida separada de todo contexto, de una *zôe*, eliminable pero no sacrificable, también serviría de presupuesto como elemento político originario en la teoría hobbesiana de la soberanía. Según Agamben: “el estado de naturaleza hobbesiano no es una condición prejurídica completamente indiferente al derecho de la ciudad. Sino la excepción y el umbral que constituyen ese derecho y habitan en él; no es tanto una guerra de todos contra todos, cuanto, más exactamente, una condición en que cada uno es para el otro *nuda vida* y *homo sacer* (...) sólo este umbral, que no es ni la simple vida natural ni la vida social, sino la *nuda vida* o la vida sagrada, es el presupuesto siempre presente y operante de la soberanía”¹⁹³.

Esta radicalidad de la tesis de Agamben sobre la persistencia de la *nuda vida* (*zôe*), y no de la *forma-de-vida*¹⁹⁴, como fundamento de la política en Occidente se evidencia, aún más, cuando nuestro autor incursiona en terrenos más familiares para todos nosotros. Esto sucede, por ejemplo, cuando se refiere al *writ* del *habeas corpus* de 1679, como principio clave en la fundación de la democracia moderna.

¹⁹² Ibid., p.49.

¹⁹³ AGAMBEN, Op. cit., 2003, p.137.

¹⁹⁴ “Con el término *forma-de-vida* entendemos una vida que no puede separarse nunca de su forma, una vida en la que no es nunca posible aislar algo como una *nuda vida*. (...) ¿Qué significa esta expresión? Define una vida [la vida humana] en que los modos, actos y procesos singulares del vivir no son nunca simplemente *hechos*, sino siempre y sobre todo potencia.” AGAMBEN, Op. cit., 2001, p.13-14.

Cualquiera que sea el origen de la fórmula, que se encuentra ya en el siglo XIII, para asegurar la presencia física de una persona ante un tribunal de justicia, es singular que en su centro no estén ni el antiguo sujeto de las relaciones y de las libertades feudales ni el futuro *citoyen* [ciudadano], sino el puro y simple corpus [cuerpo]. (...) nada mejor que esta fórmula [la del *habeas corpus*] permite medir la diferencia entre la libertad antigua y la medieval, y la que está en la base de la democracia moderna: el nuevo sujeto de la política no es ya el hombre libre, con sus prerrogativas y estatutos, y ni siquiera simplemente *homo*, sino *corpus*; la democracia moderna nace propiamente como reivindicación y exposición de este “cuerpo”: *habeas corpus ad subjiciendum*, has de tener un cuerpo [y no una forma de vida] que mostrar. (...) Tal es la fuerza y, al mismo tiempo, la íntima contradicción de la democracia moderna: ésta no suprime la vida sagrada, sino que la fragmenta y disemina en cada cuerpo individual, haciendo de ella un objeto central del conflicto político. (...) La gran metáfora del *Leviatán*, cuyo cuerpo está formado por todos los cuerpos de los individuos, ha de ser leída a esta luz. Son los cuerpos, absolutamente expuestos a recibir muerte, de los súbditos los que forman el nuevo cuerpo político de Occidente¹⁹⁵

La centralidad que adquiere esta fórmula mostraría, en efecto, que en el centro de la lucha de la naciente democracia europea contra la política absolutista, “se ponía al cuerpo individual, una vida no cualificada, la *nuda vida*, en su anonimato. De modo que, desde esta perspectiva, la democracia no suprime el presupuesto de una vida sagrada, sino que deja de concebirla como *sujeto*, como portadora de la soberanía”¹⁹⁶. Sin embargo, para Agamben, esto no puede más que ocultar una contradicción, pues, al tiempo que se pretende liberar al individuo de la sujeción al poder soberano, reconociendo sus libertades individuales, “se lo somete nuevamente a la lógica de la soberanía, al repetir la relación de excepción, aislando en él una [su] *nuda vida*”¹⁹⁷.

Otro ejemplo más actual lo encontramos en la concepción que Agamben plantea, y que comparte con Hannah Arendt¹⁹⁸, acerca de la *Declaración de los*

¹⁹⁵ AGAMBEN, Op. cit., 2003, p.157-158.

¹⁹⁶ QUINTANA, Op. cit., 2006, p.50.

¹⁹⁷ Ibid., p.51.

¹⁹⁸ André Duarte señala como para Arendt, (y posteriormente para Agamben) no hay política democrática sin la decisión política colectiva de incluir a todos en el seno de la comunidad de

derechos del hombre y del ciudadano. Según Agamben, esta es una de las piezas fundamentales de la biopolítica moderna, dado que, en ella se encuentra la figura original de la inscripción de la vida desnuda (*zôe*), en el ordenamiento jurídico político del Estado nación:

Las declaraciones de derechos han de ser, pues, consideradas como el lugar en que se realiza el tránsito desde la soberanía real de origen divino a la soberanía nacional. Aseguran la *exceptio* de la vida en el nuevo orden estatal que sucede al derrumbe del *Ancien Régime*, el que, merced a esas declaraciones, el "súbdito" se transforme en ciudadano, como no ha dejado de señalarse, significa que el nacimiento –es decir, la vida natural como tal- se convierte por primera vez (mediante una transformación cuyas consecuencias biopolíticas podemos empezar a calibrar hoy) en el portador inmediato de la soberanía. El principio del nacimiento y el principio de soberanía, que estaban separados en el Antiguo Régimen (en el que el nacimiento sólo daba lugar al *sujet*, al súbdito), se unen ahora de forma irrevocable en el cuerpo del "sujeto soberano" para constituir el fundamento del nuevo Estado-nación¹⁹⁹.

No es posible, continua Agamben, comprender el desarrollo ni la vocación "nacional" y biopolítica del Estado moderno en los siglos XIX y XX (como vimos en Foucault), si nos olvidamos de que, en su base, no se halla el hombre como sujeto libre y consciente, sino, sobre todo, su *nuda vida*: La ficción implícita en este punto, enfatiza Agamben, es que el nacimiento se hace inmediatamente *nación*, de un modo que impide que pueda existir separación alguna entre los dos momentos. Así, pues, los derechos terminan por atribuirse al hombre sólo

derechos, incluso a los no nacionales, garantizando así que pueden encontrar su lugar propio en el mundo [forma-de-vida]: [citando a Arendt en los orígenes del totalitarismo] *la calamidad que ha sobrevenido a un creciente número de personas no ha consistido entonces en la pérdida de derechos específicos, sino en la pérdida de una comunidad que quiera y pueda garantizar los derechos. (...) la igualdad y los derechos no son un don natural de los hombres, no nos fueron concedidos por la naturaleza en nuestro nacimiento [pues al nacer no somos más que nuda vida o zôe], son una construcción política orientada por el principio de justicia, resultado de acuerdos por medio de los cuales los hombres se otorgan cualidades artificiales [acordamos el bíos de la zôe]. DUARTE, André. "Biopolítica y diseminación de la violencia. Hannah Arendt y la crítica del presente". En: Revista Pasajes de pensamiento contemporáneo. Universidad de Valencia y Fundación Cañada Blanch, No.13, invierno 2004; p.104.*

¹⁹⁹ AGAMBEN, Op. cit., 2003, p.162-163.

en la medida en que éste es el presupuesto que se disipa inmediatamente, (y que por tanto, no debe nunca surgir a la luz como tal) del *ciudadano*²⁰⁰.

Para Agamben, únicamente en la medida que comprendamos la función histórica de las declaraciones de derechos, será posible que lleguemos a entender también su desarrollo y sus metamorfosis en el siglo XX y lo corrido del XXI. Así, el nazismo y el fascismo, luego de la convulsión geopolítica de la Europa de la Primera Guerra, al convertir la vida natural en el lugar por excelencia de la decisión soberana, no hacen otra cosa que evidenciar, según Agamben, la diferencia hasta entonces oculta entre el nacimiento y la nación que presenta como telón de fondo la crisis en que empezaba a sumirse la figura del Estado-nación. En esta medida, “Estado-nación” significa, justamente, Estado que hace del nacimiento el fundamento de su propia soberanía. Como anunciábamos antes, Agamben destaca, acertadamente, que al asumir esto, se suponía la ficción de que el mero hecho de nacer traía consigo la soberanía: que el sujeto se convertía en ciudadano por el sólo hecho de tener forma humana, en otras palabras, que el nacimiento devenía inmediatamente nación²⁰¹. Esta “ficción originaria de la soberanía”, a la que alude Agamben, pone en evidencia la figura del refugiado, aquel que al no poderse adscribir a ninguna nacionalidad; y al no poder identificarse como ciudadano, acaba perdiendo todos los derechos que le proporcionaba su identidad nacional. De tal suerte que, en su situación, resulta expuesto a la muerte con lo cual se convierte en un auténtico *homo sacer*.

²⁰⁰ Véase. Ibid., p.163.

²⁰¹ QUINTANA, Op. cit., 2006, p.51.

A partir de la Primera Guerra Mundial, en efecto, el nexo nacimiento-nación ya no está realmente en condiciones de cumplir su función legitimadora en el seno del Estado-nación, y los dos términos empiezan a mostrar su irremediable disociación. Junto a la irrupción en el escenario europeo de refugiados y apátridas (...) el fenómeno más significativo en esta perspectiva es la contemporánea introducción en el orden jurídico de muchos Estados Europeos de normas que permiten la desnaturalización y la desnacionalización en masa de los propios ciudadanos. La primera fue en 1915 en Francia, en relación con ciudadanos desnaturalizados de procedencia “enemiga”; en 1922 el ejemplo fue seguido por Bélgica, que revocó la naturalización de ciudadanos que hubieran cometido actos “antinacionales” durante la guerra; en 1926 el régimen fascista promulgó una ley análoga en relación con los ciudadanos que se hubieran mostrado “indignos de la ciudadanía italiana” (...) hasta que las leyes de Nüremberg sobre la “ciudadanía del Reich” y sobre “la protección de la sangre y el honor alemanes” llevaron hasta el extremo este proceso y dividieron a los ciudadanos alemanes en ciudadanos de pleno derecho y ciudadanos de segunda categoría, introduciendo asimismo el principio de que la ciudadanía es algo de lo que hay que mostrarse digno y que puede, en consecuencia, ser siempre puesta en tela de juicio²⁰².

Para Agamben, el refugiado, figura en apariencia marginal pero que con su presencia anuncia la caída de la vieja trinidad Estado-nación-territorio, merece ser considerado como una figura central en la historia política del Siglo XX. Al respecto agrega que: “conviene no olvidar que los primeros *campos* fueron construidos en Europa como espacios de control para los refugiados, y que la sucesión campos de internamiento - campos de concentración – campos de exterminio, representa una filiación perfectamente real. Una de las pocas reglas a las que los nazis se atuvieron constantemente en el curso de la *solución final*, era que los judíos y los gitanos, sólo podían ser enviados a los campos de exterminio después de haber sido completamente desnacionalizados”²⁰³. En otras palabras, es cuando pierden su condición de ciudadanos con derechos, que los refugiados se convierten, en términos de Agamben, en “hombres

²⁰² AGAMBEN, Op. cit., p.167-168.

²⁰³ AGAMBEN, Op. cit., 2001, p.27.

sagrados” (homo sacer), en el sentido que tenía este término en el derecho romano arcaico: consagrado a la muerte.

Los fenómenos que acabamos de mencionar ponen de presente, para Agamben, que el nexo nacimiento-nación sobre el que la *Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano de 1789* había fundado la nueva soberanía nacional, ha perdido ya su poder de autorregulación. En primer lugar, porque en los Estados-nación se llevaba a cabo “una reinserción masiva de la vida natural, estableciendo en su seno la discriminación entre una vida auténtica y una *nuda vida*, despojada de todo valor político”²⁰⁴, lo cual explica el racismo y la eugenesia de la “solución final”. En segundo lugar, los derechos del hombre, que sólo tenían sentido en virtud de ser el presupuesto de los derechos del ciudadano, se separan progresivamente de aquéllos para ser utilizados fuera del contexto de la ciudadanía, con la presunta finalidad de “representar y proteger una *nuda vida*, expulsada en medida creciente de los márgenes del Estado-nación y recodificada, más tarde, en una nueva identidad nacional”²⁰⁵.

Siguiendo a Agamben, la fase extrema de la escisión entre los derechos del hombre y los derechos del ciudadano, la encontramos en la separación actual que se da entre el ámbito de lo humanitario y lo político, en fenómenos como, las ONG, que hoy flanquean, de manera creciente, a las organizaciones supranacionales y que no pueden empero, “comprender en última instancia la

²⁰⁴ AGAMBEN, Op. cit., 2003, p.168.

²⁰⁵ Ibid., p.168.

vida humana más que en la figura de la *nuda vida* o de la vida sagrada y por eso mismo mantienen, a pesar suyo, una secreta solidaridad con las fuerzas a las que tendrían que combatir²⁰⁶. Basta con una mirada a las campañas publicitarias de las ONG, que propenden por los refugiados y víctimas de la guerra, para darse cuenta de que la vida humana es considerada aquí exclusivamente en su condición de vida sagrada, es decir, expuesta a la muerte e insaclicable, y que sólo como tal se convierte en objeto de ayuda y protección: “Los *ojos implorantes* del niño ruandés, [o colombiano víctima de las minas antipersona], cuya fotografía se quiere exhibir para obtener dinero, pero al que ya es difícil encontrar todavía con vida, constituyen quizás el emblema más pregnante de la *nuda vida* en nuestro tiempo, esa *nuda vida* que las organizaciones humanitarias necesitan de manera exactamente simétrica a la del poder estatal²⁰⁷.”

J'ai ainsi été conduite á formuler l'hypothèse suivante : les organismes internationaux et transnationaux agissent sur les territoires de l'ingérence et de l'urgence humanitaires comme des «souverainetés mouvantes» qui se déplacent de par le monde en légitimant sous la bannière des droits humains l'imposition de leurs règles et de leur temporalité. Ces souverainetés mouvantes constituent un réseau de gouvernance caractérisé par des stratégies de dé- ou reterritorialisation innovatrices. La violence de ces souverainetés mouvantes semble découler de deux de leurs caractéristiques: d'abord, les flux migratoires qui leur permettent d'articuler des formes et des pratiques institutionnelles globales et locales selon les termes de relations nouvelles et productives; ensuite, les voiles idéologiques de la compassion et de la pacification dont elles se parent pour pénétrer dans les territoires, pour mobiliser de puissants appuis dans les pays riches et pour recruter les élites des pays où elles interviennent. (...)

Les anthropologues qui travaillent aujourd'hui dans le contexte de l'humanitaire militarisé ne peuvent éviter d'être les témoins de cet état d'exception permanent; par conséquent, ils ne peuvent éviter d'observer l'arbitraire même qui s'exerce de plus en plus dans le territoire géographique et thématique du domaine sur lequel ils travaillent. Ils se trouvent confrontés avec le caractère arbitraire du geste qui fait de l'humain, non plus un citoyen,

²⁰⁶ Ibid., p.169.

²⁰⁷ Ibid., p.169-170.

une vie nue, un zôe, selon le mot d'Agamben (1997). Le lieu où cet état de suspension juridique est activé peut être le camp de réfugié ou encore, comme mon travail de recherche au Kosovo et en Albanie me l'a montré, ce lieu où l'état d'exception, catalogué «urgence», est mis en œuvre par l'ensemble de l'appareil humanitaire. Dans tous ces lieux, les individus sont transformés en des «populations-cibles», c'est-à-dire en des entités abstraites, propres à être dénombrées, cataloguées et ethnicisées.

(...) Le premier impératif est le droit à l'ingérence. La violation de la souveraineté des États ou des territoires aux fins de protéger des vies humaines est un concept ancien qui a connu un nouveau développement géopolitique et a pris une forme nouvelle avec la fin de la guerre froide. (...) Le second impératif relève de la temporalité de l'urgence. L'appareil humanitaire se caractérise par une intense activité qui, sous la pression de l'urgence, n'est pas négociable: une armée de volontaires, d'experts, de diplomates, de militaires se déplacent sur l'échiquier des guerres, des catastrophes, des génocides en se légitimant au nom de l'urgence et de la neutralité, au nom d'un droit international qui a superposé au principe des droits de l'homme un principe du droit humanitaire, c'est-à-dire un droit qui sauve, soigne, protège défend les corps humains, en renonçant progressivement à une idée d'égalité beaucoup plus complexe. (...)

Le troisième impératif qui s'impose, c'est la nécessité de l'action: l'action exige la réponse immédiate, sans attendre, et sans se préoccuper du respect des différences. (...) L'intervention humanitaire, dans la plupart de ses actes, n'est pas préventive; elle a besoin de l'événement. En outre, il est nécessaire qu'il y ait simultanéité entre action et témoignage; et comme le témoignage est souvent diffusé à travers des images, il produit presque instantanément l'effet d'une légitimité de l'intervention humanitaire celle des gouvernements nationaux hier, à l'échelle planétaire aujourd'hui. Le champ politique qui agit derrière cette armée de la neutralité a le temps de se construire un marché à travers la sémiotique de l'image (photographies, télévisions) et la rhétorique de la compassion. Les composantes émotives de tout choix humanitaire sont, elles aussi, multiples et confuses, et vécues dans leurs aspects contradictoires par chaque individu: un mélange de compassion et de cynisme, de désir d'aventure et de présence impérative sur le lieu médiatisé, d'argent et d'urgence, de bureaucratie. Chaque citoyen est ainsi entraîné sur les lieux de l'action de l'humanitaire²⁰⁸.

Lo humanitario separado de lo político, no puede hacer otra cosa, según Pandolfi y Abélès, que reproducir el aislamiento de la vida sagrada sobre el que se fundamenta la soberanía, e incluso, el campo de concentración, es decir, el espacio puro de la excepción como paradigma biopolítico de Occidente que, aún hoy día, no logramos superar. En palabras de Agamben: “si se quiere

²⁰⁸ PANDOLFI, Mariella y ABÉLÈS, Marc. “*Moral Entrepreneurs*”, souverainetés mouvantes et barbelés. Le bio-politique dans le Balkans postcommunistes. En: *Anthropologie et sociétés*, (Québec), Université Laval, Vol.26 (politiques jeux d'espaces) No.1, 2002. p. 35, 40, 43-44.

impedir que se reabran en Europa los campos de exterminio (lo que ya está empezando a suceder), es necesario que los Estados-naciones encuentren el coraje de poner en tela de juicio el propio principio de inscripción del nacimiento y la trinidad Estado-nación-territorio en que se funda”²⁰⁹.

3.3 La lógica del estado de excepción y su articulación con el modelo biopolítico del poder propuesto por Agamben

Tras la pérdida de la personalidad jurídica en el refugiado, éste se halla en la antesala de su inminente destrucción como ser moral revestido de dignidad humana. Como anotamos antes, sin una nacionalidad y un Estado en cuya legislación ampararse, los refugiados y apátridas, según Agamben, se ubican en un umbral difuso, en el que convertidos en *nuda vida* no pueden reclamar para sí mismos el amparo de los derechos humanos.

En palabras de Hannah Arendt, la producción de individuos superfluos, o nudas vidas en el lenguaje de Agamben, se muestra como el rasgo característico de las sociedades totalitarias: “El totalitarismo busca no la dominación despótica sobre los hombres sino un sistema en que los hombres sean superfluos”²¹⁰. La importancia de la obra de Agamben radica en llevar, más allá, las reflexiones de Arendt sobre el totalitarismo al demostrar que la producción de personas superfluas o nudas vidas no se limitó a los totalitarismos de la primera mitad del

²⁰⁹ AGAMBEN, Op. cit., 2001, p.28-29.

²¹⁰ ARENDT, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1987. p.677.

siglo XX, sino que se ha fusionado, progresivamente, con la democracia a través de la figura del estado de excepción.

En el curso del siglo XX, se ha podido asistir así a un fenómeno paradójico, que ha sido eficazmente definido como una "guerra civil legal" (Schnur, 1983). Tómese el caso del Estado nazi. No bien Hitler toma el poder (o, como se debería decir acaso más exactamente, no bien el poder le es entregado), proclama el 28 de febrero el *Decreto para la protección del pueblo y el Estado*, que suspende los artículos de la Constitución de Weimar concernientes a las libertades personales. El decreto nunca fue revocado, de modo que todo el Tercer Reich puede ser considerado, desde el punto de vista jurídico, como un estado de excepción que duró doce años.(...) El totalitarismo moderno puede ser definido, en este sentido, como la instauración, a través del estado de excepción, de una guerra civil legal, que permite la eliminación física no sólo de los adversarios políticos sino de categorías enteras de ciudadanos que por cualquier razón resultan no integrables en el sistema político. Desde entonces, la creación voluntaria de un estado de emergencia permanente (aunque eventualmente no declarado en sentido técnico) devino en una de las prácticas esenciales de los Estados contemporáneos, aun de aquellos así llamados democráticos.²¹¹

El estado de excepción no es para Agamben un accidente dentro del sistema jurídico, sino su fundamento oculto. Apelando a la octava tesis de la filosofía de la historia en Benjamin²¹², Giorgio Agamben presenta el Estado de excepción como el momento del derecho en que para garantizar su existencia, el orden jurídico se suspende. En palabras de Agamben: "si la excepción es el dispositivo original a través del cual el derecho se refiere a la vida y la incluye dentro de sí por medio de la propia suspensión, entonces una teoría del estado

²¹¹ AGAMBEN, Op. cit., 2004, p.25.

²¹² "La tradición de los oprimidos nos enseña entretanto que el "estado de emergencia" en que vivimos es la regla. Debemos llegar a un concepto de historia que resulte coherente con ello. Se nos planteará entonces como tarea la creación del verdadero estado de emergencia, y esto mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo. La fortuna de éste proviene desde hace bastante del hecho de que sus adversarios lo combaten en nombre del progreso como ley histórica. El estupor porque las cosas que vivimos sean "aún" posibles en el siglo veinte no es nada filosófico. No es el comienzo de ningún conocimiento, salvo del de que la idea de la historia de la cual proviene carece ya de vigencia." BENJAMIN, Walter. "Tesis VIII de la filosofía de la historia". En: *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. México: La nave de los locos, 1978. p.122.

de excepción es condición preliminar para definir la relación que liga y al mismo tiempo abandona lo viviente en manos del derecho”²¹³.

Para Agamben, entre los elementos que dificultan una definición acertada del estado de excepción, se encuentra la estrecha relación que éste mantiene con la guerra civil, la insurrección y la resistencia. En la medida en que la guerra civil es lo opuesto del estado normal, ella se sitúa en una “*zona de indecibilidad*” respecto del estado de excepción, que se convierte en la respuesta inmediata del poder estatal frente a los conflictos internos más extremos²¹⁴.

