Giorgio Agamben

Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda

2ª edición

filosofía e historia

Adriana Hidalgo editora

Giorgio Agamben

Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda

Traducción de Mercedes Ruvituso

Adriana Hidalgo editora

Agamben, Giorgio
El poder soberano y la vida desnuda: homo sacer I / Giorgio Agamben. - 1ª ed. 1ª reimp.
Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2018
306 p.; 20 x 13 cm. - (filosofía e historia)

Traducción de: Mercedes Ruvituso.
ISBN 978-987-4159-02-1

1. Filosofía Contemporánea. I. Ruvituso, Mercedes, trad. II. Título.
CDD 190

filosofía e historia

Título original: *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*

Traducción: Mercedes Ruvituso
Traducción de textos en latín y transliteración
de términos del griego: Antonio Tursi

Editor: Fabián Lebenglik
Diseño: Gabriela Di Giuseppe
Producción: Mariana Lerner

2ª edición en Argentina

© 1995 e 2005 Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino
© Adriana Hidalgo editora S.A., 2017, 2018
www.adrianahidalgo.com

ISBN Argentina: 978-987-4159-02-1

La traducción de esta obra ha sido financiada por el SEPS
Segretariato Europeo per le Pubblicazioni Scientifiche

SEPS
SEGRETARIATO EUROPEO PER LE PUBBLICAZIONI SCIENTIFICHE

Via Val d'Aposa 7 - 40123 Bologna - Italia
seps@seps.it - www.seps.it

Impreso en Argentina
Queda hecho el depósito que indica la ley 11.723

Prohibida la reproducción parcial o total sin permiso escrito
de la editorial. Todos los derechos reservados.

Esta edición se terminó de imprimir en Provisiones Gráficas,
Quilmes 284, CABA, en el mes de mayo de 2018.

Nota sobre la traducción

La presente traducción del italiano incluye entre corchetes en el cuerpo del texto la traducción castellana de los términos, frases y títulos que en la versión italiana aparecen en otros idiomas, sólo cuando el contexto no permite deducir su sentido. En el caso de los pasajes de textos no italianos citados por el autor en su lengua original, se ha traducido directamente de esta última. En cambio, aquellos pasajes de los que el autor da su propia versión en italiano, han sido traducidos a partir de esta, teniendo la versión original a la vista.

Respecto de los nombres propios, se han adaptado al uso en lengua española los nombres de los autores clásicos, generalmente antiguos y medievales, que en las ediciones citadas por el autor están en otras lenguas. El mismo criterio se ha utilizado en la "Bibliografía" final. En ella, las traducciones castellanas de los libros citados por el autor sólo se señalan de manera orientativa.

En el caso de los términos técnicos y de los neologismos utilizados por el autor cuya traducción presenta una dificultad en particular [como por ejemplo, *uccidibile*, *insacrificabile*, *bando*, etc.], seguido de su traducción castellana, indicamos entre corchetes el término italiano.

Homo sacer.
El poder soberano
y la vida desnuda

Homo sacer

Das Recht hat kein Dasein für sich, sein Wesen
vielmehr ist das Leben der Menschen selbst,
von einer besonderen Seite angesehen.
[El derecho no tiene una existencia por sí,
sino que más bien se da en la vida del hombre,
considerada en un cierto aspecto.]
Savigny

*Ita in iure civitatis, civiumque officiis investigandis
opus est, non quidem ut dissolvatur civitas,
sed tamen ut tanquam dissoluta consideretur, id
est, ut qualis sit natura humana, quibus rebus ad
civitatem compaginandam apta vel inepta sit, et
quomodo homines inter se componi debeant, qui
coalescere volunt, recte intelligatur.*
[Así es necesario, en la investigación sobre el derecho de la ciudad
y sobre los deberes de los ciudadanos, no que se separe la ciudad,
sino que se la considere como separada, esto es, que se entienda
rectamente cuál es la naturaleza humana, en qué cosas es apta
o inepta para ordenar la ciudad y cómo los hombres
que quieran unirse deben acordar entre sí.]
Hobbes

Introducción

Los griegos no tenían un único término para expresar lo que nosotros entendemos con la palabra *vida*. Se servían de dos términos, semántica y morfológicamente distintos, pero reconducibles a una etimología común: *zoé*, que expresaba el simple hecho de vivir común a todos los seres vivientes (animales, hombres o dioses) y *bíos*, que indicaba la forma o manera de vivir propia de un individuo o de un grupo. Cuando Platón, en el *Filebo*, menciona tres géneros de vida y Aristóteles, en la *Ética a Nicómaco*, distingue la vida contemplativa del filósofo [*bíos theoretikós*] de la vida de placer [*bíos apolaustikós*] y de la vida política [*bíos politikós*], ninguno de ellos podría haber usado el término *zoé* [que, en griego, significativamente, no tiene plural], por el simple hecho de que para ellos de ningún modo estaba en cuestión la simple vida natural, sino una vida calificada, un modo de vida particular. Ciertamente, en relación a Dios, Aristóteles puede hablar de una *zoé, arístekaì aidíos*, de una vida más noble y eterna (*Met.* 1072b, 28), pero sólo en tanto trata de subrayar el hecho no banal de que también Dios es un viviente (así como en el mismo contexto se sirve del término *zoé* para definir, tampoco de modo trivial, el acto del pensamiento); pero hablar de una *zoè politiké* de los ciudadanos de Atenas no habría tenido sentido. No es

que el mundo clásico no estuviera familiarizado con la idea de que la vida natural, la simple *zoé* como tal, podría ser un bien en sí misma. En un pasaje de la *Política* (1278b, 23-31), luego de recordar que el fin de la ciudad es vivir según el bien, Aristóteles expresa este pensamiento con una lucidez insuperable:

> Esto [vivir según el bien] es el principal fin, tanto para todos los hombres en común, como para cada uno por separado. Sin embargo, ellos se unen y mantienen la comunidad política también en vistas al simple vivir, porque probablemente hay algo bueno en el solo hecho de vivir [*katà tò zên autò mónon*]; si no hay un exceso de dificultad en cuanto al modo de vivir [*katà tòn bíon*] es evidente que la mayor parte de los hombres soporta muchos padecimientos y se aferra a la vida [*zoé*] como si en ella hubiese una especie de serenidad [*eumería*, bello día] y una dulzura natural.

En el mundo clásico, sin embargo, la simple vida natural es excluida de la *pólis* [ciudad-Estado] en sentido propio y queda firmemente recluida en el ámbito del *oîkos*, como mera vida reproductiva (*Pol.* 1252a, 26-35). Al inicio de su *Política*, Aristóteles es muy cuidadoso en distinguir del político, al *oikonómos* [el jefe de una empresa] y al *despotés* [el cabeza de familia] que se ocupan de la reproducción de la vida y de su subsistencia, y se burla de los que imaginan que la diferencia entre ellos es de cantidad y no de especie. Y cuando, en un pasaje que

se volvería canónico en la tradición política de Occidente (1252b, 30), define el fin de la comunidad perfecta, lo hace precisamente oponiendo el simple hecho de vivir [*tò zḗn*] a la vida políticamente calificada [*tò eû zḗn*]: *ginoménē mèn oûn toû zḗn héneken, oûsa dè toû eû zḗn*, "nacida con vistas al vivir, pero existente esencialmente con vistas al vivir bien" (en la traducción latina de Guillermo de Moerbeke que tenían a la vista tanto Tomás como Marsilio de Padua: *facta quidem igitur vivendi gratia, existens autem gratia bene vivendi*).

Es cierto que un celebérrimo pasaje de la misma obra define al hombre como *politikòn zōon* [animal político] (1253a, 4), pero aquí (al margen del hecho de que en la prosa ática el verbo *biōnai* [vivir] prácticamente no se usa en presente) político no es una atribución del viviente como tal, sino una diferencia específica que determina el género *zōon* (poco después, por otro lado, la política humana se distingue de la de los otros vivientes porque está fundada, a través de un suplemento de politicidad ligado al lenguaje, sobre una comunidad de bien y de mal, de justo y de injusto, y no simplemente de placentero y doloroso).

Al final de *La voluntad de saber*, Foucault se refiere precisamente a esta definición cuando resume el proceso a través del cual, en los umbrales de la época moderna, la vida natural comienza en cambio a ser incluida en los mecanismos y en los cálculos del poder estatal y la política se transforma en *biopolítica*: "Durante milenios, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y, además, capaz de existencia política; el hombre

moderno es un animal en cuya política está en cuestión su vida de ser viviente" (Foucault 1, p. 127).

Según Foucault, el "umbral de modernidad biológica" de una sociedad se sitúa en el punto en que la especie y el individuo en tanto simple cuerpo viviente se vuelven la apuesta de sus estrategias políticas. A partir de 1977, los cursos en el *Collège de France* comienzan a focalizarse en el pasaje del "Estado territorial" al "Estado de población" y en el consecuente aumento vertiginoso de la importancia de la vida biológica y de la salud de la nación como problema del poder soberano, que ahora se transforma progresivamente en "gobierno de los hombres" (Foucault 2, p. 719). "De ello resulta una especie de animalización del hombre llevada a cabo a través de las técnicas políticas más sofisticadas. En la historia aparecen entonces tanto la expansión de las posibilidades de las ciencias humanas y sociales, como la simultánea posibilidad de proteger la vida y de autorizar su holocausto". Desde esta perspectiva, el desarrollo y el triunfo del capitalismo en particular no habría sido posible sin el control disciplinario ejercido por el nuevo bio-poder que, por así decir, creó los "cuerpos dóciles" que necesitaba a través de una serie de tecnologías apropiadas.

Por otra parte, a finales de la década de 1950 (es decir, casi veinte años antes de *La Volonté de savoir*), en *The Human Condition* [*La condición humana*], Hannah Arendt ya había analizado el proceso que lleva al *homo laborans* y, con él, a la vida biológica como tal, a ocupar progresivamente el centro de la escena política moderna. Arendt atribuía la transformación y la decadencia del espacio público en las

sociedades modernas, precisamente a este primado de la vida natural sobre la acción política. El hecho de que la investigación de Arendt prácticamente no haya tenido continuidad y de que Foucault haya podido empezar sus estudios sobre la biopolítica sin ninguna referencia a ella, testimonia las dificultades y las resistencias que el pensamiento debía enfrentar en este ámbito. Es probable que estas dificultades expliquen tanto el curioso hecho de que, en *The Human Condition*, la autora no establece ninguna conexión con los penetrantes análisis que antes le había dedicado al poder totalitario (en los cuales falta cualquier perspectiva biopolítica), como la circunstancia, no menos singular, de que Foucault nunca trasladó su investigación a los lugares por excelencia de la biopolítica moderna: el campo de concentración y la estructura de los grandes Estados totalitarios del siglo XX.

La muerte le impidió a Foucault desarrollar todas las implicaciones del concepto de bio-política y mostrar en qué sentido habría podido seguir profundizando su investigación; pero, en todo caso, el ingreso de la *zoé* en la esfera de la *pólis*, la politización de la vida desnuda como tal, constituye el acontecimiento decisivo de la Modernidad, que marca una transformación radical de las categorías político-filosóficas del pensamiento clásico. Es probable, además, que el eclipse duradero que hoy parece atravesar la política se deba precisamente a que ella no se ha medido con este acontecimiento fundante de la Modernidad. Los "enigmas" (Furet, p. 7) que nuestro siglo le propuso a la razón histórica y que siguen siendo actuales (el nazismo es

sólo el más inquietante de ellos) *sólo podrán resolverse sobre el terreno –la biopolítica– sobre el cual se forjaron. De hecho, sólo en un horizonte biopolítico podrá decidirse si es necesario abandonar definitivamente las oposiciones categoriales que fundaron la política moderna* (derecha/izquierda; privado/público; absolutismo/democracia, etc.) y que se han ido esfumando hasta entrar hoy en una verdadera zona de indiscernibilidad, o si quizá en este horizonte es posible que reencuentren el significado que habían perdido. Y sólo una reflexión que, retomando la sugerencia de Foucault y de Benjamin, interrogue temáticamente la relación entre la vida desnuda y la política que gobierna de modo oculto las ideologías de la Modernidad en apariencia más alejadas entre sí, podrá hacer salir lo político de su ocultamiento y, a la vez, restituir el pensamiento a su vocación práctica.

Una de las orientaciones más constantes del trabajo de Foucault es el decidido abandono de la perspectiva tradicional al problema del poder, basada sobre modelos jurídico-institucionales (la definición de la soberanía, la teoría del Estado), en dirección a un análisis desprejuiciado de los modos en que el poder penetra el propio cuerpo de los sujetos y sus formas de vida. En los últimos años, como muestra un seminario de 1982 en la Universidad de Vermont, este análisis parece orientarse en dos diversas trayectorias de investigación: por un lado, el estudio de las *técnicas políticas* (como la ciencia de la policía) con las que el Estado asume e incorpora el cuidado de la vida natural de los individuos, por otro lado, el estudio de las

tecnologías de sí, a través de las cuales se realiza el proceso de subjetivación que lleva al individuo a vincularse a la propia identidad y a la propia conciencia y, a su vez, a un poder de control externo. Es evidente que estas dos líneas (que además continúan dos tendencias presentes desde el inicio en su trabajo) se cruzan en muchos puntos y reenvían a un centro común. En uno de los últimos escritos, Foucault afirma que el Estado occidental moderno incorporó en una medida sin precedentes las técnicas de individualización subjetivas y los procedimientos de totalización objetivos y habla de un verdadero "doble vínculo político, constituido por la individualización y por la totalización simultánea de las estructuras del poder moderno" (Foucault 3, pp. 229-232).

Sin embargo, el punto en que convergen estos dos aspectos del poder ha quedado llamativamente relegado en las investigaciones de Foucault, tanto que se ha afirmado que en todo momento habría rechazado elaborar una teoría unitaria del poder. Si Foucault se opone al enfoque tradicional del problema del poder, basado exclusivamente sobre modelos jurídicos ("¿qué legitima el poder?") o sobre modelos institucionales ("¿qué es el Estado?"), y sugiere "liberarse del privilegio teórico de la soberanía" (Foucault 1, p. 80), para construir una analítica del poder que ya no tome como modelo o como código al derecho, ¿dónde está, entonces, en el cuerpo del poder, la zona de indiferencia (o, por lo menos, el punto de intersección) en la que se tocan las técnicas de individualización y los procedimientos totalizantes? Y, más en general ¿hay un centro

unitario donde el "doble vínculo" político encuentra su razón de ser? Que haya un aspecto subjetivo en la génesis del poder, era algo ya implícito en el concepto de *servitude volontaire* en La Boétie; pero ¿cuál es el punto en el que la servidumbre voluntaria de los individuos se comunica con el poder objetivo? En un ámbito tan decisivo, ¿es posible conformarse con explicaciones psicológicas como aquella que establece, aunque no exenta de sugestiones, un paralelismo entre neurosis externas y neurosis internas? Y frente a fenómenos como el poder mediático-espectacular, ¿es legítimo o acaso posible distinguir entre las tecnologías subjetivas y las técnicas políticas?

Si bien la existencia de esta orientación parece estar lógicamente implícita en las investigaciones de Foucault, es como un punto ciego en el campo visual que el ojo del investigador no puede percibir, o bien algo así como un punto de fuga que se aleja al infinito, hacia el cual convergen las diversas perspectivas de su investigación (y más en general de toda la reflexión occidental sobre el poder) sin lograr alcanzarlo nunca.

La presente investigación concierne precisamente a este oscuro punto de cruce entre el modelo jurídico-institucional y el modelo biopolítico del poder. Uno de los probables resultados que obtuvo es que los dos análisis no pueden separarse y que las implicaciones de la vida desnuda en la esfera política constituyen el núcleo originario –aunque oculto– del poder soberano. *Se puede decir, incluso, que la producción de un cuerpo biopolítico es la prestación original del poder soberano.* En este sentido, la biopolítica es tan

antigua como la excepción soberana. Poniendo la vida biológica en el centro de sus cálculos, el Estado moderno no hace más que volver a iluminar el vínculo secreto que une el poder a la vida desnuda, vinculándose de este modo (según una fuerte correspondencia entre lo moderno y lo arcaico que se pude encontrar en los ámbitos más diversos) con el más inmemorial de los *arcana imperii* [secretos del poder].

Si esto es cierto, será necesario reconsiderar atentamente el sentido de la definición aristotélica de la *pólis* como oposición entre el vivir [*zên*] y el vivir bien [*eû zên*]. La oposición, de hecho, es en la misma medida una implicación de la primera vida en la segunda, de la vida desnuda en la vida políticamente calificada. En la definición aristotélica no sólo deben interrogarse –como se ha hecho hasta ahora– el sentido, los modos y las articulaciones posibles del "vivir bien" como *télos* [fin] de lo político; más bien es necesario preguntarse por qué la política occidental se constituye ante todo a través de una exclusión (que, en la misma medida, es una implicación) de la vida desnuda. ¿Cuál es la relación entre la política y la vida, si la vida se presenta como aquello que debe ser incluido a través de una exclusión?

Desde esta perspectiva, la estructura de la excepción que hemos delineado en la primera parte de este libro parece ser consustancial a la política occidental. En consecuencia, la afirmación de Foucault según la cual para Aristóteles el hombre era un "animal viviente y, además, capaz de existencia política" debe ser completada, teniendo en

cuenta que lo problemático es precisamente el significado de este "además". La singular fórmula "generada en vistas al vivir, existente en vistas al vivir bien" puede leerse no sólo como una implicación de la generación [*ginoménē*] en el ser [*oûsa*], sino también como una exclusión inclusiva (una *exceptio* [excepción]) de la *zoē* en la *pólis*, como si la política fuese el lugar donde el vivir debe transformarse en el vivir bien y aquello que debe ser politizado fuese siempre la vida desnuda. En la política occidental la vida desnuda tiene este privilegio particular, el hecho de ser aquello sobre cuya exclusión se funda la ciudad de los hombres.

No es casual, entonces, que un fragmento de la *Política* sitúe el lugar propio de la *pólis* en el pasaje de la voz al lenguaje. El nexo entre la vida desnuda y la política es el mismo que la definición metafísica del hombre como "viviente que tiene el lenguaje" encuentra en la articulación entre *phonē* [voz] y *lógos* [lenguaje]:

> Entre los vivientes, sólo el hombre tiene el lenguaje. La voz, de hecho, es signo del dolor y del placer y, por ello, también pertenece a los otros vivientes (su naturaleza, en efecto, llega hasta la sensación del dolor y del placer y a comunicárselas recíprocamente), pero el lenguaje existe para manifestar lo conveniente y lo inconveniente, así como lo justo y lo injusto; con respecto a los otros vivientes, esto es propio de los hombres, el hecho de ser el único que tiene sensación del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto y de las otras cosas del mismo género, y la comunidad de estas cosas constituye la vivienda y la ciudad (1253a, 10-18).

La pregunta "¿de qué modo el viviente tiene el lenguaje?" se corresponde exactamente con esta otra: "¿de qué modo la vida desnuda habita la *pólis*?" El viviente tiene *lógos* quitando y conservando en él la propia voz, del mismo modo, habita la *pólis* dejando relegada en ella la propia vida desnuda. La política se presenta entonces como la estructura en sentido propio fundamental de la metafísica occidental, dado que ocupa el umbral en el que se cumple la articulación entre el viviente y el *lógos*. En la vida desnuda, la "politización" es la tarea metafísica por excelencia, en la que se decide la humanidad del viviente hombre, y, asumiendo esta tarea la Modernidad no hace más que declararse fiel a la estructura esencial de la tradición metafísica. El par categorial fundamental de la política occidental no es amigo-enemigo sino vida desnuda-existencia política, *zoē-bíos*, exclusión-inclusión. Hay política porque el hombre es el viviente que, en el lenguaje, separa y se opone a sí mismo la propia vida desnuda y, a la vez, se mantiene en relación con ella en una exclusión inclusiva.

El protagonista de este libro es la vida desnuda, es decir, la vida *que se puede matar* [*uccidibile*][1] *y es insacrificable*

[1] El término italiano *uccidibile* será frecuentemente utilizado por el autor en un sentido técnico para caracterizar el concepto de vida desnuda o el de vida sagrada, la figura del *homo sacer* y otras figuras análogas. Teniendo en cuenta la dificultad que plantea traducir este término (los neologismos "matable" y "matabilidad", aunque gramaticalmente correctos, no son de uso frecuente en nuestra lengua), optamos por utilizar para este caso, "*vita uccidibile*", la fórmula "vida que se puede matar", y para casos y términos análogos (como

[*insacrificabile*] del *homo sacer*, cuya función esencial en la política moderna hemos intentado reivindicar. Una oscura figura del derecho romano arcaico, donde la vida humana se incluye en el ordenamiento únicamente en la forma de su exclusión (es decir, de la absoluta posibilidad de recibir la muerte [*uccidibilità*]), nos ha ofrecido la clave para develar los misterios, no sólo de los textos sagrados de la soberanía sino, más en general, de los propios códigos del poder político. Pero, a su vez, esta acepción del término *sacer* –quizá la más antigua– nos presenta el enigma de una figura de lo sagrado, más acá o más allá de lo religioso, que constituye el primer paradigma del espacio político de Occidente. La tesis foucaulteana deberá, pues, corregirse o al menos completarse en el sentido de que lo que caracteriza la política moderna no es tanto la inclusión de la *zoé* en la *pólis*, en sí misma antiquísima, ni simplemente el hecho de que la vida como tal se vuelve un objeto eminente de los cálculos y de las previsiones del poder estatal: lo decisivo es más bien el hecho de que, en paralelo al proceso por el cual en todas partes la excepción deviene la regla, el espacio de la vida desnuda que en su origen estaba situado al margen del ordenamiento, progresivamente coincide con el espacio político, y exclusión e inclusión, externo e interno, *bíos* y *zoé*, derecho y hecho entran en una zona de indistinción irreductible. El estado de excepción en el que la vida desnuda estaba excluida y, al mismo tiempo, capturada por el ordenamiento, en su

uccidibilità), una variación de la misma fórmula [N. de la T.].
En adelante, todas las notas al pie corresponden a Notas de la Traductora.

separación, en realidad constituía el fundamento oculto sobre el que reposaba todo el sistema político; pero cuando sus límites se esfuman y se indeterminan, la vida desnuda que allí habitaba se libera en la ciudad y se vuelve tanto el sujeto como el objeto del ordenamiento político y de sus conflictos, el único lugar tanto de la organización del poder estatal como de su emancipación. Todo sucede como si, en paralelo al proceso disciplinar a través del cual el poder estatal hace del hombre en tanto viviente el propio objeto específico, se hubiese puesto en marcha otro proceso que coincide a *grosso modo* con el nacimiento de la democracia moderna, en el que el hombre como viviente ya no se presenta como *objeto*, sino como *sujeto* del poder político. Estos procesos, en muchos aspectos son opuestos y (al menos en apariencia) están en acerbo conflicto entre sí; sin embargo, convergen en el hecho de que en ambos está en cuestión la vida desnuda del ciudadano, el nuevo cuerpo biopolítico de la humanidad.

Por lo tanto, si algo caracteriza a la democracia moderna con respecto a la clásica es que desde un principio se presenta como una reivindicación y una liberación de la *zoé*, que constantemente trata de transformar la propia vida desnuda en forma de vida y, por así decir, encontrar el *bíos* de la *zoé*. De aquí también surge su aporía específica, que consiste en querer poner en juego la libertad y la felicidad de los hombres en el mismo lugar –la "vida desnuda"– que signaba su servidumbre. Detrás del largo proceso antagónico que lleva al reconocimiento de los derechos y de las libertades formales, una vez más, está el

cuerpo del hombre sagrado con su doble soberano, una vida insacrificable y, sin embargo, que se puede matar. Tomar conciencia de esta aporía no significa desvalorizar las conquistas y los esfuerzos de la democracia, sino intentar comprender de una vez por todas por qué en el preciso momento en que parecía triunfar definitivamente sobre sus adversarios y alcanzar su apogeo, de manera inesperada, ella se reveló incapaz de salvar de una ruina sin precedentes a aquella *zoé*, a cuya liberación y felicidad le había dedicado todos sus esfuerzos. La decadencia de la democracia moderna y su progresiva aproximación a los Estados totalitarios en las sociedades postdemocráticas espectaculares (que ya empiezan a ser evidentes con Tocqueville y han encontrado su sanción final en los análisis de Debord), quizá tengan su raíz en esta aporía que marca su inicio y la aproxima, en secreta complicidad, a su más ferviente enemigo. Nuestra política no conoce otro valor (y, en consecuencia, otro disvalor) que la vida, y, hasta que no se resuelvan las contradicciones que esto implica, el nazismo y el fascismo que habían hecho de la decisión sobre la vida desnuda el criterio político supremo, por desgracia, seguirán siendo actuales. Según el testimonio de Antelme, lo único que los campos le habían enseñado a sus habitantes era precisamente que "la puesta en duda de la cualidad de hombre provoca una reivindicación casi biológica de pertenencia a la especie humana" (Antelme, p. 11).