Será, entonces, esta “tierra de nadie” entre el derecho público y el hecho político, entre el orden jurídico y la vida, el lugar que las reflexiones de Agamben pretenden “visitar”. Sólo si el velo que cubre esta zona incierta, agrega Agamben, es removido podemos comenzar a comprender lo que se pone en juego en la supuesta diferencia entre lo político y lo jurídico y entre el derecho y lo viviente. Y quizá sólo así podamos, en opinión de nuestro autor, responder a la pregunta que no cesa de resonar en la historia política de Occidente: *¿Qué significa actuar políticamente?*²¹⁵.

Según lo anterior, la eliminación por medio del estado de excepción de las vidas de los ciudadanos no integrables al sistema político, conlleva un cierto margen o umbral de indeterminación entre democracia y absolutismo; de tal

²¹³ AGAMBEN, Op. cit., 2004, p.24.

²¹⁴ Véase. Ibid., p.24.

²¹⁵ Ibid., p.23.Cursivas agregadas.

manera, que se hace necesario “historizar” el concepto de estado de excepción en aras de establecer una ontología de la actualidad. ¿Será posible y/o probable aprehender el estado de excepción y teorizar acerca del mismo?.

A partir de este interrogante se produce la escisión entre la tradición que incluye el estado de excepción en la dimensión propia del ordenamiento jurídico, frente a aquellos que lo conciben fuera de éste, es decir, como un fenómeno político o al menos, extrajurídico. Sin embargo, esta “sencilla resolución topográfica resulta insuficiente en la criteriología del filósofo italiano, para quién (...) el estado de excepción no es externo ni interno al ordenamiento jurídico, y el problema de su definición concierne precisamente a un umbral, o a una zona de indiferenciación, en la cual dentro y fuera no se excluyen sino que se indeterminan”²¹⁶. En cualquier caso, la comprensión del problema del estado de excepción presupone en Agamben una correcta determinación del lugar o *locus* que le compete a dicha figura. Lo anterior, no hace otra cosa que acercarnos a pensar el *locus* que la modernidad le ha asignado al estado de excepción al tratar de incluir la excepcionalidad en el orden jurídico reforzando, aún más, el establecimiento de una zona de “indecidibilidad en la cual *ius* (derecho) y *factum* (hecho-realidad) se confunden.”²¹⁷

De ahí el interés de Agamben por repensar aquellas teorías que, como la de Schmitt, abordan el lugar del estado de excepción como una figura que no se agota en la ley puesto que, a la decisión soberana sobre el momento

²¹⁶ VEGA, Facundo. “Horadar la excepción: intersticios del derecho”. En: Astrolabio. Revista internacional de filosofía, (Buenos Aires), No.3, (2006); p.97.

²¹⁷ AGAMBEN, Op. cit., 2004, p.59.

excepcional, la antecede la aparición del poder constituyente fundado en la diferencia entre el Estado y el derecho.

El intento más riguroso de construir una teoría del estado de excepción es la obra de Carl Schmitt, esencialmente en *la dictadura* y un año después, en *Teología política*. En la medida en que estos dos libros, editados a comienzos de los años veinte, describen con una profecía por así decir interesada [dados los nexos de Schmitt con el Tercer Reich], un paradigma, una *forma de gobierno*, que no sólo ha permanecido vigente sino que también ha alcanzado hoy su completo desarrollo (...) Telos de la teoría es, en ambos libros, la inscripción del estado de excepción en un contexto jurídico. Schmitt sabe perfectamente que el estado de excepción, en cuanto actúa "una suspensión del entero orden jurídico" (Schmitt, 1922, p. 18 [trad. esp. p. 27]), parece "sustraerse a cualquier consideración de derecho" (Schmitt, 1921, p. 137 [trad. esp. p. 183]:) y que más bien "en su consistencia factual y, por ende; en su sustancia íntima, él no puede 'acceder a la forma del derecho'" (ibíd., p. 175). Sin embargo, para él es en todo caso esencial que esté asegurada alguna relación con el orden jurídico: "la dictadura, ya sea comisarial o soberana, implica una referencia a un contexto jurídico" (ibíd., p. 139 [trad. esp. p. 185]); "El estado de excepción es siempre algo bien diferente de la anarquía y del caos y, en sentido jurídico, en él existe todavía un orden, inclusive si no es un orden jurídico" (Schmitt, 1922; pp. 18 y ss. [trad. esp. p. 27 y ss.]). La contribución específica de la teoría schmittiana es precisamente la de hacer posible tal articulación entre estado de excepción y orden jurídico. Se trata de una articulación paradójica, porque aquello que debe ser inscripto en el derecho es algo esencialmente exterior a él, esto es, nada menos que la suspensión del propio orden jurídico (de aquí la fórmula aporética "En sentido jurídico (...) existe todavía un orden, aun si no es un orden jurídico")²¹⁸.

Agamben considera que el propósito de las dos obras de Schmitt radica en inscribir el estado de excepción en un contexto jurídico. Así, en la *dictadura* el estado de excepción se presenta a través de la idea de dictadura, diferenciándola entre comisarial, cuyo objetivo es defender o restaurar la constitución vigente, y soberana, en la cual se alcanza un estado de cosas en el que emerge el poder constituyente con el objetivo de imponer una nueva constitución. En la *Teología política*, la inscripción del estado de excepción en el orden jurídico se actualiza, en cambio, "mediante la distinción entre dos elementos fundamentales del derecho: la norma (*Norm*) y la decisión

²¹⁸ Ibid., p.72-73.

(*Entscheidung, Dezision*)”²¹⁹. Toda vez que esto ocurre, el soberano investido con el poder de decisión sobre el estado de excepción garantiza, en palabras de Agamben, el anclaje al orden jurídico, es decir, en la medida que la decisión corresponde a la anulación de la norma, habilita al estado de excepción para representar la inclusión y la captura de un espacio que no está ni afuera ni dentro del ordenamiento jurídico válido, y sin embargo, pertenece al soberano, porque él es responsable de si la constitución puede ser suspendida total o parcialmente: “estar-fuera y, sin embargo, pertenecer: ésta es la estructura topológica del estado de excepción, y en la medida en que el soberano, que decide sobre la excepción, está en realidad lógicamente definido en su ser por ésta, puede también él estar definido por el oxímoron *éxtasis-pertenencia*”²²⁰.

Según nuestro autor, podemos entonces definir el estado de excepción en la doctrina schmitiana como un lugar en el cual la oposición entre la norma y su actuación, alcanza la máxima intensidad. Se trata de un campo de tensiones jurídicas en el cual un mínimo de vigencia formal coincide con un máximo de aplicación real, y viceversa. Pero incluso, en esta zona extrema y, más bien, precisamente en virtud de ella, los dos elementos del derecho muestran su íntima cohesión²²¹.

Según lo anterior, la norma y la realidad demuestran, en el caso excepcional, su íntima cohesión, dado que, la norma sigue vigente sin ninguna referencia a la realidad; de tal suerte que, el estado de excepción se erige como un espacio

²¹⁹ VEGA, Op. cit., 2006, p.97.

²²⁰ AGAMBEN, Op. cit., 2004, p.75.

²²¹ Véase. Ibid., p.77.

en el cual aplicación y norma se escinden, y una pura fuerza-de-ley representa una norma cuya aplicación fue suspendida. Según Agamben, (quien en este punto se apoya en Deleuze *Force de loi: le fondement mystique de l'autorité*, 1989), esto significa que el estado de excepción señala el umbral en el cual lógica y praxis se indeterminan y una pura violencia sin *logos* pretende actualizar un enunciado sin ningún referente real.

En nuestro tratado sobre el estado de excepción, hemos encontrado numerosos ejemplos de esta confusión entre actos del poder ejecutivo y actos del poder legislativo; esta confusión define más bien uno de los rasgos esenciales del estado de excepción. (El caso límite es el régimen nazi, en el cual, como Eichmann no se cansaba de repetir, "las palabras del Führer tienen fuerza-de-ley [Gesetzeskraft].") Pero desde un punto de vista técnico, la contribución específica del estado de excepción no es tanto la confusión de los poderes, sobre lo cual se ha insistido ya suficientemente, sino el aislamiento de la "fuerza-de-ley" de la ley. Él [Deleuze] define un "estado de la ley" en el cual, por un lado, la norma está vigente pero no se aplica (no tiene "fuerza") y, por otro, actos que no tienen valor de ley adquieren la "fuerza". En el caso extremo [o caso excepcional], la "fuerza de ley" fluctúa como un elemento indeterminado, que puede ser reivindicado tanto por la autoridad estatal (que actúe como dictadura comisarial) como por una organización revolucionaria (que actúe como dictadura soberana) [Schmitt]. El estado de excepción es un espacio anómico en el que se pone en juego una fuerza-de-ley sin ley (que se debería, por lo tanto, escribir: fuerza-de-~~ley~~): Una "fuerza-de-~~ley~~" semejante, en la cual la potencia y el acto son separados radicalmente, es ciertamente algo así como un elemento místico o, sobre todo, una *fictio* a través de la cual el derecho busca anexarse la propia anomia. Pero cómo es posible pensar tal elemento "místico" y de qué modo actúa en el estado de excepción es exactamente el problema que es preciso intentar aclarar²²².

En este punto tiene lugar una digresión que Agamben establece con los planteamientos schmittianos en que venía apoyándose para pensar el estado de excepción. En opinión de Agamben, el *iustitium*²²³, no puede ser equiparable

²²² Ibid., p.80-81.

²²³ "Al parecer, la experiencia de interrupción y vacío de derecho en tiempos de crisis se vivió en la República Romana bajo la institución del *iustitium*. Ante la noticia de *tumultus*—esto es, de una situación que ponía en peligro la República—, el senado expedía un senadoconsulto (*senatus consultum ultimum*) que usualmente daba lugar a la proclamación de un *iustitium*. Con su declaración, tanto los magistrados como los ciudadanos romanos quedaban liberados de todo vínculo que los atara a la ley. Así, con el *iustitium* el derecho era suspendido o detenido, en el mismo sentido en el que se creía que lo estaba el sol durante el solsticio (*solstitium*).

con el caso o situación excepcional, como anota Schmitt en *la dictadura*, dado que en *iustitium*, el ilimitado poder de que gozaban los magistrados no resultaba de haberseles otorgado un *imperium* dictatorial sino de la suspensión de las leyes. Es más, este reparo “semántico” de Agamben sobre el pensamiento schmittiano tiene plena actualidad toda vez que Agamben afirma: “Esto vale exactamente en la misma medida para el estado de excepción moderno. El haber confundido estado de excepción y dictadura es el límite que ha impedido tanto a Schmitt en el año 1921, como a Rossitier y Friedrich después de la Segunda Guerra Mundial, resolver las aporías del estado de excepción. En todos estos casos el error era interesado, ya que ciertamente era mucho más fácil justificar, jurídicamente, el estado de excepción inscribiéndolo en la tradición prestigiosa de la dictadura romana, que restituyéndolo a su auténtico, pero más oscuro, paradigma genealógico en el derecho romano: el *iustitium*. Desde esta perspectiva, el estado de excepción no se define, según el modelo dictatorial, como una plenitud de poderes, un estado *pleromático* del derecho, sino como un estado *kenomático*²²⁴, un vacío y una interrupción del derecho”²²⁵.

Normalidad y excepcionalidad: la indescifrable regularidad contemporánea de la excepción”. BARRETO, Antonio (2006), Digital. p.12 URL:

http://islandia.law.yale.edu/sela/SELA2006/papers/Antonio%20Barreto%20Rozo%20_Spanish_.pdf (abril de 2008) [Véase también, AGAMBEN, Op. cit., 2004, p.100-101]

²²⁴ "El estado de excepción implica un retorno a un estado original *pleromático* en el cual la distinción entre los diversos poderes (legislativo, ejecutivo, etcétera) no se han producido todavía. (...) El estado de excepción constituye antes bien un estado *kenomático*, un vacío de derecho; [En otras palabras] la idea de una indistinción y plenitud originaria del poder debe ser considerada como un mitologema jurídico, análogo a la idea de un estado de naturaleza (...) [Esta idea basada en la teología gnóstica manteniendo la relación teología – política tan característica de pensadores como Schmitt, Benjamin y Agamben] En cuanto a la visión de la realidad, el gnosticismo admite la existencia doble y desdoblada de dos realidades, a saber, la

Para Agamben, la singularidad con que este espacio anómico viene a coincidir de manera imprevista con el de la ciudad es tal que desorienta no sólo a los estudiosos modernos, sino incluso a las propias fuentes antiguas. Tanto así que Livio, al describir la situación creada por el *iustitium*, afirma que “los cónsules, los más altos magistrados romanos eran reducidos al estado de ciudadanos privados (in privato abdit, Liv., 1, 9,7)”²²⁶. De lo anterior, deduce Agamben que el *iustitium* parece poner en cuestión la consistencia misma del espacio público; pero, por otro lado, también la consistencia del derecho privado y de público (*ius civile* y de *imperium*), y en el límite, entre jurídico y no jurídico, deja en evidencia, la dificultad o la imposibilidad de pensar un problema esencial: “el de la naturaleza de los actos cometidos durante el *iustitium*. ¿Qué es una praxis humana integralmente consignada a un vacío jurídico? Es como si, frente a la apertura de un espacio integralmente anómico para la acción humana, tanto los antiguos como los modernos retrocedieran intimidados”²²⁷.

Según Agamben esta “aporía” (de dar un tratamiento jurídico a la no aplicabilidad del derecho), se aclara sólo si se considera que, en cuanto se producen en un vacío jurídico, los actos cometidos durante el *iustitium* son radicalmente sustraídos a toda determinación jurídica. Desde el punto de vista

superior o de arriba (el ámbito pleromático) y la inferior o de abajo (el kenomático, material). También el esoterismo ocultista ha conservado esta idea, al afirmar en una de sus leyes que *lo que está arriba es como lo que está abajo*”. Eduardo Hernando Nieto. El problema de la excepción. Artículos de metapolítica. Digital, sin paginación, 2007 disponible en: http://eduardohernandonieto.blogspot.com/2007/09/el-problema-de-la-excepcin_23.html

²²⁵ AGAMBEN, Op. cit., 2004, p.95.

²²⁶ Ibid., p.97.

²²⁷ Ibid., p.97.

del derecho es posible clasificar las acciones humanas en actos legislativos, ejecutivos y transgresivos. Sin embargo, el magistrado o el ciudadano del común que actúa durante el *iustitium* según toda evidencia, no ejecuta ni transgrede una ley y, con más razón, menos aún crean derecho. Los estudiosos coinciden, continúa Agamben, en el hecho de que el *senatus consultum ultimum* que da lugar al *iustitium* no tiene un contenido positivo, pues éste, se limita a expresar un consejo con una fórmula que deja enteramente librado al magistrado (*videant consules...*), o a quien esté en su lugar, para actuar como crea conveniente y, en última instancia, no actuar de ningún modo.

Aquel que actúa durante el *iustitium* no ejecuta ni transgrede, sino que “inejecuta” el derecho. Sus acciones son, en este sentido, meros hechos, cuya apreciación, una vez caducado el *iustitium*, dependerá de las circunstancias; pero mientras dura el *iustitium*, ellas son absolutamente indecibles y la definición de su naturaleza, ejecutiva o transgresiva y, en última instancia, humana, animal o divina, es ajena al ámbito del derecho²²⁸. Vale la pena anotar como Agamben al adentrarse en esta, sutil aunque fecunda, operación teórica logra que la figura del estado de excepción se presente, ya no como una dictadura, sino como un espacio vacío de derecho, de modo que la doctrina schmitiana resulta siendo imprecisa, en tanto pretende inscribir el estado de excepción en un contexto jurídico, omitiendo que el estado de necesidad no es un estado del derecho sino un espacio o umbral sin derecho.

²²⁸ Véase. Ibid., p.98-99.

3.3.1 *Luctus publicus, auctoritas y potestas: la transformación del iustitium en Roma*

Según Agamben, ni los estudiosos del derecho romano, ni los historiadores del derecho han llegado a encontrar una explicación satisfactoria para la singular evolución semántica que registra el término *iustitium* que de concebirse, en un principio, como la designación técnica para el estado de excepción, pasó a adquirir el significado de luto público por la muerte del soberano o de alguno de los miembros de su círculo más íntimo²²⁹. Desde luego, nuestro autor se preguntará ¿cómo fue que un término del derecho público que designaba la suspensión del derecho en la situación de la más extrema necesidad política, llegó a asumir el significado más anodino de ceremonia fúnebre por el luto de familia?.

En este punto Agamben se apoya, inicialmente, en el texto de H.S. Versnel (*Destruction, devotion and despair in a situation of anomy: the mourning of Germanicus in triple perspective, 1980*), en el cual la relación entre anomia y luto es comparada con las contraposiciones clásicas entre el cosmos y el caos. Así, según la lectura de Agamben, la defensa frente al caos se presenta como el factor aglutinante en las sociedades antiguas; por lo tanto, el “terror anómico”, o lo que es igual, el “terror al caos”, cuya manifestación se produciría

²²⁹ “De hecho, al final de la República, el *iustitium* como suspensión del derecho para hacer frente a un tumulto (*tumultus*) deja de existir y el nuevo significado sustituye tan perfectamente al viejo que inclusive la memoria de este austero instituto parece desaparecer por completo. Así, a fines del siglo IV d.C., el gramático Carisio podía identificar pura y simplemente *iustitium* y *luctus publicus*. Y es significativo que después del debate suscitado por los estudios de Nissen y Middel, los estudiosos modernos hayan dejado de lado el problema del *iustitium* estado de excepción para concentrarse únicamente en el *iustitium* luto público”. Ibid., p.123.

en tiempos de luto público, corresponde a la transición desde la *eunomia* (amparo de la ley) a la potencial anomia (situación extrema “sin ley”), que implica la muerte del monarca²³⁰. A juicio de Agamben, Versnel matiza adecuadamente la carencia de un sentido psicológico del *iustitium* como luto público. Sin embargo, será en las conclusiones de Augusto Frascchetti en su monografía sobre Augusto (*Roma e il principe*, 1990), donde Agamben rescata como Frascchetti da al *iustitium* una explicación política: “el haber subrayado el significado político del luto público, mostrando que el vínculo entre los dos aspectos del *iustitium* no está en un supuesto carácter de luto propio de la situación extrema o de la anomia, sino en el tumulto al que puede dar lugar el funeral del soberano. Frascchetti remonta su origen a los violentos desórdenes que, en su momento, siguieron a los funerales del César, definidos significativamente *funerales sediciosos*”²³¹.

Según lo anterior, concluye Agamben, la correspondencia entre anomia y luto sé torna comprensible, sólo en virtud de la correspondencia entre muerte del soberano y estado de excepción.

La secreta solidaridad entre la anomia y el derecho sale a la luz en otro fenómeno, que representa una figura simétrica y, de algún modo, inversa respecto del *iustitium* imperial. Desde hace tiempo, estudiosos del folclore y antropólogos se han familiarizado con esas fiestas periódicas –como las Antesterinas y Saturnales del mundo clásico y el *charivari* y el carnaval del mundo medieval y moderno caracterizadas por una licencia desenfadada y por la suspensión y el desbaratamiento de las jerarquías jurídicas y sociales normales. (...) Ellas inauguran, de hecho, un período de anomia que quiebra y subvierte temporariamente el orden social. Los estudiosos siempre han tenido dificultad para explicar estas explosiones anómicas imprevistas que ocurren en el interior de sociedades bien ordenadas y, sobre todo, su tolerancia por parte de las

²³⁰ Véase. *Ibid.*, p.124-126.

²³¹ *Ibid.*, p.127

autoridades tanto religiosas como civiles. (...) Meuli [Gesammelte Schriften, *escritos selectos*, 1975] ha mostrado cómo los desórdenes y las violencias minuciosamente enumeradas en las descripciones medievales del *charivari* o de otros fenómenos anómicos reproducen puntualmente las diversas fases en las que se articulaba el cruel ritual a través del cual el *Friedlos* y el *banido* [bando, figura que ya abordamos previamente en este recorrido por el pensamiento de Agamben] eran expulsados de la comunidad, sus casas destechadas y destruidas, los pozos envenenados o abandonados en estado salobre. (...) un análisis más atento revela que las que parecían a primera vista groserías y ruidosas molestias son, en realidad, costumbres tradicionales y formas jurídicas bien definidas a través de las cuales eran ejecutados el bando y la proscripción desde tiempos inmemoriales. Si la hipótesis de Meuli es correcta, la "anarquía legal" de las fiestas anómicas no se remonta a antiguos ritos agrarios que en sí no explican nada, sino que pone de manifiesto en forma paródica la anomia intrínseca al derecho, el estado de emergencia como pulsión anómica contenida en el corazón mismo del *nomos* [en otras palabras, el estado de excepción efectivo y transformado en umbral de indiferencia entre anomia y derecho]²³²

Para Agamben, el nexo original entre *tumultos* y *iustitium* está presente todavía, pero el tumulto coincide ahora con la muerte del soberano, mientras que la suspensión del derecho se integra en la ceremonia fúnebre²³³. Con lo cual, el soberano que había abarcado en su "augusta" persona a todos los poderes excepcionales convirtiéndose, por así decirlo, un *iustitium* viviente, mostrará, en el momento de su muerte, su íntimo carácter anómico al tiempo que lo liberará fuera de su persona, en la ciudad, el tumulto y la anomia: "Como había intuido Nissen en una límpida fórmula (que es quizá la fuente de la tesis benjaminiana según la cual el estado de excepción se ha vuelto la regla), "*las medidas excepcionales desaparecían porque se habían vuelto la regla*" (Nissen, 1877, p. 140). De ahí que, según Agamben, la novedad constitucional

²³² Ibid., p.132-133,135.

²³³ "Tomemos de Suetonio la célebre descripción de la muerte; de Augusto en Nola, el 19 de agosto del año 14 d. C. El viejo príncipe, rodeado de amigos y cortesanos, pide que le lleven un espejo y, luego de haberse hecho peinar los cabellos y maquillar las mejillas flácidas, parece preocupado únicamente por saber si ha recitado bien el *mimos vine*, la farsa sobre su vida. Es más: junto a esta insistente metáfora teatral, él sigue preguntando (*identidem exquirens*), obstinadamente y casi con petulancia, algo que no es simplemente una metáfora política: *an iam de se tumultos foris fuisset*, si no había afuera un tumulto que le concernía". Ibid., p.128.

del principado puede verse entonces como una incorporación del estado de excepción y de la anomia directamente en la persona del soberano, que comienza a deshacerse de toda subordinación al derecho para afirmarse como *legibus solutus*²³⁴ [es decir, la condición en la cual el soberano de una ciudad o estado se desliga de tener que cumplir las leyes civiles, las leyes para los ciudadanos, porque son leyes que él mismo tiene el poder de crear].