La tesis de una íntima solidaridad entre la democracia y el totalitarismo (que aquí anticipamos, aunque con toda prudencia) no es, obviamente (como, por otro lado,

lo es la de Strauss sobre la secreta convergencia entre el liberalismo y el comunismo en cuanto a la meta final), una tesis historiográfica que autorice la liquidación y el aplacamiento de las enormes diferencias que caracterizan su historia y su antagonismo; al mismo tiempo, en el plano histórico-filosófico que le es propio, debe mantenerse con firmeza, porque sólo la democracia podrá orientarnos frente a las nuevas realidades y acuerdos imprevistos de este fin de milenio, despejando el campo para esa nueva política que en gran parte resta inventar.

En el pasaje recién citado, contraponiendo el "bello día" [*eumería*] de la vida simple a las "dificultades" del *bíos* político, Aristóteles le había dado quizá la formulación más bella a la aporía que está en el fundamento de la política occidental. Los veinticuatro siglos que desde entonces transcurrieron no han aportado ninguna solución que no sea provisoria e ineficaz. En la realización de la tarea metafísica que la llevó a asumir cada vez más la forma de una bio-política, la política no logró construir la articulación entre *zoé* y *bíos*, entre voz y lenguaje que habría debido componer la fractura. La vida desnuda queda presa en ella en la forma de la excepción, es decir, de algo que es incluido sólo a través de una exclusión. ¿Cómo es posible "politizar" la "dulzura natural" de la *zoé*? Y, sobre todo ¿realmente tiene necesidad de ser politizada o lo político ya está contenido en ella como su núcleo más precioso? La biopolítica del totalitarismo moderno, por un lado, y la sociedad del consumo y del hedonismo de masa, por el otro, cada una a su modo dan una respuesta a estas

preguntas. Sin embargo, hasta que no se presente una política totalmente nueva –es decir, no fundada sobre la excepción de la vida desnuda– toda teoría y toda praxis seguirán aprisionadas sin salida alguna, y el "bello día" de la vida obtendrá ciudadanía política sólo a través de la sangre y la muerte o en la perfecta insensatez a la que la condena la sociedad del espectáculo.

La definición schmittiana de la soberanía ("soberano es aquel que decide sobre el estado de excepción") se volvió un lugar común, mucho antes de que se comprendiera qué es lo que estaba verdaderamente en cuestión en ella, es decir, nada menos que el concepto-límite de la doctrina del Estado y del derecho, en el que la soberanía (dado que todo concepto límite siempre es el límite entre dos conceptos) limita con la esfera de la vida y se confunde con ella. Mientras el horizonte de la estatalidad todavía constituía el círculo más amplio de toda la vida comunitaria y las doctrinas políticas, religiosas, jurídicas y económicas que lo sostenían eran sólidas, esta "esfera más extrema" no podía salir a la luz verdaderamente. El problema de la soberanía, entonces, se reducía a identificar quién, en el interior del ordenamiento, estaba investido de ciertos poderes, pero el propio umbral del ordenamiento nunca se ponía en cuestión. Hoy, en un momento en que las grandes estructuras estatales entraron en un proceso de disolución y, como Benjamin había pronosticado, la emergencia se volvió la regla, llegó el momento de replantear en una nueva perspectiva el problema de los límites

y de la estructura originaria de la estatalidad. Porque la insuficiencia de la crítica anárquica y marxista del Estado era justamente no haber ni siquiera vislumbrado esta estructura y haber dejado rápidamente de lado el *arcanum imperii*, como si este no tuviese otra consistencia más allá de los simulacros y de las ideologías que se habían alegado para justificarlo. Pero con un enemigo cuya estructura no se conoce, antes o después, siempre se termina identificándose, y la teoría del Estado (y, en particular, del estado de excepción, es decir, la dictadura del proletariado como fase de transición hacia la sociedad sin Estado) es precisamente el escollo sobre el que han naufragado las revoluciones de nuestro siglo.

Este libro, que inicialmente había sido concebido como una respuesta a la sangrienta mistificación de un nuevo orden planetario, debió enfrentar problemas –en primer lugar, el de la sacralidad de la vida– que no habían sido tenidos en cuenta en un principio. Sin embargo, en el curso de la investigación se hizo claro que en tal ámbito no era posible aceptar como garantizada ninguna de las nociones que las ciencias humanas (desde la jurisprudencia a la antropología) habían creído definir o habían presupuesto como evidentes y que, al contrario –ante la urgencia de la catástrofe–, muchas de ellas exigían una revisión sin reservas.

Primera parte
La lógica de la soberanía

I
La paradoja de la soberanía

1.1. La paradoja de la soberanía se enuncia: "el soberano está, al mismo tiempo, fuera y dentro del ordenamiento jurídico". Si el soberano es, de hecho, aquel al cual el ordenamiento jurídico le reconoce el poder de proclamar el estado de excepción y de suspender, de este modo, la validez del ordenamiento, entonces "él está fuera del ordenamiento jurídico y, sin embargo, pertenece a él, porque le compete decidir si la constitución *in toto* [totalmente] puede ser suspendida" (Schmitt 1, p. 34). La precisión "al mismo tiempo" no es trivial: al tener el poder legal de suspender la validez de la ley, el soberano se coloca legalmente fuera de la ley. Esto significa que la paradoja también se puede formular de este modo: "la ley está fuera de sí misma", o bien: "yo, el soberano, que estoy fuera de la ley, declaro que no hay un afuera de la ley".

Vale la pena reflexionar sobre la topología implícita en la paradoja, porque sólo una vez que se haya comprendido su estructura, se volverá claro en qué medida la soberanía marca el límite (en el doble sentido de fin y de principio) del ordenamiento jurídico. Schmitt presenta esta estructura como la de la excepción [*Ausnahme*]:

La excepción es aquello que no es atribuible; ella se sustrae a toda hipótesis general, pero al mismo tiempo vuelve evidente con absoluta pureza un elemento formal específicamente jurídico: la decisión. En su forma absoluta, el caso excepcional se verifica sólo cuando se debe crear la situación en la cual pueden tener eficacia las normas jurídicas. Toda norma general requiere una estructuración normal de las relaciones de vida sobre las cuales de hecho debe ser aplicada y que ella somete a la propia reglamentación normativa. La norma necesita de una situación media homogénea. Esta normalidad de hecho no es simplemente un presupuesto externo que el jurista puede ignorar; al contrario, ella tiene que ver directamente con su eficacia inmanente. No existe ninguna norma que sea aplicable al caos. Primero debe establecerse el orden: sólo entonces tiene sentido el ordenamiento jurídico. Es necesario crear una situación normal, y soberano es aquel que decide de modo definitivo si este estado de normalidad reina verdaderamente. Todo derecho es "derecho aplicable a una situación". El soberano crea y garantiza la situación como un todo en su integridad. Él tiene el monopolio de la decisión última. En esto reside la esencia de la soberanía estatal, que entonces no debe definirse como el monopolio de la sanción y del poder, sino como el monopolio de la decisión, donde el término decisión es usado en un sentido general que todavía debe desarrollarse. El caso excepcional es lo que más hace evidente la esencia de la autoridad estatal. Aquí la decisión se distingue de la norma jurídica

> y (para formular una paradoja) la autoridad demuestra no tener necesidad del derecho para crear derecho [...] La excepción es más interesante que el caso normal. Este último no prueba nada, la excepción prueba todo; no sólo confirma la regla, la propia regla vive sólo de la excepción [...] Un teólogo protestante que demuestra cuán vital puede ser la reflexión teológica incluso en el siglo XIX, dijo: "La excepción explica lo general y a sí misma. Y si se quiere estudiar correctamente lo general, sólo hay que ocuparse de una excepción real. Ella saca a la luz todo con mayor claridad que lo general en sí mismo. A la larga el eterno lugar común de lo general disgusta: hay excepciones. Si no se pueden explicar, tampoco puede explicarse lo general. Habitualmente esta dificultad no se tiene en cuenta, porque no se piensa lo general con pasión, sino con una calma superficial. Por el contrario, la excepción piensa lo general con una pasión enérgica" (ibíd., pp. 39-41).

No es casual que para su definición de la excepción Schmitt haga referencia a la obra de un teólogo (que no es otro que Kierkegaard). Si bien Vico ya había afirmado la superioridad de la excepción en términos no muy disímiles, como "configuración última de los hechos", sobre el derecho positivo ("Indidem iurisprudentia non censetur, qui beata memoria ius theticum sive summum et generale regularum tenet; sed qui acri iudicio videt in causis ultimas factorum peristases seu circumstantias, quae aequitatem sive exceptionem, quibus lege universali

eximantur, promereant" ["De allí que se considera jurisprudente no a quien, con buena memoria, domina el derecho positivo o bien la totalidad general de las reglas, sino al que, con juicio agudo, ve en los casos las últimas situaciones o circunstancias de los hechos que ameriten equidad o excepción con las que se sustraen de la ley universal"] – *De antiquissima*, cap. II), en el ámbito de las ciencias jurídicas no existe una teoría de la excepción que le reconozca un rango tan alto. Porque lo que está en cuestión en la excepción soberana, según Schmitt, es la propia condición de posibilidad de validez de la norma jurídica y, con ella, el sentido mismo de la autoridad estatal. A través del estado de excepción, el soberano "crea y garantiza la situación" que el derecho necesita para su propia vigencia. Pero ¿qué es esta "situación", cuál es su estructura, desde el momento en que ella no consiste más que en la suspensión de la norma?

ℵ La oposición de Vico entre el derecho positivo [*ius theticum*] y la excepción expresa bien el estatuto particular de la excepción. En el derecho, la excepción es un elemento que trasciende el derecho positivo, en la forma de su suspensión. Está en el derecho positivo, como la teología negativa está en la positiva. Mientras la teología positiva, en efecto, predica y afirma determinadas cualidades de Dios, la teología negativa (o mística), con su ni... ni..., niega y suspende la atribución de cualquier predicación. Sin embargo, no está fuera de la teología sino que funciona, si bien se mira, como el principio que funda la posibilidad

general de algo así como una teología. Sólo porque la divinidad ha sido presupuesta negativamente como aquello que subsiste fuera de todo predicado posible, puede volverse el sujeto de una predicación. De modo análogo, sólo porque la validez del derecho positivo está suspendida en el estado de excepción, este puede definir el caso normal como el ámbito de la propia validez.

1.2. La excepción es una especie de la exclusión. Ella es un caso individual, que está excluido de la norma general. Pero lo que caracteriza a la excepción en particular es que aquello que es excluido no por ello pierde toda relación con la norma; al contrario, la norma se mantiene en relación con la excepción en la forma de la suspensión. *La norma se aplica a la excepción desaplicándose, retirándose de ella.* El estado de excepción, entonces, no es el caos que precede al orden, sino la situación que resulta de su suspensión. En este sentido, según su etimología, la excepción es verdaderamente *sacada afuera* [*ex-capere*] y no simplemente excluida.

Muchas veces se ha observado que la estructura del ordenamiento jurídico-político incluye aquello que, a la vez, deja afuera. Así, Deleuze escribió que "la soberanía sólo reina sobre lo que es capaz de interiorizar" (Deleuze, p. 445) y, a propósito del *grand enfermement* [gran encierro] descripto por Foucault en su *Histoire de la folie à l'âge classique* [*Historia de la locura en la época clásica*], Blanchot habló de una tentativa de la sociedad de "encerrar el afuera"

[*enfermer le dehors*], es decir, de constituirlo en una "interioridad de espera o de excepción". Frente a un exceso, el sistema interioriza aquello que lo excede a través de una prohibición y, de este modo, "se designa como exterior a sí mismo" (Blanchot, p. 292). La excepción que define la estructura de la soberanía, sin embargo, es todavía más compleja. Aquí, lo que está afuera no es simplemente incluido a través de una prohibición o una internación, sino suspendiendo la validez del ordenamiento, dejando entonces que este se retire de la excepción y la abandone. La excepción no es lo que se sustrae a la regla, sino que la regla, suspendiéndose, da lugar a la excepción y sólo de este modo se constituye como regla, manteniéndose en relación con aquella. El "vigor" particular de la ley consiste en esta capacidad de mantenerse en relación con una exterioridad. Llamamos *relación de excepción* a esta forma extrema de una relación que sólo incluye algo a través de su exclusión.

La situación que crea la excepción, por lo tanto, tiene de particular que no puede definirse ni como una situación de hecho, ni como una situación de derecho, sino que instituye entre estas un paradójico umbral de indiferencia. No es un hecho, porque está creado sólo por la suspensión de la norma; pero, por la misma razón, tampoco es un caso jurídico, aunque abra la posibilidad de vigencia de la ley. Este es el sentido último de la paradoja formulada por Schmitt, cuando escribe que la decisión soberana "demuestra que no tiene necesidad del derecho para crear derecho". En la excepción soberana, en efecto,

no se trata tanto de controlar o neutralizar un exceso, sino sobre todo de crear y definir el espacio mismo en que el orden jurídico-político puede tener valor. En este sentido, la excepción es la localización [*Ortung*] fundamental, que no se limita a distinguir lo que está adentro y lo que está afuera, la situación normal y el caos, sino que traza entre ellos un umbral (el estado de excepción) a partir del cual lo interno y lo externo entran en aquellas complejas relaciones topológicas que vuelven posible la validez del ordenamiento.

Por lo tanto, el "ordenamiento del espacio" que, para Schmitt, constituye el Nómos soberano no sólo es "posesión de la tierra" [*Landnahme*], fijación de un orden jurídico [*Ordnung*] y territorial [*Ortung*], sino sobre todo "posesión del afuera", excepción [*Ausnahme*].

ℵ Dado que "no existe ninguna norma que sea aplicable al caos", este primero debe ser incluido en el ordenamiento a través de la creación de una zona de indiferencia entre el exterior y el interior, el caos y la situación normal: el estado de excepción. Para referirse a algo, una norma debe, de hecho, presuponer aquello que está fuera de la relación (lo irrelaci-onado) y, no obstante, establecer de este modo una relación con ello. Así, la relación de excepción expresa simplemente la estructura formal originaria de la relación jurídica. En este sentido, la decisión soberana sobre la excepción es la estructura político-jurídica originaria, a partir de la cual adquieren su sentido lo que está incluido en el ordenamiento y lo que está excluido de él. En su

forma arquetípica, entonces, el estado de excepción es el principio de toda localización jurídica, porque es el único que abre el espacio en el que por primera vez se vuelve posible fijar un ordenamiento y un territorio determinados. Como tal, sin embargo, el estado de excepción es en sí mismo esencialmente ilocalizable (aunque en ciertas ocasiones se le puedan asignar límites espacio-temporales definidos).

El nexo entre localización [*Ortung*] y ordenamiento [*Ordnung*] que constituye el "*nómos* de la tierra" (Schmitt 2, p. 70), es entonces todavía más complejo que como lo describe Schmitt y en su interior contiene una ambigüedad fundamental, una zona ilocalizable de indiferencia o de excepción que, en último término, necesariamente termina actuando contra él como un principio de dislocación infinita. Una de las tesis de la presente investigación es que el estado de excepción, como estructura política fundamental, en nuestro tiempo aparece cada vez más en primer plano y, finalmente, tiende a volverse la regla. Cuando en nuestra época se intentó darle una localización visible permanente a este ilocalizable, el resultado fue el campo de concentración. De hecho, el espacio que le corresponde a esta estructura originaria del *nómos* no es la cárcel sino el campo. Esto se muestra, entre otras cosas, en el hecho de que mientras el derecho carcelario no está fuera del ordenamiento normal, sino que constituye sólo un ámbito particular del derecho penal, la constelación jurídica que orienta el campo, como veremos, es la ley marcial o el estado de asedio. Por esto no se puede inscribir

el análisis del campo en la estela abierta por los trabajos de Foucault, desde la *Historia de la locura* hasta *Vigilar y castigar*. El campo, como espacio absoluto de excepción, es topológicamente distinto de un simple espacio de reclusión. Y lo que determinó la crisis del viejo "*nómos* de la tierra" es precisamente este espacio de excepción, en el que el nexo entre la localización y el ordenamiento se rompió definitivamente.

1.3. La validez de una norma jurídica no coincide con su aplicación al caso singular, por ejemplo en un proceso o en un acto ejecutivo; al contrario, precisamente en tanto es general, la norma debe valer independientemente del caso singular. Aquí la esfera del derecho muestra su proximidad esencial con la del lenguaje. Así como una palabra, en una instancia de discurso en acto, adquiere el poder de denotar un segmento de realidad, sólo en tanto también tiene sentido en el propio no denotar (es decir, como *langue* [lengua] distinta de la *parole* [habla]: es el término en su propia consistencia lexical, independientemente de su empleo concreto en el discurso), la norma puede referirse al caso singular sólo porque, en la excepción soberana, tiene vigencia como pura potencia, en la suspensión de toda referencia actual. Y así como el lenguaje presupone lo no-lingüístico como aquello con lo que debe poder mantenerse en una relación virtual (en la forma de una *langue*, o, con más precisión, de un juego gramatical, es decir de un discurso cuya denotación actual se mantiene

indefinidamente en suspenso) para luego poder denotarlo en el discurso en acto, la ley presupone lo no-jurídico (por ejemplo, la mera violencia en tanto estado de naturaleza) como aquello con lo que mantiene una relación potencial en el estado de excepción. La *excepción soberana* (*como zona de indiferencia entre naturaleza y derecho*) *es la presuposición de la referencia jurídica en la forma de su suspensión.* En toda norma que prescribe o prohíbe una cosa (por ejemplo, en la norma que prohíbe el homicidio) está inscripta, como excepción presupuesta, la figura pura y no sancionable del caso particular que, en el caso normal, confirma su transgresión (en este ejemplo, el hecho de matar a un hombre no como violencia natural, sino como violencia soberana en el estado de excepción).

ℵ Hegel fue el primero en comprender cabalmente esta estructura presupositiva del lenguaje por la cual está, a la vez, fuera y dentro de sí mismo y lo inmediato (lo no-lingüístico) se revela como un mero presupuesto del lenguaje. "El elemento perfecto –escribe en la *Fenomenología del espíritu*– en el que la interioridad es tan exterior como interna es la exterioridad, es el lenguaje" (Hegel, pp. 527-529). Del mismo modo que sólo la decisión soberana sobre la excepción abre el espacio en el que pueden trazarse límites entre lo interno y lo externo y en el que determinadas normas pueden asignarse a determinados territorios, sólo la lengua como pura potencia de significar, retirándose de toda instancia concreta de discurso, divide lo lingüístico de lo no-lingüístico y permite la apertura

de ámbitos de discurso significantes, en los que a ciertos términos les corresponden ciertos denotados. El lenguaje es el soberano que, en un estado de excepción permanente, declara que no hay un afuera de la lengua, que él está siempre más allá de sí mismo. La estructura particular del derecho tiene su fundamento en esta estructura presupositiva del lenguaje humano. Ella expresa el vínculo de exclusión inclusiva a la que está sujeta una cosa por el hecho de ser en el lenguaje, de ser nombrada. Decir, en este sentido, siempre es *ius dicere* [derecho de decir].

1.4. En esta perspectiva, la excepción se sitúa en una posición simétrica respecto al ejemplo, con el que forma un sistema. Excepción y ejemplo constituyen los dos modos a través de los cuales un conjunto trata de fundar y de mantener su propia coherencia. Pero mientras la excepción, en el sentido que hemos visto, es una *exclusión inclusiva* (que sirve para incluir lo que es expulsado), el ejemplo funciona más bien como una *inclusión exclusiva*. Tomemos el caso del ejemplo gramatical (Milner, p. 176): aquí la paradoja consiste en que un enunciado singular que no se distingue en nada de los otros casos del mismo género, es aislado de ellos precisamente en tanto pertenece a su misma categoría. Si para dar el ejemplo de un performativo se pronuncia el sintagma "te amo", por un lado, este no puede entenderse al igual que en un contexto normal, pero por otro lado, para poder servir de ejemplo, debe tratarse como un enunciado real. El ejemplo

muestra su pertenencia a una clase, pero por eso mismo, en el momento preciso en que la exhibe y la delimita, el caso ejemplar queda fuera de ella (así, en el caso de un sintagma lingüístico, este *muestra* su propio significar y, de este modo, suspende su significación). Si se pregunta, entonces, si la regla se aplica al ejemplo, la respuesta no es fácil, porque ella se aplica al ejemplo sólo como un caso normal y no, evidentemente, en tanto ejemplo. O sea, el ejemplo se excluye del caso normal no porque no forma parte de él, sino al contrario, porque exhibe su pertenencia. Es verdaderamente un *paradigma* en el sentido etimológico: lo que "se muestra al lado". Y una clase puede contener todo, pero no su propio paradigma.

El mecanismo de la excepción es diverso. Mientras el ejemplo se excluye del conjunto porque pertenece a él, la excepción se incluye en el caso normal precisamente porque no forma parte de él. Y así como la pertenencia a una clase sólo puede ser mostrada con un ejemplo, es decir, por fuera de ella, la no-pertenencia sólo puede ser mostrada desde su interior, es decir, con una excepción. En todo caso (como muestra la disputa de los anomalistas y los analogistas entre los gramáticos antiguos), la excepción y el ejemplo son conceptos correlativos que, al límite, tienden a confundirse y entran en juego toda vez que se trata de definir el sentido mismo de la pertenencia de los individuos, de la formación de su comunidad. Así de compleja es, en todo sistema lógico como en todo sistema social, la relación entre el adentro y el afuera, la extrañeza y la intimidad.

ℵ La *exceptio* del derecho procesal romano muestra bien esta particular estructura de la excepción. En un juicio, es el instrumento de defensa del demandado, para neutralizar el carácter conclusivo de las razones dadas por el actor, en el caso de que la aplicación normal del *ius civile* [derecho civil] resultara inicua. Los romanos la veían como una forma de exclusión contra la aplicación del *ius civile* (Dig. 44, I, 2, Ulp. 74: "Exceptio dicta est quasi quaedam exclusio, quae opponi actioni solet ad excludendum id, quod in intentionem condemnationemve deductum est" ["Excepción se ha dicho como una cierta exclusión que suele ser opuesta a una acción para separar aquello que ha llevado a una intención o una condena"]). En este sentido, la *exceptio* no está fuera del derecho de manera absoluta, muestra más bien un contraste entre dos exigencias jurídicas que en el derecho romano reenvía a la contraposición entre *ius civile* y *ius honorarium* [derecho civil y derecho pretorio], es decir, el derecho que introduce el pretor para atenuar la excesiva generalidad de las normas del derecho civil.

En su expresión técnica en la fórmula procesal, la *exceptio* toma el aspecto de una cláusula condicional negativa inserta entre la *intentio* [intención] y la *condemnatio* [condena], mediante la cual la condena del demandado se subordina a la no subsistencia del hecho defensivo exceptuado por la *intentio* y la *condemnatio* (por ejemplo: *si in ea re nihil malo A. Agerii factum sit neque fiat* ["si en este asunto nada fue hecho ni se hace mal de parte de A. A."], es decir: si no ha habido dolo). El caso de excepción es entonces excluido de la aplicación del *ius civile*, sin que por ello se ponga en cuestión la pertenencia

del caso particular a la previsión normativa. La excepción soberana representa un umbral ulterior: ella desplaza el contraste entre dos exigencias jurídicas hacia una relación límite entre lo que está dentro y lo que está fuera del derecho.

Definir la estructura del poder soberano, con sus crueles implicaciones factuales, a través de dos inocuas categorías gramaticales, puede parecer desproporcionado. Sin embargo, hay un caso en el que el carácter decisivo del ejemplo lingüístico y su confundirse, al límite, con la excepción, muestran una implicación evidente con el poder de vida y de muerte. Se trata del episodio de Jueces 12, 6 en el que los galaaditas reconocen a los efraimitas fugitivos que tratan de ponerse a salvo pasando el Jordán, pidiéndoles que pronuncien la palabra Shibboleth, que ellos pronuncian Sibbolet ("Dicebant ei Galaaditae: numquid Ephrataeus es? Quo dicente: non sum, interrogabant eum: dic ergo Scibbolet, quod interpretatur spica. Qui rispondebat: sibbolet, eadem littera spicam exprimere non valens. Statimque apprehensum iugulabant in ipso Jordanis transitu" ["Ellos, los de Galaad, preguntaban: '¿acaso eres de Efraín?' Si él respondía: 'no lo soy', le pedían: por tanto 'di "Shibolet'", que se traduce como espiga. Respondía: 'Sibolet', no pudiendo expresar espiga con la misma letra. Y al instante, aprehendido, lo degollaban en los vados del Jordán"]). En el Shibboleth, el ejemplo y la excepción se confunden: es una excepción ejemplar o un ejemplo que funciona como una excepción. (En este sentido, no sorprende que en el estado de excepción, se privilegie el recurso a los castigos ejemplares.)

1.5. La teoría de los conjuntos distingue entre la pertenencia y la inclusión. Hay inclusión cuando un término forma parte de un conjunto, en el sentido de que todos sus elementos son elementos de aquel conjunto (se dice entonces que b es un subconjunto de a, y se escribe: $b \subset a$). Pero un término puede pertenecer a un conjunto sin estar incluido en él (siendo la pertenencia la noción primitiva de la teoría, que se escribe: $b \in a$) o, a la inversa, estar incluido sin pertenecer a él. En un libro reciente, Alain Badiou desarrolla esta distinción para traducirla en términos políticos, haciendo corresponder la pertenencia a la presentación, y la inclusión a la representación (re-presentación). Se dirá, entonces, que un término *pertenece* a una situación si es presentado y es contado como uno en esta situación (en términos políticos, los individuos singulares en tanto pertenecen a una sociedad). Se dirá, en cambio, que un término está *incluido* en una situación, si es representado en la metaestructura (el Estado) en la que la estructura de la situación está a su vez contada como uno (los individuos, en tanto son recodificados en clases por el Estado, por ejemplo como "electores"). Badiou define como *normal* a un término que, a la vez, está presentado y representado (es decir, que pertenece y está incluido), como *excrecencia* a un término que está representado pero no presentado (que entonces está incluido en una situación sin pertenecer a ella), como *singular* a un término que está presentado, pero no representado (que pertenece, sin estar incluido) (Badiou, pp. 95-115).