Continuando con sus análisis del estado de excepción en Roma, Agamben se ocupa de la teoría de la *auctoritas* y la *potestas*. Como anotamos antes, era el Senado romano quien promulgaba el *senatus consultum ultimum*, que desencadenaba la promulgación del *iustitium*, el cual siempre se *hacía ex auctoritate patrum*: “Quien quiera que fuese el sujeto habilitado para declarar el *iustitium*, es cierto que en todos los casos éste es declarado *ex auctoritate patrum*. Se sabe que el término que designaba en Roma la prerrogativa más propia del senado no era, de hecho, ni *imperium* ni *potestas* sino *auctoritas* (*autoridad*): *auctoritas patrum* (*fuerza de autoridad*) es el sintagma que define la función específica del senado en la Constitución Romana”²³⁵.

En la categoría de *auctoritas* (*autoridad*) y su particular contraposición a la de *potestas* (*poder*) nos encontramos, según Agamben, frente a un fenómeno cuya definición, tanto en la historia del derecho romano como, en la filosofía y la teoría política, parece toparse con obstáculos y aporías casi insuperables.

²³⁴ Ibid., p.129

²³⁵ Ibid., p.137.

[A finales de la década de 1950] Hannah Arendt abría su ensayo *¿Qué es la autoridad?* Observando que hasta tal punto ella [la autoridad] se había “desvanecido del mundo moderno” que, en ausencia de cualquier “auténtica e indiscutible” experiencia de la cosa, “el mismo término no ha sido completamente oscurecido por controversias y confusiones” (Arendt, trad. esp, 1961, p.91) (...) En 1931, Carl Schmitt había intentado [en su texto *el custodio de la constitución*], en efecto, definir el poder neutral del presidente del Reich en el estado de excepción contraponiendo directamente *auctoritas* y *potestas*. Con palabras que anticipan las argumentaciones de Arendt, y luego de haber recordado que ya tanto Bodin como Hobbes estaban en condiciones de apreciar el significado de la distinción, lamentaba, por su parte, “la ausencia de tradición de la teoría moderna del Estado, que opone autoridad y libertad, autoridad y democracia hasta confundir la autoridad con la dictadura” (Schmitt, 1931, p.137) (...) Es el sentido de esta “confusión” inscripta en la reflexión y en la praxis política de Occidente lo que ahora deberíamos tratar de comprender.²³⁶

Según Agamben, la definición de este problema se complica por el hecho de que el concepto de *auctoritas* no tiene nada que ver con la representación, por lo cual los actos cumplidos por el mandatario o por un representante legal se imputan al mandante. El acto del *auctor* (aquél que tiene autoridad) no se funda sobre algo de la índole de un poder jurídico de representación, del cual está investido, como en el caso del menor o el impedido físico o mental, sino que emana directamente de su condición de *pater*²³⁷. La analogía anterior no

²³⁶ Ibid., p.138-139.

²³⁷ “(...) En clave romana, la *auctoritas* no hubo de ser tematizada como consecuencia de la representación jurídica sino como emanación de la condición de *pater*. En el caso extremo, entonces, la *auctoritas* parece actuar como una fuerza que suspende la *potestas* donde ésta tenía lugar y la reactiva allí donde ésta ya no estaba en vigor. Consiste, en definitiva, en un poder que suspende o reactiva el derecho pero que no rige formalmente como derecho. Es decir, es el residuo del derecho cuando éste se suspende integralmente. (VEGA, Op. cit., 2006, p.100) Recordemos que Michel Foucault en *la voluntad de saber* en el apartado “derecho de muerte y poder sobre la vida”, (FOUCAULT, Op. cit., 1998, p.163-164. Cursivas agregadas) Señala que uno de los privilegios distintivos del poder soberano fue el *derecho de vida y de muerte*, derivado formalmente de la vieja patria *potestas* que daba al padre de familia romano el derecho de “disponer” de la vida de sus hijos como de la de sus esclavos; la había “dado” podía quitarla. Dicho derecho de vida y de muerte evoluciona en clásicos como Hobbes al punto que “Desde el soberano hasta sus súbditos, ya no se concibe que tal privilegio se ejerza en lo absoluto e incondicionalmente, sino en los únicos casos en que el soberano se encuentra expuesto en su existencia, misma: una especie de derecho de réplica. ¿Está amenazado por sus enemigos exteriores, que quieren derribarlo o discutir sus derechos? Puede entonces hacer la guerra legítimamente y pedir a sus súbditos que tomen parte en la defensa del Estado; sin *proponerse directamente su muerte*, es lícito *para él exponer sus vidas*: en este sentido

implica, desde luego, que necesariamente el pueblo dotado de *potestas* (tanto el romano como los pueblos actuales), deba ser considerado como un menor respecto del cual sus senadores, dotados de auctoritas, actúan como tutores²³⁸.

Retomando el caso romano, añade Agamben, la relación del *iustitium* y la *auctoritas* radicaría en que, ésta última, parece actuar como una fuerza que suspende la *potestas* donde esta se ejercía y la reactiva donde ya no estaba en vigor. Se trataría, entonces, de un poder que suspende o reactiva el derecho, pero que no rige, formalmente, como derecho. En opinión de Agamben, resulta significativo que los estudiosos modernos hayan reconocido la pretensión de la *auctoritas* de ser inherente en forma inmediata a la persona viviente del *pater* o *princeps*; si bien resulta evidente que no puede existir algo así como un tipo humano eterno, que puede llegar a encarnarse, en Augusto, Napoleón o Hitler, en su lugar, aparecen dispositivos jurídicos, más o menos semejantes, como el *iustitium*, la *auctoritas principis* o el *Führertum*, que son utilizados en circunstancias más o menos diferentes, reconociendo su “superioridad de valor” a fin suspender o neutralizar el orden jurídico. Agamben concluye afirmando que: “la dialéctica de *auctoritas* y *potestas* expresaba, precisamente, esta implicación [entre derecho y vida] por lo que se puede hablar de un originario carácter biopolítico del paradigma de la *auctoritas* [como lo

ejerce sobre ellos un derecho *indirecto* de vida y de muerte”. [Diríamos, con Agamben, que esto explica la manera de hacer frente a la situación excepcional (anomia) que suspende la *potestas* del derecho dotando a los súbditos de *imperium* o *poder público* en su acepción más moderna].

²³⁸ Véase. AGAMBEN, Op. cit., 2004, p.143.

expresaba desde sus análisis más historiográficos Foucault]. La norma puede aplicarse al caso normal y puede ser suspendida sin anular integralmente el orden jurídico, porque en la forma de la *auctoritas* o de la decisión soberana ella se refiere inmediatamente a la vida, surge de ella²³⁹.

Finalmente, retomemos algunas de las conclusiones de nuestro autor hasta este punto. En primer lugar, Agamben afirma que el sistema jurídico occidental se funda en una estructura dual compuesta por un elemento normativo y jurídico en sentido estricto (*potestas*) y otro anómico y metajurídico (*auctoritas*). De tal forma que la *potestas* necesita de la *auctoritas* para poderse aplicar y, a su vez, la *auctoritas* sólo puede afirmarse en relación con la validación o suspensión derivada de la *potestas*. En tanto estos dos elementos permanezcan correlativos, aunque conceptual, temporal, y subjetivamente distintivos (como sucedía en el caso de la Roma republicana en la contraposición entre senado y pueblo), la dialéctica que se da entre ellos puede funcionar de algún modo. Empero cuando *auctoritas* y *potestas* tienden a coincidir en una sola persona, advierte Agamben, 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 letal²⁴⁰.

En segundo lugar, el estado de excepción puede entenderse, en esencia, como un espacio vacío en el cual una acción humana sin relación con el derecho tiene frente a sí, una norma sin relación con la vida. Lo cual no implica que sea

²³⁹ Ibid., p.154.

²⁴⁰ Véase. Ibid., p.154-155.

ineficaz; al contrario, lo que Agamben concluye es que el estado de excepción ha seguido funcionando, casi que ininterrumpidamente desde, la Primera Guerra Mundial. Es hoy en día, cuando esta “máquina letal” ha alcanzado su máximo despliegue planetario que el “aspecto normativo del derecho puede ser así impunemente cancelado y contrariado por una violencia gubernamental que, ignorando externamente el derecho internacional y produciendo internamente un estado de excepción permanente, pretende sin embargo estar aplicando el derecho”²⁴¹.

En tercer, y último lugar, nuestro autor considera que “no existen, *primero*, la vida como dato biológico natural y la anomia como estado de naturaleza y, *después*, su implicación en el derecho mediante el estado de excepción. Al contrario, la posibilidad misma de distinguir vida y derecho, anomia y *nómos* coincide con su articulación en la máquina biopolítica. La *nuda vida* [zôe] es un producto de la máquina y no algo preexistente a ella, así como el derecho no tiene ningún tribunal en la naturaleza o en la mente divina (...) Exhibir el derecho, en su no-relación con la vida y la vida en su no-relación con el derecho significa abrir entre ellos un espacio para la acción humana, que en un momento dado reivindica para sí el nombre de “política”. La política ha sufrido un eclipse perdurable porque se ha contaminado con el derecho, concibiéndose a sí misma, en el mejor de los casos, como poder constituyente (esto es, violencia que pone derecho) (...) política es sólo aquella acción que corta el nexo entre violencia y derecho. Y solamente a partir del espacio que

²⁴¹ Ibid., p.156.

así se abre será posible instalar la pregunta por un eventual uso del derecho posterior a la desactivación del dispositivo que lo liga al estado de excepción”²⁴².

3.4 La figura del *campo* en Agamben como materialización de la excepción

La progresiva concreción, que acabamos de esbozar, del estado de excepción como regla del presente reforzará, a su vez, la idea de la *inclusión-exclusiva* de la *nuda vida* en el juego biopolítico. Dicha concreción se da en los lugares, a juicio de Agamben, característicos de la biopolítica moderna, y que al parecer Foucault pasó por alto, son ellos: el campo de concentración y la estructura de los grandes Estados totalitarios del siglo XX²⁴³. Sin embargo, pese a la validez de las críticas (aunque más en su forma que en su fondo), planteadas por Agamben, podemos señalar dos momentos del pensamiento foucaultiano donde se aborda el fenómeno nazi; nos referimos a las obras: *Defender la sociedad (genealogía del racismo)* y la *historia de la sexualidad* en el apartado denominado *derecho de muerte y poder sobre la vida*:

El nazismo no es otra cosa que el desarrollo paroxístico de los nuevos mecanismos de poder instaurados a partir del siglo XVIII. Ningún Estado fue más disciplinario que el régimen nazi; en ningún otro Estado las regulaciones biológicas fueron reactivadas y administradas de manera más cerrada y más insistente. Poder disciplinario, biopoder: todo esto atravesó y sostuvo materialmente a la sociedad nazi (gestión del biólogo, de la procreación, de la hereditariadad, de la enfermedad, de los incidentes). Ninguna sociedad fue más disciplinaria y al mismo tiempo más aseguradora que la instaurada, o proyectada, por los nazis. El control de los riesgos específicos de los procesos biológicos era de hecho uno de los

²⁴² Ibid., p.158.

²⁴³ Véase. AGAMBEN, Op. cit., 2003, p.13.

objetivos esenciales del régimen. (...) Hay que llegar a un punto tal en que la población entera está expuesta a la muerte. Sólo esta exposición a la muerte podrá constituirla como raza superior y regenerarla definitivamente frente a las otras razas que habrán sido totalmente exterminadas o definitivamente avasalladas.

(...) Lo extraordinario es que la sociedad nazi generalizó de modo absoluto el biopoder y también el derecho soberano de matar. Los dos mecanismos, el clásico, más arcaico, que daba al Estado derecho de vida y muerte sobre los ciudadanos, y el nuevo mecanismo del biopoder, organizado en torno de la disciplina, a la regulación, coinciden exactamente. Por tanto se puede decir que el Estado nazi hizo absolutamente coextensivos el campo de una vida que él organiza, protege, garantiza, cultiva biológicamente, y el derecho soberano de matar a cualquiera. Cualquiera quiere decir: no sólo los otros, sino también los propios ciudadanos²⁴⁴ [Esto, en términos de Agamben, nos remite a pensar la vida como puesta al *bando* para ser a-bandonada, recordando que la relación primera de la ley con la vida, según Agamben, no es de aplicación sino de abandono].

En la cita anterior podemos apreciar que el objetivo de Foucault no es, precisamente, el de pensar la relación de los Estados totalitarios del siglo XX con el modelo biopolítico del poder, sino el de efectuar un acercamiento al nazismo como una de las formas “paradigmáticas” del “racismo de Estado” que Foucault identifica como el punto culminante en la aplicación de los mecanismos de poder introducidos desde el siglo XVIII. De tal suerte que, el nazismo y su pretensión de convertirse en una tecnología que elimina las razas inferiores (judíos, gitanos, etc.) a fin de purificar la propia (raza aria alemana donde quiera que se halle), implica, en Foucault, una suerte de confusión o umbral de indistinción (en términos de Agamben) entre manejo y administración de la vida y de la muerte²⁴⁵.

²⁴⁴ FOUCAULT, Michael. *Genealogía del racismo*. Madrid: Ediciones La Piqueta, 1992. p.209-210.

²⁴⁵ Al no ser así, [Según Agamben] Foucault habría desatendido el hecho medular de que la biopolítica es una condición fundamental para que se constituya una política autoritaria. Este aspecto resulta particularmente importante puesto que permite establecer la existencia de una continuidad entre los Estados democráticos y los Estados totalitarios en cuanto al control y al cuidado de la vida. Aunque diferentes en su organización, ambos sistemas evidenciarían una

Por su parte, Agamben es enfático en desligar la definición del campo de los acontecimientos que allí tuvieron lugar. Su objetivo es el de “considerar el campo de concentración no como un simple hecho histórico o una aberración perteneciente al pasado, sino, en algún modo, como la matriz oculta” de la biopolítica en Occidente. Sin embargo, dado que la mayor parte de su argumentación, obedece a la manera en que se implementaron los campos de concentración, consideramos oportuno, antes de esbozar sus planteamientos sobre la estructura jurídico – política del campo, acercarnos a otras referencias críticas sobre el nazismo y el Holocausto²⁴⁶, para lo cual nos apoyaremos principalmente en las reflexiones del sociólogo Zygmunt Bauman.

Bauman concibe el Holocausto, al igual que Agamben, no como un simple traspiés aislado y excepcional en el “progreso” de la Modernidad, sino como la

peligrosa matriz común que hace de las líneas divisorias supuestamente firmes y fijas entre ellos, una frontera movедiza y problemática [este tópicо central a nuestro trabajo lo abordaremos más adelante]. CASTRO, Rodrigo. “*El poder sobre la vida o la muerte a la vuelta de la esquina*”. En: Revista El Rapto de Europa. Madrid, No.4 (2004), p.82.

²⁴⁶ También la historia de un término erróneo puede ser instructiva. "Holocausto" es la transcripción docta del latín holocaustum, que, a su vez, traduce el término griego *holókaustos* (que es, empero, un adjetivo, y significa literalmente "todo quemado"); el sustantivo griego correspondiente es *holokaustōma*). La historia semántica del término es esencialmente cristiana, porque los Padres de la Iglesia se sirvieron de él para traducir -en verdad sin excesivo rigor ni coherencia- la compleja doctrina sacrificial de la Biblia (en particular, de Levítico y Números). (...) Pero también el empleo del término en sentido polémico contra los judíos había continuado su historia, si bien se trata de una historia más secreta, no registrada en los léxicos. En el curso de mis investigaciones sobre la soberanía me encontré por casualidad con un pasaje de un cronista medieval, que constituye la primera aparición de la que tengo noticia del término "holocausto" para hacer referencia a una matanza de judíos. Pero, en este caso, con una coloración violentamente antisemita. Richard di Duizes testimonia que, en el día de la coronación de Ricardo I (1189), los londinenses se entregaron a un pogromo particularmente cruento: *El mismo día de la coronación del rey, aproximadamente a la hora en que el Hijo había sido inmolado al Padre, en la ciudad de Londres se empezó a inmolarse a los judíos a su padre el demonio* (incoeptum est in civitate Londinae inmolare judaeos patri suo diabolo); *y tanto duró la celebración de este misterio que el holocausto no se pudo completar antes del día siguiente*. AGAMBEN, Giorgio. *Lo que queda de Auschwitz*. El archivo y el testigo. Homo Sacer III. Pre-textos, Valencia: Pre-textos, 2005. (2da edición corregida) p.28, 30.

consecuencia directa de condiciones muy precisas que tuvieron lugar por medio del desarrollo del proceso civilizatorio²⁴⁷. Estos elementos desencadenantes son, entre otros, el racionalismo burocrático, la producción de la indiferencia moral que distancia el acto de sus consecuencias y el desarrollo de un poder que se caracteriza por un despliegue exhaustivo con base en el diseño y la ingeniería social²⁴⁸. Según Bauman, un Estado premoderno se diferencia de uno moderno por la “política de jardinero” que este aplica: “Mientras el primero opera como un “guardabosque” confiando en que la sociedad se reproduzca por sus propios medios como si se tratase de una naturaleza inmodificable que se dona ciclo tras ciclo regida por sus propias leyes, el segundo diseña detalladamente el césped, distingue “sabiamente” las buenas plantas de las malas hierbas y tiene la decisión para exterminar con venenos adecuados las malezas que alteran el orden y la armonía de su jardín”²⁴⁹.

²⁴⁷ Al respecto recomendamos, para un mejor acercamiento al tema, remitirse también a la obra *“El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y sicogenéticas”* (México, Fondo de Cultura Económica, 1998) del sociólogo Alemán Norbert Elias: “Elias inicia con una crítica a la mentalidad de los sociólogos, portadores de las ideologías de grupos burgueses e industriales en ascenso. Anuncia el final de las utopías decimonónicas y modernas (progreso, civilización, igualdad, libertad) y las encara sin posturas doctrinarias. Según dijera, el “progreso” únicamente podrá consistir en que pudiéramos saber más sobre cómo funcionan los humanos entre sí, en que pudiera describirse su “configuración”. No cabe, pues, la pregunta por la pérdida o la ganancia que resulte de la civilización, pues es un proceso que no tiene fin ni progreso. Y más aún, señala que no hay algo intrínsecamente bueno o malo en la civilización, tal como ocurre en Occidente, aunque haya que reconocer sus problemas. Decir, pues, que alguien es “civilizado” no implica un señalamiento de que sea bueno o malo, sino que con ello se está expresando un hecho sociológico.” JURADO, Juan Carlos. “Sobre el proceso de la civilización de Norbert Elías”. En: Revista Nómadas. Universidad Central, (Bogotá), No.10, julio-diciembre 2004.p.3. URL:<http://www.ucm.es/info/nomadas/10/jcjurado.pdf> (Último acceso mayo de 2008)

²⁴⁸ Véase. CASTRO, Op. cit., 2004, p.83.

²⁴⁹ BAUMAN, Zygmunt. *Modernidad y Holocausto*. Madrid: Ediciones Sequitur, 2006.p.75. Citado por CASTRO, Op. cit., 2004, p.83.

Siguiendo la lectura de Castro Orellana, el Estado jardinero de Bauman es equiparable con el Estado biopolítico de Foucault, en el que Agamben se basa a fin de hallar su ontología y fundamentación actual. Tendríamos, entonces, según la lógica en clave de Modernidad del Estado jardinero, una cultura de jardín en que el orden es concebido como un diseño artificial desde el cual “se clasifica, separa y, finalmente, elimina todo lo que es inútil, inoportuno o dañino. Al mismo tiempo, se privilegia lo que corresponde a dicho orden administrativo, valorándolo y cultivándolo como materia prima. Este sesgo y sus consecuencias, muestran que el genocidio moderno pertenece a las posibilidades del Estado jardinero, y que el Holocausto es la consecuencia del impulso moderno hacia un mundo absolutamente diseñado y controlado [guiado, si se quiere, por el sueño kantiano de la razón legisladora]”²⁵⁰.

Pueden hacerse dos conclusiones que en pocas ocasiones se desligan y otras veces dan plausibilidad al genocidio moderno. Primero: el genocidio moderno no es una explosión descontrolada de pasiones, ni siquiera un acto irracional y sin propósito. Al contrario, se trata de un ejercicio racional de ingeniería social, que engendra por medios artificiales la homogeneidad libre de ambivalencia que la realidad social, embrollada y opaca, no puede producir. Segundo: todas las visiones relativas a un orden artificial son, por necesidad, en sus consecuencias prácticas, si no siempre en su diseño primigenio, inherentemente asimétrico y por tanto dicotómico. Escinden el mundo de lo humano en un grupo desde el cual se erigirá el orden ideal y otro que se divisa como el cuadro de un paisaje. Esta otra parte ingresa en la estrategia sólo como una resistencia que debe superarse: es lo desajustado, lo incontrolable, lo incongruente y lo ambivalente. Este Otro, nacido del «funcionamiento del orden y la armonía», residuo del esfuerzo clasificatorio, es expelido al otro extremo del universo de la obligación que vincula a los integrantes del grupo y reconoce su derecho a ser tratados como portadores de los derechos morales²⁵¹.

En este punto podemos pensar el Holocausto como un hecho que no tuvo nada de aislado ni excepcional para la Europa de la primera mitad del siglo XX. Por el contrario, el Holocausto, por tratarse de un evento que no ocurrió en un lugar

²⁵⁰ CASTRO, Op. cit., 2004, p.84.

²⁵¹ BAUMAN, Zygmunt. *Modernidad y ambivalencia*. Barcelona: Anthropos, 2005. p.65-66.

remoto, salvaje y de nombre impronunciable, sino en la mitad de una Europa que contaba a sus espaldas con cuatro siglos de “proceso civilizatorio”²⁵², amerita ser pensado como la reunión de todas las posibilidades de ingeniería social, y de todos los mecanismos para hacerle frente a los individuos no aptos para el advenimiento del Tercer Reich: los judíos, gitanos y demás grupos no arios.

Según Bauman, en la conciencia contemporánea, el Holocausto se ha convertido en un poderoso referente no sólo de salvajismo y de inhumanidad, sino de un salvajismo y una inhumanidad cometidos en nombre de la humanidad y la civilización: “el genocidio no es un invento moderno, pueblos enteros han sido exterminados, hechos desaparecer sin dejar rastro desde tiempos inmemoriales, la mayoría de las veces sin que existiese ninguna razón para ello (...) El Holocausto, por el contrario, es un invento moderno, y lo es en cuanto genocidio dotado de una finalidad expresa y admitida, en cuanto crimen cuidadosamente planificado, en cuanto asesinato en masa cometido con la ayuda de la más avanzada tecnología (que era precisamente lo que lo hacía posible), y esa organización científica, racional del trabajo, constituye, con mucho, el más importante logro de la era moderna”²⁵³.

A causa de su carácter planificado, razonado y sistemático, añade Bauman, es que el Holocausto nos devela sus motivaciones más profundas; aquellas que en otros casos de exterminio masivo, por su elementalidad y visceralidad, no

²⁵² Véase. BAUMAN, Zygmunt. “¿Puede haber otro Holocausto?” En: Revista de Occidente, (Madrid). Fundación Ortega y Gasset, No.176, (1996); p.114.

²⁵³ Ibid., p.115.

permitieron entrever. Es preciso, señalar que detrás de toda destrucción de un pueblo por otro está "la idea de *unwertes Leben*: la creencia de que hay que preservar unas vidas y no otras (*nudas vidas*), y de que cuando se acaba con aquellas que no merece la pena conservar, se revalorizan las que sí son valiosas, aumentando sus posibilidades de supervivencia"²⁵⁴.

Tras la orden de Hitler del 1º de septiembre de 1939, se crearon centros en Brandenburgo, Hadamar, Sonnestein y Eichberg que se ocultaban bajo una doble mentira: los iniciados, en sus conversaciones en voz baja, los llamaban "institutos de eutanasia" mientras que de cara a la opinión pública utilizaban nombres todavía más engañosos y capciosos como Fundación Caritativa para, el "Cuidado Institucional", "el Transporte de los Enfermos" (...) Cuando el 28 de agosto de 1941, a consecuencia de una clamorosa protesta de varias importantes luminarias de la Iglesia, hubo que revocar la orden del 39, no se abandonó el principio de "administrar activamente las tendencias demográficas". Simplemente se pasó, haciendo uso de las técnicas de gasificación que la campaña de eutanasia había ayudado a perfeccionar, a otro objetivo: ahora eran los judíos. Y se pasó a otros lugares, como Sobibór o Chelmno.

Pero desde el principio, el objetivo fue siempre la *unwertes Leben* [las vidas sin valor esenciales al régimen, en otras palabras, las nudas vidas que produce la política occidental desde antiguo y que encarnan la figura del homo sacer retomada por Agamben]. Para los creadores nazis de la sociedad perfecta, el proyecto que anhelaban y estaban decididos a poner en práctica por medio de la ingeniería social dividía la vida humana en digna e indigna. A la primera había que cultivarla amorosamente y darle *Lebensraum* [su espacio vital o la posibilidad de convertirse en formas-de-vida plenas de vida (bíos) en términos de Agamben]; a la otra había que "distanciarla" o, si esto era inviable, exterminarla. Los que eran simplemente extraños no fueron objeto de esta política estrictamente racial: bastaba con aplicar las antiguas y eficientes estrategias de la enemistad declarada, como mantenerlos al otro lado de unos límites celosamente guardados. Los discapacitados físicos y mentales constituían un caso más difícil y requerían una política nueva, más original: no se les podía expulsar o separar con una cerca ya que no pertenecían a ninguna de las "otras razas", pero tampoco eran dignos de pertenecer al Reich de los mil años. Los judíos representaban un caso esencialmente similar no eran una raza como las otras, eran una antirraza que minaría y envenenaría a todas las demás, que socavaría no simplemente la identidad de una determinada raza sino el propio orden racial. Recordemos que los judíos eran la nación no-nacional, el incurable enemigo del orden nacional. Con aprobación y entusiasmo, Rosenberg retomó el juicio de Weiniger que tenía a los judíos por "una invisible telaraña de hongos cenagosos (plasmodium) que existe desde tiempo inmemorial y se ha extendido por toda la tierra". De ahí que la separación de los judíos sólo pudiera ser una "medida a medias", una estación en el camino hacia el objetivo final. Era imposible que el asunto terminara tras haber limpiado Alemania de judíos. Aunque estuvieran lejos de las fronteras alemanas, continuarían erosionando y desintegrando la lógica natural del universo. Cuando ordenó a sus tropas luchar por la supremacía de la raza alemana, Hitler creía que

²⁵⁴ BAUMAN, Op. cit., 1996, p.116.

la guerra que desencadenaba la libraba en nombre de todas las razas, prestaba un servicio a una humanidad racialmente organizada²⁵⁵.

Dado lo anterior, resulta evidente que el discurso del Tercer Reich se alió en su momento con los planteamientos, en ciernes, de la sociobiología que le sirvieron como justificante en favor de las medidas eugenésicas, pensadas como una suerte de mecanismos de intervención social, centradas en la higiene y la inmunización²⁵⁶ del pueblo alemán (e incluso en cualquier lugar del planeta donde la “raza pura” aria se viese amenazada por la “peste”).

Volviendo a los planteamientos de Zygmunt Bauman, sobre el particular, éste nos conmina a no perder de vista que en todo genocidio las víctimas suelen ser asesinadas no por lo que han hecho sino por lo que son; “para ser más precisos, por aquello que, siendo lo que son, pueden todavía llegar a ser, o por lo que, siendo lo que son, pueden no llegar a ser”²⁵⁷. Lo anterior implica que

²⁵⁵ BAUMAN, Op. cit., 2006, p.92-93.

²⁵⁶ A manera de paréntesis, al respecto del concepto de *inmunidad* (En *Immunitas*: protección y negación de la vida, 2003) el filósofo italiano Roberto Esposito, se muestra atento a las preocupaciones de Agamben sobre la capacidad del derecho para regular la vida y el acoso al que se ve sometido por el poder, que tiene el deseo de gobernarla por encima de cualquier obstáculo que se le presente; por lo cual, el poder declara el estado de excepción, si hace falta. Esa es una de las razones para que Esposito extienda el sentido de inmunidad hasta el campo jurídico, poniendo en conexión vida y derecho. Sobre la violencia del aparato jurídico, señala: “*su mecanismo inmunitario consiste en perpetuar la vida mediante el sacrificio de lo viviente. Eso significa que, para conservarla, es necesario introducir en ella algo que por lo menos en un punto la niegue para suprimirla*”. (p. 51). La vida sufre el envite de la ley con el sacrificio ritual y el fratricidio, y hay que recordar que sobre fratricidios se fundó Israel (Caín/Abel) y Roma (Rómulo/Remo), mientras la Iglesia se levantó sobre el sacrificio de alguien que era más que judío y humano (Cristo). Crecieron sobre esa sangre, derramada con el beneplácito de quien tenía en sus manos el poder, fuese dios u hombre. Luego, el derecho genera violencia como medio de inmunizar a la comunidad frente a la violencia que, de no actuar así, nacería en su seno. Si se lleva la argumentación del autor a sus últimas consecuencias, habría que pensar que la medicina ha aplicado procedimientos milenarios del derecho y que la inmunología nace de esa inspiración. Véase. UGARTE, Javier. “*Biopolítica: un análisis de la cuestión*”. En: claves de razón práctica, (Madrid), octubre 2006; p.80.

²⁵⁷ BAUMAN, Op. cit., 1996, p.116.

nada de lo que hagan o dejen de hacer quienes se convertirán en víctimas influirá, positivamente, en su sentencia de muerte, ya que los perpetradores del genocidio antes de obtener poder sobre la vida y la muerte de sus víctimas, las han catalogado previamente como no merecedoras de su condición de sujetos vivos (es decir, como nudas vidas): “el genocidio se inicia con la clasificación y concluye como una matanza basada en el establecimiento de categorías (...) su único, y suficiente, crimen [como víctimas] es haber sido clasificados dentro de una categoría definida como criminal o como enferma sin remedio. En último extremo son culpables de ser acusados”²⁵⁸.

El Holocausto, agrega Bauman, fue ejecutado bajo los auspicios de un Estado que había adquirido una visión propia de cómo debería ser la sociedad. Una vez proyectada sobre la sociedad existente, esta “nueva visión de sociedad” tenía ya identificados a quienes no resultaban compatibles con ella²⁵⁹. Se trataba de

²⁵⁸ Ibid., p.117.

²⁵⁹ En nuestro medio, esta preocupación por la construcción de un proyecto de sociedad, y de un ethos de la nación colombiana, implicó el blanqueamiento y la “civilización” de quienes por su “limitantes” físicas o religiosas no parecían cumplir con las condiciones para semejante empresa. Al respecto, podemos ubicar los trabajos de Cristina Rojas y Julio Arias quienes van, situados desde los estudios poscoloniales, “tras la huella” de los esfuerzos, de políticos e intelectuales colombianos del siglo XIX, en torno al deseo “civilizador”:

Dice Rojas: En este punto precisamos recordar como el proceso civilizador en Colombia fue visto por los criollos del Siglo XIX como un proceso de blanqueamiento y mejoramiento de una “raza degenerada”. Según ellos, el proceso de mestizaje tuvo un carácter de progreso y de regresión a la vez. El progreso se sigue de la mezcla del blanco con un color inferior, y la regresión se da si una persona ya algo mezclada se une de nuevo con un color oscuro. (...) el mestizaje incorporaba la fantasía de una sociedad blanca que no estuviera dividida racialmente. El sueño de una civilización mestiza llevaba consigo la asimilación de las razas inferiores por la raza blanca, siendo la última la predominante. (...) Mejorar la condición de la mujer educándola fue visto como uno de los requisitos de la civilización y específicamente como una mejor forma para alejarlas de la prostitución, como lo defiende Manuel Ancizar: La población de la ciudad está decreciendo como resultado de la negligencia en relación con la condición de los pobres, pero especialmente de las mujeres. La mayoría de ellas no encuentran en la ciudad cómo ganar un salario que les permita satisfacer sus necesidades,

grupos poblacionales compuestos por individuos fuera de lugar, totalmente inútiles o superfluos: “la falta de valor de sus vidas no tenía nada que ver con su conducta o su forma de vivir; dependía sólo de su falta de adecuación con el

principalmente porque no tienen el conocimiento ni las habilidades que han adquirido las mujeres ricas en escuelas especiales. Abandonadas a su destino, sin un modelo de buen comportamiento a seguir, terminan viviendo vidas desordenadas hasta morir tempranamente. Se han hecho varios intentos para someterlas al acoso de la policía en grupos de diez o más, han sido enviadas a las selvas de Chucurí [la estructura del campo] a morir de la miseria y las fiebres altas, pero esto no ha mejorado las cosas. Matar no es forma de mejorar la moral. ROJAS, Cristina. *Civilización y violencia*. La búsqueda de la identidad en la Colombia del siglo XIX. Bogotá: Editorial Norma, p.92-93,100.

Dice Arias: La historia del racismo en lo que hoy es Colombia tuvo un momento definitivo a principios del siglo XIX. Los criollos del Nuevo Reino de Granada se encontraban en una situación liminal, en la cual el racismo posibilitaba una forma de posicionamiento en el horizonte de la civilización y generaba mecanismos de diferenciación con los otros habitantes de su tierra patria. Subordinados ante el gobierno colonial por su origen de nacimiento y tachados de inferiores por los naturalistas europeos, los criollos debieron enfrentarse a definir su identidad racial entre los europeos, como semejantes, y los nativos americanos, como distintos.(...) La oposición entre civilización y barbarie fue ampliamente resaltada por la élite letrada nacional en las décadas siguientes a la independencia. Esta élite situaba las tres razas en una escala jerárquica muy similar a la planteada por Caldas, aunque progresivamente los indios reducidos comenzaron a ser incorporados más claramente como parte de lo nacional (cf. Safford 1991; Ver García del Río 1829; Lleras 1837; Zea 1822). La utilización de esta oposición civilización/barbarie cobraba sentido en una visión del gobierno democrático y a la vez aristocrático que nunca dejó de ser corriente en el siglo XIX. Esta visión determinaba abiertamente el poder del gobierno en unos pocos por sus capacidades civilizadas que eran además racializadas. Lo bárbaro estaba particularmente racializado hacia lo negro y sus derivaciones zambas y mulatas, concebidas como poblaciones revoltosas y conflictivas. En suma, sólo a los criollos de descendencia europea, fisonomía blanca, carácter ilustrado, vida de virtudes, índole imaginativa y racional, moral ejemplificante y costumbres refinadas, era adjudicado el ejercicio del gobierno. Así, el ejercicio de gobierno en lo nacional era uno de biopoder.

(...) A finales del siglo XIX, la barbarie era ubicada aun más en las poblaciones realmente marginales en el orden nacional: los negros libertos y los indios errantes. A estos últimos como reales poblaciones, en el sentido de Foucault (1976, 1978), dentro del discurso racista, fueron dirigidas las principales biopolíticas del siglo XIX. Los indios errantes no sólo fueron directamente exterminados, sino que desde la perspectiva nacionalista fueron transformados e incorporados por medio de las misiones religiosas y determinadas políticas lingüísticas. Particularmente, tal y como se puede observar en toda la obra de la Comisión Corográfica (Codazzi 1851, 1855, 1857), el mestizaje progresivo de los indios, como biopolítica privilegiada, fue un ideal recurrente para la nación. En términos generales, las otras poblaciones, tipos humanos, mestizos y regionales, aunque podían ser pensados desde la civilización y la barbarie, eran tipos civilizados, domesticados e incorporados. ARIAS, Julio. “Racismo, colonialismo y biopoder en el siglo XIX colombiano”. En: Aquelarre (Ibague). Universidad del Tolima, No.9, enero-junio 2006. p.127, 133.

mundo venidero”²⁶⁰. Para Bauman, tanto el Estado de Hitler como el de Stalin, por citar los dos ejemplos que se suelen tildar como únicos e irrepetibles, disponían de todo el poder necesario para actuar de acuerdo con sus proyectos de sociedad sin ningún tipo de oposición. Ambos gobernantes contaban con el apoyo de Estados “fuertes” en cuanto a su institucionalidad, que contaban con una amplia disponibilidad de recursos “modernos” a fin de convertir sus proyectos en realidades plausibles y efectivas. Ambos podían dedicarse, como en efecto sucedió, a convertir su “anti-utopía” en realidad dado que contaban con los medios para purgar, si se quiere, a su pueblo de todas aquellas *unwertes Leben* o nudas vidas que no se podían o no se querían incluir en su visión de sociedad.

La única solución adecuada a los problemas que plantea la visión racista del mundo es el aislamiento total e inflexible de la raza infecciosa y patógena (fuente de enfermedad y contaminación) por medio de la radical separación espacial o de la destrucción física. Se trata en sí misma de una tarea formidable, impensable a menos que se cuente con enormes recursos y con medios para movilizarlos y planificar su distribución, para dividir la tarea global en un gran número de tareas parciales y de funciones especializadas y para coordinar toda la ejecución. En suma, la tarea resulta inconcebible sin la burocracia moderna. Para ser efectivo, el moderno antisemitismo exterminador tenía que ir del brazo de la burocracia moderna. Y así fue en Alemania. En su famoso informe para la conferencia de Wandsee, Heydrich hablaba de que el Führer había dado su "autorización" o "aprobación" a la política judía de la RSHA [Reichsicherheitshauptamt (oficina Central de Seguridad del Reich)]. (...) Enfrentada con los problemas que planteaban la idea y su ejecución, la organización burocrática de la RSHA asumió la tarea de buscar las soluciones prácticas más convenientes. Lo hizo de la misma manera que lo hacen todas las burocracias: evaluando costos, cotejándolos con los recursos disponibles y determinando la combinación óptima. (...) La RSHA se empeñaría en dar con la mejor solución. El Führer (que prefería hablar de “profecía” antes que de tarea u objetivo) expresó la romántica visión de un mundo limpio de la raza terminalmente enferma. A partir de ahí, el resto competía a un proceso burocrático, nada romántico y fríamente racional²⁶¹.

²⁶⁰ BAUMAN, Op. cit., 1996, p.117.

²⁶¹ BAUMAN, Op. cit., 2006, p.101-102.

Esta purga por medio de la destrucción tuvo, en ambos casos, un carácter centralizado, condensado y coordinado. Tal vez sea esta circunstancia, enfatiza Bauman, la que efectivamente hace que el Holocausto de Hitler y el asesinato en masa, aún carente de nombre pero igual de sistemático y prolongado, cometido por orden de Stalin, no resulten comparables con ningún otro genocidio contemporáneo²⁶². Según Bauman, dada la presencia constante del genocidio en la historia de la humanidad, incluida la época moderna, estamos obligados a suponer que por únicas e irrepetibles que parezcan las acciones de Hitler y Stalin, tal excepcionalidad “no se debió a que otros desearan hacer lo mismo, sino a que éstos no contaban con las condiciones y recursos necesarios. Si nos preguntamos cómo pudo ocurrir el Holocausto, deberíamos también preguntarnos cómo no ha ocurrido más a menudo, o en más lugares”²⁶³.

Este cuestionamiento final de Bauman resulta siendo compartido por Agamben quien se ocupará de pensar lo qué estaba en juego para el Tercer Reich con su proyecto social y cómo fue posible que en los campos de concentración, y por qué no en los *gulags* estalinistas, se abriera un espacio para que todo fuese posible gracias a la excepcionalidad jurídica que encarnaban estos lugares.

Lo primero que Agamben señala sobre la estructura de los campos de concentración, es que éstos surgen en la Alemania del Tercer Reich, dentro de un contexto de estado de excepción y no como simples desarrollos del derecho

²⁶² Véase. BAUMAN, Op. cit., 1996, p.118.

²⁶³ Ibid., p.118.

carcelario²⁶⁴. Según Agamben, el día 28 de febrero de 1933, cuando los nazis toman el poder en Alemania, inmediatamente promulgaron el *Verordnung zum Schutz von Volk und Staat* (Decreto para la Protección del Pueblo y el Estado) que suspendió las libertades personales, de expresión, asociación e intimidad que garantizaba la Constitución de Weimar. Si bien esto no tuvo nada de novedoso pues ya se había optado por medidas similares durante la Primera Guerra Mundial, lo distintivo del caso nazi radica en que: “el texto del decreto [para la protección del pueblo y el individuo], que desde el punto de vista jurídico, se fundaba implícitamente en el art. 48 de la Constitución todavía vigente, equivalía, sin duda, a una proclamación del estado de excepción que no contenía, sin embargo, en ningún punto la expresión *Ausnahmezustand* (estado de excepción). De hecho, el decreto permaneció en vigor hasta el final del Tercer Reich, que, en este sentido, ha podido ser definido como una *noche de San Bartolomé* que duró doce años (...) Los juristas nacionalsocialistas eran

²⁶⁴ Los historiadores discuten si la primera aparición de los campos debe identificarse con los *campos de concentraciones* creados por los españoles en Cuba en 1896 para reprimir las insurrecciones de la población de la colonia, o con los *concentration camps* en los cuales los ingleses, a principios de siglo, amontonaron a los bóers; lo que aquí importa es que, en ambos casos, se trata de la extensión a una población civil entera de un estado de excepción ligado a una guerra colonial. Los campos nacen, así, no del derecho ordinario (y menos que nunca, como acaso podría haberse creído, de una transformación y de un desarrollo del derecho carcelario), sino del estado de excepción y de la ley marcial. Esto es aún más evidente para el Lager nazi, de cuyo origen y de cuyo régimen jurídico estamos bien documentados. Es sabido que la base jurídica de la internación no era el derecho común, sino la *Schutzhaft* (literalmente: custodia protectora), una institución jurídica de derivación prusiana, que los juristas nazis clasifican a veces como una mezcla de policía preventiva, en tanto permitía “poner bajo custodia” a los individuos independientemente de cualquier contenido relevante en lo penal, únicamente a fines de evitar un peligro para la seguridad del Estado.(...) [Sin embargo] conviene no olvidar que los primeros campos de concentración en Alemania no fueron obra del régimen nazi, sino de los gobiernos socialdemócratas, que no sólo en 1923 tras la proclamación del estado de excepción, internaron basándose en la *Schutzhaft* a miles de militantes comunistas, sino que crearon también los *Konzentrations Lager für Ausländer* que albergaba, sobre todo, a prófugos judíos orientales y que puede, en consecuencia ser considerado como el primer campo de internamiento de judíos de nuestro siglo (aunque, obviamente, no se trataba de un campo de exterminio). AGAMBEN, Op. cit., 2003, p.212.

tan conscientes de la peculiaridad de tal situación que, con una expresión paradójica, la definieron como un estado de excepción “deseado” (einen gewollten Ausnahmezustand), con la vista puesta en la realización del Estado nacionalsocialista²⁶⁵.

Agamben señala como el vínculo entre estado de excepción y campo se torna decisivo cuando el estado de excepción, en un principio pensado como suspensión de la ley para contrarrestar un peligro grave, se torna en un espacio permanente que continua vigente en la situación normal: “*el campo de concentración es el espacio que se abre cuando el estado de excepción empieza a convertirse en regla*”²⁶⁶. Con lo cual, el estado de excepción, adquiere un sustrato espacial permanente que, como tal, se mantiene, de forma constante fuera del ordenamiento jurídico normal.

Según lo anterior, cabe preguntarnos, cómo entender, entonces, el estatuto paradójico del campo de concentración. La respuesta, para Agamben, radica en entender el campo como una porción de territorio que se sitúa fuera del ordenamiento jurídico normal, pero que no por ese hecho se le puede considerar simplemente como un espacio exterior. Lo que en él se excluye es, siguiendo a Agamben, literalmente *sacado fuera* o, si se quiere, incluido por medio de su propia exclusión; aunque lo que de esta forma queda incorporado, sobre todo en el ordenamiento jurídico, resulta siendo el estado de excepción

²⁶⁵ Ibid., p.214.

²⁶⁶ Ibid., p.215.

mismo²⁶⁷. En efecto, continúa Agamben, en cuanto el estado de excepción es “deseado”, inaugura un nuevo paradigma jurídico-político, en el cual la norma se confunde con la excepción²⁶⁸. Por lo tanto, para Agamben, el campo de concentración comporta la estructura en que norma y hecho se fusionan y, en este sentido, cualquier pregunta sobre la legalidad o ilegalidad de lo que ocurre en él carece sencillamente de sentido: “*el campo de concentración es un híbrido de derecho y hecho, en el que los dos términos se han hecho indiscernibles.*”²⁶⁹ Así, en los campos de concentración gracias a la suspensión total de la ley, y a la fusión entre hecho y norma, termina por generarse un espacio en la cual todo sería virtualmente posible.

Si no se comprende esta particular estructura jurídico – política de los campos cuya vocación no es otra que la de realizar el estado de excepción, “todo lo que de increíble se produjo en ellos resulta completamente ininteligible”²⁷⁰. Lo anterior, tiene asidero en el hecho de que quien entraba a un campo de

²⁶⁷ Véase. Ibid., p.216.