¿Qué sucede con la excepción soberana en este esquema? A primera vista, se podría pensar que forma parte del tercer caso, que entonces la excepción configura una forma de pertenencia sin inclusión. Así es, por cierto, desde el punto de vista de Badiou. Pero lo que define el carácter de la pretensión soberana es precisamente que se aplica a la excepción desaplicándose, que incluye lo que está fuera de ella. La excepción soberana es, pues, la figura en la que la singularidad está representada como tal, es decir, en tanto irrepresentable. Lo que no puede incluirse de ningún modo, es incluido en la forma de la excepción. En el esquema de Badiou la excepción introduce una cuarta figura, un umbral de indiferencia entre la excrecencia (representación sin presentación) y la singularidad (presentación sin representación), algo así como una inclusión paradójica de la propia pertenencia. *Es aquello que no puede incluirse en el todo al que pertenece y no puede pertenecer al conjunto en el que siempre está incluido.* Lo que emerge en esta figura-límite es la crisis radical de toda posibilidad de distinguir con claridad entre la pertenencia y la inclusión, entre lo que está afuera y lo que está adentro, entre la excepción y la norma.

ℵ Desde esta perspectiva, el pensamiento de Badiou es un pensamiento riguroso de la excepción. De hecho, su categoría central, el acontecimiento, se corresponde con la estructura de la excepción. Badiou define el acontecimiento como el elemento de una situación tal, que su pertenencia a ella, desde el punto de vista de la situación,

es indecidible. Por ello, frente al Estado, el acontecimiento aparece necesariamente como excrecencia. La relación entre la pertenencia y la inclusión, según Badiou, está además signada por una inadecuación fundamental, por la cual la inclusión siempre excede la pertenencia (teorema del punto de exceso). La excepción expresa justamente esta imposibilidad de un sistema de hacer coincidir la inclusión con la pertenencia, de reducir a una unidad todas sus partes.

Desde el punto de vista del lenguaje, es posible asimilar la inclusión al sentido y la pertenencia, a la denotación. El teorema del punto de exceso se corresponderá entonces con el hecho de que una palabra siempre tiene más sentido de lo que puede denotar en acto y que entre el sentido y la denotación hay una separación insuturable. Esta separación es lo que está en cuestión tanto en la teoría de Lévi-Strauss de la excedencia constitutiva del significante respecto al significado ("Il y a toujours une inadéquation entre les deux, résorbable pour l'entendement divin seul, et qui résulte dans l'existence d'une surabondance de signifiant par rapport aux signifiés sur lesquels elle peut se poser" ["Hay siempre una inadecuación entre ambos, que sólo el entendimiento divino puede resolver, y que resulta en la existencia de una superabundancia de significante en relación a los significados sobre los cuales puede establecerse"] – Lévi-Strauss, p. XLIX), como en la doctrina de Benveniste de la oposición irreductible entre lo semiótico y lo semántico. El pensamiento de nuestro tiempo se confronta con la estructura de la excepción en todos los

ámbitos. La pretensión de soberanía del lenguaje consistirá entonces en el intento de hacer coincidir el sentido con la denotación, de establecer entre ellos una zona de indistinción, en la que la lengua se mantiene en relación con sus *denotata* abandonándolos, retirándose de ellos a una pura *langue* (el "estado de excepción" lingüístico). Esto es lo que hace la deconstrucción, colocando indecidibles en exceso infinito sobre cada posibilidad efectiva de significado.

1.6. Por esto, en Schmitt, la soberanía se presenta en la forma de una decisión sobre la excepción. Aquí la decisión no es la expresión de la voluntad de un sujeto jerárquicamente superior a todos los otros, sino que representa, en el cuerpo del *nómos*, la inscripción de la exterioridad que lo anima y le da sentido. El soberano no decide lo lícito y lo ilícito, sino la implicación originaria del viviente en la esfera del derecho, o, en las palabras de Schmitt, la "estructuración normal de las relaciones de vida", de las que tiene necesidad la ley. La decisión no concierne ni una *quaestio iuris* [cuestión de derecho] ni una *quaestio facti* [cuestión de hecho], sino la relación misma entre el derecho y el hecho. Como Schmitt parece sugerir, aquí no sólo se trata de la irrupción de la "vida efectiva" que, en la excepción "rompe la corteza de un mecanismo cristalizado en la repetición", sino de algo que concierne a la naturaleza más íntima de la ley. El derecho tiene carácter normativo, es "norma" (en el sentido preciso de "escuadra") no porque manda o prescribe, sino sobre todo porque

debe crear su propio ámbito de referencia en la vida real, *normalizarla*. Por ello –en tanto establece las condiciones de esta referencia y, a la vez, las presupone– la estructura originaria de la norma siempre es de este tipo: "Si (caso real, *e. g.*: *si membrum rupsit* [si rompiera un miembro]), entonces (consecuencia jurídica, *e. g.*: *talio esto*)"; donde un hecho es incluido en el orden jurídico a través de su exclusión y la transgresión parece preceder y determinar al caso lícito. Que en un principio la ley tenga la forma de una *lex talionis* [ley del talión] (*talio*, quizá de *talis*, es decir: la cosa misma) significa que el orden jurídico, en su origen, no se presenta simplemente como la sanción de un hecho transgresor, sino que se constituye más bien a través de la repetición del mismo acto sin sanción alguna, es decir, como un caso excepcional. Este no es un castigo del primero, sino que representa su inclusión en el orden jurídico, la violencia como hecho jurídico primordial (*permittit enim lex parem vindictam* [pues la ley permite una venganza igual] – Festo 496, 15). En este sentido, la excepción es la forma originaria del derecho.

La clave de esta captura de la vida en el derecho no es la sanción (que no es en absoluto una característica exclusiva de la norma jurídica) sino la culpa (no en el sentido técnico que este concepto tiene en el derecho penal, sino en aquel originario que indica un estado, un estar-en-deuda: *in culpa esse*), es decir, precisamente el estar incluidos a través de una exclusión, el estar en relación con algo de lo que se está excluido o que no se puede asumir integralmente. *La culpa no se refiere a la*

transgresión, es decir, a la determinación de lo lícito y de lo ilícito, sino a la vigencia pura de la ley, a su simple referirse a algo. Esta es la razón última de la máxima jurídica –ajena a toda moral– según la cual la ignorancia de la norma no elimina la culpa. En esta imposibilidad de decidir si la culpa es la que funda la norma o la norma la que instala la culpa, sale a la luz claramente la indistinción entre lo externo y lo interno, entre la vida y el derecho que caracteriza la decisión soberana sobre la excepción. La estructura "soberana" de la ley, su particular y original "vigor" tiene la forma de un estado de excepción, en el que el hecho y el derecho son indistinguibles (y, sin embargo, deben ser decididos). En última instancia, la vida que está así ob-ligada puede estar implicada en la esfera del derecho sólo a través de la presuposición de su exclusión inclusiva, sólo en una *exceptio*. Hay una figura-límite de la vida, un umbral en el que, al mismo tiempo, ella está dentro y fuera del ordenamiento jurídico; y este umbral es el lugar de la soberanía.

La afirmación según la cual "la regla vive sólo de la excepción" debe entenderse literalmente. El derecho no tiene otra vida que aquella que alcanza a capturar dentro de sí a través de la exclusión inclusiva de la *exceptio*: se nutre de esta y, sin ella, es letra muerta. En este sentido el derecho en realidad "no tiene en sí mismo ninguna existencia, sino que su ser es la vida misma de los hombres". La decisión soberana traza y siempre renueva este umbral de indiferencia entre lo externo y lo interno, la exclusión y la inclusión, el *nómos* y la *phýsis*, en el que

la vida originariamente está exceptuada en el derecho. Su decisión consiste en poner un indecidible.

ℵ No es casual que el primer trabajo de Schmitt esté enteramente dedicado a la definición del concepto jurídico de culpa. En este estudio sorprende de inmediato la decisión por la cual el autor rechaza toda definición técnico-formal del concepto de culpa, para caracterizarlo, en cambio, en unos términos que al principio parecen más morales que jurídicos. En efecto, aquí la culpa (en contra del antiguo *adagio* jurídico que irónicamente afirma que "no hay culpa sin norma") es ante todo un "proceso de la vida interior" [*Vorgang des Innerlebens*] (Schmitt 3, pp. 18-24), es decir, algo esencialmente "intrasubjetivo" [*Innersubjektives*] (Schmitt 3, pp. 18-24), calificable como una verdadera "mala voluntad" [*bösen Willen*] que consiste en la "posición consciente de fines contrarios a los del ordenamiento jurídico" (ibíd., 92).

No es posible decir si Benjamin tenía conocimiento de este texto mientras escribía *Destino y carácter* y *Para una crítica de la violencia*; pero es un hecho que su definición de la culpa como un concepto en su origen jurídico que fue transferido indebidamente a la esfera ético-religiosa concuerda a la perfección con la tesis de Schmitt, aunque en una dirección decididamente opuesta. Porque mientras, para Benjamin, se trata justamente de superar el estado de existencia demónica, cuyo residuo es el derecho, y de liberar al hombre de la culpa (que no es más que la inscripción de la vida natural en el orden del derecho y del destino),

de la reivindicación schmittiana del carácter jurídico y de la centralidad de la noción de culpa no deriva la libertad del hombre ético, sino sólo la fuerza de freno de un poder soberano [*katéchon* (lo que retiene)] que, en el mejor de los casos, sólo puede retrasar el dominio del Anticristo.

Una coincidencia análoga se da en relación al concepto de carácter. Schmitt, como Benjamin, también distingue claramente entre el carácter y la culpa ("el concepto de culpa –escribe– tiene que ver con un *operari* [obrar], no con un *esse* [ser]"– ibíd., p. 46). Sin embargo, en Benjamin, esta noción (el carácter en tanto escapa a toda voluntad consciente) se presenta precisamente como el principio capaz de desligar al hombre de la culpa y de afirmar su inocencia natural.

1.7. Si la excepción es la estructura de la soberanía, entonces, la soberanía no es ni un concepto exclusivamente político, ni una categoría exclusivamente jurídica, ni una potencia externa al derecho (Schmitt), ni la norma suprema del ordenamiento jurídico (Kelsen): es la estructura originaria en la que el derecho se refiere a la vida y la incluye en sí mismo a través de la propia suspensión. Retomando una sugerencia de J.-L. Nancy, llamamos *bando* (del antiguo término germánico que designa tanto la exclusión de la comunidad como el mandato y la insignia del soberano) a esta potencia (en el sentido propio de la *dýnamis* aristotélica que siempre es también *dýnamis mê enérgein*, potencia de no pasar al acto) de la ley de mantenerse en la

propia privación, de aplicarse desaplicándose. La relación de excepción es una relación de bando. El que fue echado al bando, en efecto, no fue simplemente puesto fuera de la ley y es indiferente a ella, sino que fue *abandonado* por ella, es decir, fue expuesto y puesto en riesgo en un umbral donde se confunden la vida y el derecho, lo externo y lo interno. De él, literalmente, no es posible decir si está fuera o dentro del ordenamiento [por esto, originalmente, en italiano "*in bando, a bandono*" significan tanto "a merced de" como "a voluntad propia, libremente", y la expresión "*corriere a bandono*" y "*bandito*" puede significar tanto "excluido, echado al bando" como "abierto a todos, libre", al igual que en "*mensa bandita* [mesa libre]", "*a redina bandita* [a rienda suelta]". En este sentido la paradoja de la soberanía puede asumir 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 "fuerza de ley" originaria,* consiste en mantener la vida en su bando abandonándola. Esta es la estructura del bando que se tratará de comprender aquí, para, eventualmente, poder cuestionarla.

ℵ El bando es una forma de la relación. ¿Pero de qué relación se trata en sentido propio, desde el momento en que el bando no tiene ningún contenido positivo y los términos en relación parecen excluirse (y, a la vez, incluirse) recíprocamente? ¿Cuál es la forma de ley que se expresa en el bando? El bando es la forma pura de referirse a algo en general, es decir, la simple situación de estar en relación

con lo irrelacionado. En este sentido, se identifica con la forma límite de la relación. Una crítica al bando, entonces, deberá necesariamente poner en cuestión la forma misma de la relación y preguntarse si acaso es posible pensar el hecho político más allá de la relación, es decir, ya no en la forma de un vínculo.

2
Nómos basileús

2.1. El principio según el cual la soberanía pertenece a la ley, que hoy parece inseparable de nuestra concepción de la democracia y del estado de derecho, no elimina en absoluto la paradoja de la soberanía, al contrario, la lleva a su límite. Desde la más antigua formulación transmitida de este principio, el fragmento 169 de Píndaro, la soberanía de la ley se sitúa en una dimensión tan oscura y ambigua, que precisamente en relación a él se ha hablado con razón de un "enigma" (Ehrenberg, p. 119). Este es el texto del fragmento, cuya reconstrucción se debe a Boeck:

Nómos hò pantôm basileús
thnáton te kaì athánaton
ágei díkaion tò biaiótaton
hypertáta kheirí: tekmaíromai
érgoisin Heraklós[2]

[2] "El *nómos* soberano de todos / de los mortales y de los inmortales / conduce con la mano más fuerte / justificando al más violento. / Lo juzgo por las obras de Heracles..."

El enigma no consiste tanto en el hecho de que son posibles múltiples interpretaciones del fragmento; lo decisivo es que el poeta –como deja entrever más allá de toda duda la referencia al robo de Heracles– define la soberanía del *nómos* a través de una justificación de la violencia. El significado del fragmento sólo se aclara si se comprende que en su centro yace una escandalosa composición de aquellos dos principios antitéticos por excelencia que, para los griegos, son *Bía* y *Dikē*, la violencia y la justicia. El *nómos* es el poder que opera "con la mano más fuerte" la paradójica unión de estos dos opuestos (en este sentido, si por enigma, según la definición aristotélica, se entiende la "conjunción de los opuestos", el fragmento contiene verdaderamente un enigma).

Si en el fragmento 24 de Solón se debe leer (como hace la mayoría de los estudiosos) *krátei nómou*, en el siglo VI la "fuerza" específica de la ley ya se identificaba precisamente por una "conexión" de violencia y justicia (*kráteilnómou bían te kaì dikēn synarmósas*, "con la fuerza del nómos he conectado la violencia y la justicia"; pero aunque se lea *homoû* [de lo común] en vez de *nómou* [del *nómos*], la idea central sigue igual, porque Solón está hablando de su actividad como legislador – cf. De Romilly, p. 15). Un pasaje de los *Erga* de Hesíodo –que Píndaro podía haber tenido en mente– también le asigna al *nómos* una posición decisiva en la relación entre violencia y derecho:

> Oh Perses, ten en mente estas cosas y, escuchando
> a la justicia [*Díkē*], renuncia a la violencia [*Bíaia*].

Pues Zeus les impuso a los hombres este *nómos*:
lo propio de los peces, fieras y aves voladoras
es devorarse los unos a los otros, porque no existe *Díkē*
entre ellos;
pero a los hombres les dio la *Díkē* que es mucho mejor.

Mientras en Hesíodo el *nómos* es el poder que divide la violencia y el derecho, el mundo de las fieras y el mundo humano y, en Solón, la conexión de *Bía* y *Díkē* no tiene ambigüedad ni ironía, en Píndaro –y este es el nudo que deja en herencia al pensamiento occidental, y que, en cierto sentido, hace de él el primer gran pensador de la soberanía– *el nómos soberano es el principio que, uniendo derecho y violencia, los hace caer en el riesgo de la indistinción.* En este sentido, el fragmento pindárico sobre el *nómos basileus* contiene el paradigma oculto que orienta todas las definiciones sucesivas de la soberanía: el soberano es el punto de indiferencia entre la violencia y la derecho, el umbral en el que la violencia se vuelve derecho y el derecho, violencia.

ℵ En su versión comentada de los fragmentos de Píndaro (que Beissner data en 1803), Hölderlin (que muy probablemente, tenía ante los ojos un texto enmendado en el sentido de la cita platónica del *Gorgias*: *bíaion tōn dikaiótaton*) traduce el fragmento de este modo:

Das Höchste
Das Gesetz,
Von allen der König, Sterblichen und

Unsterblichen; das führt eben
Darum gewaltig
Das Gerechteste Recht mit allerhöchster Hand.[3]

En nombre de su teoría de la superioridad constitutiva del *nómos* sobre la ley (*Gesetz*, en el sentido de posición convencional), Schmitt critica la interpretación hölderliniana del fragmento. "Hölderlin –escribe– también se confunde en su traducción del fragmento (Hellingrath, V, p. 277) al traducir en alemán el término *nómos* con *Gesetz* y se deja llevar por esta palabra desafortunada, aunque sabe que la ley es una medialidad rigurosa. Por el contrario, en su sentido originario el *nómos* es la pura inmediatez de una fuerza jurídica [*Rechtskraft*] no mediada por la ley; es un acontecimiento histórico constituyente, un acto de legitimidad, que es el único que vuelve sensata en general la legalidad de la nueva ley" (Schmitt 2, p. 63).

Schmitt malinterpreta por completo la intención del poeta, que va en contra precisamente de todo principio inmediato. En su comentario, en efecto, Hölderlin define el *nómos* (que distingue del derecho) como una mediación rigurosa [*strenge Mittelbarkeit*]: "Lo inmediato –escribe– tomado en un sentido riguroso es imposible tanto para los mortales como para los inmortales; el dios debe distinguir diversos mundos según su naturaleza, para que los bienes celestes sean sacros por sí mismos, sin mezcla. El hombre en tanto ser cognoscente, también debe distinguir diversos

[3] "*El más alto.* La ley, / soberana de todos, mortales e / inmortales; conduce precisamente / por esta violencia / el derecho más justo con mano suprema."

mundos, dado que el conocimiento sólo es posible mediante la oposición" (Hölderlin, p. 309). Si, por un lado, Hölderlin (como Schmitt) ve en el *nómos basileús* un principio más alto que el simple derecho, por otro lado, tiene cuidado al precisar que aquí el término "soberano" no se refiere a un "poder supremo" [*höchste Macht*], sino más bien al "más alto fundamento cognoscitivo" (ibíd.). Con una de esas correcciones tan características de sus últimas traducciones, Hölderlin desplaza pues un problema jurídico-político (la soberanía de la ley en tanto indistinción del derecho y la violencia) a la esfera de la teoría del conocimiento (la mediación como el poder de distinguir). Lo que es más original y fuerte que el derecho no es (como en Schmitt) el *nómos* en tanto principio soberano, sino la mediación que funda el conocimiento.

2.2. Bajo esta luz debe ser leída la cita platónica del *Gorgias* (484b, 1-10) que, fingiendo una falta de memoria, altera el texto pindárico conscientemente:

> Me parece que también Píndaro sostuvo lo que yo pienso
> en aquel canto que dice:
> el *nómos* soberano de todos
> mortales e inmortales

Y luego, prosigue así:

> conduce con la mano más fuerte
> ejerciendo violencia sobre el más justo.

Sólo una *coniunctivitis professoria* [conjuntivitis de profesor] aguda pudo inducir a los filólogos (en particular el editor de la ya anticuada edición crítica oxoniense de Platón) a corregir el *bíaion to dikaiótaton* de los manuscritos más autorizados para restituir la lectura pindárica [*díkaion tò biaiótaton*]. Como Wilamowitz observó con justeza (Wilamowitz, pp. 95-97), *bíaion* es muy raro en griego para que pueda explicarse como un lapsus de memoria (y todavía menos como un *lapsus calami* [descuido de la pluma]) y el sentido del juego de palabras platónico es perfectamente claro: aquí la "justificación de la violencia" es, al mismo tiempo, un "ejercer violencia sobre el más justo" y la soberanía del *nómos* de la que habla Píndaro no consiste más que en esto.

Una intención análoga guía tanto la cita implícita que, en el *Protágoras*, Platón pone en labios de Hipias ("Vosotros, hombres presentes, considero que sois parientes, familiares y ciudadanos por naturaleza, no por ley. El semejante es pariente del semejante por naturaleza, pero el *nómos*, tirano [*týrannos*, no *basileús*] de los hombres, comete muchos actos de violencia contra la naturaleza" – 337c), como aquella cita, esta vez explícita, de *Leyes* 690d y sig.:

> [el axioma según el cual domina el que es más fuerte] es muy común por naturaleza entre todos los vivientes, como dijo el tebano Píndaro. Pero parece más importante el sexto axioma, aquel que ordena al sabio mandar y gobernar y, entonces, al ignorante, seguirlo. Y esto, oh

> Píndaro sapientísimo, no podría decir que sucede contra la naturaleza, sino según la naturaleza, es decir, según el poder de la ley sobre el que la acepta voluntariamente, y no por violencia.

En ambos casos, a Platón no le interesa tanto la oposición entre la *phýsis* y el *nómos*, que estaba en el centro del debate sofístico (Stier, pp. 145-146), sino la coincidencia de violencia y derecho que constituye la soberanía. En el pasaje citado de las *Leyes*, el poder de la ley se define como conforme a la naturaleza [*katà phýsin*] y esencialmente, como no violento, porque lo que le interesa a Platón es precisamente neutralizar la oposición que, tanto para los sofistas como (de modo diverso) en Píndaro, justificaba la confusión "soberana" de *Bía* y *Díkē*.

Todo el tratamiento del problema de la relación entre *phýsis* y *nómos* en el libro X de las *Leyes* se dirige a desmontar la construcción sofística de su oposición, así como la tesis de la anterioridad de la naturaleza respecto a la ley. Platón neutraliza ambas afirmando la originariedad del alma y de "todo lo que pertenece al género del alma" (intelecto, *téchnē* y *nómos*) respecto a los cuerpos y a los elementos "que erróneamente decimos que son por naturaleza" (892b). Cuando Platón (y, con él, todos los representantes de aquello que Leo Strauss llama "derecho natural clásico") dice que "la ley debe reinar sobre los hombres y no los hombres sobre la ley", no intenta afirmar, en consecuencia, la soberanía de la ley sobre la naturaleza, sino al contrario, sólo su carácter "natural", es

decir, no violento. Mientras en Platón, entonces, la "ley de naturaleza" nace para desterrar la contraposición sofística entre *phýsis* y *nómos* y excluir la confusión soberana de violencia y derecho, en los sofistas la oposición sirve precisamente para fundar el principio de soberanía, la unión de *Bía* y *Díkē*.

2.3. El sentido mismo de esta contraposición que tendría una fuerte descendencia en la cultura política de Occidente, es precisamente lo que aquí hay que considerar de un modo nuevo. La polémica sofística contra el *nómos* a favor de la naturaleza (que se desarrolla de manera cada vez más encendida en el curso del siglo IV) podría considerarse como una premisa necesaria de la oposición entre el estado de naturaleza y el *Commonwealth*, que Hobbes coloca como fundamento de su concepción de la soberanía. Si, para los sofistas, en último término, la anterioridad de la *phýsis* justifica la violencia del más fuerte, para Hobbes es justamente esta misma identidad de estado de naturaleza y violencia (*homo hominis lupus* [un hombre es un lobo para otro hombre]) lo que justifica el poder absoluto del soberano. En ambos casos, aunque en un sentido aparentemente opuesto, la antinomia *phýsis/nómos* constituye el presupuesto que legitima el principio de soberanía, la indistinción de derecho y violencia (en el hombre fuerte de los sofistas y en el soberano hobbesiano). Es importante notar que en Hobbes, de hecho, el estado de naturaleza sobrevive en la persona del soberano, el único

que conserva su natural *ius contra omnes*. La soberanía se presenta, pues, como una incorporación del estado de naturaleza en la sociedad o, si se quiere, como un umbral de indiferencia entre naturaleza y cultura, entre violencia y ley, y es precisamente esta indistinción la que constituye la violencia soberana específica. Por ello, el estado de naturaleza en realidad no es exterior al *nómos*, sino que lo contiene en su virtualidad. Este es (en la época moderna, sin duda, pero probablemente también ya en la sofística) el ser-en-potencia del derecho, su autopresuposición como "derecho natural". Por otro lado, como ha subrayado Strauss, Hobbes era perfectamente consciente de que el estado de naturaleza no debía considerarse necesariamente como una época real, sino más bien como un principio interno al Estado que se revela en el momento en que se lo considera "como si estuviese disuelto" ("ut tanquam dissoluta consideretur, id est, ut qualis sit natura humana [...] recte intelligatur" ["que se la considere como separada, esto es, que se entienda rectamente cuál es la naturaleza humana"] – Hobbes 1, pp. 79-80). En realidad, la exterioridad –el derecho de naturaleza y el principio de conservación de la propia vida– es el núcleo más íntimo del sistema político, que vive de ella en el mismo sentido en que, según Schmitt, la regla vive de la excepción.

2.4. En esta perspectiva, no sorprende que Schmitt funde precisamente en el fragmento de Píndaro su teoría sobre el carácter originario del "*nómos* de la tierra", aunque

sin hacer alusión alguna a su tesis sobre la soberanía como decisión sobre el estado de excepción. Lo que aquí Schmitt quiere asegurar a toda costa es la superioridad del *nómos* soberano como acontecimiento constitutivo del derecho frente a las concepciones positivistas de la ley como simple posición y convención [*Gesetz*]. Por ello, incluso hablando de "*nómos* soberano", Schmitt debe dejar en la sombra la proximidad esencial entre *nómos* y estado de excepción. Sin embargo, una lectura más atenta revela que esta proximidad está claramente presente. Un poco más adelante, en el capítulo sobre las *Primeras líneas globales*, Schmitt muestra cómo el nexo entre la localización y el ordenamiento, en el que consiste el *nómos* de la tierra, siempre implica una zona excluida del derecho que configura un "espacio libre y jurídicamente vacío", donde el poder soberano no reconoce más los límites fijados por el *nómos* como orden territorial. Esta zona, en la época clásica del *ius publicum Europaeum* [derecho público europeo], se corresponde con el Nuevo Mundo, identificado con el estado de naturaleza, en el que todo está permitido (Locke, *In the beginning, all world was America* [En el comienzo, todo el mundo era América]). El propio Schmitt asimila esta zona *beyond the line* [más allá de la línea] al estado de excepción, que "de un modo evidentemente análogo se basa en la idea de un espacio delimitado, libre y vacío", entendido como "el ámbito temporal y espacial de la suspensión de todo derecho":

> Sin embargo, este era delimitado en relación al ordenamiento jurídico normal: en el tiempo, a través de

> la proclamación al principio del estado de guerra, y, al final, a través de un acto de indemnización; en el espacio, por una indicación precisa de su ámbito de validez. En el interior de este ámbito espacial y temporal podía suceder todo lo que de hecho se considerara necesario según las circunstancias. Para indicar esta situación, había un símbolo antiguo y claro, al que se refiere también Montesquieu: la estatua de la libertad o la de la justicia eran veladas por un período de tiempo determinado (Schmitt 2, p. 100).

En tanto soberano, el *nómos* está conectado necesariamente tanto al estado de naturaleza como al estado de excepción. Este último (con su necesaria indistinción de *Bía* y *Díkē*) no simplemente es externo al *nómos* soberano, sino que, incluso en su clara delimitación, está implicado en él como un momento fundamental en todo sentido. El nexo localización-ordenamiento siempre contiene en su interior la propia ruptura virtual en la forma de una "suspensión de todo derecho". Pero, en realidad, lo que entonces aparece (en el punto en que se considera la sociedad *tanquam dissoluta* [como separada]) no es el estado de naturaleza (como estadio anterior en el que recaerían los hombres), sino el estado de excepción. Estado de naturaleza y estado de excepción son sólo dos caras de un único proceso topológico en el que, como en una cinta de Moebius o una botella de Leyden, lo que se suponía externo (el estado de naturaleza) reaparece ahora en el interior (como estado de excepción); y el poder soberano es precisamente

esta imposibilidad de discernir lo exterior y lo interior, la naturaleza y la excepción, *phýsis* y *nómos*. El estado de excepción no es, entonces, tanto una suspensión espacio-temporal como una figura topológica compleja, en la que no sólo la excepción y la regla sino también el estado de naturaleza y el derecho, el afuera y el adentro circulan uno en el otro. Nosotros deberíamos intentar fijar la mirada precisamente en esta zona topológica de indistinción que a los ojos de la justicia, en cambio, debía permanecer oculta. En la excepción soberana tiene su fundamento oculto el proceso (que Schmitt describió de manera minuciosa y que todavía hoy estamos viviendo) a través del cual, de modo claro ya a partir de la Primera Guerra Mundial, se rompe el nexo constitutivo entre la localización y el ordenamiento del antiguo *nómos* de la tierra, llevando a la ruina todo el sistema de limitaciones recíprocas y reglas del *ius publicum Europaeum*. Lo que ocurrió y todavía está sucediendo ante nuestros ojos es que el espacio "jurídicamente vacío" del estado de excepción (en el que la ley rige en la figura –es decir, etimológicamente, en la *ficción*– de su disolución, y en el que por lo tanto podía suceder todo lo que el soberano consideraba de hecho necesario) quebró sus límites espacio-temporales y, volcándose fuera de ellos, tiende ahora a coincidir en todas partes con el ordenamiento normal, en el que todo se vuelve nuevamente posible.

ℵ Si se buscara representar esquemáticamente la relación entre el estado de naturaleza y el estado de derecho

tal como se configura en el estado de excepción, se podría recurrir a dos círculos que, al principio, se presentan como distintos [fig. 1] y luego en el estado de excepción muestran que en realidad están uno adentro del otro [fig. 2]. Cuando la excepción tiende a volverse la regla, los dos círculos coindicen en una indistinción absoluta [fig. 3]:

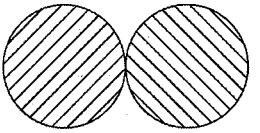

figura 1

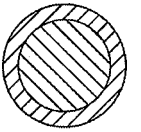

figura 2

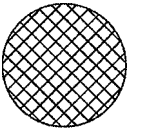

figura 3

En esta perspectiva, lo que está sucediendo en la ex Yugoslavia y, más en general, los procesos de disolución de los organismos estatales tradicionales en la Europa oriental, no deben mirarse como una reaparición del estado natural de lucha de todos contra todos que preludia la constitución de nuevos pactos sociales y nuevas localizaciones nacionales-estatales, sino más bien como la emergencia del estado de excepción en tanto estructura permanente de des-localización jurídico-política. No se trata, pues, de un regreso de la organización política hacia formas superadas, sino de acontecimientos premonitorios que anuncian, como mensajeros sangrientos, el nuevo *nómos* de la tierra, que (si el principio sobre el que se funda no se cuestiona) tenderá a extenderse sobre todo el planeta.

3
Potencia y derecho

3.1. Quizá en ninguna parte se muestra con tanta claridad la paradoja de la soberanía, como en el problema del poder constituyente y su relación con el poder constituido. Tanto la doctrina como las legislaciones positivas han tenido siempre dificultad para formular y mantener esta distinción en todo su alcance. "La razón de ello –se lee en un tratado de ciencia política– es que, si se intenta darle su verdadero sentido a la distinción entre poder constituyente y poder constituido, deben colocarse necesariamente sobre dos planos diversos. Los poderes constituidos existen sólo *en el* Estado: inseparables de un orden constitucional preestablecido, tienen necesidad de un marco estatal, cuya realidad manifiestan. El poder constituyente, por el contrario, se sitúa *fuera* del Estado; no le debe nada, existe sin él, es la fuente cuya corriente nunca se agota en el uso" (Burdeau, p. 173).

De aquí, la imposibilidad de construir de modo armónico la relación entre los dos poderes que aparece –en particular– no sólo cuando se trata de entender la naturaleza jurídica de la dictadura y del estado de excepción, sino también a propósito del poder de revisión, muchas

veces previsto en el propio texto de las constituciones. En contra de la tesis que afirma el carácter originario e irreductible del poder constituyente (imposible de condicionar o limitar por un ordenamiento jurídico determinado y que necesariamente se mantiene externo a todo poder constituido), hoy cada vez encuentra más consenso la tesis contraria (en el ámbito de la tendencia contemporánea más general, a regular todo mediante normas) que querría reducir el poder constituyente al poder de revisión previsto en la constitución para dejar de lado, como pre-jurídico o meramente factual, el poder del que nació la constitución.

Poco tiempo después de la Primera Guerra Mundial, Benjamin ya criticaba esta tendencia, con palabras que no han perdido ninguna actualidad, presentando la relación entre el poder constituyente y el poder constituido como aquella que existe entre la violencia que establece el derecho y la violencia que lo conserva:

> Si en una institución jurídica desaparece la conciencia de la presencia latente de la violencia, esta decae. Un ejemplo de este proceso en este período nos lo ofrecen los parlamentos. Ellos dan un conocido y triste espectáculo, porque no siguieron siendo conscientes de las fuerzas revolucionarias a las que deben su existencia [...] Les falta el sentido de la violencia creadora de derecho que se representa en ellos; no sorprende entonces que no lleguen a decisiones dignas de esta violencia, y que en cambio, mediante el compromiso, hagan un manejo de los asuntos políticos que se pretende sin violencia" (Benjamin 1, p. 144).

Pero la otra tesis (la de la tradición democrático-revolucionaria) que quiere mantener el poder constituyente en su trascendencia soberana con respecto a todo orden constituido, también corre el riesgo de quedar presa de la paradoja que hemos intentado describir hasta el momento. Porque si bien el poder constituyente, como violencia que establece el derecho, es más noble que la violencia que lo conserva, sin embargo, no posee en sí mismo ningún título que pueda legitimar su alteridad y mantiene entonces con el poder constituido una relación ambigua e inextinguible.

En esta perspectiva, la célebre tesis de Sieyès según la cual "la constitución supone en primer lugar un poder constituyente", no es –como ha sido observado– un simple truismo. Al contrario, debe entenderse en el sentido de que *la constitución se presupone como poder constituyente* y, de esta forma, expresa del modo más fecundo la paradoja de la soberanía. Así como el poder soberano se presupone como el estado de naturaleza, manteniéndose en una relación de bando con el estado de derecho, del mismo modo, se escinde en poder constituyente y poder constituido y se mantiene en relación con ambos, situándose en su punto de indiferencia. Sieyès, por su parte, era tan consciente de esta implicación que ubicaba al poder constituyente (identificado con la "nación") en un estado de naturaleza por fuera del lazo social: "On doit concevoir –escribe (Sieyès 1, p. 83)– les nations sur la terre comme des individus, hors du lien social [...] dans l'état de nature" ["Debemos pensar a las naciones de la Tierra como individuos, fuera del lazo social [...] en estado de naturaleza"].

3.2. Hannah Arendt, que cita este pasaje en su *On Revolution* [*Sobre la revolución*], describe el surgimiento de una instancia de soberanía en los procesos revolucionarios como la exigencia de un principio absoluto que permita fundar el acto legislativo del poder constituyente y muestra bien cómo esta exigencia (presente también en la idea del Ser supremo de Robespierre) termina cayendo en un círculo vicioso:

> Lo que él [Robespierre] necesitaba no era sólo un "Ser Supremo" –término que no era suyo– sino, más bien, lo que llamaba un "Legislador Inmoral" que, en un contexto diverso, denominaba también "una apelación continua a la Justicia". En el lenguaje de la Revolución Francesa, era necesaria una fuente trascendente y omnipresente de autoridad que no podía identificarse con la voluntad general ni de la nación ni de la propia revolución, de modo que la "soberanía absoluta" –el "poder despótico" de Blackstone– pudiese darle soberanía a la nación y la inmortalidad absoluta pudiera garantizar, si no la inmortalidad, al menos cierta duración y estabilidad a la república" (Arendt 1, p. 183).

El problema fundamental aquí no es tanto el de cómo concebir un poder constituyente que no desaparezca nunca en un poder constituido (problema nada fácil, pero resoluble teóricamente), sino el de distinguir claramente –problema todavía más difícil– el poder constituyente del poder soberano. En nuestro tiempo, por cierto, existen numerosos intentos de pensar la conservación del poder

constituyente, y se nos han vuelto familiares a través del concepto trotskista de "revolución permanente" y del maoísta de "revolución ininterrumpida". En esta perspectiva, el poder de los concejos (que nada impide que sean estables, aunque de hecho los poderes revolucionarios constituidos hayan hecho de todo para eliminarlo) puede considerarse también como una supervivencia del poder constituyente en el poder constituido. Pero los dos grandes liquidadores de los concejos, el partido leninista y el nazi, se presentan a su vez de algún modo como la conservación de una instancia constituyente aledaña al poder constituido. La característica estructural "dual" de los grandes Estados totalitarios de nuestro siglo (la Unión Soviética y la Alemania nazi) que ha dado tanta tela que cortar a los historiadores del derecho público porque en ella el Estado-partido se presenta como un duplicado de la organización estatal, desde este punto de vista, aparece como una solución técnica-jurídica interesante, aunque paradójica, al problema del mantenimiento del poder constituyente. Sin embargo, también es cierto que en ambos casos este poder o se presenta como expresión de un poder soberano, o, en todo caso, no se deja aislar de él con facilidad. La analogía es aún más estrecha, porque tanto en un caso como en el otro es esencial preguntarse ¿dónde?, desde el momento en que ni las instancias constituyentes ni el soberano pueden situarse enteramente adentro o enteramente afuera del ordenamiento constituido.

ℵ Schmitt considera el poder constituyente como una "voluntad política" que está en condiciones de "tomar la

decisión concreta fundamental sobre la especie y la forma de la propia existencia política". Como tal, este poder está "antes y más allá de todo procedimiento legislativo constitucional", es irreductible al plano de las normas y teóricamente distinto del poder soberano (Schmitt 4, p. 120). Pero si, como sucede (según el propio Schmitt) ya a partir de Sieyès, el poder constituyente se identifica con la voluntad constituyente del pueblo o de la nación, entonces el criterio que permite distinguirlo de la soberanía popular o nacional no está claro, y el sujeto constituyente y el sujeto soberano tienden a confundirse. Schmitt critica el intento liberal de "encerrar y delimitar completamente el ejercicio del poder estatal a través de leyes escritas", afirmando la soberanía de la constitución o de la *charte* fundamental: las instancias competentes para la revisión de la constitución "no se vuelven soberanas ni titulares de un poder constituyente como consecuencia de esta competencia" y el resultado inevitable es la producción de "actos apócrifos de soberanía" (ibíd., pp. 151-152). En esta perspectiva, poder constituyente y poder soberano exceden ambos el plano de la norma (incluso en el caso de la norma fundamental), pero la simetría de este exceso da cuenta de una cercanía que se diluye hasta hacerlos coincidir.

En un libro reciente, Toni Negri intenta mostrar la irreductibilidad del poder constituyente (definido como "praxis de un acto constitutivo, renovado en la libertad y organizado en la continuidad de una praxis libre") a cualquier forma de ordenamiento constituido y, a su vez, negar que este sea reconducible al principio de soberanía. "La verdad

del poder constituyente –escribe– no es la que (cualquiera sea el modo) puede atribuírsele a partir del concepto de soberanía. No es la soberanía, porque el poder constituyente no sólo no es (como es obvio) una emanación del poder constituido, sino que tampoco lo instituye: es el acto de la elección, la determinación puntual que abre un horizonte, el dispositivo radical de algo que todavía no existe y cuyas condiciones de existencia prevén que el acto creativo no pierda sus características en la creación. Cuando el poder constituyente pone en acto el proceso constituyente, toda determinación es libre y permanece libre. Por el contrario, la soberanía se presenta como la fijación del poder constituyente y entonces como su término, como la desaparición de la libertad de la que es portador" (Negri, p. 31). El problema de la distinción del poder constituyente y el poder soberano es, por cierto, esencial; pero que el poder constituyente no emane del orden constituido ni se limite a instituirlo, y que, por otro lado, sea praxis libre, todavía no significa nada en cuanto a su alteridad respecto al poder soberano. Si nuestro análisis de la estructura original de la soberanía como bando y abandono es exacta, estos atributos, de hecho, pertenecen también al poder soberano, y Negri, en su extenso análisis de la fenomenología histórica del poder constituyente, no puede encontrar en ninguna parte el criterio que permita aislarlo del poder soberano.

El interés del libro de Negri reside más bien en la última perspectiva que abre, en tanto muestra cómo el poder constituyente, una vez pensado en toda su radicalidad, deja de ser un concepto político en sentido estricto y se

presenta necesariamente como una categoría de la ontología. El problema del poder constituyente se vuelve entonces el de la "constitución de la potencia" (ibíd., p. 383) y la dialéctica irresuelta entre el poder constituyente y el poder constituido da lugar a una nueva articulación de la relación entre potencia y acto, lo que exige nada menos que repensar en su conjunto las categorías ontológicas de la modalidad. Así, el problema se desplaza de la filosofía política a la filosofía primera (o, si se quiere, la filosofía es restituida a su rango ontológico). En efecto, sólo una conjugación enteramente nueva de la posibilidad y la realidad, de la contingencia y la necesidad y de los otros [*páthē toû óntos*], permitirá deshacer el nudo que une la soberanía y el poder constituyente: y sólo si se logra pensar de otro modo la relación entre potencia y acto, incluso, más allá de ella, será posible pensar un poder constituyente desligado por completo del bando soberano. Hasta que una ontología de la potencia nueva y coherente (más allá de los pasos que en esta dirección han dado Spinoza, Schelling, Nietzsche y Heidegger) no sustituya la ontología fundada sobre el primado del acto y sobre su relación con la potencia, sigue siendo impensable una teoría política que se sustraiga a las aporías de la soberanía.

3.3. La relación entre poder constituyente y poder constituido es tan compleja como la que Aristóteles instituye entre la potencia y el acto, la *dýnamis* y la *enérgeia* y, en último término (como, quizá, toda comprensión

auténtica del problema de la soberanía), depende de cómo se piensan la existencia y la autonomía de la potencia. En el pensamiento de Aristóteles, en efecto, por un lado la potencia precede al acto y lo condiciona, por el otro, parece quedar esencialmente subordinada a él. Contra los megáricos que (como esos políticos actuales que quieren reducir todo el poder constituyente al poder constituido) afirman que la potencia existe sólo en el acto [*enérge mónon dýnasthai*], Aristóteles en todo momento se preocupa por reafirmar la existencia autónoma de la potencia, el hecho para él evidente de que el citarista mantiene intacta su potencia de tocar incluso cuando no toca, y el arquitecto, su potencia de construir incluso cuando no construye. En otras palabras, lo que intenta pensar en el libro *Thêta* de la *Metafísica* no es la potencia como mera posibilidad lógica, sino los modos efectivos de su existencia. Por ello, para que la potencia no desaparezca siempre inmediatamente en el acto, sino que tenga una consistencia propia, es necesario que ella también pueda *no* pasar al acto, que constitutivamente sea *potencia de no* (hacer o ser) o, como dice Aristóteles, que ella sea además impotencia [*adynamía*]. Aristóteles enuncia con decisión este principio –que, en cierto sentido, es el eje sobre el que gira toda su teoría de la *dýnamis*– en una concisa fórmula: "Toda potencia es impotencia de lo mismo y con respecto a la mismo" [*toû autoû kaì katá tò autò pása dýnamis adynamía* – Met. 1046a, 32]. O, todavía de un modo más explícito: "Lo que es potente puede tanto ser como no ser. Porque una misma cosa es potente tanto

para ser como para no ser [*tò dýnaton endekétai eînai kaì mè eînai* – Met. 1050b, 10]".

La potencia que existe es precisamente esta potencia que puede no pasar al acto (Avicena –fiel, en esto, a la intención aristotélica– la llama "potencia perfecta" y la ejemplifica con la figura de un escriba en el momento en que no escribe). Ella se mantiene en relación con el acto en la forma de su suspensión, *puede* el acto pudiendo no realizarlo, puede *soberanamente* la propia impotencia. Pero ¿cómo pensar, en esta perspectiva, el pasaje al acto? Si toda potencia (de ser o hacer) es también, originariamente, potencia de no (ser o hacer), ¿cómo es posible la realización de un acto?

La respuesta de Aristóteles está contenida en una definición que constituye una de las prestaciones más sutiles de su genio filosófico y que, como tal, muchas veces ha sido malinterpretada: "Es potente aquello por lo cual, cuando se realiza el acto del que se dice que tiene la potencia, no habrá nada potente de no ser" (Met. 1047a, 24-26). Las últimas tres palabras de la definición [*oudèn éstai adýnaton*] no significan, según la lectura usual que vuelve la definición completamente trivial, "no habrá nada imposible" (es decir, es posible lo que no es imposible), más bien ellas establecen la condición en la que la potencia, que puede tanto ser como no ser, puede realizarse. Lo potente puede pasar al acto sólo en el punto en que depone su potencia de no ser [su *adynamía*]. Esta deposición de la impotencia no significa su destrucción, sino al contrario, su cumplimiento, el volverse de la potencia sobre sí misma

para donarse a sí misma. En un pasaje del *De anima* (417b, 2-16), en el que Aristóteles quizá expresa del modo más acabado la naturaleza de la potencia perfecta, describe el pasaje al acto (en el caso de las *téchnai* y de los saberes humanos, lo mismo que está en el centro del libro *Thêta* de la *Metafísica*), no como una alteración o una destrucción de la potencia en el acto, sino como una conservación o como "un donarse a sí misma" de la potencia:

> padecer no es un término simple, sino que en un sentido es una cierta destrucción a través del principio contrario, y en otro es más bien la conservación [*soteria*, la salvación] de lo que está en potencia por parte de lo que está en acto y es semejante a él [...] porque quien posee la ciencia (en potencia) se vuelve contemplativo en acto, y esto o no es una alteración –porque aquí se tiene un don a sí mismo y al acto [*epídosis eis eautó*]– o bien es una alteración de otra especie.

Al describir de este modo la naturaleza más auténtica de la potencia, en realidad, Aristóteles le lega a la filosofía occidental el paradigma de la soberanía. Porque a la estructura de la potencia que se mantiene en relación al acto precisamente a través de su poder no ser, le corresponde la del bando soberano que se aplica a la excepción desaplicándose. La potencia (en su doble aspecto de potencia de y potencia de no) es el modo a través del cual el ser se funda *soberanamente*, es decir, sin nada que lo preceda o determine (*superiorem non recognocens* [no reconociendo

un superior]), salvo el propio poder no ser. Y soberano es el acto que se realiza simplemente quitando la propia potencia de no ser, dejándose ser, donándose a sí mismo.

De aquí deriva la constitutiva ambigüedad de la teoría aristotélica de la *dýnamis-enérgeia*: para un lector que recorre el libro *Thêta* de la *Metafísica* con una mirada libre de los prejuicios de la tradición, nunca queda claro si el primado pertenece efectivamente al acto o a la potencia, pero esto no ocurre por una indecisión del lector o, peor aún, por una contradicción en el pensamiento del filósofo, sino porque la potencia y el acto no son más que dos aspectos del proceso de autofundación soberana del ser. La soberanía siempre es doble, porque el ser se autosuspende manteniéndose, como potencia, en una relación de bando (o abandono) consigo mismo, para realizarse luego como un acto absoluto (que entonces no presupone otra cosa más que la potencia). Al límite, la potencia pura y el acto puro son indiscernibles y esta zona de indistinción es precisamente el soberano (aquello que en la *Metafísica* de Aristóteles se corresponde con la figura del "pensamiento del pensamiento", es decir, de un pensamiento que piensa en acto sólo la propia potencia de pensar).

Por ello es tan difícil pensar una "constitución de la potencia" que esté emancipada por completo del principio de soberanía y un poder constituyente que quiebre definitivamente el bando que lo liga al poder constituido. En efecto, no basta con que el poder constituyente nunca se agote en el poder constituido, incluso el poder soberano puede mantenerse de este modo indefinidamente, sin pasar

nunca al acto (el provocador es justamente aquel que trata de obligarlo a traducirse en un acto). Sería necesario más bien pensar la existencia de la potencia sin ninguna relación con el ser en acto (ni siquiera en la forma extrema del bando o de la potencia de no ser) y al acto, ya no como el cumplimiento y la manifestación de la potencia (ni siquiera en la forma del don de sí y del dejar ser). Esto implicaría nada menos que pensar la ontología y la política más allá de cualquier figura de la relación, incluso de esa relación límite que es el bando soberano; pero esto es, precisamente, lo que hoy muchos no están dispuestos a hacer a ningún costo.

ℵ Como ya se ha notado, a toda definición de la soberanía le es inherente un principio de potencia. En este sentido, Mairet observa que el estado soberano se funda sobre una "ideología de la potencia" que consiste en "reunificar los dos elementos de todo poder [...] el principio de la potencia y la forma de su ejercicio" (Mairet, p. 289). La idea central aquí es que "la potencia ya existe antes de ser ejercida y que la obediencia precede a las instituciones que la hacen posible" (ibíd., p. 311). El propio autor sugiere que, en realidad, esta ideología tiene un carácter mitológico: se trata de un verdadero mito, cuyos secretos todavía hoy no hemos develado, pero que quizá constituye el secreto de todo poder". Es la estructura de este arcano lo que hemos intentado iluminar en la figura de la relación de abandono y la "potencia de no"; pero en vez de encontrarnos con un mitologema en sentido propio,

tropezamos con la raíz ontológica de todo poder político (para Aristóteles, la potencia y el acto son sobre todo categorías de la ontología, dos modos "en los que se dice el ser").