²⁶⁸ Aquí el *campo* como paradigma estaría cumpliendo dos funciones distintas. Por un lado ilustraría la existencia del estado de excepción, tal como Agamben explicita este concepto en el análisis de la lógica de la soberanía; pero, por otro, el ejemplo mismo estaría agregando nuevos elementos a la teoría sobre la excepción, en la medida en que revela la especificidad de la biopolítica moderna. Lo llamativo es que la novedad del acontecimiento del *campo* no obliga a la elaboración de un nuevo concepto sobre la política, sino que simplemente radicaliza su estructura originaria. La política entendida como excepción no sólo explicaría la fundación de la soberanía, sino además un fenómeno nuevo como el que se presenta en los Estados totalitarios. Incluso, como lo recalca Agamben en varias oportunidades en su texto, el totalitarismo sólo puede ser entendido bajo un contexto biopolítico [Es decir, como generador de *nudas vidas*]. Esto puede ser observado también en otra de las características específicas del campo, que se enuncia como la total indistinción entre hecho y derecho. Si en la lógica de la soberanía se evidenciaba que la suspensión de la norma de todas formas permitía una relación entre la ley y lo que estaba fuera de ella, ahora el punto relevante es que la diferencia entre hecho y derecho se borra totalmente. PAREDES, Diego. El paradigma en la biopolítica de Giorgio Agamben (2007). URL:www.biopolitica.cl/docs/Paredes_texto.pdf (Último acceso en mayo de 2008) p.12

²⁶⁹ AGAMBEN, Op. cit., 2003, p.217.

²⁷⁰ Ibid., p.217.

concentración se movía en un zona de indistinción entre exterior e interior, excepción y regla, lícito e ilícito, en el que los propios conceptos de derecho subjetivo y de protección jurídica, carecían de sentido²⁷¹. Esto lleva a nuestro

²⁷¹ Al respecto, Pilar Calveiro nos recuerda que la estructura del campo se convierte en un hecho palpable y útil, cuando se asocia con políticas estatales tendientes, al cambio y la reforma social por medio de la intervención decidida sobre las vidas innecesarias o, incluso, no-dignas de pertenecer al nuevo orden. Dice Calveiro: en 1976 Argentina alentó-permitió-padeció-resistió (según el ángulo social desde el que se mire) el sexto golpe militar de su historia del siglo XX, que dio inicio a un verdadero proceso de largo alcance, bautizado acertadamente por la jerarquía militar como *Proceso de Reconstrucción Nacional*. Se abrió entonces un nuevo ciclo económico, político y militar, un proceso, que se asentó en la forma más cruenta del terrorismo: el que se ejerce desde el Estado.

La aniquilación de un amplio movimiento social y político se hizo por medio de la instalación de 340 campos de concentración-extermio distribuidos por todo el territorio nacional, "concebidos antes que para la lisa y llana supresión física de las víctimas para someterlas a un riguroso y planificado despojo de los atributos propios de cualquier ser humano. Porque ingresar a ellos significó en todos los casos dejar de ser, para lo cual se intentó desestructurar la identidad de los cautivos, se alteraron sus referentes tiempo espaciales, y se atormentaron sus cuerpos y espíritus más allá de lo imaginado" (Conadep, 1991, p. 55). (...) Después de ser secuestradas, las personas ingresaban a verdaderos campos de concentración en los que se les arrebatava su identidad para intentar convertirlas en un número, un bulto, un "paquete". El número reemplazaba al nombre, la "capucha" colocada sobre las cabezas desaparecía el rostro, las esposas y los grilletes impedían el movimiento, el aislamiento cancelaba toda posibilidad de comunicación; la persona se transformaba así en "algo" indefinido, en un "chupado" dentro del "chupadero". (...) El capitán Jorge Acosta, jefe operativo del centro de detención que existió en la Escuela de Mecánica de la Armada, repetía con sorpresa, regocijo y admiración: "*Esto no tiene límites*", celebrando la ruptura de muchas fronteras morales, económicas, legales o políticas, con el objeto de asegurar la destrucción y el quiebre de proyectos, movimientos, organizaciones, personas. (...) Una vez que el campo de concentración obtenía la información que el prisionero podía dar o bien cuando ésta perdía utilidad; una vez consumada su "desaparición" como sujeto dentro de los laberintos concentracionarios, la persona pasaba a ser considerada un material de desecho y, como tal, quedaba a la espera, inmovilizada, ciega, sorda y muda, en una especie de "depósito" de cuerpos virtualmente inertes y aterrorizados, aunque potencialmente resistentes. Estaba entonces lista para la fase final: la supresión de la vida biológica y la "desaparición" del cuerpo mismo, del cadáver. Para ello, en algunos casos se fusiló a las personas y escondieron sus restos en lagos, ríos o en la tierra misma, donde nunca hubo verdaderos entierros, sino sólo enterramientos colectivos y clandestinos para impedir la identificación. En otros, se utilizó una maquinaria "desaparecedora" fría y tecnológica, que conjuntaba, en un solo paso, el asesinato y la desaparición del cuerpo físico. Este procedimiento, según el relato de los sobrevivientes, ocurría bajo un mecanismo perfectamente establecido. Se llamaba a los prisioneros por su número. Se los formaba y se los trasladaba a algún espacio dentro del propio campo en el que se les administraba una inyección que los adormecía. Mareados, semiinconscientes, maniatados, se los subía primero a un camión y de éste a un avión que se adentraba en el Océano Atlántico. Allí se arrojaba a los prisioneros al mar; personas vivas, atadas y amordazadas, se lanzaban al mar como si fueran paquetes de desechos. CALVEIRO, Pilar. "*Argentina: de la desaparición al vaciamiento*". En: *Metapolítica*, (México), Vol.7, No.28, marzo-abril 2003. p.88.

autor a afirmar que *el campo es el más absoluto espacio biopolítico que haya tenido lugar*, puesto que en él todos sus moradores son despojados de cualquier condición política y reducidos, integralmente a la *nuda vida*. Por todo esto, Agamben agregará que el campo “es el paradigma mismo del espacio político en el punto en que la política se convierte en biopolítica y el homo sacer [excluido-no-incluido] se confunde virtualmente con el ciudadano [incluido-no-excluido]”.

El campo de concentración es el espacio de esa absoluta imposibilidad de decidir entre hecho y derecho, entre norma y aplicación, entre excepción y regla, que, sin embargo, es la que decide incesantemente sobre todo ello. Lo que el guardián o el funcionario del campo tienen ante sí no es un hecho extrajurídico (un individuo que pertenece biológicamente a la raza judía), al que se trata de aplicar la discriminación impuesta por la norma nacionalsocialista, por el contrario, cualquier gesto, cualquier acontecimiento, que tenga lugar en el campo, del más ordinario al más excepcional, produce la decisión sobre la *nuda vida* que actualiza el cuerpo político alemán. La separación del cuerpo judío es producción inmediata del propio cuerpo alemán, de igual manera que la aplicación de la norma es su producción misma²⁷².

La pregunta correcta con respecto a lo acaecido en los campos de concentración no será, entonces, aquella que interroge por las motivaciones que permitieron cometer tales actos de inhumanidad; ni tampoco será aquella que interroge por la posibilidad de que tenga o no lugar otro Holocausto. Según Agamben, sería mucho más fecundo y honesto indagar atentamente por los procedimientos y dispositivos jurídicos que permitieron privar por completo, de sus derechos y prerrogativas a seres humanos, hasta el punto de que realizar cualquier acción posible sobre ellos no se considerará ya como un delito²⁷³.

²⁷² Ibid., p.221.

²⁷³ Véase. AGAMBEN, Op. cit., 2001, p.40.

En este orden de ideas, el campo es descrito por Agamben, como la materialización radical del umbral que se presenta en el estado de excepción presente en los regímenes totalitarios. Sin embargo, nuestro autor procederá a sugerir la presencia del campo ya no como hecho histórico particular, sino como una realidad palpable²⁷⁴, donde quiera que se reproduzcan las condiciones para que se dé la estructura jurídico política que caracteriza al campo:

El estado de excepción, que era esencialmente una suspensión temporal del orden jurídico, se hace ahora un nuevo y estable sustrato espacial en el que habita esa nuda vida que, de forma cada vez más evidente, ya no puede ser inscrita en el orden jurídico. La creciente desconexión entre el nacimiento (la nuda vida) y el Estado-nación es el hecho nuevo de la política de nuestro tiempo, y lo que llamamos campo es esta separación. A un orden jurídico sin localización (el estado de excepción, en el que la ley es suspendida), corresponde ahora una localización sin orden jurídico (el campo como espacio permanente de excepción). El sistema político ya no ordena formas de vida y normas jurídicas en un espacio determinado, sino que alberga en su interior una *localización dislocante* que le desborda, en que cualquier forma de vida y cualquier norma pueden quedar incorporadas. El campo como localización dislocante es la matriz oculta de la política en que todavía vivimos, la matriz que tenemos que aprender a reconocer a través de todas sus metamorfosis. Es el cuarto, inseparable elemento que ha venido a añadirse, rompiéndola, a la antigua trinidad Estado - nación (nacimiento)-territorio²⁷⁵.

²⁷⁴ Tan campo es, pues, el estadio de Bari, en el que en 1991 la policía italiana amontonó provisionalmente a los inmigrantes clandestinos albaneses antes de devolverlos a su país, como el Velódromo de Invierno en el que las autoridades de Vichy agruparon a los judíos antes de entregarlos a los alemanes; no otra cosa son el campo de refugiados en la frontera con España en cuyas cercanías murió Antonio Machado en 1939, o las *zones d'attente* de los aeropuertos internacionales franceses, en las que son retenidos los extranjeros [hasta por 4 días] que solicitan el reconocimiento de refugiados. En todos estos casos, un lugar aparentemente anodino (...) delimita en realidad un espacio en el que el orden jurídico normal queda suspendido de hecho y donde el que se cometan o no atrocidades no es algo que dependa del derecho, sino sólo del civismo y del sentido ético de la policía que actúa provisionalmente como soberana (...) Pero también algunas periferias de las grandes ciudades postindustriales y las gated communities estadounidenses [comunidades cerradas al exterior y con todas las comodidades imaginables hoy día] empiezan hoy a parecerse, en este sentido, a campos, en los que nuda vida y vida política entran, al menos en determinados momentos, en una zona de absoluta indeterminación. Ibid., p.40.

²⁷⁵ Ibid., p.42-43.

Según Agamben esta es la perspectiva en que debemos considerar la reaparición de los campos en episodios recientes como la guerra de la antigua Yugoslavia: lo que allí sucedió no es en absoluto, una redefinición del sistema jurídico anterior según nuevas bases étnicas y territoriales, es decir, una simple repetición de los procesos que condujeron a la constitución de los Estados-nación europeos. Lo que allí tuvo lugar fue, más bien, una ruptura con el viejo *nómos*, una dislocación de las poblaciones y de la vida humana según líneas de fuga completamente nuevas²⁷⁶. Agamben es enfático en afirmar que “si los

²⁷⁶ Incluso esta estructura del campo planteada por Agamben, aún con su marcado énfasis eurocéntrico, nos es útil a la hora de releer los trabajos de investigadores sociales en nuestro medio. La lectura, en clave de la dinámica biopolítica, de la “exclusión-inclusión” sobre una ponencia y posterior texto de María Teresa Uribe, “*La territorialidad de los conflictos y de la violencia en Antioquia*” (1990), del cual citamos algunos apartes, confirma, a nuestro entender, la conclusión de Agamben, según la cual las formas del campo son múltiples y no precisan de un recinto físico puesto que las fronteras que demarcan la imposición de un proyecto de sociedad pueden ser, en igual o mayor medida, excluyentes:

(...) Un proyecto tan integrado, tan orgánico y cohesionado como [el proyecto político antioqueño], con tan fuertes referentes identificatorios, excluyó, separó y diferenció, incluso territorial y espacialmente, a todos aquellos que por muy diversas razones no hicieron parte del corpus social y de la trama mercantil. Al pueblo antioqueño no pertenecieron todos los habitantes de la región; algunos, aunque viviesen en el mismo territorio, fueron siempre considerados como extraños, diferentes. A su vez, el pueblo antioqueño desbordó los límites político-administrativos y llevó su cultura pueblerina y campesina, su ethos social y sus identidades políticas a buena parte del occidente colombiano.(...) El blanqueado, mecanismo por excelencia en la región para realizar el tránsito de las etnias a la formación del pueblo, se realizó bajo la dinámica de la inclusión-exclusión; incluyó los blancos y los blanqueados articulados por redes mercantiles abiertas a las que podía ligarse todo aquel que se presentase como comprador y vendedor, pero además quien aceptase el modo de vida, los valores de la cultura pueblerina y campesina y el sentido común de la antioqueñidad. A los “otros” los excluyó, los invisibilizó y sólo los nombró como problema, como potencial, o realmente conflictivos, como eventuales enemigos a los cuales se debería presionar para que aceptasen ese esquema de valores o mantenerlos alejados por el riesgo que significaba su mera existencia (...) El proyecto político de la élite antioqueña fue cohesionador, articulante y sólido pero terriblemente excluyente, incapaz de convivir con “el otro”, con el diferente o con el antagonista; a todos por igual los excluyó pensándolos como delincuentes y enemigos peligrosos. En este grupo social convergieron sectores muy diversos; desde mulatos y mestizos “indómitos y perezosos” hasta ricos herederos de grandes familias pero ateos y masones, pasando por mineros trashumantes aficionados al licor, al baile, y las alianzas libres, por pueblerinos más atraídos por el trabajo intelectual que por despachar detrás de un mostrador o por grupos de mujeres que prefirieron trabajar independientemente, sin la necesidad de la protección de un varón de su familia.

La dinámica de la inclusión-exclusión tuvo un referente geoespacial que se manifestó en la

nazis no pensaron nunca en acompañar la realización de la “solución final” con el embarazo forzado de las mujeres fue porque el principio del nacimiento, que aseguraba la inscripción de la vida en el orden jurídico del Estado-nación, aunque profundamente transformado, seguía todavía, de algún modo, en vigor”²⁷⁷. Ahora este principio, siguiendo a Agamben, ha entrado en un proceso de dislocación y de deriva que hace imposible su funcionamiento y hace presagiar no sólo la aparición de nuevos campos, sino también de nuevas y más delirantes definiciones normativas de la inscripción de la vida en la Ciudad. Por tanto, el campo, que ahora se ha instalado sólidamente en su seno, es el

formación de territorialidades muy diversas y que cruzó la región de fronteras político culturales separando los espacios integrados y articulados con la sociedad mayor, de los espacios excluidos en los cuales nunca operó del todo el proyecto político de la élite antioqueña; sus habitantes no compartieron con los de la sociedad mayores referentes de identidad, no se sintieron parte del corpus social, parte del pueblo paisa, aunque habitasen en el mismo departamento. El sentido de exclusión fue formando en los pobladores de estas zonas mentalidades distintas, sentidos comunes y prácticas culturales diversas: interiorizaron y reprodujeron la exclusión, asumieron la diferencia impuesta como principio de la propia identidad y terminaron por pensarse a sí mismos como los "otros", expresándose a través de formas culturales de resistencia y de supervivencia que están aún por estudiarse. (...) En estos territorios excluidos, el Estado sólo ha tenido una presencia formal (administrativa) o militar y antes que sistemas jurídico-legales de relación social y de control político, han operado contrapoderes o parapoderes por fuera de la institucionalidad del aparato formal.

Las territorialidades histórico culturales revelan la existencia de otra Antioquia, desconocida, ignorada, silenciada, que sólo empezó a ser tenida en cuenta cuando viejos y nuevos conflictos estallaron en forma de violencia generalizada e informe, poniendo en peligro la estabilidad y la seguridad de la sociedad mayor. (...) Las diversas territorialidades de Antioquia distinguen claramente una zona central que se corresponde en líneas gruesas con el poblamiento decimonónico, con el espacio acotado por las redes mercantiles y por los partidos tradicionales y con el campo de expresión del ethos sociocultural del pueblo antioqueño. Esta zona central se constituyó a partir de la tríada formada por Medellín, Santa Fe de Antioquía y Rionegro, prolongándose hacia el sur por las vertientes de las cordilleras central y occidental hasta más allá de los límites con el viejo Estado del Cauca, que entre otras cosas fue durante todo el siglo XIX una frontera de guerra y no en sentido metafórico: todas las confrontaciones civiles se desarrollaron en la zona limítrofe entre ambos pueblos y el norte caucano sirvió como refugio a muchos de los excluidos antioqueños de esos tiempos. La colonización del occidente colombiano tuvo un contenido político que no puede soslayarse. URIBE, María Teresa. “*La territorialidad de los conflictos y de la violencia en Antioquia*”. En: Realidad Social 1. Gobernación de Antioquia: Departamento de Planeación Departamental, Medellín, 1990. p.66-69.

²⁷⁷ AGAMBEN, Op. cit., 2001, p.43.

nuevo *nómos* biopolítico del planeta²⁷⁸.

3.4.1 El “musulmán” como portador de la “nuda vida”

Desde el punto de vista de Agamben, la exclusión de la *nuda vida* es sólo una ficción que ha servido como presupuesto básico para fundamentar la política en Occidente, pues, el hombre no es en ningún momento *nuda vida*, es decir, sólo un cuerpo, un viviente desarraigado del mundo; sino siempre una forma-de-vida que es inseparable de su contexto lingüístico y cultural: Aquello que llamo *nuda vida* es una producción específica del poder y no un dato natural. En cuanto nos movamos en el espacio y retrocedamos en el tiempo, no encontraremos jamás, ni siquiera en las condiciones más primitivas, un hombre, dice Agamben, sin lenguaje y sin cultura. Ni siquiera el niño es *nuda vida*, al contrario, vive en una especie de corte bizantina en la cual cada acto está siempre ya revestido de sus formas ceremoniales. Podemos, en cambio, producir artificialmente condiciones en las cuales algo así como una *nuda vida* se separa de su contexto: el "musulmán" en Auschwitz, el comatoso, los reclusos que sirven como sujetos experimentales a la ciencia, el *neomort*²⁷⁹, etcétera (...) Lo humano y lo inhumano son solamente dos vectores en el

²⁷⁸ “La peculiaridad del campo exige pensar una localización sin orden jurídico y un espacio público que ya no puede ser equiparado a la polis. Este doble sentido del ejemplo, sugiere que pensar la política por medio de paradigmas exige un ir y venir entre los hechos y la teoría. Incluso Agamben vuelve al momento especulativo, una vez borra las particularidades del campo de concentración nacionalsocialista y lo erige como matriz de la biopolítica moderna. Ahora el campo se torna un modelo que está en el lugar de otros casos que tienen características comunes. De esta manera, el paradigma no permite que los hechos sean subsumidos sin más en un único marco conceptual”. PAREDES, Op. cit., 2007, p.15.

²⁷⁹ Se trata de un término médico acuñado en 1974 y que se refiere al cuerpo “recién muerto” que es mantenido con vida artificial por cierto tiempo con la finalidad expresa de ser utilizado para trasplante de órganos, investigación farmacológica, fines pedagógicos, etc. Más información en: <http://www.allanturner.com/death04.html>

campo de fuerza de lo viviente. Y este campo es integralmente histórico, si es verdad que se da historia de todo aquello de lo cual se da vida. Pero en este *continuum* viviente se pueden producir interrupciones y cesuras: el "musulmán" en Auschwitz y el testigo que testimonia en su lugar, son dos singularidades de este género²⁸⁰.

Teniendo en cuenta lo anterior, el testigo, sobreviviente por demás a lo indecible del campo, aquel que algún día estuvo ad portas de convertirse en *nuda vida*, es la encarnación del testimonio capaz de narrar la inhumanidad. Testigo, siempre en contra de su condición, será Primo Levi, en cuyas crónicas y relatos se apoya Agamben a fin de acercarse a lo que significó ser habitante del lugar por excelencia de la "excepción". Según Agamben, testigo es aquel que testimonia a favor de la verdad y de la justicia, que son las que de, una u otra forma, otorgan a sus palabras consistencia y plenitud. Pero, en el caso de Auschwitz, el testimonio vale, esencialmente, por lo que falta en él; contiene, en su centro mismo, algo que es "intestimoniable", que destruye la autoridad de los supervivientes.

Los "verdaderos" testigos, los "testigos integrales" serán aquellos que no han testimoniado ni hubieran podido hacerlo. Son los que "han tocado fondo", los hundidos²⁸¹. Para Agamben, los que lograron salvarse se constituyen en "seudotestigos" que, al contarnos su historia, tratan de elucidar el testimonio faltante. Desde luego que para el caso de Auschwitz es mucho más complejo

²⁸⁰ AGAMBEN, Op. cit., 2004, p.15. Citado también en: QUINTANA, Op. cit., 2006, p.51.

²⁸¹ Véase. Óp. Cit., Agamben, 2005, p.51.

puesto que los hundidos no tienen nada que decir, ni instrucciones o memorias que transmitirnos. Quien asume la carga de testimoniar, como Primo Levi, se ve abocado a dar testimonio de la imposibilidad misma de testimoniar. Y esto, añade Agamben, altera de manera definitiva el valor del testimonio ya que nos obliga a buscar su sentido en una “zona imprevista”.

En Auschwitz, Levi había ya hecho la experiencia de esforzarse por escuchar e interpretar un balbuceo inarticulado, algo como un no lenguaje, o un lenguaje mutilado y oscuro. Fue en los días subsiguientes a la liberación, cuando los rusos transfirieron a los supervivientes de Buna al "Campo Grande" de Auschwitz. Aquí la atención de Levi se sintió atraída de forma súbita por un niño al que los deportados llamaban Hurbinek (...) [Agamben citando el testimonio de Primo Levi] Hurbinek no era nadie, un hijo de la muerte, un hijo de Auschwitz. Parecía tener unos tres años, ninguno sabía nada de él, no sabía hablar y no tenía nombre: ese curioso nombre de Hurbinek se lo habíamos dado nosotros, puede que de una de las mujeres, que había interpretado con aquellas sílabas uno de los sonidos inarticulados que el pequeño emitía de vez en cuando. Estaba paralizado de la cintura para abajo, y tenía las piernas atrofiadas, delgadas como palillos; pero sus ojos, perdidos en su cara triangular y demacrada, emitían destellos terriblemente vivos, cargados de súplica, de afirmación, de la voluntad de desencadenarse, de romper la tumba de su mutismo. La *palabra* que le faltaba y que nadie se había preocupado por enseñarle, la necesidad de la palabra, afloraba en su mirada con explosiva exigencia (...) En la noche aguzábamos el oído: era verdad, desde el rincón de Hurbinek nos llegaba de vez en cuando un sonido, una palabra. No siempre era exactamente igual, en realidad, pero era una palabra articulada, con toda seguridad; o mejor dicho, palabras articuladas ligeramente diferentes (...) Hurbinek, el sin nombre, cuyo minúsculo antebrazo llevaba la marca del tatuaje de Auschwitz; Hurbinek murió en los primeros días de marzo de 1945, libre pero no redimido. Nada queda de él: testimonia por medio de estas palabras mías²⁸².

Ese “intestimoniable” que produce el campo gracias a su separación entre lo humano y lo biológico se llama, en la jerga del campo, *der Musselmann*²⁸³, el

²⁸² Ibid., p.38.