En el pensamiento moderno existen algunos intentos –raros, pero significativos– de pensar el ser más allá del principio de soberanía. Así, en la *Filosofía de la revelación,* Schelling piensa un existente absoluto que no presupone ninguna potencia y no existe nunca *per transitum de potentia ad actum* [por tránsito de la potencia al acto]. En el último Nietzsche, el eterno retorno de lo mismo configura una imposibilidad de distinguir entre potencia y acto, así como el *Amor fati*, una imposibilidad de discernir la contingencia de la necesidad. Asimismo, en Heidegger, en el abandono y en el *Ereignis*, parece que el ser mismo se despide y despoja de toda soberanía. El propio Bataille, que es también un pensador de la soberanía, en la negatividad sin empleo y en el *desoeuvrement* pensó una dimensión límite en la que la "potencia de no" ya no parece subsumible a la estructura del bando soberano. Pero la objeción quizá más fuerte contra el principio de soberanía está contenida en un personaje de Melville, el escribiente Bartleby, que con su "preferiría no", resiste toda posibilidad de decidir entre potencia de y potencia de no. Estas figuras llevan al límite la aporía de la soberanía, pero todavía no logran liberarse completamente de su bando. Muestran pues que deshacerse del bando, como deshacer el nudo gordiano, no se parece tanto a la solución de un problema lógico o matemático, sino a la solución de un enigma. En este punto, la aporía metafísica muestra su naturaleza política.

4
Forma de ley

4. 1. En la leyenda *Ante la ley*, Kafka representó desde una perspectiva ejemplar la estructura del bando soberano.

No hay nada –y, por cierto, tampoco la negativa del guardián– que le impida al campesino atravesar la puerta de la ley, salvo el hecho de que esta puerta ya está siempre abierta y de que la ley no prescribe nada. Los dos intérpretes más recientes de la leyenda, Jacques Derrida y Massimo Cacciari, insistieron ambos, aunque de diverso modo, sobre este punto. "La Loi –escribe Derrida– se garde sans se garder, gardée par un gardien qui ne garde rien, la porte restante ouverte et ouverte sur rien" ["La Ley se guarda sin guardarse, guardada por un guardián que no guarda nada, dejando la puerta abierta y abierta sobre nada"] (Derrida 1, p. 356). Y Cacciari subraya todavía con mayor énfasis que el poder de la Ley reside precisamente en la imposibilidad de entrar en lo ya abierto, en llegar al lugar en el que ya se está: "¿Cómo podemos esperar 'abrir' si la puerta ya está abierta? ¿Cómo podemos esperar entrar en lo abierto? Se está en lo abierto, las cosas se dan, no se entra [...] Sólo podemos entrar donde podemos abrir. Lo ya-abierto inmoviliza [...] El campesino no puede entrar,

porque entrar en lo ya abierto es ontológicamente imposible" (Cacciari, p. 69).

Vista desde esta perspectiva, la leyenda kafkiana expone la forma pura de la ley, en la que la ley se afirma con más fuerza precisamente en el punto en que ya no prescribe nada, es decir, como puro bando. El campesino está entregado a la potencia de la ley, porque no le exige nada, no le ordena sino la propia apertura. Según el esquema de la excepción soberana, la ley se le aplica desaplicándose, lo retiene en su bando abandonándolo fuera de sí misma. La puerta abierta que sólo está destinada a él, lo incluye excluyéndolo y lo excluye incluyéndolo. Y este es precisamente el grado máximo y la raíz primera de toda ley. Cuando en *El proceso*, el sacerdote resume la esencia del tribunal en la fórmula, "El tribunal no quiere nada de ti. Te recibe cuando vienes, te deja ir cuando te vas", con estas palabras enuncia la estructura original del *nómos*.

ℵ De modo análogo, también el lenguaje mantiene al hombre en su bando, porque, en tanto hablante, el hombre siempre entra en él sin poder darse cuenta. Todo lo que se presupone al lenguaje (en la forma de algo no-lingüístico, de un inefable, etc.) no es más que eso, un presupuesto del lenguaje que, como tal, se mantiene en relación con él, precisamente en tanto lo excluye. Mallarmé expresaba esta naturaleza autopresupositiva del lenguaje escribiendo, con una fórmula hegeliana, que "el logos es un principio que se desarrolla a través de la negación de todo principio". En efecto, como forma pura de la relación, el lenguaje (como

el bando soberano) siempre se presupone a sí mismo en la figura de lo irrelacionado, y no es posible entrar en relación con aquello que pertenece a la forma misma de la relación. Esto no significa que al hombre hablante le esté vedado lo no-lingüístico, sino sólo que nunca puede alcanzarlo en la forma de un presupuesto irrelacionado o inefable, sino más bien, en el lenguaje mismo (según las palabras de Benjamin, sólo la "eliminación purísima de lo indecible en el lenguaje" puede llevar a "aquello que se niega a la palabra" – Benjamin 2, p. 127).

4.2. Pero esta interpretación de la estructura de la ley ¿llega verdaderamente al fondo de la intención kafkiana? En una carta a Benjamin del 20 de septiembre de 1934, Scholem define la relación con la ley descripta por Kafka en *El proceso* como "nada de revelación" [*Nichts der Offenbarung*], entendiendo con esta expresión "un estadio en el que la ley todavía se afirma a sí misma, por el hecho de que rige [*gilt*], pero no significa [*bedeutet*]. Allí donde la riqueza del significado se desvanece y lo que aparece, por así decir, reducido al punto cero de su propio contenido, sin embargo no desaparece (y la Revelación es algo que aparece), allí emerge la nada" (Benjamin 3, p. 163). Según Scholem, una ley que se encuentra en esta condición no está simplemente ausente, más bien se presenta en la forma de su inejecutabilidad. "Los estudiantes de los que hablas –le objeta al amigo– no son estudiantes que perdieron la escritura [...] sino estudiantes que no pueden descifrarla" (ibíd., p. 147).

Vigencia sin significado [*Geltung ohne Bedeutung*]: esta fórmula, en la que Scholem caracteriza el estado de la ley en la novela de Kafka, define mejor que ninguna el bando del que nuestro tiempo no logra escapar. ¿Cuál es, en efecto, la estructura del bando soberano, sino la de una ley que *rige*, pero no *significa*? En el mundo actual los hombres viven en el bando de una ley y de una tradición que se mantienen únicamente en el "punto cero" de su contenido, incluyéndolos en una pura relación de abandono. Todas las sociedades y todas las culturas (no importa que sean democráticas o totalitarias, conservadoras o progresistas) hoy han entrado en una crisis de legitimidad, en la que la ley (entendiendo con este término todo el texto de la tradición en su aspecto regulativo, tanto la *Torá* judía como la *Shariá* islámica, el dogma cristiano como el *nómos* profano) está vigente como una pura "nada de Revelación". Pero esta es la estructura original de la relación soberana y, en esta perspectiva, el nihilismo en el que vivimos no es más que la emergencia de esta relación como tal.

4.3. En la Modernidad, la forma pura de la ley como "vigencia sin significado" aparece por primera vez en Kant. Lo que en la *Crítica de la razón práctica* llama "simple forma de la ley" [*die blosse Form des Gesetzes* – Kant 1, p. 28], en efecto, es una ley reducida al punto cero de su significado y que, sin embargo, rige como tal. "Ahora bien –escribe– si de una ley se abstrae toda materia, es decir, todo objeto de la voluntad (como motivo determinante),

no queda más que la simple forma de una legislación universal" (ibíd., p. 27). Una voluntad pura, es decir, sólo determinada mediante esta forma de la ley, no es "ni libre, ni no libre", exactamente como el campesino kafkiano.

El límite y, a su vez, la riqueza de la ética kantiana consiste precisamente en haber dejado regir la forma de la ley como principio vacío. A esta vigencia sin significado en la esfera de la ética, le corresponde, en la esfera del conocimiento, el objeto trascendental. El objeto trascendental no es un objeto real sino una "pura idea de la relación" [*bloss eine Idee des Verhältnisses*] que sólo expresa el ser en relación del pensamiento con un pensamiento absolutamente indeterminado (Kant 2, p. 671).

Pero ¿qué es esta "forma de ley"? Y, sobre todo, ¿cómo debemos comportarnos frente a ella, desde el momento en que aquí la voluntad no está determinada por ningún contenido particular? ¿Cuál es, entonces, la *forma de vida* que corresponde a la *forma de ley*? ¿Así, la ley moral no se vuelve una especie de "facultad inescrutable"? Kant llama "respeto" [*Achtung*, atención reverencial] a la condición del que se encuentra viviendo bajo una ley que rige sin significar, sin prescribir ni prohibir ningún fin determinado

> la motivación que un hombre puede tener antes de que se le proponga un fin determinado, no puede manifiestamente ser más que la propia ley a través del respeto que ella inspira (sin determinar qué fines se pueden tener o alcanzar obedeciéndola). Porque la ley, en relación al elemento formal del libre albedrío, es lo único que resta,

una vez que se ha eliminado la materia del libre albedrío (Kant 3, p. 282).

Es asombroso que Kant haya descrito de este modo –con casi dos siglos de anticipación y en los términos de un "sentimiento moral" sublime– una condición que, a partir de la Primera Guerra Mundial, se volvería familiar en las sociedades de masas y en los grandes Estados totalitarios de nuestro tiempo. Porque la vida bajo una ley que rige sin significar se asemeja a la vida en el estado de excepción, donde el gesto más inocente o el olvido más insignificante pueden tener extremas consecuencias. Una vida de este género –en la que la ley, en tanto carece de cualquier contenido, es más invasiva y un golpe distraído en un portón desencadena procesos incontrolables– es exactamente la que describe Kafka. Así como el carácter puramente formal de la ley moral, para Kant, funda su pretensión universal de aplicación práctica en toda circunstancia, del mismo modo, en la aldea kafkiana, la potencia vacía de la ley rige a tal punto que se vuelve indiscernible de la vida. La existencia y el propio cuerpo de Josef K. coinciden, finalmente, con el Proceso, *son* el Proceso. Es esto lo que Benjamin ve claramente, cuando a la concepción de una vigencia sin significado de Scholem, le objeta que una ley que perdió su contenido deja de existir como tal y se confunde con la vida: "que los estudiantes hayan perdido la escritura o que ya no sepan descifrarla, al final, es la misma cosa, porque una escritura sin su clave no es escritura sino vida, una vida

como la que se vive en la aldea a los pies del monte donde surge el castillo" (Benjamin 3, p. 155). Pero Scholem (que no advierte que su amigo ha captado perfectamente la diferencia) reafirma con más firmeza que no puede compartir la opinión "según la cual que los estudiantes hayan perdido la escritura o que no puedan descifrarla es lo mismo y, es más, esto me parece el error más grave en el que se pueda incurrir. Cuando hablo de "nada de Revelación" me refiero precisamente a la diferencia entre estos dos estados (ibíd., p. 163).

Si, conforme a nuestros análisis precedentes, en la imposibilidad de distinguir la ley de la vida –es decir, en la vida tal como es vivida en la aldea a los pies del castillo– vemos el carácter esencial del estado de excepción, entonces aquí se enfrentan dos interpretaciones diversas de este estado: por una parte, aquella (la posición de Scholem) que ve en el estado de excepción una vigencia sin significado, una permanencia de la pura forma de la ley más allá de su contenido, por otra parte, el gesto benjaminiano por el cual el estado de excepción transformado en regla marca la consumación de la ley, su volverse indiscernible de la vida que debería regular. A un nihilismo imperfecto que deja subsistir indefinidamente la nada en la forma de una vigencia sin significado, se le opone el nihilismo mesiánico de Benjamin, que anula también la nada y no deja que la forma de la ley valga más allá de su contenido.

Más allá del significado exacto de estas dos tesis y su pertinencia respecto a la interpretación del texto kafkiano,

lo cierto es que en nuestro tiempo toda investigación sobre la relación entre la vida y el derecho debe volver a confrontarse con ellas.

ℵ La experiencia de una vigencia sin significado está en la base de una relevante corriente del pensamiento contemporáneo. En nuestra época, el prestigio de la deconstrucción consiste en haber concebido todo el texto de la tradición como una vigencia sin significado que vale esencialmente en su indecidibilidad, y en haber mostrado que tal vigencia, como la puerta de la ley en la parábola kafkiana, es absolutamente insuperable. Las posiciones se dividen precisamente en relación al sentido de esta vigencia (y del estado de excepción que ella inaugura). Nuestro tiempo, de hecho, está frente al lenguaje tal como, en la parábola, el campesino está frente a la puerta de la Ley. El riesgo para el pensamiento es encontrarse condenado a una negociación infinita e irresoluble con el guardián o, peor aún, terminar asumiendo él mismo la parte del guardián que, sin impedir verdaderamente el ingreso, custodia la nada sobre la que se abre la puerta. La admonición evangélica citada por Orígenes a propósito de la interpretación de la Escritura, reza: "Ay de vosotros, hombres de la ley, porque habéis quitado la llave del conocimiento: no habéis entrado vosotros mismos y no habéis permitido que entraran los que se acercaban" (debería reformularse en estos términos: "Ay de vosotros, que no habéis querido entrar en la puerta de la Ley, pero tampoco habéis permitido que se cerrara").

4.4. En esta perspectiva deben leerse tanto la singular "inversión" que Benjamin contrapone, en el ensayo sobre Kafka, a la vigencia sin significado, como, en la tesis ocho *Sobre el concepto de historia*, la enigmática alusión a un estado de excepción "efectivo". A la *Torá* cuya clave se ha perdido y que, por ello, tiende a volverse indiscernible de la vida, Benjamin le hace corresponder una vida que se resuelve integralmente en la escritura: "creo que el sentido de la inversión a la que tienden muchas alegorías kafkianas está en el intento de transformar la vida en Escritura" (Benjamin 3, p. 155). Con un gesto análogo, la tesis ocho le contrapone al estado de excepción en el que vivimos, que se ha vuelto la regla, un estado de excepción "efectivo" [*wirklich*], que es tarea nuestra realizar: "la tradición de los oprimidos nos enseña que 'el estado de excepción' en el que vivimos es la regla. Debemos llegar a un concepto de historia que se corresponda con este hecho. Entonces, tendremos enfrente, como tarea, la producción del estado de excepción efectivo" (Benjamin 4, p. 697).

Hemos visto en qué sentido la ley, convertida en pura forma de ley, mera vigencia sin significado, tiende a coincidir con la vida. Sin embargo, como en el estado de excepción virtual todavía se mantiene como pura forma, la ley deja subsistir frente a sí a la vida desnuda (la vida de Josef K. o la que se vive en la aldea a los pies del castillo). En el estado de excepción efectivo, a la ley que se indetermina en vida se le contrapone una vida que, con un gesto simétrico pero inverso, se transforma integralmente en ley. A la impenetrabilidad de una escritura indescifrable que se

presenta entonces como vida, le corresponde la absoluta inteligibilidad de una vida totalmente resuelta en escritura. Sólo en este punto, los dos términos que la relación de bando distinguía y mantenía unidos (la vida desnuda y la forma de ley) se eliminan uno en el otro y entran en una nueva dimensión.

4.5. Es significativo que todos los intérpretes, en último término, lean la leyenda de Kafka como el apólogo de una derrota, del fracaso irremediable del campesino frente a la tarea imposible que la ley le impone. Es lícito preguntarse, sin embargo, si el texto kafkiano no permite una lectura diversa. De hecho, los intérpretes parecen olvidar las palabras con las que concluye la historia: "Aquí ningún otro podía entrar, porque este ingreso estaba destinado sólo a ti. Ahora voy y lo cierro [*ich gehe jetzt und schliesse ihn*]". Si es cierto, como vimos, que la apertura de la puerta constituía precisamente el poder invencible de la ley, su "fuerza" específica, entonces es posible imaginar que todo el comportamiento del campesino no es más que una estrategia complicada y paciente para conseguir que se cierre, para interrumpir su vigencia. Y al final, aunque quizá por el precio de su vida (la historia no dice si él efectivamente muere, sino sólo que está "cerca del fin"), en realidad el campesino lo logra, logra hacer cerrar para siempre la puerta de la ley (de hecho, ella estaba abierta "sólo para él"). En su interpretación de la leyenda, Kurt Weinberg sugirió ver en el tímido pero obstinado

campesino, la figura de un "mesías cristiano imposibilitado" (Weinberg, pp. 130-131). La sugerencia puede aceptarse, sólo si no se olvida que el Mesías es la figura con la que las grandes religiones monoteístas trataron de resolver el problema de la ley y que su venida significa, tanto en el judaísmo como en el cristianismo y el islam chiita, el cumplimiento y la consumación integral de la ley. El mesianismo, entonces, no es en el monoteísmo una simple categoría entre otras de la experiencia religiosa, sino que constituye su concepto-límite, el punto en el que se supera y se cuestiona a sí misma en tanto ley (de aquí las aporías mesiánicas sobre la ley que expresan tanto la carta de Pablo a los romanos, como la doctrina sabatea según la cual el cumplimiento de la *Torá* es su transgresión). Pero si esto es cierto ¿qué debe hacer un mesías que, como el campesino, se encuentra frente a una ley en un estado de vigencia sin significado? No podrá, por cierto, cumplir una ley que ya está en estado de suspensión indefinida, ni tampoco sustituirla por otra (el cumplimiento de la ley no es una nueva ley).

Una miniatura en un manuscrito hebreo del siglo XV que contiene Hagadot sobre "El que viene", muestra la llegada del Mesías a Jerusalén. El Mesías a caballo (en la tradición, la cabalgadura es un asno) se presenta frente a la puerta de la ciudad santa abierta de par en par, detrás de la cual una ventana deja entrever una figura que podría ser un guardián. Delante del Mesías hay un joven firmemente erguido que se mantiene a un paso de la puerta abierta e indica hacia ella. Sea cual fuere esta figura (podría tratarse

del profeta Elías), podría compararse con el campesino de la parábola kafkiana. Su tarea parece ser preparar y facilitar el ingreso del Mesías, paradójica tarea desde el momento en que la puerta está totalmente abierta. Si llamamos provocación a aquella estrategia que obliga a traducirse en un acto a la potencia de la ley, la suya es entonces una forma paradójica de provocación, la única adecuada para una ley que rige sin significar, para una puerta que no permite la entrada porque está demasiado abierta. La tarea mesiánica del campesino (y del joven que en la miniatura está frente a la puerta) podría ser entonces la de volver efectivo el estado de excepción virtual, la de obligar al guardián a cerrar la puerta de la ley (la puerta de Jerusalén). Porque el Mesías sólo podrá entrar una vez que la puerta esté cerrada, es decir, luego de que la vigencia sin significado de la ley haya cesado. Este es el sentido del enigmático pasaje de los *Cuadernos en octavo* de Kafka, en los que se lee: "El Mesías vendrá sólo cuando ya no tengamos necesidad de él, sólo vendrá el día después de su llegada, no vendrá el último día, sino el último de los últimos". El sentido último de la leyenda, entonces, no es como sugiere Derrida, el de "un acontecimiento que llega a no llegar" (o que sucede no sucediendo: "un événement qui arrive à ne pas arriver" – Derrida 1, p. 359), sino, todo lo contrario, la historia cuenta cómo sucedió efectivamente algo, sin que pareciera suceder y las aporías mesiánicas del campesino expresan la dificultad de nuestro tiempo en su tentativa de escapar del bando soberano.

ℵ Una de las paradojas del estado de excepción quiere que sea imposible distinguir en él entre la transgresión de la ley y su ejecución, de modo que lo que es conforme a la norma y lo que la viola coinciden sin residuos (quien pasea durante el toque de queda no está transgrediendo más la ley que el soldado que, eventualmente, lo mata siguiéndola). Esta es la situación que, en la tradición judía (y, en realidad, en toda tradición mesiánica genuina) se verifica con la llegada del Mesías. La primera consecuencia de esta llegada, en efecto, es el cumplimiento y la consumación de la ley (según los cabalistas, de la *Torá* de Beriá, es decir, de la ley que rige desde la creación del hombre hasta los días del Mesías). Sin embargo, este cumplimiento no significa que la vieja ley es simplemente sustituida por una nueva, homóloga a la precedente, pero con prescripciones diversas y prohibiciones diversas (la *Torá* de Atzilut, la ley originaria que, según los cabalistas, debe restaurar el Mesías, no contiene preceptos y prohibiciones, es sólo un cúmulo de letras sin orden). Esto implica que el cumplimiento de la *Torá* ahora coincide con su transgresión. Esto es lo que afirman sin medias tintas los movimientos mesiánicos más radicales, como el de Sabbatai Zevi (cuyo lema era: "el cumplimiento de la *Torá* es su transgresión").

Desde el punto de vista jurídico-político, el mesianismo es pues una teoría del estado de excepción; sólo que no lo proclama la autoridad vigente, sino el Mesías que subvierte su poder.

ℵ Una de las características distintivas de las alegorías kafkianas es que al final contienen una posibilidad de inversión que altera todo su significado. En este sentido, la obstinación del campesino presenta cierta analogía con la astucia que le permite a Ulises salir triunfante del canto de las sirenas. Del mismo modo que en el apólogo sobre la ley, la sirena es insuperable justamente porque no prescribe nada, y aquí también el arma más terrible de las sirenas no es el canto, sino el silencio ("nunca sucedió, pero quizá no sería del todo inconcebible que alguno se salvara de su canto, salvarse en cambio de su silencio es imposible"). Y la inteligencia casi sobrehumana de Ulises consiste en haberse dado cuenta de que las sirenas callaban y en haberles opuesto "sólo a manera de escudo" su propia simulación, exactamente como hace el campesino respecto a la ley. Al igual que en "las puertas de la India" en *El nuevo abogado*, la puerta de la ley también puede verse como un símbolo de aquellas fuerzas míticas que el hombre, como el caballo Bucéfalo, debe lograr vencer a cualquier precio.

4.6. J.-L. Nancy es el filósofo que ha pensado con mayor rigor la experiencia de la Ley que está implícita en la vigencia sin significado. En un texto extremadamente denso, identifica su estructura ontológica en los términos de un abandono y, en consecuencia, trata de pensar no sólo nuestro tiempo sino toda la historia de Occidente como "tiempo del abandono". La estructura que describe, sin embargo, permanece interna a la forma de la ley y el

abandono se piensa como abandono al bando soberano sin que más allá de este se abra vía alguna:

> Abandonar es entregar, confiar o consignar a un poder soberano, y entregar, confiar o consignar a su *bando*, es decir, a su proclamación, a su convocatoria y a su sentencia. Siempre se abandona una ley. La privación del ser abandonado se mide en relación al rigor sin límites de la ley a la que se encuentra expuesto. El abandono no constituye una citación para comparecer bajo esta o aquella imputación de ley. Es una obligación a comparecer absolutamente ante la ley, ante la ley como tal en su totalidad. Del mismo modo, ser bandido no significa estar sometido a una disposición legal determinada, sino estar sometido a toda la ley. Consignado a lo absoluto de la ley, el bandido es también abandonado fuera de toda jurisdicción [...] El abandono respeta la ley, no puede hacer otra cosa (Nancy, pp. 149-150).

La tarea que nuestro tiempo le impone al pensamiento no puede consistir simplemente en reconocer la forma extrema e insuperable de la ley como vigencia sin significado. Cualquier pensamiento que se limite a esto, no hace más que repetir la estructura ontológica que hemos definido como la paradoja de la soberanía (o el bando soberano). La soberanía, en efecto, es precisamente esta "ley más allá de la ley a la que somos abandonados", es decir, el poder autopresupositivo del *nómos*, y sólo si se logra pensar el ser del abandono más allá de toda idea de ley (aunque sea en la

forma vacía de una vigencia sin significado), podrá decirse que hemos salido de la paradoja de la soberanía hacia una política desligada de todo bando. Una forma de ley pura sólo es la forma vacía de la relación; pero la forma vacía de la relación no es más una ley, sino una zona de indiscernibilidad entre la ley y la vida, es decir, un estado de excepción.

Este problema es el mismo que Heidegger, en los *Beiträge zur Philosophie*, afronta bajo el título de la *Seinverlassenheit*, del abandono del ente por parte del ser, es decir, nada menos que el problema de la unidad-diferencia entre el ser y el ente en la época del cumplimiento de la metafísica. Lo que está en cuestión en este abandono no es, de hecho, que algo (el ser) deje ir y despida a otra cosa (el ente). Al contrario: *el ser aquí no es más que el ser abandonado y entregado a sí mismo del ente*, el ser no es más que el bando del ente:

> *¿Qué es lo abandonado y por quién? El ente es abandonado por el ser que le* pertenece y no pertenece más que a él. El ente entonces aparece *así*, aparece como objeto y como ser disponible, como si el ser no fuera [...] Entonces se muestra esto: que el ser abandona el ente significa que el ser se disimula en el ser manifiesto del ente. Y el propio ser se determina esencialmente como este disimularse que se sustrae [...] Abandono del ser: que el ser abandone el ente, que este esté consignado a sí mismo y se vuelva objeto de la maquinación. Esta no es simplemente una "caída", sino la primera historia del propio ser (Heidegger 1, p. 115).

Si, en este sentido, el ser no es más que el ser *a merced* [*a bandono*] del ente, entonces aquí la estructura ontológica de la soberanía muestra su paradoja al desnudo. La relación de abandono debe pues pensarse de nuevo. Leer esta relación como una vigencia sin significado, es decir, como el ser abandonado *a* y *por* una ley que no prescribe nada más que a sí misma, significa permanecer en el interior del nihilismo, esto es, no llevar al extremo la experiencia del abandono. Sólo si este se desliga de toda idea de ley y de destino (incluidas la forma de ley kantiana y la vigencia sin significado), el abandono puede experimentarse verdaderamente como tal. Por ello es necesario tener presente la idea de que la relación de abandono no es una relación, *que el estar juntos del ser y el ente no tiene la forma de la relación*. Esto no significa que ahora ellos oscilan cada uno por su cuenta, sino más bien que ahora se mantienen sin relación. Pero esto implica nada menos que intentar dejar de pensar el *factum* político-social en la forma de una relación.