²⁸³ [Según Agamben el significado más probable del termino *der Musselmann*] remite al significado literal del término árabe muslim, que designa al que se somete incondicionalmente a la voluntad de Dios, y está en el origen de las leyendas sobre el presunto fatalismo islámico, bastante difundidas en las culturas europeas a partir de la Edad Media (en esta inflexión despreciativa, el término está bien atestiguado en las lenguas europeas, particularmente en italiano). No obstante, mientras la resignación del muslim reposa en la convicción de que la voluntad de Alá está presente en todo momento, en el más pequeño acontecimiento, el musulmán de Auschwitz parece haber perdido, por el contrario, cualquier forma de voluntad o de conciencia. Véase. Ibid., p.45.

musulmán: “el denominado Musselmann, como se llamaba en el lenguaje del Lager al prisionero que había abandonado cualquier esperanza y que había sido abandonado por sus compañeros, no poseía ya un estado de conocimiento que le permitiera comparar entre bien y mal, nobleza y bajeza, espiritualidad y no espiritualidad. Era un cadáver ambulante, un haz de funciones físicas ya en agonía”²⁸⁴. En opinión de Agamben, el musulmán resulta siendo un ser indefinido, en el que no sólo la humanidad y la no humanidad, sino también la vida vegetativa y la vida social, transitan entre ellas sin una aparente solución de continuidad, y sólo como mera supervivencia, siempre en movimiento. En efecto, es con el musulmán que se lleva a la realidad esa *nuda vida*, esa vida eliminable pero no sacrificable que sirve de supuesto a la lógica del poder soberano. Pues con el musulmán se trata de crear, justamente, una vida en los umbrales de la polis, del mundo, del contexto social y de toda posibilidad de comunicación²⁸⁵, y con ello, la tan “necesaria” y perversa distinción entre aquellas vidas que merecen ser vividas (bíos) y aquellas que tan sólo representan entidades biológicas descartables (zôe).

²⁸⁴ Ibid., p.41.

²⁸⁵ ¿Qué es la vida del musulmán? ¿Se puede decir que es pura zôe? En él ya no hay, empero, nada “natural” o “común”, nada instintivo o animal. Junto a su razón, sus instintos han sido eliminados también. Antelme nos refiere que el habitante del campo ya no era capaz de distinguir entre las dentelladas del frío y la ferocidad de las SS. Si le aplicamos al pie de la letra esta afirmación (“el frío, SS”), podemos decir que el musulmán se mueve en una absoluta indiferencia entre hecho y derecho, vida y norma, naturaleza y política. Precisamente por esto, el guardián parece sentirse algunas veces súbitamente impotente ante él, como si por un momento le asaltara la sospecha de que el musulmán -incapaz de distinguir entre una orden y el frío- le estuviera oponiendo una forma inaudita de resistencia. Una ley que pretende hacerse integralmente vida se encuentra aquí frente a una vida que se ha confundido punto por punto con la norma, y es precisamente esta indiscernibilidad la que amenaza la *lex animata* [la mediación entre el cielo y la tierra, entre Dios y los hombres] del campo. AGAMBEN, Op. cit., 2003, p.235.

Ese musulmán, producto de la lógica del campo, donde excepción y regla se confunden, se convierte en el “umbral fatal” entre forma de vida (*bíos*) y *nuda vida* (*zôe*); umbral por el que todos los habitantes del campo están a punto de atravesar en cualquier momento y que, como es apenas obvio, tratan de alejar de sí cuanto es humanamente posible. “La fase conocida como del musulmán era el terror de los internados, porque ninguno de ellos sabía cuando le llegaría también a él ese destino de musulmán [esa reducción a *nuda vida*], candidato seguro a las cámaras de gas o a cualquier otro tipo de muerte”²⁸⁶.

El espacio del campo (al menos en aquellos Lager, como Auschwitz, en que campo de concentración y campo de exterminio coinciden) (...) El límite extremo de este [umbral fatal por el que ningún habitante del campo desea atravesar] se llama en la jerga del campo, *Selektion*, la operación de escoger a los destinados a la cámara de gas. Por eso, la preocupación más firme del deportado era la de esconder sus enfermedades y postraciones, ocultar incesantemente al musulmán que sentía aflorar dentro de sí por todas partes. Toda la población del campo no es, en verdad, más que un inmenso torbellino que gira obsesivamente en torno a un centro sin rostro. Pero ese vórtice anónimo, como la mística rosa del paraíso dantesco, “pintada a imagen nuestra”, llevaba impresa la verdadera efigie del hombre. Según la ley en virtud de la cual al hombre le repugna aquello con lo que teme que se le note el parecido, el musulmán es unánimemente evitado en el campo porque todos se reconocen en su rostro abolido²⁸⁷ [escenario de un suceso tan novedoso para la humanidad que no resulta soportable para los ojos de ningún ser humano, nos referimos al musulmán como último eslabón en la producción de la indignidad en serie o de la nuda vida a escala industrial, si cabe el término aquí].

Lo que está en juego ad portas de este “límite extremo” que leemos en Agamben es, nada más y nada menos, que el “seguir siendo o no un ser humano”, convertirse o no en un musulmán. Según Agamben, el impulso más inmediato y común es el de interpretar esta “experiencia-límite” en términos morales. Se trataba, en consecuencia, de lograr “conservar la dignidad y el respeto de sí, si bien, en el campo, ninguno de ambos anhelos podían aspirar a

²⁸⁶ AGAMBEN, Op. cit., 2005, p.52.

²⁸⁷ Ibid., p.52.

traducirse siempre en las acciones correspondientes”²⁸⁸. Bettelheim, otro de los sobrevivientes en cuyo testimonio literario se apoya Agamben, describe este “límite extremo” como un “punto de no retorno”, más allá del cual el deportado terminaba por convertirse en musulmán: *“Si se quería sobrevivir como hombre, envilecido y degradado, pero a pesar de todo humano, y no convertirse en un cadáver ambulante, era necesario, sobre todo, tomar conciencia del punto de no retorno individual, más allá del cual no se debía ceder frente al opresor a ningún precio, ni siquiera si se ponía en riesgo la vida... Eso exigía que se fuera consciente del hecho de que, más allá de ese umbral, la vida perdería cualquier sentido. Se sobreviviría, pero con un respeto de sí mismo no simplemente disminuido, sino completamente destruido”*²⁸⁹.

Esta figura del musulmán marcará, a su vez, para Agamben el final y la ruina de toda ética de la dignidad y de la adecuación a la norma al interior de los campos de concentración y exterminio. Esto se debe a que la *nuda vida*, a la que el hombre se encuentra reducido en estos espacios de excepción, no exige nada ni se adecua a nada: “es ella misma la única norma, es absolutamente inmanente, [ya que] (...) el sentimiento último de pertenencia a la especie no puede ser en ningún caso una dignidad”²⁹⁰. El bien o mejor, la capacidad de actuar movidos por su “humanidad”, que los sobrevivientes han logrado poner a salvo del campo no es, para Agamben, un prueba del valor de la dignidad humana, sino la comprobación “atroz” de que puede haber otra vida (la *nuda*

²⁸⁸ Ibid., p.56-57.

²⁸⁹ (Bettelheim, B. *Sopravvivire [Sobrevivir. El holocausto una generación después, 1983]. p.213*) Citado por AGAMBEN, Ibid., p.57.

²⁹⁰ Ibid., p.71.

vida del musulmán), allí donde no debería haber nada más que muerte, puesto que ya se ha traspasado la frontera última de la dignidad humana. De ahí que se suele describir al musulmán como “cadáver ambulante”, dada su situación de habitante del umbral entre la vida y la muerte. Frente al rostro desdibujado del musulmán, añade Agamben, los supervivientes del campo no pueden evitar cuestionarse si atribuirle la dignidad del viviente o no. Finalmente, Agamben considera, y es enfático en afirmar, que el hecho de que la muerte de un ser humano no pueda ser considerada como tal, es sin lugar a dudas, el “horror especial que el musulmán introduce en el *campo* y que el *campo* introduce en el mundo (...) Pero todo ello quiere decir asimismo que las SS [así como el testimonio de Primo Levi para quien lo distintivo del musulmán es que *su muerte ya no sea muerte*] tenían razón cuando llamaban *Figuren* [muñecos]²⁹¹ a los cadáveres. Allí donde no es posible llamar muerte a la muerte, tampoco los cadáveres pueden ser llamados cadáveres”²⁹².

²⁹¹ Lo anterior apuntaría a la idea de que el cadáver deja de ser merecedor de un respeto especial, al desconocerse que exista algo así como la dignidad de su muerte. Especulando un poco podríamos atrevernos, guardadas las proporciones, a equiparar la muerte del musulmán con lo que implica la expresión “muñeco o chulo”, propia de la jerga o “parlache” de las comunas de Medellín, y que remite a la muerte en un episodio violento a diferencia de la tradicional expresión “muerto”, que en últimas reviste al cadáver de su dignidad humana tras haber fallecido por causas naturales.

²⁹² *Ibid.*, p.71.

3.5 Consideraciones finales sobre la democracia y sus puntos de encuentro con el totalitarismo desde la dinámica de la “exclusión-inclusiva” propuesta por el modelo biopolítico del poder en Giorgio Agamben

Llegados a este punto conviene recordar las tres conclusiones a las que llega el modelo biopolítico del poder en Agamben, con el objetivo de adentrarnos, posteriormente, en las apreciaciones críticas sobre su tesis central, según la cual, en la política de Occidente se viene gestando una íntima solidaridad entre democracia y totalitarismo.

En primer lugar, se establece la figura del *bando* (destierro de la comunidad como atributo fundamental del poder soberano) como la relación jurídico-política originaria, más antigua y original que la clásica distinción amigo-enemigo propuesta por Schmitt²⁹³. Esta figura del *bando* la retoma, posteriormente, la lógica del estado de excepción, a manera de zona de indistinción entre exterior e interior, exclusión e inclusión, que en sentido amplio, según Agamben, incluirá entre otros, al exiliado, al refugiado, al apátrida, incluso, al comatoso o al *neomort*, es decir, a los sujetos frente a los cuales la ley se mantiene en relación bajo la forma de la suspensión: la norma que se aplica a la excepción desaplicándose, se retira de ella.

La segunda conclusión relevante de Agamben apunta a la producción de la *nuda vida* como la aportación fundamental del poder soberano. Lo cual implica

²⁹³ “El sentimiento de extrañamiento de quien está en el *bando* del soberano es más extraño que toda enemistad y todo sentimiento de extrañamiento y, al mismo tiempo, más íntimo que toda interioridad y toda ciudadanía.” AGAMBEN, Giorgio. “Política del exilio”. En: Archipiélago, Barcelona, No.16-17, (1996).p.48.

que la *nuda vida* se erige como el elemento político original al tiempo que establece el umbral de articulación entre naturaleza y cultura, es decir, entre *zôe* y *bíos*. Esto implica que la política occidental es, desde el inicio, una biopolítica y, de esta forma, “hace vano cualquier intento de fundar las libertades políticas en los derechos del ciudadano”²⁹⁴.

“Nuda”, en el sintagma “nuda vida”, corresponde aquí al término griego *haplos*, con el que la filosofía primera define el ser puro. El haber llegado a aislar la esfera del ser puro, que constituye la contribución fundamental de la metafísica de Occidente, no carece, en efecto, de analogías con el aislamiento de una nuda vida en el ámbito de su política. Lo que constituye, por una parte, al hombre como animal pensante, tiene su correspondencia precisa, por otra, en lo que le constituye como animal político. En el primer caso, se trata de aislar entre los múltiples significados del término “ser”, el ser puro (óu *haplôs*); en el segundo, la cuestión es separar la nuda vida de la multiplicidad de formas de vida concretas. El ser puro, la nuda vida ¿qué es lo que contienen estos dos conceptos? ¿Por qué tanto la metafísica como la política occidentales encuentran en ellos y sólo en ellos su fundamento y su sentido? ¿Cuál es el nexo entre estos dos procesos constitutivos, en que metafísica y política, aislando su elemento propio, parecen toparse con un límite impensable? Puesto que la nuda vida es, ciertamente, tan indeterminada e impenetrable como el ser *haplôs*, de ella se podría decir, como de este último, que la razón no puede pensarla más que en el asombro y la estupefacción. (...) Sin embargo, son precisamente estos conceptos vacíos e indeterminados los que parecen custodiar sólidamente las llaves del destino histórico-político de Occidente; y, quizás, sólo si llegamos a saber descifrar el significado político del ser puro podremos dar cuenta de la nuda vida que expresa nuestra sujeción al poder político, como, a la inversa, sólo si hemos comprendido las implicaciones teóricas de la nuda vida podremos resolver el enigma de la ontología. Llegada al límite del ser puro, la metafísica (el pensamiento) se transforma en política (realidad), de la misma manera que es en el umbral de la nuda vida donde la política se transmuta en teoría²⁹⁵.

Sólo si nos detenemos a pensar el lugar que ocupa la *nuda vida* en nuestro mundo, es que podemos entender la última conclusión relevante del trabajo de Agamben. En ella se presenta al campo de concentración, y a la estructura jurídico política que posibilita hoy su reproducción, como el paradigma biopolítico de occidente, en reemplazo de la ciudad o de la *polis*. Según

²⁹⁴ AGAMBEN, Op. cit., 2003, p.231.

²⁹⁵ Ibid., p.232.

Agamben, esta tercera conclusión arroja un manto de duda sobre los modelos mediante los cuales las ciencias humanas, la sociología, la urbanística y la arquitectura, tratan hoy de pensar y organizar el espacio público de las ciudades del mundo, sin tener una clara idea de que en su centro, “aunque transformada y más humana en apariencia está todavía aquella *nuda vida* que definía la política de los grandes estados totalitarios del siglo veinte”²⁹⁶.

A manera de apéndice a su tercera conclusión, Agamben señala, como al final de *La voluntad de saber*, Foucault vislumbraba, en la posibilidad de pensar otra economía de los cuerpos y de los placeres, un horizonte posible de cara a una política diferente. Sin embargo, tomando distancia de Foucault, Agamben añadirá (*Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida*, 1998) que: “las conclusiones de nuestra investigación imponen una cautela adicional. Incluso el concepto de *cuerpo*, como los de sexo y sexualidad, está ya siempre apresado en un dispositivo; es, pues, siempre cuerpo biopolítico y *nuda vida*, y no hay nada en él, o en la economía de sus placeres, que parezca ofrecernos un terreno sólido contra las pretensiones del poder soberano. Es más, en su forma extrema el cuerpo biopolítico de Occidente (esa última encarnación de la vida del homo sacer), se presenta como un umbral de absoluta indistinción entre derecho y hecho, norma y vida biológica. En la persona del Führer la *nuda vida* se muda inmediatamente en derecho, así como en la del habitante del campo de concentración (o del neonato muerto), el derecho queda indeterminado como vida biológica. Una ley que pretende hacerse íntegramente vida se

²⁹⁶ Ibid., p.231.

encuentra hoy, cada vez con mayor frecuencia, frente a una vida degradada y mortificada al pasar a norma²⁹⁷.

Al respecto, Agamben sugiere que cualquier intento actual por repensar el espacio político de Occidente, deberá partir de la “clara consciencia que de la distinción clásica entre *zôe* y *bíos*, entre vida privada y existencia política, entre el hombre como simple ser vivo, que tiene su lugar propio en la casa, y el hombre como sujeto político, que tiene su lugar propio en la ciudad, ya no sabemos nada²⁹⁸. De ahí que la restauración de las categorías políticas clásicas propuesta por Leo Strauss y, en un sentido diverso, por Hannah Arendt (en *la condición humana*), sólo pueden ser útiles en cuando a su sentido crítico. Desde los campos de concentración no hay un retorno posible a la política clásica, puesto que al reproducirse su estructura, ciudad y hogar se han hecho prácticamente indiscernibles; y la posibilidad de distinguir entre nuestro cuerpo biológico y nuestro cuerpo político, entre lo que es incomunicable y queda mudo (*zôe*) y lo que es comunicable y expresable (*bíos*), nos ha sido arrebatada para siempre²⁹⁹. Ya no somos únicamente, añade Agamben, animales en cuya política está puesta en entredicho su vida, como afirmó acertadamente Foucault, sino también, a la inversa, hoy día no somos más que ciudadanos en cuyo cuerpo natural está puesta en entredicho su propia vida política. Será, pues, a partir de estos terrenos inciertos y sin nombre, de estas zonas de indiferencia a las que apuntan las conclusiones de

²⁹⁷ Ibid., p.238.

²⁹⁸ Ibid., p.238.

²⁹⁹ Véase. Ibid., p.238.

Agamben, desde donde han de ser pensados, los caminos y las formas de una nueva política.

Estas conclusiones de Agamben nos sirven de asidero para pensar las sociedades en las cuales vivimos toda vez que hoy, más que nunca, somos testigos de excepción de la emergencia del concepto de población como uno de los pilares de la política actual, dejando de lado, con mayor frecuencia, la preocupación por el territorio y los recursos, propia de lógica del Estado-nación. En este punto podemos asociar los planteamientos de Agamben con los de Zygmunt Bauman en su obra *Vidas desperdiciadas*, cuando (apoyado en el concepto de *homo sacer*), se pregunta por el estatuto de las vidas, e incluso de poblaciones enteras que no resultan siendo aparentemente útiles a la lógica de producción y diseño instaurada por la modernidad y la globalización económica y cultural. Citando a Bauman:

Allí donde hay diseño, hay residuos. (...) Cuando se trata de diseñar las formas de convivencia humana, los residuos son seres humanos. Ciertos seres humanos que no encajan ni se les puede encajar en la forma diseñada. (...) La tentativa de universalidad de la ley sonaría a hueco, de no ser por la inclusión que la ley hace lo de excluido en virtud de su propia supresión. La Ley jamás alcanzaría la universalidad sin su derecho a trazar el límite a su aplicación, creando del mismo modo una categoría universal de lo exento/excluido [el *homo sacer*], así como el derecho a delimitar una "zona prohibida" [la estructura del campo], proporcionando así el vertedero para los excluidos, reciclados como residuos humanos. (...) La condición del ser excluido consiste en la ausencia de la ley aplicable a él. (...) el *homo sacer* es la principal categoría del residuo humano dispuesta en el curso de la producción moderna de reinos soberanos ordenados (observantes de la ley y gobernados mediante reglas).³⁰⁰

Siguiendo a Bauman, el monopolio exclusivo del Estado sobre la construcción y diseño del orden soberano, no encontró ninguna oposición. De hecho, no fue

³⁰⁰ BAUMAN, Zygmunt. *Vidas desperdiciadas*. La modernidad y sus parias. Barcelona: Paidós, 2004. p.46, 48-49.

cuestionado por los demás Estados, ansiosos de poner en práctica sus propios órdenes sociales. Sin embargo, para Bauman asistimos a un momento en que los Estados-nación actuales ya no pueden “presidir el trazado de proyectos ni ejercer el derecho de propiedad *utere et abutere* (*uso y abuso*) sobre las obras de construcción del orden, pero siguen reivindicando la prerrogativa de soberanía fundacional y constitutiva: su derecho de exención”³⁰¹.

Dentro de la creación del orden social que rinda frutos en todos los ámbitos, en especial el económico, la gestión de la vida biológica de la población pasa a convertirse en la prioridad del gobierno. Recordemos en este punto a Foucault cuando asociaba el nacimiento del capitalismo con el inicio de una nueva política centrada en el “hacer vivir y dejar morir” (biopoder). No está por demás agregar que es conforme a esta lógica de la gestión de la vida biológica de la población, por medio de procedimientos como la inmunización y la higiene pública, que continúan actuando las democracias actuales³⁰². Desde luego, aquellos que no se adaptan al diseño previo, es decir, las nudas vidas, han de

³⁰¹ Ibid., p.50.

³⁰² Enunciemos dos casos puntuales, entre muchos: Suecia entre 1934 y 1976, esterilizó aproximadamente a unas 60.000 personas, en su mayoría mujeres, por hechos tan “peligrosos” para la sociedad como haber sido madres sin estar casadas (es decir, ser promiscuas), realizar pequeños hurtos, presentar trastornos en su conducta, tener numerosos hijos pese a ser pobres (aunque estuviesen casadas), etc. Normalmente, las autoridades médicas aprovechaban que estas mujeres solicitaban abortar para obligarlas a aceptar la esterilización: una cosa a cambio de otra. (Cecilia Mora, *Suecia hace sicoanálisis con su pasado*, 1997) (...) Estados Unidos por su parte llegó a esterilizar a más de 70.000 personas por considerarlas “débiles mentales”, pero cuyo único problema, en realidad, consistía en que eran pobres. (...) Según Soutullo, “sólo en el Estado de Virginia fueron esterilizadas más de 8.000 personas hasta que la ley fue abolida hecho que tuvo lugar en 1972” (Daniel Soutullo, *La Eugenesia. Desde Galton hasta hoy*, 1997). En estos hechos puntuales nos referimos a personas que formalmente eran considerados como ciudadanos(as), aunque nadie parecía tener en cuenta sus derechos constitucionales a la salud y a una vida digna. Ambos textos citados por UGARTE, Javier. “*Las dos caras de la biopolítica*”. En: La administración de la vida: estudios biopolíticos. Barcelona: Anthropos, 2005. p.59.

convertirse en desechos connaturales al orden, los cuales no es preciso eliminar de inmediato; de ahí la necesidad de incluirlos por medio de su exclusión al calificarlos como no-útiles al orden social o, en la fórmula de Foucault, de ubicarlos bajo el poder del: “*hacer vivir o rechazar hacia la muerte*”³⁰³.

En este punto surge un cuestionamiento necesario. ¿Cómo interpretar el totalitarismo en este contexto?. Sin duda, apoyándonos en el trabajo del Filósofo español Javier Ugarte, “como la conjugación más mortífera del verbo “hacer” (...) se trataría [acaso] del hacer vivir y hacer morir”³⁰⁴. Lo anterior debido a que los regímenes totalitarios, no escatiman esfuerzos en hacer uso de las técnicas más “modernas” para producir “un tipo de vida en lugar de otros y animar a su reproducción con los medios antiguos de poder basados en la condena a muerte y que en el presente alcanzan la magnitud de genocidio”³⁰⁵. Eso explica en gran medida su efectividad política, al igual que la admiración y terror que estos regímenes llegaron a despertar:

En su brillante ensayo sobre Auschwitz, Enzo Traverso pone en evidencia, con palabras moderadas, precisas y lúcidas, la postura del genocidio. No se trata de una simple “resistencia irracional a la modernización”, ni de un residuo de la barbarie arcaica, sino de una *manifestación patológica de la modernidad*, del rostro oculto, infernal, de la civilización occidental, de una barbarie industrial, tecnológica, “racional” (desde el punto de vista instrumental). Así también la motivación decisiva del genocidio -la biología racial- como sus formas de realización -cámaras de gas- eran perfectamente modernas. Si bien la racionalidad instrumental no basta para explicar Auschwitz, sí constituye una condición necesaria e indispensable. Uno encuentra en los campos de exterminio nazi una combinación de diferentes instituciones típicas de la modernidad: como la prisión descrita por Foucault, la fábrica capitalista de la que hablaba Marx, la

³⁰³ FOUCAULT, Michael. *Historia de la sexualidad I*. La voluntad de saber. Madrid: Siglo XXI, 1998. p.167.