ℵ Las tesis kojèvianas sobre el fin de la historia y sobre la consecuente instauración de un estado universal homogéneo presentan muchas analogías con la situación epocal que hemos descripto como vigencia sin significado (esto explica los intentos actuales de reactualizar a Kojève en clave liberal-capitalista). ¿Qué es pues un Estado que sobrevive a la historia, una soberanía estatal que se mantiene más allá del alcance de su *télos* histórico, si no es una ley que rige sin significar? Pensar un cumplimiento de la historia

en el que permanezca la forma vacía de la soberanía es tan imposible como pensar la extinción del Estado sin el cumplimiento de sus figuras históricas; porque la forma vacía del Estado tiende a generar contenidos epocales y estos, a su vez, buscan una forma estatal que se ha vuelto imposible (es lo que está sucediendo en la ex Unión Soviética y en la ex Yugoslavia).

Sólo un pensamiento capaz de pensar juntos el fin del Estado y el fin de la historia y de movilizarlos uno contra el otro, estaría hoy a la altura de esta tarea.

En esta dirección parece moverse el último Heidegger –aunque todavía de un modo insuficiente– con la idea de un acontecimiento o una apropiación última [*Ereignis*], en la que lo que es apropiado es el propio ser, es decir, el principio que hasta ahora había destinado a los entes en las diversas épocas y figuras históricas. Esto significa que con el *Ereignis* (como con el Absoluto hegeliano en la lectura de Kojève), la "historia del ser llega al final" (Heidegger 2, p. 44) y, consecuentemente, la relación entre el ser y el ente encuentra su "absolución". Por ello Heidegger puede escribir que, en el *Ereignis*, trata de pensar "el ser sin referencia al ente", lo cual equivale nada menos que a intentar pensar la diferencia ontológica ya no como una relación, ser y ente más allá de toda posible conexión.

En esta perspectiva debería situarse el debate entre Bataille y Kojève, en el que está en juego precisamente la figura de la soberanía en la época del cumplimiento de la historia humana. Aquí son posibles varios escenarios. En la nota adjunta a la segunda edición de su *Introduction*,

Kojève toma distancia de la tesis enunciada en la primera edición, según la cual el fin de la historia coincide simplemente con la vuelta del hombre a la animalidad, con su desaparición como hombre en sentido propio (es decir, como objeto de la acción negadora). Durante un viaje a Japón en 1959, Kojève había reconocido la posibilidad de una cultura post-histórica, en la que los hombres, incluso abandonando la acción negadora en sentido estricto, continúan separando las formas de sus contenidos, no para transformarlos activamente, sino para practicar una especie de "esnobismo en estado puro" (las ceremonias del té, etc.). Por otra parte, en la recensión de las novelas de Queneau, Kojève ve en los personajes de *El domingo de la vida*, en particular en el *voyou desoeuvré* [holgazán inoperoso](Kojève, p. 391), la figura realizada del sabio satisfecho al final de la historia. En cambio, al sabio hegeliano y consciente de sí mismo y al *voyou desoeuvré* (definido despreciativamente como *homo quenellensis* [hombre quenelense]), Bataille le contrapone la figura de una soberanía consumada integralmente en el instante ("la seule innocence possible: celle de l'instant" ["la única inocencia posible: la del instante"]), que coincide con "las formas en las que el hombre se dona a sí mismo: [...] la risa, el erotismo, el combate, el lujo".

El tema del *desoeuvrement*, de la inoperosidad como figura de la plenitud del hombre al final de la historia, que aparece por primera vez en la recensión de Kojève a Queneau, ha sido retomado por Blanchot y por J.-L. Nancy, que lo ha puesto en el centro de su libro sobre *La*

comunidad inoperosa. Todo depende de qué se entienda aquí por "inoperosidad". Ella no puede ser la simple ausencia de obra ni tampoco (como en Bataille) una forma soberana y sin empleo de la negatividad. El único modo coherente de entender la inoperosidad sería pensarla como un modo de existencia genérica de la potencia que no se agota (tal como la acción individual o la colectiva, entendida como la suma de las acciones individuales) en un *transitus de potentia ad actum* [tránsito de la potencia al acto].

Umbral

El haber expuesto sin reservas el nexo irreductible que une la violencia y el derecho, hace de la *Crítica* benjaminiana la premisa necesaria –y todavía insuperable– de toda investigación sobre la soberanía. En el análisis de Benjamin, este nexo se muestra como una oscilación dialéctica entre la violencia que establece el derecho y la violencia que lo conserva. De aquí, la necesidad de una tercera figura que rompa la dialéctica circular entre estas dos formas de violencia:

> La ley de estas oscilaciones (entre la violencia que establece y la violencia que conserva el derecho) se funda sobre el hecho de que toda violencia conservadora, a la larga, debilita indirectamente la violencia creadora que está representada en ella, a través de la represión de las fuerzas hostiles [...] Esto dura hasta el momento en que nuevas fuerzas, o aquellas que antes estaban oprimidas, prevalecen sobre la violencia que hasta ahora había establecido el derecho, y así, fundan un nuevo derecho destinado a una nueva decadencia. Sobre la interrupción de este ciclo, que se desarrolla en el ámbito de las fuerzas míticas del derecho, sobre la deposición del derecho

> junto a las fuerzas sobre las que este se apoya (así como estas en él), y, entonces en definitiva, del Estado, se basa una nueva época histórica (Benjamin 1, pp. 155-156).

La definición de esta tercera figura, que Benjamin llama violencia divina, constituye el problema central de toda interpretación del ensayo. Benjamin, en efecto, no sugiere ningún criterio positivo para identificarla y, es más, incluso niega que sea posible reconocerla en un caso concreto. Lo único cierto es que ella no establece ni conserva el derecho, sino que lo de-pone [*entsetzt*]. De aquí que esta violencia se preste a los equívocos más riesgosos (la prueba está en la cautela con la que Derrida, en su interpretación del ensayo, pone en guardia contra ella, comparándola, en un singular malentendido, con la "solución final" nazi – Derrida 2, pp. 1044-1045).

En 1920, mientras trabajaba en la redacción de la *Crítica*, probablemente Benjamin no había leído todavía aquella *Politische Theologie*, cuya definición de la soberanía citaría cinco años después en el libro sobre el drama barroco; por lo tanto, en el ensayo no aparecen la violencia soberana y el estado de excepción que ella instaura, y no es fácil decir dónde podrían ubicarse respecto a la violencia que establece el derecho y a la que lo conserva. La raíz de la ambigüedad de la violencia divina, quizá deba buscarse precisamente en esta ausencia. Es evidente, en efecto, que la violencia que se ejerce en el estado de excepción no conserva ni simplemente establece el derecho, sino que lo conserva suspendiéndolo y lo establece exceptuándose

de él. En este sentido, la violencia soberana, al igual que la divina, no se deja reducir íntegramente a ninguna de las dos formas de violencia cuya dialéctica se propone definir el ensayo. Esto no significa que ella pueda ser confundida con la violencia divina. Al contrario, la definición de la violencia divina se facilita si se la pone en relación con el estado de excepción. Porque la violencia soberana abre una zona de indistinción entre la ley y la naturaleza, lo externo y lo interno, la violencia y el derecho; a pesar de ello, el soberano es precisamente aquel que mantiene la posibilidad de decidir sobre ellos y en la misma medida confundirlos. Mientras el estado de excepción se distingue del caso normal, la dialéctica entre la violencia que establece el derecho y la violencia que lo conserva en realidad no se rompe y la decisión soberana es simplemente el medio en el que se actúa el pasaje de una a la otra (en este sentido, puede decirse que la violencia soberana establece el derecho, porque afirma la legalidad de un acto que de otro modo sería ilícito, y a la vez lo conserva, dado que el contenido del nuevo derecho es sólo la conservación del antiguo). En todos los casos, el nexo entre la violencia y el derecho se mantiene, incluso en su indiferencia.

La violencia que Benjamin define como divina, en cambio, se sitúa en una zona en la que no es posible distinguir entre la excepción y la regla. La violencia divina está en relación a la violencia soberana, tal como en la tesis ocho el estado de excepción lo está respecto al estado virtual. Por esto (en tanto ella no es una especie de violencia como las otras, sino sólo la ruptura del nexo

entre la violencia y el derecho), Benjamin puede decir que la violencia divina no establece ni conserva el derecho, sino que lo depone. La violencia divina muestra la conexión entre las dos violencias –y, con más razón, aquella conexión entre la violencia y el derecho– como el único contenido real del derecho. "La función de la violencia en la creación jurídica" –escribe Benjamin en el único punto del ensayo en el que se aproxima a algo así como una definición de la violencia soberana– "es, en efecto, doble, en el sentido de que, mientras la situación del derecho persigue como fin, con la violencia como medio, lo que se instaura como derecho (incluso en el acto de establecer como derecho el fin perseguido), lejos de deponer la violencia, la convierte –sólo ahora, en sentido estricto e inmediato– en violencia creadora de derecho, en tanto establece como derecho con el nombre de poder ya no un fin inmune e independiente de la violencia, sino un fin íntima y necesariamente ligado a ella" (Benjamin 1, p. 151). No es casual, entonces, que Benjamin antes de definir la violencia divina, se concentre en cambio –con un giro aparentemente brusco– sobre el portador del nexo entre la violencia y el derecho que llama "vida desnuda" [*blosses Leben*]. El análisis de esta figura, cuya función decisiva en la economía del ensayo hasta ahora no ha sido pensada, establece un nexo esencial entre la vida desnuda y la violencia jurídica. El dominio del derecho sobre el viviente no sólo es coextensivo a la vida desnuda y termina en ella, sino que la disolución de la violencia jurídica, que en cierto sentido es la finalidad del ensayo, "remite a

la culpabilidad de la vida desnuda natural que entrega al viviente, inocente y feliz, a la pena que expía [*sühnt*] su culpa y purifica [*entsühnt*] también al culpable, pero no de una culpa, sino del derecho" (ibíd., p. 153).

En las páginas que siguen trataremos de desarrollar estas indicaciones y de analizar la relación que une estrechamente la vida desnuda al poder soberano. Según Benjamin, para clarificar esta relación así como para todo intento de poner en cuestión el dominio del derecho sobre el viviente, no tiene ninguna utilidad el principio del carácter sagrado de la vida que nuestro tiempo refiere a la vida humana e, incluso, a la vida animal en general. Lo sospechoso –para Benjamin– es que lo que aquí se proclama sagrado es precisamente, según el pensamiento mítico, "el portador destinado a la culpa: la vida desnuda"; casi como si se diera una complicidad secreta entre la sacralidad de la vida y el poder del derecho. "Valdría la pena –escribe– indagar el origen del dogma de la sacralidad de la vida. Quizá –o probablemente– este sea de reciente data, la última aberración de la debilitada tradición occidental que querría buscar lo sagrado, que ha perdido, en lo cosmológicamente impenetrable" (ibíd., p. 155).

Empezaremos a indagar precisamente este origen. El principio del carácter sagrado de la vida se nos volvió tan familiar que parecemos olvidar que la Grecia clásica, a la que le debemos la mayor parte de nuestros conceptos ético-políticos, no sólo ignoraba este principio, sino que no poseía un término para expresar en toda su complejidad la esfera semántica que indicamos con el único término de

"vida". La oposición entre *zoé* y *bíos*, entre *zên* y *eû zên* (es decir, entre la vida en general y el modo de vida calificado que es propio de los hombres) –tan decisiva para el origen de la política occidental– no contiene nada que pueda hacer pensar en un privilegio o en una sacralidad de la vida como tal; además, el griego homérico ni siquiera conoce un término para designar al cuerpo viviente. El término *sôma* que, en épocas sucesivas, se presenta como un buen equivalente de nuestro "cuerpo", en su origen significa sólo "cadáver"; como si la vida en sí misma, que para los griegos se resuelve en una pluralidad de aspectos y de elementos, se presentara como una unidad sólo después de la muerte. Por otra parte, en aquellas sociedades que, como la Grecia clásica, celebraban sacrificios animales y, en ciertas ocasiones, inmolaban víctimas humanas, la vida en sí misma no se consideraba sagrada; se volvía sagrada sólo a través de una serie de rituales, cuyo fin era justamente separarla de su contexto profano. En palabras de Benveniste, para volver sagrada a la víctima, es necesario "separarla del mundo de los vivientes, es necesario que ella atraviese el umbral que separa los dos universos: esta es la finalidad de matarla" (Benveniste, p. 188).

Si esto es cierto, ¿cuándo y de qué modo una vida humana fue considerada por primera vez como sagrada en sí misma? Hasta el momento, nos hemos ocupado de delinear la estructura lógica y topológica de la soberanía, pero ¿qué es lo que fue exceptuado y capturado en ella, quién es el portador del bando soberano? Tanto Benjamin como Schmitt, aunque de modos diversos, señalan a la

vida (la "vida desnuda" en Benjamin y, en Schmitt, la "vida efectiva" que "rompe la corteza de un mecanismo cristalizado en la repetición") como el elemento que, en la excepción, se encuentra en la relación más íntima con la soberanía. Es esta la relación que ahora se trata de aclarar.

Segunda parte
Homo sacer

I
Homo sacer

1.1. En su tratado *Sobre el significado de las palabras*, en el lema *sacer mons* [monte sagrado], Festo conserva la memoria de una figura del derecho romano arcaico en la que por primera vez el carácter de la sacralidad se liga a una vida humana como tal. Poco después de definir el Monte Sacro que la plebe había consagrado a Júpiter en el momento de su secesión, agrega:

> *At homo sacer is est, quem populus iudicavit ob maleficium; neque fas est eum immolari, sed qui occidit, parricidi non damnatur; nam lege tribunicia prima cavetur "si quis eum, qui eo plebei scito sacer sit, occiderit, parricida ne sit". Ex quo quivis homo malus atque improbus sacer appellari solet.*
>
> [El hombre sagrado, en cambio, es aquel que el pueblo ha juzgado por un delito; y no es lícito sacrificarlo, pero el que lo mata, no será condenado por homicidio; de hecho en la primera ley tribunicia se advierte que "si alguno matara a aquel que es sagrado por plebiscito, no será condenado como homicida". De aquí surge que suele llamarse sagrado a un hombre malo o impuro.]

Se ha discutido mucho sobre el sentido de esta enigmática figura, en la que algunos han querido ver "la pena más antigua del derecho criminal romano" (Bennet, p. 5). Pero su interpretación es complicada, porque en ella se concentran características a primera vista contradictorias. Ya Bennet, en un ensayo de 1930, observa que la definición de Festo "parece negar lo que está implícito en el propio término" (ibíd., p. 7) que, a la vez que sanciona la sacralidad de una persona, autoriza (o, con mayor precisión, hace no punible) darle muerte (cualquiera sea la etimología que se acepte para el término *parricidium*, este indica en su origen el asesinato de un hombre libre). La contradicción se acentúa todavía más por la circunstancia de que aquel que cualquiera podía matar impunemente, sin embargo, no debía ser llevado a la muerte en las formas sancionadas por un rito (*neque fas est eum immolari* [no es lícito inmolarlo], *immolari* indica el acto de rociar a la víctima con la *mola salsa* [harina salada] antes de sacrificarla).

¿En qué consiste, entonces, la sacralidad del hombre sagrado? ¿qué significa la expresión *sacer esto* que figura varias veces en las leyes reales y que ya aparece en la inscripción arcaica sobre el cipo rectangular del foro, si ella implica al mismo tiempo el *impune occidi* [ser matado impunemente] y la exclusión del sacrificio? Que esta expresión ya les resultaba oscura a los romanos, lo prueba sin lugar a dudas uno de los pasajes de los *Saturnales* (III, 7, 3-8) en el que Macrobio, después de definir como *sacrum* [sagrado] a lo que está destinado a los dioses, añade: "en este punto no parece estar fuera de lugar tratar sobre la condición de

aquellos hombres que la ley obliga consagrar a determinadas divinidades, porque no ignora que a algunos les parece extraño [*mirum videre*] que, mientras está prohibido violar cualquier cosa sagrada, es lícito matar al hombre sagrado". Más allá del valor de la interpretación que Macrobio cree que debe dar sobre este punto, lo cierto es que ante sus ojos la sacralidad era bastante problemática, como para tener necesidad de una explicación.

1.2. La perplejidad de los *antiqui auctores* [autores antiguos] se refleja en la divergencia de las interpretaciones modernas. Aquí el campo está dividido entre aquellos (como Mommsen, Lange, Bennett, Strachan-Davidson) que ven en la *sacratio* el residuo debilitado y secularizado de una fase arcaica, donde el derecho religioso y el penal todavía no estaban separados y la condena a muerte se presentaba como un sacrificio a la divinidad, y aquellos (como Kerényi y Fowler) que advierten en ella una figura arquetípica de lo sagrado, la consagración a los dioses infernales, análoga en su ambigüedad a la noción etnológica de tabú: augusto y maldito, digno de veneración y horroroso. Si los primeros logran darle una razón al *impune occidi* (como hace por ejemplo Mommsen, en los términos de una ejecución popular o vicaria de una condena a muerte) no pueden, en cambio, explicar de modo convincente la prohibición del sacrificio; a la inversa, desde la perspectiva de los segundos, si el *neque fas est eum immolari* resulta comprensible ("el *homo sacer* –escribe Kerényi– no puede

ser objeto de sacrificio, de un *sacrificium*, por ninguna otra razón que esta, muy simple: lo que es *sacer* ya es posesión de los dioses y, originariamente y de modo particular, es posesión de los dioses inferiores, no hay pues necesidad de que una nueva acción vuelva a convertirlo en lo mismo" – Kerényi, p. 76), no se entiende de modo alguno por qué al *homo sacer* cualquiera puede darle muerte sin ser acusado de sacrilegio (de aquí la incoherente explicación de Macrobio, según la cual dado que las almas de los *homines sacri* [hombres sagrados]eran *diis debitae* [deudas a los dioses], se trataba de enviarlas al cielo lo más rápido posible).

Ninguna de las dos posiciones logra explicar económica y simultáneamente las dos características cuya yuxtaposición, en la definición de Festo, constituye la especificidad del *homo sacer*: *la impunidad de darle muerte y la prohibición de su sacrificio*. Dentro de lo que sabemos sobre el ordenamiento jurídico y religioso romano (tanto del *ius divinum* [derecho divino] como del *ius humanum* [derecho humano]), en efecto, las dos características parecen difícilmente compatibles: si el *homo sacer* era impuro (Fowler: *tabú*) o propiedad de los dioses [Kerényi] ¿por qué entonces cualquiera podía matarlo sin contaminarse o cometer sacrilegio? Y si, por otro lado, en realidad era la víctima de un sacrificio arcaico o un condenado a muerte ¿por qué no era *fas* [lícito] darle muerte en las formas prescritas? ¿Qué es, pues, la vida del *homo sacer*, si se sitúa en el cruce de la posibilidad de darle muerte y la insacrificabilidad, fuera tanto del derecho humano como del divino?

Todo hace pensar que aquí nos encontramos frente a un concepto-límite del ordenamiento social romano que, como tal, difícilmente pueda explicarse de modo satisfactorio mientras permanezcamos en el interior del *ius divinum* y del *ius humanum*, aunque quizá pueda arrojar luz sobre sus límites recíprocos. En vez de resolver la especificidad del *homo sacer* –como se ha hecho muy a menudo– en una pretendida ambigüedad originaria de lo sagrado, calcada de la noción etnológica de tabú, intentaremos interpretar la *sacratio* como una figura autónoma y nos preguntaremos si, en cambio, ella no permite arrojar luz sobre una estructura *política* originaria que tiene su lugar en una zona anterior a la distinción entre lo sagrado y lo profano, entre lo religioso y lo jurídico. Pero, para acercarnos a esta zona, primero será necesario despejar el campo de un equívoco.

2
La ambivalencia de lo sagrado

2.1. Sobre la interpretación de los fenómenos sociales y, en particular, del problema del origen de la soberanía, todavía pesa un mitologema científico que, establecido entre el final del siglo XIX y las primeras décadas del XX, ha desorientado durante mucho tiempo las investigaciones de las ciencias humanas en un sector particularmente delicado. Este mitologema que por ahora podemos poner bajo la rúbrica de "teoría de la ambigüedad de lo sagrado", inicialmente toma forma en la antropología tardovictoriana y se transmite de inmediato a la sociología francesa; pero su influencia en el tiempo y su transmisión a las otras disciplinas han sido tan fuertes que, luego de comprometer las investigaciones de Bataille sobre la soberanía, se presentó también en esa obra maestra de la lingüística del siglo XX que es el *Vocabulaire des institutions indo-européennes* de Émile Benveniste. No sorprende que su primera formulación esté en las *Lectures on the religion of the Semites* de Robertson Smith (1889) –es decir, el mismo libro que ejercería una influencia determinante sobre la composición del ensayo freudiano *Tótem y tabú* ("leerlo", escribe Freud, "era como desplazarse en una

góndola")– si tenemos en cuenta que ellas coinciden con el momento en que una sociedad, que ya había perdido toda relación con su tradición religiosa, comenzaba a dar muestras de su propio malestar. En este libro, en efecto, por primera vez la noción etnográfica de tabú deja el ámbito de las culturas primitivas y penetra en profundidad el seno del estudio de la religión bíblica, marcando decisivamente con su ambigüedad la experiencia occidental de lo sagrado.

> Junto a los tabúes que se corresponden exactamente –escribe Robertson Smith en la lección IV– con las reglas de santidad que protegen la inviolabilidad de los ídolos, de los santuarios, de los sacerdotes, de los jefes y, en general, de las personas y de las cosas que pertenecen a los dioses y a su culto, encontramos otra especie de tabú que, en el ámbito semítico, encuentra su paralelo en las reglas sobre la impureza. Las mujeres luego del parto, el hombre que ha tocado un cadáver, etc., son temporalmente considerados tabúes y se separan de los grupos humanos, tal como, en las religiones semíticas, estas mismas personas, se consideran impuras. En estos casos, no se considera santa a la persona tabú, porque se aísla tanto del santuario como de todo contacto humano... En muchas sociedades salvajes no hay una clara línea de demarcación entre las dos especies de tabú y muchas veces, incluso en pueblos más desarrollados, la noción de santidad y la de impureza se tocan (Robertson Smith, pp. 152-153).

En una nota adjunta a la segunda edición de las *Lectures* (1894), titulada *Holyness, uncleanness and taboo* [Santidad,

impureza y tabú], luego de enumerar una nueva serie de ejemplos sobre la ambigüedad (entre los cuales aparece la prohibición de la carne de cerdo que "en las religiones semíticas más elevadas pertenece a una especie de tierra de nadie entre lo impuro y lo sagrado"), Robertson Smith postula la imposibilidad de "separar del sistema del tabú la doctrina semítica de lo santo y la impureza" (ibíd., p. 452).

Entre las pruebas de esta potencia ambigua de lo sagrado, es significativo que aquí Robertson Smith enumera también al bando:

> Otra notable costumbre judía es el bando [*herem*], en la que el pecador impío, o bien los enemigos de la comunidad y de su Dios se entregaban a una destrucción total. El bando es una forma de consagración a la divinidad, y es por ello que el verbo "bandire" a veces se traduce también como "consagrar" (*Miq.* 4, 13) o "votar" (*Lev.* 27, 28). En los tiempos más antiguos del Judaísmo, sin embargo, este implicaba la completa destrucción no sólo de la persona, sino de sus propiedades [...] sólo los metales, luego de haber sido arrojados al fuego, podían reincorporarse al tesoro del santuario (Jos 6, 24). El ganado tampoco se sacrificaba, simplemente se lo mataba, y la ciudad consagrada no debía reconstruirse (*Dt.* 13. 16; Jos 6. 26). Este bando es un tabú que se vuelve efectivo por el temor a penas sobrenaturales (1R 6. 34) y, como en el tabú, el peligro que implicaba era contagioso (*Dt.* 7. 26); aquel que lleva a su casa una cosa consagrada incurre en el propio bando (ibíd., pp. 453-454).

El análisis del bando –asimilado al tabú– desde un comienzo es determinante en la génesis de la doctrina de la ambigüedad de lo sagrado: la ambigüedad del primero, que excluye incluyendo, implica la del segundo.

2.2. Una vez que ha sido formulada –como si la cultura europea la hubiese advertido por primera vez– la teoría de la ambivalencia de lo sagrado se difunde por todos los ámbitos de las ciencias humanas sin ninguna resistencia. Diez años después de las *Lectures*, este clásico de la antropología francesa que es *Essai sur le sacrifice* de Hubert y Mauss (1899), se abre evocando "le caractère ambigu des choses sacrées, que Robertson Smith avait si admirablement mis en lumière" ["el carácter ambiguo de las cosas sagradas que Robertson Smith había iluminado de modo tan admirable"] (Hubert y Mauss, p. 195). Seis años después, en el segundo volumen de la *Völkerpsychologie* de Wundt, el concepto de tabú expresa precisamente la indiferencia originaria de lo sagrado y lo impuro que caracterizaría la fase más arcaica de la historia humana, esa mezcla de veneración y horror que Wundt, con una célebre fórmula, define como "horror sagrado". Según Wundt, sólo en una fase sucesiva, cuando las potencias demónicas más antiguas se retiraron ante los dioses, la ambivalencia originaria dio lugar a la antítesis entre lo sagrado y lo impuro.