³⁰⁴ UGARTE, Op. cit., 2005, p.48.

³⁰⁵ Ibid., p.48.

"organización científica del trabajo" de Taylor, la administración racional burocrática según Max Weber. De ahí que se tenga, como lo subraya Marcuse, la intuición de la inversión de la razón occidental en fuerza destructiva. El análisis de la burocracia como máquina "deshumanizada", impersonal, sin amor ni pasión, indiferente a todo lo que no esté jerarquizado, es esencial para comprender la lógica de los campos de la muerte referidos. Esto vale también para la fábrica capitalista, que estuvo presente en Auschwitz, como a los patrones de trabajo esclavo presentes en la IG Farben y en las cámaras de gas, con su producción de muerte. Pero la "solución final" es irreducible a toda lógica económica: la muerte no es ni una mercancía, ni un recurso con valor³⁰⁶.

De esta manera se podría explicar la producción de indignidad en serie que caracterizamos en el apartado anterior bajo la figura del musulmán, símbolo de los campos de exterminio. Lo anterior, evidencia que, tanto el régimen nazi como el estalinista, por citar los más sobresalientes, lograron fabricar, en sus campos y gulags, la realidad que necesitaban para fundamentar sus proyectos políticos y así justificar las medidas y proyectos excepcionales que en esos lugares se llevaban a cabo: "esa seguridad era lo que permitía que las autoridades nazis fuesen tan sinceras en sus declaraciones (...) no mentían, no eran incoherentes; decían exactamente lo que iban a hacer y los motivos que aducían"³⁰⁷. Tenían la seguridad y, sobre todo, la conciencia limpia puesto que era la ciencia quien con su autoridad "superior" validaba y justificaba sus determinaciones políticas³⁰⁸.

³⁰⁶ LÖWY, Michael. "Las formas modernas de la barbarie". En: Metapolítica, México. Vol. 7, No.28, marzo-abril (2003); p.43.

³⁰⁷ UGARTE, Op. cit., 2005, p.49.

³⁰⁸ En 1937, durante la celebración de un congreso secreto, Hitler formula por primera vez un concepto biopolítico extremo, que es necesario considerar. Al referirse a la Europa centro oriental, afirma que tiene necesidad de un *volkloser Raum*, de un espacio sin pueblo. ¿Cómo comprender esta singular formulación? No se trata simplemente de algo parecido a un desierto, de un espacio geográfico desprovisto de habitantes (la región a que se refería tenía una densa población y era rica en pueblos y nacionalidades diferentes). Designa más bien una intensidad biopolítica fundamental, que puede aplicarse en cualquier espacio, y por medio de la cual los pueblos se mudan en poblaciones y las poblaciones en musulmanes. Lo que el *volkloser Raum*

Como anunciamos antes, el *hacer* vivir y el *dejar* morir se constituye como la consigna básica del biopoder desde sus inicios a mediados del siglo XVIII, lo cual implica, que la gestión de la vida de la población y la estatalización de lo biológico, se imbrican como su objetivo central. Según Agamben, a fin de aprehender la forma que toma el biopoder, desde mediados del siglo XX hasta nuestros días, precisamos insinuar una reformulación del principio foucaultiano: “*hacer sobrevivir*. No la vida ni la muerte, sino la producción de una supervivencia modulable y virtualmente infinita, es lo que constituye la aportación decisiva del biopoder de nuestro tiempo. Se trata, en el caso del hombre, de separar, en todo momento, la vida orgánica de la animal, lo no humano de lo humano, al musulmán del testigo, la vida vegetal, mantenida en funcionamiento por medio de técnicas de reanimación, de la vida consciente, hasta alcanzar un punto límite que, como las fronteras de la geopolítica, es esencialmente móvil y se desplaza según el progreso de las tecnologías científicas y políticas”³⁰⁹.

La ambición suprema del biopoder no es otra que la de producir en un cuerpo humano la separación absoluta entre la *nuda vida* y la forma de vida, del no-hombre y del hombre, en otras palabras, de la supervivencia. Según Agamben, por esa separación absoluta entre la *nuda vida* y la forma de vida es que tanto,

nombrada es, en definitiva, el motor interno del campo, entendido como una máquina biopolítica que, una vez implantada en un espacio geográfico determinado, lo transforma en espacio biopolítico absoluto, *Lebensraum* [espacio de vida] y *Todesraum* [espacio de muerte] a la vez, donde la vida humana pasa a estar más allá de cualquier identidad biopolítica definible. Llegado este punto, la muerte no es más que un simple epifenómeno. AGAMBEN, Op. cit., 2005, p.89.

³⁰⁹ Ibid., p.162-163.

en el musulmán del campo como en la vida hoy, el biopoder ha pretendido producir su último arcano basado en una supervivencia separada de cualquier posibilidad de testimonio, en otras palabras, en una suerte de sustancia biopolítica absoluta que, en su aislamiento, permite la asignación de cualquier identidad demográfica, étnica, nacional o política³¹⁰.

En concordancia con lo anterior, si bien la producción de sujetos límite experimentó su mayor “esplendor” con la figura del musulmán en el régimen nazi, esto no implica que dichas figuras límite o nudas vidas no puedan ser pensadas dentro de los sistemas políticos democráticos. De ahí, que para Agamben la “contigüidad o íntima solidaridad” entre Estados democráticos y Estados Totalitarios en cuanto a sus prácticas y principios se base en el hecho de que ambos sistemas de organización política, pese a sus diferencias y motivaciones ideológicas (cosa que no entraremos a juzgar en este trabajo), comparten la preocupación por gobernar la vida de seres humanos de los que ambos sistemas políticos aspiran a obtener sus mayores potencialidades. Si bien es cierto que los sistemas democráticos no se basan en el genocidio y el exterminio para obtener lograr su cometido, totalitarismo y democracia suelen justificarse, de manera indiscriminada, en el avance tecnológico y el saber científico con el objetivo de justificar sus intervenciones, negativas y positivas, sobre la población.

³¹⁰ Véase. Ibid., p.163.

La decadencia de la democracia moderna y su progresiva convergencia con los Estados totalitarios en las sociedades posdemocráticas y “espectaculares” (que empiezan a hacerse evidentes ya con Tocqueville y que han encontrado en los análisis de Debord su sanción final) tienen, quizás, su raíz en la aporía que marca su inicio y la ciñe en secreta complicidad con su enemigo más empedernido. Nuestra política no conoce hoy ningún otro valor (y, en consecuencia, ningún otro disvalor) que la vida, y hasta que las contradicciones que ello implica no se resuelvan, nazismo y fascismo, que habían hecho de la decisión sobre la nuda vida el criterio político supremo, seguirán siendo desgraciadamente actuales. (...) La tesis de una íntima solidaridad entre democracia y totalitarismo no es obviamente (como tampoco lo es la de Strauss sobre la convergencia secreta entre liberalismo y comunismo en relación con la meta final) una tesis historiográfica que autorice la liquidación o la nivelación de las enormes diferencias que caracterizan su historia y sus antagonismos. Pero, a pesar de todo, en el plano histórico-filosófico que le es propio, debe ser mantenida con firmeza porque sólo ella puede permitir que nos orientemos frente a las nuevas realidades y las imprevistas convergencias de este final de milenio, y desbrozar el terreno que conduce a esa nueva política que, en gran parte, está por inventar. (...) ¿Cómo es posible “politizar” la “dulzura natural” de la *zôe*? Y, sobre todo, ¿tiene ésta verdaderamente necesidad de ser politizada o bien lo político está ya contenido en ella como su núcleo más precioso? La biopolítica del totalitarismo moderno, por una parte, y la sociedad de consumo y del hedonismo de masas, por otra, constituyen ciertamente, cada una a su manera, una respuesta a esas preguntas. No obstante, hasta que no se haga presente una política completamente nueva, es decir que ya no esté fundada en la *exceptio* de la nuda vida, toda teoría y toda praxis seguirán aprisionadas en ausencia de camino alguno³¹¹.

Para Agamben, esta contigüidad entre democracia y totalitarismo no tiene, en modo alguno, la forma de una transformación imprevista: “antes de emerger impetuosamente a la luz de nuestro siglo, el río de la biopolítica, que arrastra consigo la vida del homo sacer, discurre de forma subterránea pero continúa”³¹². Es como si, a partir de un cierto punto, cualquier acontecimiento político decisivo tuviera siempre una doble faz: los espacios, las libertades y los derechos que los individuos conquistan, en su conflicto con los poderes centrales, preparan en cada ocasión, simultáneamente, una tácita pero

³¹¹ AGAMBEN, Op. cit., 2005, p.20-21.

³¹² AGAMBEN, Op. cit., 2003, p.154.

creciente inscripción de su vida en el ordenamiento jurídico estatal, ofreciendo así un nuevo e, incluso, más temible asiento al poder soberano del que querían liberarse.

El hecho decisivo es que una misma reivindicación de la *nuda vida* conduce en las democracias burguesas, al primado de lo privado sobre lo público y de las libertades individuales sobre las obligaciones colectivas y, en los Estados totalitarios, se convierte, por el contrario, en el criterio político decisivo, es decir, en el lugar por excelencia de las decisiones soberanas y sólo porque “la vida biológica con sus necesidades se había convertido en todas partes en el hecho políticamente decisivo, es posible comprender la rapidez que, de otra forma, sería inexplicable, con que en nuestro siglo las democracias parlamentarias han podido transformarse en Estados totalitarios, y los Estados totalitarios convertirse, casi sin solución de continuidad, en democracias parlamentarias”³¹³. Cabe anotar que, en ambos sistemas políticos, estas transposiciones se han producido en un contexto en el que la política se había transformado ya desde hacía tiempo en administración de la vida centrada en el biopoder (cuidado de la vida) y la tanatopolítica (gestión e intervención sobre la *nuda vida*), y en el que lo que estaba en juego consistía, únicamente, en determinar qué forma de organización resultaría más eficaz para asegurar el cuidado, el control y la exclusión de la *nuda vida*. Citando a Agamben:

³¹³ Ibid., p.155.

Las distinciones políticas tradicionales [como las de derecha e izquierda, liberalismo y totalitarismo, privado y público] pierden su claridad y su inteligibilidad y entran en una zona de indeterminación una vez que su referente fundamental ha pasado a ser la nuda vida. Incluso el repentino deslizamiento de las clases dirigentes ex comunistas hacia el racismo más extremo (como en Serbia, con el programa de “limpieza étnica”) y el renacimiento en nuevas formas del fascismo [y xenofobia] en Europa tienen aquí su raíz. Simultáneamente a la afirmación de la biopolítica, se asiste, en efecto, a un desplazamiento y a una progresiva ampliación, más allá de los límites del estado de excepción, de las decisiones sobre la nuda vida en que consistía la soberanía³¹⁴.

Suponiendo, entonces, la veracidad de la tesis de Agamben, comprobaríamos como en todo Estado moderno, hay una línea que marca el punto en el que la decisión sobre la vida se hace decisión sobre la muerte y en que la biopolítica puede, así, transformarse en tanatopolítica; esta línea ya no se presenta hoy como una frontera fija que divide dos zonas claramente separadas. Se trataría, ciertamente, de una línea movediza tras la cual quedan situadas zonas cada vez más amplias de la vida social, en las que “el poder soberano entra en una simbiosis cada vez más íntima, no sólo con el jurista, sino también con el médico, con el científico, con el experto o con el sacerdote”³¹⁵ [representantes todos de las relaciones de poder previamente descritas por Foucault].

De ahí, que para Agamben, algunos acontecimientos fundamentales de la historia política de la modernidad (como las declaraciones de derechos o la figura del *habeas corpus*) y otros que, por el contrario, parecen representar una intrusión incomprensible de principios biológico-científicos en el orden político (como la eugenesia nacional-socialista con su eliminación de las vidas sin valor

³¹⁴ Ibid., p.155.

³¹⁵ Ibid., p.155.

o unwertes Leben)³¹⁶ o, incluso, el actual debate bioético sobre la determinación normativa del criterio médico sobre la muerte), sólo adquieren su verdadero significado cuando se restituyen al común contexto biopolítico (o tanatopolítico) al que pertenecen³¹⁷. Es, en esta perspectiva, que el campo de concentración, como puro, absoluto e insuperado espacio biopolítico, fundado en la lógica del estado de excepción, aparece como el paradigma oculto del espacio político de la modernidad, del que tendremos, según Agamben, que aprender a reconocer todas sus metamorfosis y disfraces.

En este orden de ideas, y al tenor de la tesis de Agamben, podemos reconocer en la democracia, a diferencia de los sistemas totalitarios y sus políticas de supervivencia de la raza, una tendencia de corte biopolítico (sobre todo en los Estados industriales Europeos y Estados Unidos), en cuanto al fomento e implementación de medidas de salud e higiene social, con miras a la mejora en las condiciones de vida de sus ciudadanos³¹⁸. Sin embargo, cabe reparar que

³¹⁶ Para el caso de Gran Bretaña que poseía una *Sociedad de Educación Eugénica* que contaba desde 1883 con un medio de difusión, el periódico *Eugenics*: “El prospecto de administrar científicamente un acervo humano repentinamente defectuoso se debatió con seriedad en los círculos más ilustrados y distinguidos. Por supuesto, biólogos y médicos estaban en la primera línea del debate; pero se les unió gente famosa desde otras áreas, como los psicólogos Cyril Buró y William McDougall, los políticos Arthur Balfour y Neville Chamberlain, la totalidad de la aún infante sociología inglesa, y en varias ocasiones J.B.S Haldane, John M. Keynes y Harold Laski. Conceptos como “cepa contaminada y decadente”, “casta degenerada”, “subhombres”, “tipos de baja calidad” e “inadaptados biológicos” se convirtieron en las figuras básicas del debate inteligente, en tanto la tremenda influencia de Karl Pearson sonó como una alarma que conmocionó la opinión del público lector: “la sobrevivencia de los inadaptados es una característica notable de la vida urbana moderna”. BAUMAN, Op. cit., 2005, p.59.

³¹⁷ Véase. AGAMBEN, Op. cit., 2003, p.156.

³¹⁸ El fenómeno de la llamada emigración ilegal en los países de la Comunidad Europea ha asumido (y va asumir cada vez más en los próximos años, con los 20 millones previstos de inmigrantes procedentes de los países de Europa Oriental, Latinoamérica y África) caracteres y proporciones que justifican plenamente tal inversión de la perspectiva. Lo que los Estados industrializados tienen ahora frente a ellos es una masa residente estable de no-ciudadanos,

con frecuencia el gasto público suele concentrarse en quienes pueden aprovecharlo, es decir, en aquellos ciudadanos que “cumplen cánones morales e higiénicos establecidos con anterioridad y que son el aval de su productividad y vienen avalados por ella [mientras que] estas decisiones dejan a los “indeseables” a su suerte y, de esta forma, ahorran los recursos que supondría intentar recuperarlos”³¹⁹.

Desde este escenario es posible comprender con mayor claridad la afirmación de Agamben acerca de la estructura del campo como paradigma oculto del espacio político de la modernidad. Esto puede ilustrarse por medio del respaldo y adhesión masiva que ha ganado la política neoliberal en los últimos años y que no pretende otra cosa que generar eficacia al gobierno, con el traspaso al mercado de las funciones del Estado. Como anota, acertadamente, Castro Orellana: “Se trata ni más ni menos que de un proyecto que busca *hacer advenir un pueblo* en que los pobres, los inmigrantes, los analfabetos del consumo, los no integrados y los apocalípticos, sean *desplazados* por *individuos emprendedores*, con alto rendimiento y productividad, mano de obra

que no pueden ni quieren ser naturalizados ni repatriados. Estos no ciudadanos tienen con frecuencia una nacionalidad de origen, pero, al preferir no disfrutar de la protección de su Estado, se encuentran como los refugiados en la condición de “apátridas de hecho”. T. Hammar ha propuesto utilizar para estos residentes no ciudadanos el término *denizens*, que tiene la virtud de mostrar que *citizen* es un concepto ya inadecuado para describir la realidad político-social de los Estados modernos. Por otra parte, los ciudadanos de los Estados industriales avanzados (tanto en Estados Unidos como en Europa), manifiestan, por medio de su creciente deserción con respecto a las instancias codificadas de la participación política, una propensión evidente a transformarse en *denizens*, en residentes estables no-ciudadanos; de modo que ciudadanos y *denizens* están entrando, por lo menos en ciertos sectores sociales, en una zona de indiferenciación potencial. Paralelamente, de conformidad con el bien conocido principio según el cual una asimilación sustancial exaspera el odio y la intolerancia cuando existen acusadas diferencias formales, crecen las reacciones xenófobas y las movilizaciones defensivas. AGAMBEN, Op. cit., 2001, p.28.

³¹⁹ UGARTE, Op. cit., 2005, p.51.

barata y dócil, consumidores insaciables y conversos del mercado. Tras este imperativo de dividir al pueblo y buscar las estrategias más eficientes para articular *la mejor de las vidas posibles*, se esconde una lógica que es análoga a la del campo de concentración. La razón pretende planificar cada detalle de un proceso complejo cuyo resultado debe ser que la vida impura [la “*nuda vida*” de Agamben o los “residuos” de Bauman] deje su espacio a formas de vida superiores”³²⁰. Así, desde esta perspectiva neoliberal cualquier idea de justicia social o modelo de sociedad desaparece pues no encuentra ningún tipo de asidero social.

Como indica el filósofo español Javier Ugarte en el texto que hemos venido citando, *las dos caras de la biopolítica*³²¹, “cada uno debe apañárselas como pueda con el dinero que posea y los afectos que haya podido recolectar en su vida. Los parados, pobres, enfermos mentales, etc., son responsabilizados de su destino, y si no reaccionan favorablemente a los estímulos que se les dan, abandonados a su suerte o a la caridad de los extraños. Caridad difícil de encontrar y explicar en una época en la que ya no es garantía de salvación futura, puesto que toda salvación se espera de este mundo”. Lo cual, de manera evidente, se torna en una de las manifestaciones que podemos calificar, con Arjun Appadurai, como “violencia globalizada” en contra de

³²⁰ CASTRO, Op. cit., 2004, p.84. Cursivas Agregadas.

³²¹ Se trata de un sugerente ensayo sobre el biopoder en las democracias contemporáneas entendido como cuidado de la vida (con su punto culminante en Estado benefactor) y la tanatopolítica como dispositivo de eliminación de los seres “indeseables” gracias a estrategias como la política neoliberal, la globalización o el darwinismo social, entre otras. Véase. UGARTE, Javier. “*Las dos caras de la biopolítica*”. En: *La administración de la vida: estudios biopolíticos* (Javier Ugarte – Compilador). Barcelona: Anthropos. 2005. p.43-72.

aquellos que se encuentran *ad portas* de convertirse en *nuda vida*. Por citar uno de sus textos, al margen de la perspectiva eurocéntrica de Agamben y Foucault:

Tenemos luego esa violencia, más insidiosa si cabe, que padece un alto porcentaje del sector más pobre de la población mundial bajo la forma del desplazamiento impuesto ya sea por la construcción de presas o por los proyectos de demolición de inmensas zonas urbanas depauperadas. Son ellos las víctimas de los efectos de las medidas globales de los Estados llamados “seguros” por el capital – los embargos económicos, la violencia policial, la movilización étnica y la reducción de empleos – en nombre de ciertas políticas, como, en este caso, la política medioambiental. El cierre reciente de muchas empresas de nivel medio en Delhi es un ejemplo vívido de la colisión entre los discursos ambientales, la corrupción municipal y la desesperación por ganarse la vida. Por esto, en parte, se someten a veces los pobres a la violencia íntima que supone [aún con lo “traído de los cabellos” que le resulta este argumento a algunos académicos] comerciar con ciertos órganos de su cuerpo en los mercados internacionales de órganos, vender la totalidad de ese mismo cuerpo en el trabajo doméstico en países inseguros y poner a sus hijas e hijos menores en el mercado del sexo o hacerles desempeñar otras ocupaciones que los dejarán marcados para el resto de su vida. (...) Detengámonos ahora un momento y consideremos qué objeciones se pueden hacer a esta línea de pensamiento. Una crítica posible sería la siguiente: pero ¿qué tiene que ver este catálogo con la globalización? ¿No se trata más bien de un capítulo más en la historia del poder, la avaricia, la corrupción y la exclusión que encontraremos siempre en la historia humana? Esta crítica la puedo rebatir con el siguiente argumento. Muchos de los ejemplos que acabo de citar están vinculados de forma específica a las transformaciones que han tenido lugar en la economía mundial a partir de 1970 y a unas luchas específicas con respecto al indigenismo y la soberanía nacional resultado, a su vez, de la contienda entre universalismos rivales (“libertad”, “mercado”, “democracia”, “derechos”) que sencillamente no actuaban igual en períodos anteriores³²².

Siguiendo a Ugarte, podemos encontrar otros modelos de intervención sobre la vida, ya no tan asociados a la lógica del mercado; es el caso del tratamiento que dieron a sus aborígenes o indígenas algunos Estados, como Perú, Argentina o Australia. “Las medidas supusieron la esterilización de las mujeres de estos grupos, fuera mediante recompensas económicas o por la fuerza si fallaban las primeras, para limitar, a largo plazo, su número. Incluso se llegó a

³²² APPADURAI, Arjun. “La nueva lógica de la violencia”. En: Revista de Occidente (Madrid). Fundación Ortega y Gasset, No.266-267, julio 2003. p.71-72.

robar sus niños e integrarlos en otras familias, como documenta Amnistía Internacional en sus informes anuales”³²³. En éstos casos, entre otros, se trata de una política que excluye a las naciones débiles o a los individuos que no respetan normas de higiene, individuos pobres en su mayoría³²⁴.

³²³ UGARTE, Op. cit., 2005, p.52.

³²⁴ Para evadir por un momento los ejemplos eurocéntricos, y centrarnos en nuestro país, es conveniente recordar que para la intelectualidad colombiana de las tres primeras décadas del siglo XX, la población y las medidas biopolíticas, incluido el debate sobre la degeneración de la raza que citamos antes, seguían estando a la orden del día. Al respecto citamos apartes del avances de investigación del profesor Santiago Castro, sobre el particular:

El poder secreto de las leyes de la herencia es mayor que el poder biopolítico del Estado. Y este poder de la naturaleza establece lo siguiente: dos razas con características biológicas defectuosas no deben ser mezcladas, porque tales características se transmiten degenerativamente a sus descendientes (...) Se necesitan entonces inmigrantes blancos, europeos, industrioses y honestos. Tal es la posición de algunos intelectuales que no obstante apartarse de la tesis de la degeneración de la raza, le dan luz verde a la política de transfusión de sangres. Es el caso del profesor Luis López de Mesa, cuyos argumentos están más cerca de la sociología que de la psicología social y la biología. Su intervención en el “debate sobre las razas” deja muy en claro que las influencias raciales del país son tan numerosas y el clima del territorio tan variado, que no es posible hacer generalizaciones (...). Al postulado general de la “degeneración de la raza”, López de Mesa responde con la pregunta: ¿Cuáles razas y en qué climas? En su opinión, algunas razas en algunas regiones están degenerando en Colombia, mientras que otras razas en otras regiones manifiestan signos de vitalidad. Así, los pobladores que descienden de la raza blanca española y habitan en regiones ubicadas entre los mil quinientos y los tres mil metros de altura sobre el nivel del mar (como, por ejemplo, los antioqueños) son personas aptas para impulsar la industrialización del país, mientras que los pobladores que descienden de las razas aborígenes y/o habitan en regiones ubicadas por debajo de los mil quinientos metros de altura, han sufrido grande merma tanto en su psicología como en su fisonomía (López de Mesa, 1920a: 86-87). Es en estas regiones en particular donde se debe favorecer la entrada de inmigrantes blancos y europeos, especialmente de alemanes (aunque sean protestantes), pues ellos contribuirían a levantar el vigor decaído de la población en aquellos lugares. Si se logra aplicar esta política, estimulando al mismo tiempo la productividad de la población local racialmente más apta, el porvenir del país sería por completo brillante: “El capital extranjero va llegando, y va llegando nueva sangre de inmigración, sobre todo alemana, cuyas virtudes domésticas darían entre nosotros óptimos frutos de selección” (López de Mesa, 1920b: 86-87).

(...) También Laurentino Muñoz se pronuncia a favor de una intervención activa del Estado en la vida íntima de la población. Cuando se trata de prevenir la difusión de enfermedades y otras dolencias que minen la vitalidad del pueblo trabajador, es deber del Estado “intervenir en la vida de los sexos” para “impedir las uniones anti eugenésicas” (Muñoz, 1934: 284). Esto significa, por ejemplo, que el Estado benefactor puede proclamar una ley que prohíba que los enfermos de sífilis o de tuberculosis contraigan matrimonio y tengan relaciones sexuales, con el fin de evitar la propagación de la enfermedad al resto de la población. El nacimiento de personas enfermas debe ser evitado, como forma de abrir el camino a la procreación de los más aptos para el trabajo corporal. El juicio de Muñoz es tajante a este respecto: “un alcohólico, un sífilítico o un blenorragico no tienen derecho alguno a la procreación; por el

Retomando la idea del racismo en Foucault como discurso biológico para la protección de la sociedad frente a la amenaza de los “otros”, Ugarte añade, el Estado (en estos casos no neoliberal), protegería la integridad social y gestionaría la pureza de la raza empujando a la extinción a los grupos marginales antes que procediendo a su aniquilación, en otras palabras *rechazándolos hacia la muerte*³²⁵.

En concordancia con la tesis de Agamben tendríamos, en un extremo del espectro político contemporáneo, al Estado democrático, adscrito a la lógica neoliberal y, en el otro, al Estado totalitario. De un lado, tendríamos al Estado totalitario que teniendo en cuenta a los individuos que cumplen con sus cánones de pureza o moralidad les potencia en su *forma de vida* (bíos), y por tanto, les otorga beneficios como vivienda, salud y educación, obteniendo así la adhesión y el apoyo tácito o activo que terminará por justificar la lucha contra sus enemigos, raciales, exteriores o interiores, e incluso frente al gran capital³²⁶. Del otro lado estarían los regímenes democráticos que, con su progresiva adhesión a la lógica neoliberal, se presentan como una alternativa frente a las dificultades y restricciones que suscita la intervención del Estado. Sin embargo, si el Estado se abstiene de intervenir, como anota acertadamente

contrario, los más elementales deberes sociales prohíben toda unión sexual” (285). El supremo deber del Estado es proteger la salud física de la clase obrera, pues “un pueblo enfermo está incapacitado para el trabajo redentor, en cualquier sentido que se le considere, de modo que debe principiarse por una gigantesca campaña de higienización” El disciplinamiento de la población debe ser organizado estatalmente como un “plan de vida nacional” que sirva para despertar el vigor de nuestra raza. CASTRO, Santiago. “¿Disciplinar o poblar? La intelectualidad colombiana frente a la Biopolítica” (1904-1934). En: Revista Nómadas, Universidad Central, (Bogotá), No.26, abril 2007. p.51-52,54.

³²⁵ Véase. UGARTE, Op. cit., 2005, p.52-53.

³²⁶ Véase. Ibid., p.53.

Ugarte, se deja de lado la idea de que la sociedad es un “espacio de acuerdos y solidaridad mutua, un barco en el que todos navegan compartiendo la suerte común del viaje, como fue la imagen del mundo antiguo y medieval, o como armonía de intereses que guía una mano invisible, en vocabulario ilustrado”³²⁷. Además, el progresivo alejamiento de estos, si se quiere, ideales democráticos no hace más de dispersar la *multitud* de singularidades esencial a todo proyecto democrático con lo cual no tardarán en aparecer las nudas vidas encarnadas en la estirpe de quienes han perdido la batalla en la lucha por el éxito en el mercado de capitales³²⁸, con todas las implicaciones perversas que éste término tiene si se le equipara, erradamente, con la libertad y la autonomía del individuo. En cualquier caso parece innegable que la fusión, entre democracia y totalitarismo, tiene en su centro la gestión de la población y su gobierno como vivientes (bíos), con la consecuente aparición de los mecanismos (o campos) que favorezcan la exclusión-inclusiva de la *nuda vida*. Frente a un escenario de tales proporciones “encontrar una alternativa, un paso intermedio entre estos *Escila y Caribdis*, o lanzarse a ellos con todas las consecuencias, será una de las claves del futuro de las sociedades occidentales”³²⁹.

Tras este recorrido por el pensamiento de Agamben, parecería claro que repensar la política, más allá de las fronteras del biopoder supondría, siendo fieles a su lectura, dejar de concebir la vida en términos biológicos (zôe), esto

³²⁷ Ibid., p.70.

³²⁸ Véase. Ibid., p.53.

³²⁹ UGARTE, Op. cit., 2005, p.71.

es como vida aislada de su forma original, en términos aristotélicos, de su “potencia pura” condición *sine qua non* para pensar el lugar del ser humano como viviente en aras de esa obra inacabada, siempre por reconstruirse y repensarse: la comunidad política³³⁰. Esto implica transformar nuestra *nuda vida* original en “forma-de-vida” (bíos), esto es, en una vida en verdad política, orientada según la idea de felicidad y que se dispone al éxodo, a la posibilidad constante del devenir que le impide ser aislada como *nuda vida*, en definitiva, a la escisión irrevocable con cualquier soberanía³³¹. De ahí que para Agamben la pregunta sobre la posibilidad de una política no estatal deba plantearse bajo este interrogante: ¿Es posible que hoy pueda darse algo como una forma-de-vida, es decir, como una vida, que en su vivir reúna la conjunción de la potencia creadora y el gozo por vivir capaz de “inventar” una nueva política? ¿Será posible pensar una comunidad política que se oriente, exclusivamente, al goce pleno de la vida de este mundo?³³².

La búsqueda por la "vida feliz" en comunidad, fundamento primigenio de la filosofía política, no puede recaer ni en la exclusión de la *nuda vida* que la soberanía presupone para hacer de ella el propio sujeto, ni en el extrañamiento

³³⁰ Sin ánimo de encasillar a Foucault y Agamben como autores “mesiánicos” pero reconociendo en ambos su intención proactiva, aunque se pueda llegar a pensar otra cosa al leerlos, resulta sugerente que Foucault al final de su texto *omnes et singulatum*: hacia una crítica de la razón política (p.140) anuncie que: “los que se resisten o se rebelan contra una forma de poder no pueden satisfacerse con denunciar la violencia o criticar una institución. No basta con denunciar la razón en general. Lo que hace falta volver a poner en tela de juicio es la forma de la racionalidad existente (...) Basta con observar la racionalidad del Estado en cuanto surge, y comprender cuál fue su primer proyecto de policía para comprender cómo, desde el principio, el Estado fue a la vez individualizante y totalitario (...) La liberación no puede venir más que del ataque, no a uno o a otro de estos efectos, sino a las raíces mismas de la racionalidad política”.

³³¹ Véase. AGAMBEN, Op. cit., 2001, p.16-17

³³² Véase. Ibid., p.16-17.

impenetrable de la ciencia y de la biopolítica modernas, a las que hoy se trata en vano de sacralizar, sino, que se asemejará, a una "vida suficiente" y absolutamente profana, que haya alcanzado la perfección de la propia potencia y de la propia comunicabilidad, y sobre la cual la soberanía y el derecho no tengan ya control alguno³³³. La forma-de-vida es el lugar sobre el que deberíamos fijar nuestro norte. Sin embargo, también precisamos no olvidar el lugar del que partimos y al que nos condujo este recorrido por el pensamiento de Foucault y Agamben, pensamiento en el caso de éste último, aún en construcción³³⁴, y que no escatima esfuerzos por invitarnos a continuar la marcha a través esta ruta incierta e inhóspita, regida por la excepción, en la que con frecuencia deseamos asentarnos a esperar los días por venir:

“Esta zona de opaca indistinción es de donde hoy tenemos que partir para encontrar el camino de otra política, de otro cuerpo, de otra palabra. Y por nada del mundo estaría dispuesto a renunciar a esa región de indiferencia entre público y privado, cuerpo biológico y cuerpo político, zôe y bíos. Es aquí donde tengo que encontrar mi espacio, aquí, o en ningún otro sitio. Sólo una política que parta de esta conciencia puede interesarme.”³³⁵

³³³ Véase. Ibid., p.96.

³³⁴ “Pero quizá será sólo con el cuarto volumen que la investigación completa aparecerá bajo su luz propia [Homo sacer I: el poder soberano y la nuda vida (1995), Estado de excepción. Homo sacer II (2003), y Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo Homo sacer III (1998), fechas de publicación en el original italiano]. Se trata de un proyecto para el cual no sólo es extremadamente difícil individualizar un ámbito de investigación adecuado, sino que tengo la impresión de que a cada paso el terreno se me escapa por debajo de los pies. Puedo decir únicamente que en el centro de ese cuarto libro estarán los conceptos de *forma-de-vida* y de uso, y que lo que está puesto en juego allí es el intento de asir la otra cara de la nuda vida, una posible transformación de la biopolítica en una nueva política”. AGAMBEN, Op. cit., 2004, p.10.

³³⁵ AGAMBEN, Op. cit., 2001, p.116. Cursivas agregadas.

BIBLIOGRAFÍA

AGAMBEN, Giorgio. Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida. Valencia: Pre-textos. 2003. (1ra, edición 1998) 269p.

_____ Estado de excepción. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora. 2004 (2da Edición) 173p.

_____ Medios sin fin. Notas sobre la política. Valencia: Pre-Textos. 2001. 119p.

_____ Lo que queda de Auschwitz El archivo y el testigo. Homo Sacer III. Valencia: Pre-textos. 2005. (2da edición corregida) 192p.

_____ Política del exilio. En: Archipiélago, Barcelona, número 16-17 temático (formas del exilio), invierno de 1996. p.41- 52.

APPADURAI, Arjun. La nueva lógica de la violencia. En: Revista de Occidente, Madrid, Fundación Ortega y Gasset, número 266-267, julio 2003. p. 67- 82

ARENDT, Hannah. Los orígenes del totalitarismo. Madrid: Alianza, 1987. (3 volúmenes)

_____ La condición humana. Barcelona: Paidós, 1993. 366p.

ARIAS VANEGAS, julio. Racismo, colonialismo y biopoder en el siglo XIX colombiano. En: Aquelarre, Ibagué, Universidad del Tolima, número 9, enero-junio 2006. p. 125-141

ARISTÓTELES. Política. Madrid: Editorial Gredos, 1994. 490p.

ASPE, Bernard y Muriel Combes *Retorno al campo como paradigma biopolítico*. 2000. En línea: <http://multitudes.samizdat.net/Retorno-al-campo-como-paradigma.html> (septiembre de 2006)

BACARLETT, María Luisa y Roberto Juventino Fuentes. Descartes desde Canguilhem: El mecanicismo y el concepto de reflejo. En: Ciencia Ergo Sum, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, año 14, número 002, julio – octubre 2007, p. 161- 171

BARRETO Rozo, Antonio. Normalidad y excepcionalidad: la indescifrable regularidad contemporánea de la excepción. 2006, Digital. 23p. disponible en: http://islandia.law.yale.edu/sela/SELA2006/papers/Antonio%20Barreto%20Rozo%20_Spanish_.pdf (abril de 2008)

BAUMAN, Zygmunt. Modernidad y ambivalencia. Barcelona: Anthropos, 2005. 380p.

_____ Modernidad y Holocausto. Madrid: Ediciones Sequitur, 2006. 272p.

_____ ¿Puede haber otro Holocausto? En: Revista de Occidente, Madrid, Fundación Ortega y Gasset, número 176, 1996. p. 112-129

_____ Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias. Barcelona: Paidós. 2004. 171p.

BENJAMIN, Walter. Para una crítica de la violencia y otros ensayos. México: La nave de los locos. 1978. (2da Edición) 219p.

BROWN, John (seudónimo). El enemigo: paradojas del liberalismo y de la soberanía en Carl Schmitt. En: Archipiélago, cuadernos de crítica de la cultura, Barcelona, número 56, 2003, p. 59-68

CALVEIRO, Pilar. Argentina: de la desaparición al vaciamiento. En: Metapolítica, México, volumen 7, número 28, marzo-abril 2003. p. 87-101

CAMPILLO, Antonio. Biopolítica y modernidad. En: Daimon, Revista de Filosofía, Universidad de Murcia, número 17, Julio - Diciembre 1998. p. 169-173

CASTEL, Robert, Jacques Donzelot y otros. Espacios de poder. Madrid: Editorial La Piqueta. 1991. 165p.

CASTRO GÓMEZ, Santiago. ¿Disciplinar o poblar? La intelectualidad colombiana frente a la biopolítica (1904-1934). En: Revista Nómadas, Bogotá, Universidad Central, número 26, abril 2007. p.44-55

_____. Michel Foucault y la colonialidad del poder. En: Tabula Rasa, Bogotá, Colegio Mayor de Cundinamarca, número 6, enero – junio 2007. p.153-172

CASTRO ORELLANA, Rodrigo. El poder sobre la vida o la muerte a la vuelta de la esquina. En: Revista El Rapto de Europa, Madrid, Número 4, 2004, p.75-87

CONGOTE, Bernardo. Hacia una lectura biopolítica de la “guerra preventiva” ¿La ley del más fuerte? En: Le Monde Diplomatique Colombia, número 43.

Versión digital disponible en:

http://www.eldiplo.info/mostrar_articulo.php?id=255&numero=43

(Consultado en Febrero de 2008)

DELGADO, María Concepción. El criterio amigo - enemigo en Carl Schmitt: El concepto de lo político como una noción ubicua y desterritorializada. En: Cuaderno de materiales, Revista de Filosofía y Ciencias Humanas de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, número 14, marzo de 2001.

Versión digital. www.filosofia.net/materiales/num/num14/n14d.htm

(Marzo de 2008)

DOTTI, Jorge. Teología política y excepción. En: Daimon, Revista de Filosofía, Universidad de Murcia, número 13, Julio - Diciembre 1996, p. 129-140.

DUARTE, André. Biopolítica y diseminación de la violencia. Hannah Arendt y la crítica del presente. En: Revista Pasajes de pensamiento contemporáneo, Universidad de Valencia y Fundación Cañada Blanch, número 13, invierno 2004. p 97-105.

FORSTER, Ricardo. Después de Auschwitz: la persistencia de la barbarie. En: Isegoría. Revista de filosofía moral y política, Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de España (CSIC), número 23, 2000, p.69-89.

FOUCAULT, Michel. *Defender la sociedad*. Curso en el Collège de France (1975-1976). México: Fondo de Cultura Económica, 2002. 287p.

_____ Genealogía del racismo. Curso en el Collège de France (1975-1976). Madrid: Editorial La Piqueta. 1992. 222p.

_____ La gubernamentalidad. En: Espacios de poder, Madrid: Editorial La Piqueta. 1991. p.9-27

_____ Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber, Madrid: Siglo XXI Editores, 1998. (25ª Edición) 194p.

_____ Microfísica del Poder. Madrid: Editorial La Piqueta. 1992. 193p.

_____ El nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979) (Resumen). En: Archipiélago, cuadernos de crítica de la cultura, Barcelona, número 30, 1997, p. 119-124

_____ Tecnologías del yo y otros textos afines. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica. 1990. 150p.

_____ Vigilar y Castigar. Nacimiento de la Prisión. México: Siglo XXI Editores, 2004, (3ª Edición) 314p.

GARAY URIARTE, Ana Isabel. Poder y subjetividad un discurso vivo. Tesis doctoral, Facultad de Psicología, Universidad de Barcelona, 2001. Versión digital disponible en: <http://www.tesisenxarxa.net/TDX-1004102-143251/> (Consultado entre Febrero y Marzo de 2008)

HEFFES, Omar Darío. Foucault e Agamben ou as diferentes formas de pôr em jogo a vida (Foucault y Agamben o las diferentes formas de poner en juego la vida). En: Revista Aulas, Universidad de Campinas, Sao Paulo, Número 3, diciembre 2006 – marzo 2007. p.6-22.

HINSLEY, F.H. El concepto de soberanía, Barcelona: Editorial Labor, 1972. 203p.

HOBBS, Thomas. Leviatán. Madrid: Editora Nacional, 1979. 743p.

JURADO JURADO, Juan Carlos. Sobre el proceso de la civilización de Norbert Elías. En: Revista Nómadas, Bogotá, Universidad Central, número 10, julio-diciembre, 2004. p. 1-11 (Versión digital) disponible en: <http://www.ucm.es/info/nomadas/10/jcjurado.pdf> (mayo de 2008)

LÓPEZ, Liliana María. Hannah Arendt: entre el *homo faber* y el *zoon politikon*. En: Lecturas clásicas y actuales del trabajo, Juan Carlos Celis (Editor), Medellín: Escuela Nacional Sindical, 2003. p.75-95.

LÖWY, Michael. Las formas modernas de la barbarie. En: Metapolítica, México, volumen 7, número 28, marzo-abril 2003. p. 38-46.

MATE, Reyes. Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin sobre el concepto de historia. Madrid: Editorial Trotta, 2006. 338p.

MEJÍA QUINTANA, Oscar y Carolina Jiménez. Nuevas teorías de la democracia: De la democracia formal a la democracia deliberativa. En: Revista Colombia internacional. Bogotá, Universidad de los Andes, número 62, 2005. p.12-31.

MENDIETA, Eduardo. "Hacer vivir y dejar morir": Foucault y la genealogía del racismo. En: Tabula Rasa, Bogotá, Colegio Mayor de Cundinamarca, número 6, enero – junio 2007. p. 138-152.

MORENO, Juan Felipe. La emergencia de una (nueva) lógica de seguridad política. En: Revista Colombia internacional. Bogotá, Universidad de los Andes, número 62, 2005. p.148-161.

NIETO, Eduardo Hernando. El problema de la excepción. Artículos de metapolítica. Digital, 2007, sin paginación. Disponible en: http://eduardohernandonieto.blogspot.com/2007/09/el-problema-de-la-excepcin_23.html (mayo de 2008)

ORTEGA, Francisco. “La abstracta desnudez de ser únicamente humano”. Racismo y biopolítica en Hannah Arendt y Michel Foucault. En: La administración de la vida estudios biopolíticos, Javier Ugarte (compilador), Barcelona: Anthropos Editorial, 2005. p.104-126.

PANDOLFI, Mariella y Marc Abélès. “*Moral Entrepreneurs*”, souveranités mouvantes et barbelés. Le bio-politique dans le Balkans postcommunistes. En: Anthropologie et sociétés, Québec, Université Laval, volume 26 (politiques jeux d’espaces) número 1, 2002. p. 29-51

PAREDES, Diego Fernando. El paradigma en la biopolítica de Giorgio Agamben. Bogotá, 2007. 18p en formato Pdf.
En línea: www.biopolitica.cl/docs/Paredes_texto.pdf (último acceso en mayo de 2008)

PERERA Velamazán, Pablo. Giorgio Agamben: Cartografía de un mundo por venir. En: Archipiélago, Barcelona, número 43, 2000. p.142.

QUINTANA Porras, Laura. De la “nuda vida” a la “forma de vida”. Pensar la política con Agamben desde y más allá del paradigma del biopoder. En: Revista Argumentos, Xochimilco, Universidad Autónoma Metropolitana, número 52, septiembre – diciembre 2006. p.43-60.

ROJAS, Cristina. Civilización y violencia. La búsqueda de la identidad en la Colombia del siglo XIX. Bogotá: Editorial Norma. 355p.

SCHMITT, Carl. El concepto de lo político. Traducido de la edición de 1932 por Denés Martos, 1963. Versión digital disponible en: http://www.laeditorialvirtual.com.ar/Pages/CarlSchmitt/CarlSchmitt_ElConceptoDeLoPolitico.htm

_____ Teología política I. En: Carl Schmitt, teólogo de la política. México: Fondo de Cultura Económica. 2001. 504p.

SERRANO, Gómez. Enrique. Consenso y conflicto Schmitt y Arendt. La definición de lo político. Instituto de Estudios Políticos de la Universidad de Antioquia. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 2002. 196p.

UGARTE, Javier. Biopolítica: un análisis de la cuestión. En: claves de razón práctica, Madrid, octubre 2006. p.76-82.

_____ Las dos caras de la biopolítica. En: La administración de la vida: estudios biopolíticos (Javier Ugarte – Compilador). Barcelona: Anthropos. 2005. p.43-72

URIBE DE HINCAPIÉ, María Teresa. La guerra y la política: una mirada desde Michel Foucault. En: Estudios Políticos, Medellín, Instituto de Estudios Políticos de la Universidad de Antioquia, número 20, enero – junio 2002, p.123-136

_____ La territorialidad de los conflictos y de la violencia en Antioquia. En: Realidad Social 1. Medellín: Gobernación de Antioquia, Departamento de Planeación Departamental. 1990. p.51-112

VEGA, Facundo. Horadar la excepción: intersticios del derecho. En: Astrolabio. Revista internacional de Filosofía, Buenos Aires, número 3, año 2006. p.96-101.

**Cualquier inquietud, comentario o sugerencia sobre este
trabajo comuníquela al correo electrónico
ayderberrio@hotmail.com**