En 1912, el tío de Mauss, Émile Durkheim, publica *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, donde un capítulo entero está dedicado a la "ambigüedad de la noción de

lo sagrado". Aquí clasifica las "fuerzas religiosas" en dos categorías opuestas, las faustas y las nefastas:

> Sin duda, los sentimientos que inspiran unas y otras no son idénticos: una cosa es el respeto y otra, el disgusto y el horror. Sin embargo, dado que en los dos casos los gestos son los mismos, los sentimientos expresados no deben ser de distinta naturaleza. En efecto, en el respeto religioso hay algo de horror, sobre todo cuando es muy intenso, y el temor que inspiran las potencias malignas, generalmente no está privado de cierto carácter reverencial [...] Lo puro y lo impuro no son, pues, dos géneros separados, sino dos variedades del mismo género, que incluye a las cosas sagradas. Hay dos especies de lo sagrado, lo fausto y lo nefasto; y entre las dos formas opuestas no sólo no hay una continuidad, sino que un mismo objeto puede pasar de una a la otra sin cambiar de naturaleza. Con lo puro se hace lo impuro y viceversa: la ambigüedad de lo sagrado consiste en esta posibilidad de transmutación (Durkheim, pp. 446-448).

En estas páginas, ya está en marcha ese proceso de psicologización de la experiencia religiosa (el "malestar" y el "horror" con el que la burguesía europea culta traduce su disgusto frente al hecho religioso), que algunos años después llegará a su fin, en el ámbito de la teología marburguesa, con la obra de R. Otto sobre lo sagrado (1917). En ella una teología que había perdido toda esperanza en la palabra revelada y una filosofía que había abandonado

toda sobriedad frente al sentimiento, celebran su unión en un concepto de lo sagrado que ya coincide completamente con los conceptos de lo oscuro y lo impenetrable. El neologismo *numinoso* revestirá con una apariencia de cientificidad una serie de trivialidades, como que lo religioso pertenece por completo a la esfera de la emoción psicológica o que tiene que ver esencialmente con los temblores y la piel de gallina.

Cuando, algunos años después, Freud comienza la redacción de *Tótem y tabú*, el terreno ya estaba suficientemente preparado. Sin embargo, recién con este libro sale a la luz una verdadera teoría general de la ambivalencia, sobre bases no sólo antropológicas y psicológicas, sino también lingüísticas. En 1910, Freud había leído el ensayo de un lingüista actualmente desacreditado, K. Abel, sobre *El sentido contradictorio de las palabras originarias*, y lo había reseñado en *Imago* en un artículo, donde lo relacionaba con su teoría de la ausencia del principio de contradicción en los sueños. Entre las palabras de sentido opuesto que Abel enumeraba en el apéndice –como Freud no deja de señalar– figuraba el término latino *sacer*, "santo y maldito". Curiosamente, los antropólogos que habían desarrollado por primera vez la teoría de la ambigüedad de lo sagrado, no habían mencionado la *sacratio* latina. En 1911, sin embargo, el ensayo de Fowler *The original meaning of the word sacer* [El significado original de la palabra *sacer*] pone en cambio en su centro precisamente una interpretación del *homo sacer*, que tiene una resonancia inmediata entre los estudiosos de las ciencias de la religión. Lo que aquí

le permite a este estudioso relacionar el latino *sacer* con la categoría de tabú (retomando una sugerencia de Marett) es justamente la ambigüedad implícita en la definición de Festo ("*sacer esto* is in fact a curse; and the *homo sacer* on whom this curse falls is an outcast, a banned man, tabooed, dangerous [...] originally the word may have meant simply taboo, i.e. removed out of the region of the profanum, without any special reference to a deity, but 'holy' or accursed according to the circumstances" ["*sacer esto* es, de hecho, una maldición, y el *homo sacer* sobre el cual cae esta maldición es un paria, un hombre proscripto, tabuizado, peligroso [...] originalmente la palabra puede haber significado sencillamente tabú, es decir, desplazado de la región de lo profano, sin ninguna referencia especial a una deidad, sino sólo 'sacro' o maldito de acuerdo a las circunstancias"] – Fowler, pp. 17-23).

H. Fugier muestra, en un estudio bien documentado, de qué modo la doctrina de la ambigüedad de lo sagrado penetra en el ámbito de la ciencia del lenguaje y termina por encontrar allí su baluarte (Fugier, pp. 238-240). En este proceso el *homo sacer* cumple un rol decisivo. Mientras en la segunda edición del *Lateinisches etymologisches Wörterbuch* de Walde (1910), no hay ningún rastro de la doctrina de la ambivalencia, la voz *sacer* del *Dictionnaire étymologique de la langue latine* de Ernout-Meillet (1932) ya confirma el "doble significado" del término, precisamente apelando al *homo sacer*: "Sacer designe celui ou ce qui ne peût être touché sans être souillé, ou sans souiller; de là le double sens de 'sacré' ou 'maudit' (à peu près). Un coupable

que l'on consacre aux dieux infernaux est sacré (*sacer esto*: cfr. gr. *ágios*)" ["Sacer designa a aquel o aquello que no puede ser tocado sin manchar o ser manchado; de ahí el doble sentido de 'sagrado' o 'maldito' (aproximadamente). Un reo que es consagrado a los dioses infernales es sagrado (*sacer esto*: cfr. gr. *agios*)"].

ℵ A través del trabajo de Fugier, es interesante seguir la historia de los intercambios entre la antropología, la lingüística y la sociología en torno a la cuestión de lo sagrado. Entre la segunda edición del diccionario de Walde y la primera edición del Ernout-Meillet, había aparecido el artículo *Sacer* del Pauly-Wissowa, firmado por R. Ganschinietz (1920), que registra explícitamente la teoría de la ambivalencia de Durkheim (tal como Fowler lo había hecho para Robertson Smith). En cuanto a Meillet, Fugier recuerda los estrechos vínculos que el lingüista mantenía con la escuela sociológica parisina (en particular con Mauss y Durkheim). Cuando, entonces, en 1939 Caillois publica *L'homme et le sacré*, puede partir directamente de un dato lexical a esta altura innegable: "A Rome, on sait assez que le mot sacer désigne, suivant la définition d'Ernout-Meillet, celui ou ce qui ne peut être touché sans être souillé ou sans souiller" ["Se sabe bien que en Roma la palabra sacer designa, de acuerdo a la definición de Ernout-Meillet, a aquel o aquello que no puede ser tocado sin manchar o ser manchado"] (Caillois, p. 22).

2.3. Una figura enigmática del derecho romano arcaico que parece reunir en sí misma características contradictorias y que, por ello, debía ser explicada, entra en resonancia con la categoría religiosa de lo sagrado en un momento en que, por su propia cuenta, atraviesa un proceso de desemantización inevitable que la lleva a asumir significados opuestos; a su vez, esta ambivalencia se pone en relación con la noción etnográfica de tabú y es usada para explicar, con una circularidad perfecta, la figura del *homo sacer*. Hay un momento en la vida de los conceptos donde pierden su inteligibilidad inmediata y, como todo término vacío, pueden cargarse de sentidos contradictorios. Para el fenómeno religioso, este momento coincide con el nacimiento de la antropología moderna a finales del siglo pasado, en cuyo centro –no por casualidad– aparecen nociones ambivalentes como *mana*, *tabú* y *sacer*. Lévi-Strauss mostró cómo el término *mana* funciona como un significante excedente, cuyo sentido no es otro que el de marcar el exceso de la función significante sobre los significados. Para el concepto de tabú y el de lo sagrado podrían hacerse consideraciones análogas, referidas a su uso y a su función en el discurso de las ciencias humanas entre 1890 y 1940. El fenómeno político-jurídico al que se refiere la acepción más antigua del término *sacer* no puede explicarse a través de una supuesta ambivalencia de la categoría religiosa genérica de lo sagrado; por el contrario, sólo una atenta y previa delimitación de las esferas de lo político y lo religioso puede permitir comprender la historia de su cruce y de sus complejas relaciones. En todo caso, es importante que

la dimensión jurídico-política originaria que se expone en el *homo sacer* no sea recubierta por un mitologema científico que no sólo no puede explicar nada por sí mismo, sino que necesita él mismo de una explicación.

3
La vida sagrada

3.1. La estructura de la *sacratio*, tanto en las fuentes como según el acuerdo de los estudiosos, es el resultado de la conjunción de dos características: la impunidad de matar y la exclusión del sacrificio. En primer lugar el *impune occidi* configura una excepción del *ius humanum*, en tanto suspende la aplicación de la ley sobre el homicidio atribuida a Numa (*si quis hominem liberum dolo sciens morti duit, parricidas esto* [si alguien, consciente de dolo, da muerte a un hombre libre, será parricida]). La misma fórmula trasmitida por Festo (*qui occidit, parricidi non damnatur* [quien mata, no es culpable de parricidio]) de algún modo constituye también una verdadera *exceptio* en sentido técnico, que el que mataba podía oponer a la acusación en el caso de ser llamado a juicio, invocando la sacralidad de la víctima. Pero, si bien se mira, el *neque fas est eum immolari* también configura una excepción, esta vez del *ius divinum* y de cualquier forma de muerte ritual. Las formas más antiguas de ejecución capital de las que tenemos noticia (la terrible *poena cullei* [pena del saco], en la que el condenado, con la cabeza cubierta por una piel de lobo, era encerrado en un saco con serpientes, un perro

y un gallo, y era arrojado al agua o lanzado desde la roca Tarpeya), en realidad, son más ritos de purificación que penas de muerte en un sentido moderno: el *neque fas est eum immolari* serviría pues para distinguir la muerte del *homo sacer* de las purificaciones rituales y excluiría decididamente la *sacratio* del ámbito religioso en sentido propio.

Como ya se ha observado, mientras la *consacratio* normalmente hace pasar un objeto del *ius humanum* al divino, de lo profano a lo sagrado (Fowler, p. 18), en el caso del *homo sacer* se pone a una persona simplemente afuera de la jurisdicción humana sin pasar a la divina. La prohibición de la inmolación, de hecho, no sólo excluye toda equiparación entre el *homo sacer* y una víctima consagrada, además, como observa Macrobio citando a Trebacio, la licitud de matarlo implicaba que la violencia que se le hacía no constituía sacrilegio, como en el caso de las *res sacrae* [cosas sagradas] (*cum cetera sacra violari nefas sit, hominem sacrum ius fuerit occidi* [aunque no sea lícito violar las otras cosas sagradas, será justo matar al hombre sagrado]).

Si esto es cierto, la *sacratio* configura una excepción doble, tanto del *ius humanum* como del *ius divinum*, tanto del ámbito religioso como del profano. La estructura topológica que diseña esta excepción doble es la de una exclusión doble y una captura doble, y presenta algo más que una simple analogía con la estructura de la excepción soberana. (De aquí la pertinencia de la tesis de aquellos estudiosos, como Crifò, que interpretan la *sacratio* en una continuidad sustancial con la exclusión de la comunidad – Crifò 1, pp. 460-465). Del mismo modo que en la excepción soberana, la ley se

aplica al caso excepcional desaplicándose, retirándose de él, el *homo sacer* pertenece al Dios en la forma de la insacrificabilidad y está incluido en la comunidad en la forma de la posibilidad de recibir la muerte. *La vida insacrificable y que, sin embargo, se puede matar, es la vida sagrada.*

3.2. Aquello que define, pues, la condición del *homo sacer* no es tanto la presunta ambivalencia originaria de la sacralidad que le es inherente, sino más bien el carácter particular de la exclusión doble en la que se encuentra apresado y de la violencia a la que se encuentra expuesto. Esta violencia –el hecho de que cualquiera puede enfrentarlo y matarlo impunemente– no puede ser clasificada ni como un sacrificio, ni como un homicidio, ni como la ejecución de una condena, ni como un sacrilegio. Al sustraerse a las formas sancionadas del derecho humano y del divino, esta violencia abre una esfera del hacer humano que no es ni la del *sacrum facere* [sacrificar], ni la de la acción profana, y que aquí trataremos de comprender.

Nosotros ya hemos encontrado una esfera-límite del hacer humano que sólo se mantiene en una relación de excepción. Esta esfera es la de la decisión soberana, que suspende la ley en el estado de excepción, implicando en él a la vida desnuda. Ahora, debemos preguntarnos si la estructura de la soberanía y la de la *sacratio* están conectadas de algún modo y, entonces, si pueden iluminarse recíprocamente en esta conexión. Con este propósito, podemos anticipar además una primera hipótesis: restituido a su lugar propio,

más allá tanto del derecho penal como del sacrificio, el *homo sacer* presentaría la figura originaria de la vida apresada en el bando soberano y conservaría la memoria de la exclusión originaria a través de la cual se ha constituido la dimensión política. Esto significa que el espacio político de la soberanía se habría constituido a través de una excepción doble, como una excrecencia de lo profano en lo religioso y de lo religioso en lo profano que configura una zona de indiferencia entre el sacrificio y el homicidio. *Soberana es la esfera en la que se puede matar sin cometer homicidio y sin celebrar un sacrificio y sagrada, es decir, que se puede matar y es insacrificable, es la vida que ha sido capturada en esta esfera.*

Ahora es posible dar una primera respuesta a la pregunta que nos habíamos planteado al delinear la estructura formal de la excepción. Aquello que está capturado en el bando soberano es una vida humana que se puede matar y es insacrificable: el *homo sacer*. Si llamamos vida desnuda o vida sagrada a esta vida que constituye el primer contenido del poder soberano, disponemos también de un principio para responder el interrogante benjaminiano acerca del "origen del dogma de la sacralidad de la vida". Sagrada, es decir que se puede matar y es insacrificable, originariamente, es la vida en el bando soberano y la producción de la vida desnuda, en este sentido, es la prestación originaria de la soberanía. La sacralidad de la vida que hoy se pretende hacer valer contra el poder soberano como un derecho humano absolutamente fundamental, en origen expresa en cambio la sujeción de la vida a un poder de muerte, su exposición irreparable en una relación de abandono.

ℵ La *potestas sacrosancta* [poder sacrosanto] que les compete a los tribunos de la plebe en Roma es también un testimonio del nexo entre la constitución de un poder político y la *sacratio*. La inviolabilidad del tribuno, en efecto, se funda sólo sobre el hecho de que, en el momento de la primera secesión de los plebeyos, ellos juraron vengar las ofensas hechas a sus representantes, considerando al culpable como un *homo sacer*. El término *lex sacrata* [ley sagrada] que designaba impropiamente (los plebiscitos en origen eran claramente distintos de las *leges* [leyes]) lo que, en verdad, sólo era la "charte jurée" (Magdelain, p. 57) de la plebe en la revuelta, en un principio no tenía otro sentido que el de determinar una vida que se puede matar; pero, por eso mismo, fundaba un poder político que, de algún modo, contrapesaba el poder soberano. Por esto, nada revela mejor el fin de la vieja constitución republicana y el nacimiento del nuevo poder absoluto que el momento en que Augusto asume la *potestas tribunicia* y se vuelve *sacrosanctus* (*Sacrosanctus in perpetuum ut essem* –reza el texto de las *Res gestae*– *et quoad viverem tribunicia potestas mihi tribuetur* [Para que pueda ser eternamente sacrosanto y que el poder tribunicio me sea otorgado mientra viva]).

3.3. Aquí la analogía estructural entre la excepción soberana y la *sacratio* muestra todo su sentido. En los dos límites extremos del ordenamiento, el soberano y el *homo sacer* se presentan como dos figuras simétricas que tienen la misma estructura y están correlacionadas, en el

sentido en que el soberano es aquel respecto al cual todos los hombres son potencialmente *homines sacri* [hombres sagrados] y el *homo sacer* es aquel respecto al cual todos los hombres actúan como soberanos.

Ambos se unen en la figura de un actuar que, exceptuándose tanto del derecho humano como del divino, tanto del *nómos* como de la *phýsis*, sin embargo, en cierto sentido delimita el primer espacio político en sentido propio, distinto tanto del ámbito religioso como del profano, tanto del orden natural como del jurídico normal.

Esta simetría entre la *sacratio* y la soberanía arroja una nueva luz sobre aquella categoría de lo sagrado, cuya ambivalencia orientó fuertemente no sólo los estudios modernos sobre la fenomenología religiosa, sino también las investigaciones más recientes sobre la soberanía. La proximidad entre la esfera de la soberanía y la de lo sagrado –que ya ha sido observada y justificada de diverso modo– no es simplemente el residuo secularizado del carácter originario de todo poder político, ni sólo el intento de asegurarle el prestigio de una sanción teológica; pero tampoco es la consecuencia de un carácter "sagrado", es decir, a la vez augusto y maldito, que sería inherente a la vida como tal. Si nuestra hipótesis es correcta, la sacralidad es más bien la forma originaria en que la vida desnuda está implicada en el orden jurídico-político, y el sintagma *homo sacer* nombra algo así como la relación "política" originaria, es decir, la vida que, en una exclusión inclusiva, hace de referente de la decisión soberana. La vida es sagrada sólo en tanto está presa en la excepción soberana y la raíz de

los equívocos que en nuestro tiempo han marcado tanto los estudios sobre lo sagrado como sobre la soberanía está en haber confundido un fenómeno jurídico-religioso (la insacrificable posibilidad de recibir la muerte que tiene el *homo sacer*) con un fenómeno genuinamente religioso. *Sacer esto* no es una fórmula de maldición religiosa que sanciona el carácter *unheimlich* de algo, es decir, a la vez augusto y abyecto: al contrario, es la formulación política originaria de la imposición del vínculo soberano.

Las culpas que, según las fuentes, conlleva la *sacratio* (como borrar los límites –*terminum exarare*–, la violencia que el hijo ejerce sobre el progenitor –*verberatio parentis*–, o el fraude del patrono en los interrogatorios del cliente) no tendrían, pues, el carácter de la transgresión de una norma a la que le sigue la sanción correspondiente; ellas constituirían más bien la excepción originaria en la que la vida humana, expuesta a una posibilidad incondicionada de recibir la muerte, es incluida en el orden político. El acto constitutivo de la ciudad no es el de trazar los límites, sino su cancelación o negación (como, por otra parte, expresa, a su modo, con perfecta claridad el mito de la fundación de Roma). La ley de Numa sobre el homicidio [*parricidas esto*] forma un todo con la posibilidad del *homo sacer* de recibir la muerte [*parricidi non damnatur*] y no puede separarse de ella. Así de compleja es la estructura originaria en la que se funda el poder soberano.

ℵ Consideremos la esfera de significado del término *sacer*, tal como se desprende de nuestro análisis. Este no

contiene ni un significado contradictorio en el sentido de Abel, ni una ambivalencia genérica, en el sentido de Durkheim; el término indica más bien una vida que se puede matar absolutamente, objeto de una violencia que excede tanto la esfera del derecho como la del sacrificio. Esta doble sustracción abre, entre lo profano y lo religioso y más allá de ellos, una zona de indistinción, cuyo significado hemos tratado de definir. Desde esta perspectiva desaparecen muchas de las contradicciones aparentes del término "sagrado". Por ejemplo, los latinos llamaban *puri* [puros] a los lechones que diez días después del nacimiento se consideraban idóneos para el sacrificio. Pero Varrón (*De re rustica*, II, 4, 16) atestigua que en tiempos antiguos a los cerdos idóneos para el sacrificio se los llamaba *sacres*. Lejos de contradecir la insacrificabilidad del *homo sacer*, el término apunta hacia una zona originaria de indistinción, en la que *sacer* significa simplemente una vida que se puede matar (antes del sacrificio, el lechón todavía no era "sagrado" en el sentido de "consagrado a los dioses", sino sólo pasible de ser muerto). Cuando los poetas latinos definen como *sacri* a los amantes (*sacros qui ledat amantes* [quien daña a los amantes sagrados] – Prop. 3. 6. 11; *quisque amore teneatur, eat tutusque sacerque* [el que sea poseído por el amor, vaya seguro y sagrado] – Tib. 1. 2. 27), no lo hacen porque estos están consagrados a los dioses o malditos, sino porque están separados de los otros hombres en una esfera más allá tanto del derecho divino como del humano. Esta esfera, en el origen, era el resultado de la doble excepción a la que estaba expuesta la vida sagrada.

4
VITAE NECISQUE POTESTAS

4.1. "Durante mucho tiempo uno de los privilegios característicos del poder soberano fue el derecho de vida y de muerte". Esta afirmación de Foucault al final de *La voluntad de saber* (Foucault 1, p. 119) suena como una perfecta trivialidad; pero, en la fórmula *vitae necisque potestas* [poder de vida y muerte] es la primera vez que, en la historia del derecho, nos encontramos con la expresión "derecho de vida y de muerte", y ella no designa en modo alguno el poder soberano sino la potestad incondicionada del *pater* sobre los hijos varones. En el derecho romano, *vita* no es un concepto jurídico, sino que indica, como en el uso latino común, el simple hecho de vivir o un modo de vida particular (el latín reúne en un único término los significados tanto de la *zoḗ* como del *bíos*). El único caso en que la palabra *vida* adquiere un sentido específicamente jurídico que lo transforma en un verdadero *terminus technicus* [término técnico] se da, pues, en la expresión *vitae necisque potestas*. En un estudio ejemplar, Yan Thomas mostró que, en esta fórmula, *que* [y] no tiene un valor disyuntivo y *vita* no es más que un corolario de *nex*, del poder de matar (Thomas, pp. 508-509). Esto

significa que la vida aparece originariamente en el derecho romano sólo como contraparte de un poder que amenaza de muerte (con mayor precisión, se trata de una muerte sin derramamiento de sangre, tal es el significado de *necare* en oposición a *mactare*). Este poder es absoluto y no se concibe ni como la sanción de una culpa, ni como la expresión del poder más general que le compete al *pater* en tanto jefe de la *domus*: surge inmediata y únicamente de la relación padre-hijo (en el instante en que el padre reconoce al hijo varón levantándolo del suelo, adquiere sobre él el poder de vida y de muerte) y no debe confundirse, entonces, con el poder de matar que le puede competer al marido o al padre sobre la mujer o sobre la hija sorprendidas en flagrante adulterio, y mucho menos, con el poder del *dominus* sobre sus siervos. Mientras estos dos poderes conciernen a la jurisdicción doméstica del jefe de familia y por ello, de algún modo, permanecen en el ámbito de la *domus*, la *vitae necisque potestas* inviste en el momento de su nacimiento a todo ciudadano varón libre, y así parece definir el propio modelo del poder político en general. *El elemento político originario no es la simple vida natural, sino la vida expuesta a la muerte (la vida desnuda o vida sagrada).*

Los romanos, en efecto, sentían una afinidad tan esencial entre la *vitae necisque potestas* del padre y el *imperium* del magistrado, que el registro del *ius patrium* y el del poder soberano, para ellos, terminan estando estrechamente entrelazados. El tema del *pater imperiosus* [padre poderoso] que reúne en su persona la calidad de padre y el oficio de magistrado y, como Bruto o Manlio Torcuato, no

duda en ordenar la muerte del hijo que se ha manchado de traición, desempeña una función importante en la anecdótica y en la mitología del poder. Pero también es decisiva la figura inversa, es decir, la del padre que ejerce su *vitae necisque potestas* sobre el hijo magistrado, como en el caso del cónsul Espurio Casio y el tribuno Cayo Flaminio. Refiriéndose a la historia de este último –a quien el padre obliga a bajar de la tribuna mientras trata de pasar por encima del poder del senado– es significativo que Valerio Máximo defina la *potestas* del padre como *imperium privatum* [poder privado]. Yan Thomas, que ha analizado estos episodios, escribiría que en Roma la *patria potestas* se concebía como una especie de oficio público y, de algún modo, como una especie de "soberanía residual e irreductible" (ibíd., p. 528).Y cuando en una fuente tardía leemos que Bruto, haciendo matar a su hijos, "había adoptado en su lugar al pueblo romano", un mismo poder de muerte, a través de la imagen de la adopción, se transfiere ahora sobre todo el pueblo, restituyendo su originario y siniestro significado al epíteto hagiográfico "padre de la patria", reservado en todas las épocas a los jefes investidos del poder soberano. Lo que esta fuente nos presenta es una suerte de mito genealógico del poder soberano: el *imperium* del magistrado no es más que la *vitae necisque potestas* del padre que se extiende a todos los ciudadanos. No se podría decir de modo más claro: el fundamento primero del poder político es una vida que se puede matar de manera absoluta y que se politiza a través de la propia posibilidad de recibir la muerte.

4.2. En esta perspectiva, se vuelve comprensible el sentido de la antigua costumbre romana, referida por Valerio Máximo, según la cual el hijo impúber podía interponerse entre el magistrado dotado de *imperium* y el lictor que lo escolta. La proximidad física entre el magistrado y los lictores que siempre lo acompañan y portan las terribles insignias del poder (los *fasces formidulosi* y las *saevae secures*), expresa con total claridad la inseparabilidad del *imperium* y el poder de muerte. Si el hijo puede interponerse entre el magistrado y el lictor es porque en relación al padre él ya está sometido originaria e inmediatamente a un poder de vida y de muerte. El hijo *puer* sanciona simbólicamente esta misma consustancialidad de la *vitae necisque potestas* y el poder soberano.

En el punto en que estos poderes parecen coincidir de este modo, sale a la luz la circunstancia singular (que en este punto, en verdad, ya no debería sorprendernos) de que todo ciudadano varón libre (que, como tal, puede participar de la vida pública) se encuentra inmediatamente en la condición virtual de recibir la muerte, de algún modo, es *sacer* respecto al padre. Los romanos se daban perfectamente cuenta del carácter aporético de este poder que –con una excepción evidente al principio sancionado por las XII tablas, por el cual a un ciudadano no se lo puede matar sin proceso [*indemnatus*]– configuraba una especie de autorización ilimitada para matar [*lex indemnatorum interficiendum*]. Pero además, en la *vitae necisque potestas* se encuentra la otra característica que define la excepcionalidad de la vida sagrada, la imposibilidad de darle muerte

en las formas sancionadas por el rito. Yan Thomas refiere el caso –evocado como ejercicio retórico por Calpurnio Flaco– de un padre que, en virtud de su *potestas*, entrega al hijo al verdugo para que este le dé muerte; el hijo se opone y exige con toda razón que el que le dé muerte sea el padre [*vult manu patris interfici*] (ibíd., p. 540). La *vitae necisque potestas* pesa inmediatamente sobre la vida desnuda del hijo y el *impune occidi* que deriva de él no puede ser de ningún modo asimilado a la muerte ritual que ejecuta una condena capital.

4.3. A propósito de la *vitae necisque potestas*, en cierto momento Yan Thomas se pregunta: "¿Qué es este vínculo inigualable, para el que el derecho romano no logra encontrar otra expresión que la muerte?". La única respuesta posible es que aquello que está en cuestión en este "vínculo inigualable" es la implicación de la vida desnuda en el orden jurídico-político. Parecería que los ciudadanos varones deben pagar su participación en la vida política con una sujeción incondicionada a un poder de muerte, y que la vida puede entrar en la ciudad sólo en la doble excepción de la posibilidad de recibir la muerte y de ser insacrificable. Esto explica que *patria potestas* se sitúe en el límite tanto de la *domus* [casa] como de la ciudad: si la política clásica nace a través de la separación de estas dos esferas, la vida que se puede matar y es insacrificable es la bisagra que las articula y el umbral en el que ellas se comunican indeterminándose. Ni *bíos* político, ni *zoḗ* natural, la vida sagrada

es la zona de indistinción en la que ellos se constituyen recíprocamente, implicándose y excluyéndose uno al otro.

Ha sido observado con agudeza que el Estado no se funda sobre un lazo social, del que sería expresión, sino sobre una desconexión [*déliaison*] que prohíbe (Badiou, p. 125). Ahora podemos darle un nuevo sentido a esta tesis. La *déliaison* no debe entenderse como la desconexión de un vínculo preexistente (que podría tener la forma de un pacto o contrato); más bien es el propio vínculo el que tiene originariamente la forma de una desconexión o de una excepción, en la que aquello que está capturado, a la vez, está excluido y la vida humana se politiza sólo a través del abandono a un poder incondicionado de muerte. El vínculo soberano es más originario que la norma positiva o el pacto social y, en realidad, es sólo una desconexión; y lo que esta desconexión implica y produce –la vida desnuda que habita en la tierra de nadie entre la casa y la ciudad– desde el punto de vista de la soberanía, es el elemento político originario.

5
Cuerpo soberano y cuerpo sagrado

5.1. Cuando, hacia el final de la década de 1950, Ernst Kantorowicz publicó en los Estados Unidos *The King's two bodies. A study in mediaeval Political Theology*, el libro fue muy bien recibido, no sólo o no tanto por los medievalistas, sino sobre todo por los historiadores de la época moderna y los estudiosos de política y teoría del Estado. En su género, la obra era sin duda una obra maestra y la noción de un "cuerpo místico" o "político" del soberano que sacaba a la luz constituía (como observaba años después el discípulo más brillante de Kantorowicz, R. E. Giesey) una "etapa importante de la historia del desarrollo del Estado moderno" (Giesey 1, p. 9); pero un apoyo tan unánime, en un ámbito tan delicado, merece algunas reflexiones.

En su prefacio, el propio Kantorowicz advierte que el libro, nacido como una investigación sobre los precedentes medievales de la doctrina jurídica de los dos cuerpos del rey, había ido más allá de las intenciones iniciales, hasta transformarse –como precisaba el subtítulo– en un "estudio sobre la teología política medieval". El autor que, a comienzos de la década de 1920, había participado intensamente de los asuntos políticos de Alemania, combatiendo en las

filas de los nacionalistas la insurrección espartaquista en Berlín y la república de los concejos en Múnich, no podía no haber calculado la alusión a la "teología política", bajo cuya enseña Schmitt había puesto en 1922 su teoría de la soberanía. A treinta y cinco años de distancia, luego de que el nazismo había marcado una ruptura irreparable en su vida de judío asimilado, volvía a interrogar desde una perspectiva muy diversa aquel "mito del Estado" que, en los años de juventud, había compartido con fervor. Con una negativa muy significativa, el prefacio advierte que "sería querer ir demasiado lejos suponer que el autor haya estado tentado de investigar la emergencia de algunos de los ídolos de las religiones políticas modernas, simplemente influenciado por las horribles experiencias de nuestro tiempo, donde naciones enteras, desde las más pequeñas a las más grandes, han caído presas de los dogmas más irracionales, en los que los teologismos políticos se volvieron auténticas obsesiones"; y con la misma elocuente modestia, el autor niega la pretensión de "haber expuesto con cierta exhaustividad el problema de lo que se ha dado en llamar el 'mito del Estado'" (Kantorowicz, pp. XXX-XXXI).

En este sentido el libro pudo se leído, no sin razón, como uno de los grandes textos críticos de nuestra época sobre el consenso frente al Estado y las técnicas del poder. Sin embargo, quien haya seguido el paciente trabajo de análisis que, remontándose desde los *Reports* de Plowden y la ironía macabra de *Ricardo II*, llega a reconstruir la formación de la doctrina de los dos cuerpos del rey, en

la jurisprudencia y en la teología medieval, no puede dejar de preguntarse si sólo es posible leer el libro como una desmitificación de la teología política. El hecho es que, mientras la teología política reconstruida por Schmitt era esencialmente un estudio sobre el carácter absoluto del poder soberano, *Los dos cuerpos del rey*, en cambio, se ocupa en exclusiva del otro aspecto más inocuo que caracteriza a la soberanía en la definición de Bodin (*puissance absolue et perpétuelle* [poder absoluto y perpetuo]), es decir, su naturaleza perpetua, por la cual la *dignitas* real sobrevive a la persona física de su portador (*le roi ne meurt jamais* [el rey nunca muere]). La "teología política cristiana" a través de la analogía con el cuerpo místico de Cristo sólo pretendía asegurar la continuidad de aquel *corpus morale et politicum* del Estado sin el cual no puede pensarse ninguna organización política estable; y en este sentido, "a pesar de las analogías con algunas concepciones paganas dispersas, la doctrina de los dos cuerpos del rey debe considerarse como surgida del pensamiento teológico cristiano y aparece, entonces, como una piedra miliar de la teología política cristiana" (ibíd., p. 434).

5.2. Al proponer con decisión esta tesis conclusiva, Kantorowicz evoca, para luego dejarlo de lado, el elemento que habría podido orientar la genealogía de la doctrina de los dos cuerpos en una dirección menos tranquilizadora, conectándolo con otro arcano más oscuro del poder soberano: *la puissance absolue*. En el capítulo VII, cuando

describe las extrañas ceremonias fúnebres de los reyes franceses –donde la efigie de cera del soberano ocupaba un lugar central y, expuesta sobre un *lit d'honneur*, era tratada en todos los sentidos como la persona viva del rey– Kantorowicz indica su posible origen en la apoteosis de los emperadores romanos. Después de la muerte del soberano, aquí también su *imago* de cera "yacía en el lecho tratada como un enfermo; las matronas y los senadores permanecían alineados de ambos lados, los médicos fingían tomarle el pulso a la efigie y cuidarla, hasta que luego de siete días la imagen moría" (ibíd., p. 366). Según Kantorowicz, el precedente pagano, aunque era muy similar, no había influenciado directamente el ritual fúnebre francés y, en todo caso, lo cierto era que la presencia de la efigie debía ponerse en relación, una vez más, con la perpetuidad de la dignidad real que "no muere nunca".

Que esta exclusión del precedente romano no se debía a negligencia o subestimación alguna, lo prueba la atención que Giesey –con la plena aprobación del maestro– le dedicaría en el libro que puede considerarse como un complemento oportuno de *Los dos cuerpos*: *The royal Funeral Ceremony in Renaissance France* (1960). Giesey no podía ignorar que eminentes estudiosos, como Julius Schlosser, y otros menos conocidos, como E. Bickermann, habían establecido una conexión genética entre la *consecratio* imperial romana y el rito francés; pero curiosamente suspende el juicio sobre esta cuestión ("en lo que a mí respecta –escribe– prefiero no elegir ninguna de las dos soluciones" – Giesey 2, p. 128) y, en cambio,

confirma resueltamente la interpretación del maestro sobre el vínculo entre la efigie y el carácter perpetuo de la soberanía. Esta opción tenía una razón evidente: si se hubiese tenido en cuenta la hipótesis de la procedencia pagana del ceremonial de la imagen, la tesis de Kantorowicz sobre la "teología política cristiana" se habría caído necesariamente o, al menos, debería haberse reformulado con mayor cautela. Pero había una razón diferente y más secreta: en la *consecratio* romana no había nada que permitiera relacionar la efigie del emperador con aquel aspecto más luminoso de la soberanía que es su carácter perpetuo; al contrario, el rito macabro y grotesco en el que se trataba a una imagen como una persona viva para luego quemarla solemnemente, señalaba una zona más oscura e incierta que intentaremos indagar en lo que sigue. En esta zona el cuerpo político del rey parecería acercarse hasta casi confundirse con el cuerpo que se puede matar y es insacrificable del *homo sacer*.

5.3. En 1929, un joven estudioso de la antigüedad clásica, Elias Bickermann, publicaba un artículo sobre la *Apoteosis imperial romana* en el *Archiv für Religionswissenschaft*. En un breve pero detallado apéndice de este artículo, ponía explícitamente en relación la ceremonia pagana de la imagen (*funus imaginarium* [funeral imaginario]) con los ritos fúnebres de los soberanos ingleses y franceses. Tanto Kantorowicz como Giesey citan este estudio; Giesey incluso declara sin reservas que la lectura de este texto estuvo

en el origen de su trabajo (ibíd., p. 232). Sin embargo, ninguno de los dos se refiere al punto central del análisis de Bickermann.

En su cuidadosa reconstrucción del rito de la consagración imperial, tanto a través de fuentes escritas como de monedas, Bickermann había identificado la aporía específica que contiene este "funeral por imagen", aunque sin extraer todas sus consecuencias:

> Todos los hombres se sepultan una sola vez, del mismo modo que mueren una sola vez. En la época de los Antoninos, en cambio, el emperador consagrado es quemado en la hoguera dos veces, la primera vez *in corpore* [con su cuerpo] y la segunda, *in effigie* [con una imagen suya] [...] El cadáver del soberano se incinera solemnemente, pero no de modo oficial y sus restos se depositan en un mausoleo. En este punto, en general finaliza el luto público [...] Pero en el funeral de Antonino Pío todo se desarrolla de modo contrario al uso. El *iustitium* (el luto oficial) empieza después del sepelio de los huesos y el solemne cortejo fúnebre se pone en marcha cuando los restos del cadáver ya reposan en la tierra. Y este *funus publicum* [funeral público](como se desprende de los relatos de Dión y Herodiano) es para la efigie de cera que reproduce el semblante del difunto [...] Esta imagen es tratada como si fuese un cuerpo real. Dión, como testigo ocular, refiere que un esclavo abanicaba el rostro del maniquí para espantar las moscas. Luego Septimio Severo le da el último beso en la urna funeraria. Herodiano

> agrega que por siete días en el palacio se trata a la imagen de Septimio Severo como a un enfermo, con visitas médicas, informes clínicos y diagnóstico de la muerte. Esta crónica no deja lugar a dudas: la efigie de cera que "asemeja perfectamente" al muerto, y yace en el lecho de honor con sus vestidos puestos, es el emperador mismo, cuya vida ha sido transferida al maniquí de cera a través de este y otros ritos mágicos (Bickermann 1, pp. 4-5).

Pero para comprender todo este ritual, lo decisivo es precisamente la función y la naturaleza de la imagen. En este punto Bickermann sugiere un valiosísimo aporte que permite situar la ceremonia en una perspectiva nueva:

> Esta magia de la imagen tiene numerosos equivalentes que se hallan en todas partes. Basta citar un ejemplo itálico del año 136. Un cuarto de siglo antes del funeral de la efigie de Antonino Pío, la *lex collegii cultorum Dianae et Antinoi* [ley del colegio de cultos de Diana y Antínoo] anuncia: *quisquis ex hoc collegio servus defunctus fuerit et corpus eius a domino iniquo sepulturae datum non* [...] *fuerit* [...], *ei funus imaginarius fiet* [Cualquier siervo de este colegio que hubiera fallecido y a cuyo cuerpo un amo injusto negara sepultura [...], que se realice un funeral imaginario]. Aquí encontramos la misma expresión *funus imaginarium* que usa la Historia Augusta para indicar la ceremonia fúnebre de la efigie de cera de Pertínax, en la que estaba presente Dión. Pero en la *Lex collegii*, como en otros casos equivalentes, la imagen sirve para sustituir

> el cadáver ausente; en cambio en el caso de la ceremonia imperial, ella se presenta al lado del cadáver, lo duplica, no lo sustituye (ibíd., pp. 6-7).

En 1972, después de más de cuarenta años, Bickermann vuelve a retomar el problema poniendo en relación el funeral de la imagen imperial con el rito que debe cumplir aquel que se ha consagrado solemnemente a los dioses Manes antes de una batalla y no ha muerto en combate (ibíd. 2, p. 229). Y es aquí donde el cuerpo del soberano y el del *homo sacer* entran en una zona de indistinción en la que parecen confundirse.

5.4. Desde hace tiempo los estudiosos comparan la figura del *homo sacer* con la del *devotus* [*devoto*] que consagra la propia vida a los dioses infernales para salvar la ciudad de un grave peligro. Livio nos ofrece una vívida y minuciosa descripción de una *devotio* [devoción] ocurrida en el 340 a. C., durante la batalla de Vesenia. El ejército romano estaba a punto de ser derrotado por los adversarios latinos, cuando el cónsul Publio Decio Mus que comandaba las legiones junto a su colega Tito Manlio Torcuato, le pide al pontífice que lo asista para cumplir el rito:

> El pontífice le ordena vestir la toga de ocasión y, mientras el cónsul permanece erguido con los pies sobre una lanza, la cabeza velada y una mano bajo la toga tocando el mentón, le hace pronunciar estas palabras: "Oh Jano,

> oh Júpiter, oh padre Marte, oh Quirino, Bellona, Lares, dioses novensiles, oh Dioses que tenéis poder sobre nuestros enemigos, oh Dioses Manes, os ruego y os imploro que le concedan al pueblo romano de los Quírites la fuerza y la victoria y deis muerte y terror a los enemigos del pueblo romano de los Quírites. Tal como he dicho solemnemente, hago un voto y consagro [*devoveo*] conmigo a los dioses Manes y a la Tierra, a las legiones enemigas y sus aliados, por la república de los Quírites, por el ejército, las legiones y los aliados del pueblo romano". [...] Luego, ciñendo la toga al modo de Gabies, salta armado a caballo y se lanza en medio de los enemigos, apareciendo ante ambos bandos más augusto que un hombre, como una víctima expiatoria enviada del cielo para aplacar la ira divina (8, 9, 4 sig.).

La analogía entre el *devotus* y el *homo sacer* no parece ir más allá del hecho de que los dos de algún modo hacen un voto a la muerte y pertenecen a los dioses, aunque (a pesar de la comparación de Livio) no en la forma técnica del sacrificio. Sin embargo, Livio contempla una hipótesis que ilumina de manera singular esta institución y permite asimilar más de cerca la vida del *devotus* a la del *homo sacer*:

> A esto debemos agregar que el cónsul o el dictador o el pretor que se consagra a las legiones enemigas, no sólo puede consagrarse a sí mismo, sino también a cualquier ciudadano que forme parte de la legión romana. Si el hombre del que se ha hecho un voto muere, esto sucede

> en conformidad a lo establecido; pero si no muere, entonces es necesario sepultar una imagen [*signum*] de siete pies de altura e inmolar una víctima expiatoria; y el magistrado romano no puede caminar por donde se ha sepultado a la imagen. En cambio, como sucede en el caso de Decio, si se ha consagrado a sí mismo y no muere, no podrá cumplir ningún rito, ni público, ni privado... (8, 9, 13).

¿Por qué la supervivencia del devoto constituye una situación tan embarazosa para la comunidad, al punto de obligarla a cumplir un complejo ritual cuyo sentido, precisamente, se trata de comprender? ¿Cuál es el estatuto de este cuerpo viviente que parece no pertenecer más al mundo de los vivos? En un estudio ejemplar, Schilling observa que, si el devoto que sobrevive es excluido tanto del mundo profano como del sagrado, "esto sucede porque este hombre es *sacer*. De ningún modo puede ser restituido al mundo profano porque fue gracias a su voto que toda la comunidad pudo huir de la ira de los dioses" (Schilling, p. 956). En esta perspectiva debemos, pues, entender la función de la estatua que ya hemos encontrado en el *funus imaginarium* del emperador y que parece unir tanto al cuerpo del soberano como al del devoto en una única constelación.

Sabemos que el *signum* de siete pies de altura del que nos habla Livio, no es más que el "coloso" del devoto, es decir, un doble de él que ocupa el lugar del cadáver faltante en una especie de funeral *per imaginem* o, con

mayor precisión, en una ejecución vicaria del voto que ha quedado incumplido. J.-P. Vernant y Émile Benveniste mostraron cuál es en general la función del coloso: al atraer y fijar en sí mismo un doble que se encuentra en condiciones anormales, este "permite restablecer relaciones correctas entre el mundo de los vivos y el de los muertos" (Vernant, p. 229). La primera consecuencia de la muerte, en efecto, es liberar un ser vago y amenazante (la *larva* [fantasma] de los latinos, la *psyché*, el *eídolon* o el *phásma* de los griegos) que con las apariencias del difunto vuelve a los lugares frecuentados por él y no pertenece ni al mundo de los vivos ni al de los muertos. La finalidad de los ritos fúnebres es asegurar que este ser incómodo e incierto se transforme en un antepasado amistoso y poderoso, que pertenece decididamente al mundo de los muertos y con el cual se mantiene una relación definida de modo ritual. Pero la falta del cadáver (o, en ciertos casos, su mutilación) puede impedir que el rito fúnebre se cumpla de manera ordenada; en estos casos, un coloso en determinadas condiciones puede sustituir al cadáver y permitir el desarrollo de un funeral vicario.

¿Qué sucede con el devoto sobreviviente? Aquí no podemos hablar de una ausencia del cadáver en sentido propio, desde el momento en que ni siquiera ha habido muerte. Sin embargo, una inscripción encontrada en Cicerón nos informa que el coloso podía confeccionarse incluso en vida de la persona que debía sustituir. La inscripción presenta el texto del juramento que debían pronunciar en Tera los colonos que partían para África

y los ciudadanos que permanecían en la patria, como garantía de las obligaciones recíprocas. En el momento en que se pronunciaba el juramento, se fabricaban *colossoí* [colosos] de cera que se arrojaban a las llamas diciendo: "que se derrita y desaparezca el que sea infiel a este juramento, él, su estirpe y sus bienes" (ibíd., p. 222). El coloso no es, pues, un simple sustituto del cadáver. En el complejo sistema que en el mundo clásico regula la relación entre los vivientes y los muertos, el coloso representa, de manera análoga al cadáver, pero de modo más inmediato y general, aquella parte de la persona viva que se debe a la muerte y que, en tanto ocupa amenazadoramente el umbral entre los dos mundos, debe separarse del contexto normal de los vivos. Esta separación, en general, sucede en el momento de la muerte, gracias a los ritos fúnebres que recomponen la justa relación entre los vivos y los muertos perturbada por el deceso. Sin embargo, en ciertos casos, no es la muerte la que turba este orden sino su ausencia, y la confección del coloso se vuelve necesaria para restablecer el orden.

Hasta que no se cumpla este rito (que, como muestra Versnel, no es tanto un funeral vicario sino un cumplimiento sustituto del voto – Versnel, p. 157), el devoto que ha sobrevivido es un ser paradójico que, aunque parece seguir una vida normal, en realidad se mueve en un umbral que no pertenece ni al mundo de los vivos ni al de los muertos: es un muerto viviente o un vivo que, en verdad, es una *larva*, y el coloso representa precisamente esa vida consagrada que ya se había separado de él de manera virtual en el momento del voto.

5.5. Si ahora volvemos a observar desde esta perspectiva la vida del *homo sacer*, es posible comparar su condición a la de un devoto que ha sobrevivido, para el que ya no es posible ninguna expiación vicaria ni ninguna sustitución por medio de un coloso. El propio cuerpo del *homo sacer*, en su insacrificabilidad que se puede matar, es la prenda viviente de su sujeción a un poder de muerte pero que no es el cumplimiento de un voto, sino una sujeción absoluta e incondicionada. La vida sagrada es vida consagrada sin que sea posible ningún sacrificio y más allá de cualquier cumplimiento. No es casual, pues, que Macrobio –en un texto que por mucho tiempo fue considerado por los intérpretes como oscuro y corrompido (*Sat.*, 3, 7, 6)– compare el *homo sacer* con las estatuas [*Zânes*] que en Grecia se consagraban a Júpiter con el importe de las multas impuestas a los atletas perjuros. Estas estatuas eran justamente colosos de los que habían violado el juramento y entonces se consagraban de manera vicaria a la justicia divina (*animas... sacratorum hominum, quos zanas Graeci vocant* [almas de los hombres sagrados que los griegos llaman *zanas*]). En tanto encarna en su persona los elementos que en general se distinguen de la muerte, el *homo sacer* es, por así decir, una estatua viviente, el doble o el coloso de sí mismo. Tanto en el cuerpo del devoto que sobrevivió como, de modo todavía más incondicionado, en el del *homo sacer*, el mundo antiguo se encuentra por primera vez frente a una vida que, exceptuándose en una doble exclusión del contexto real de las formas de vida tanto profanas como religiosas, se define sólo por el hecho de haber entrado en

una íntima simbiosis con la muerte, sin pertenecer todavía al mundo de los difuntos. Y en la figura de esta "vida sagrada" hace su aparición en el mundo occidental algo así como una vida desnuda. Pero lo decisivo es que desde el comienzo esta vida sagrada tenga un carácter eminentemente político y exhiba un vínculo esencial con el terreno sobre el que se funda el poder soberano.

5.6. El rito de la imagen en la apoteosis imperial romana debe ser visto desde esta perspectiva. Si, como vimos, el coloso siempre representa una vida que se ha votado a la muerte, esto significa que la muerte del emperador (a pesar de la presencia del cadáver, cuyos restos son inhumados ritualmente) libera un suplemento de vida sagrada que, como para el que ha sobrevivido al voto, es necesario neutralizar a través de un coloso. Todo ocurre, pues, como si el emperador tuviese en sí mismo no dos cuerpos, sino dos vidas en un solo cuerpo; una vida natural y una vida sagrada que, a pesar del rito fúnebre ordinario, sobrevive a la primera y sólo después del *funus imaginarium* puede ser asumida en el cielo y divinizada. Lo que une al devoto que ha sobrevivido, al *homo sacer* y al soberano en un único paradigma es que cada vez que nos encontramos frente a una vida desnuda que ha sido separada de su contexto y que ha sobrevivido por así decir a la muerte, por ello mismo es incompatible con el mundo humano. La vida sagrada en ningún caso puede habitar en la ciudad de los hombres: para el devoto sobreviviente, el funeral

imaginario actúa como un cumplimiento sustitutorio del voto que restituye al individuo a la vida normal; para el emperador, el doble funeral permite fijar la vida sagrada que debe ser recogida y divinizada en la apoteosis; en el caso del *homo sacer*, finalmente, nos encontramos frente a una vida desnuda residual e irreductible que debe ser excluida y expuesta a la muerte como tal, sin que ningún rito y ningún sacrificio puedan rescatarla.

En los tres casos, de algún modo la vida sagrada está ligada a una función política. Todo sucede como si el poder supremo –que, como vimos, siempre es *vitae necisque potestas*, siempre se funda en el aislamiento de una vida que se puede matar y es insacrificable– por una extraña simetría, implicara la asunción de esta vida sagrada en la persona misma de quien lo detenta. Y si para el devoto que ha sobrevivido a su voto, la muerte ausente es lo que libera esta vida sagrada, para el soberano, en cambio, la muerte es lo que revela esta excedencia que parece pertenecer como tal al poder supremo, como si este, en último término, no fuese más que *la capacidad de constituirse a sí mismo y a los otros como una vida* que se puede matar y es insacrificable.

Con respecto a la interpretación de Kantorowicz y Giesey, ahora, la doctrina de los dos cuerpos del rey aparece desde una perspectiva diversa y menos inocua. Si su relación con la consagración imperial pagana ya no puede ponerse más entre paréntesis, entonces, el sentido de la teoría cambia de manera radical. El cuerpo político del rey (que, en palabras de Plowden, "no puede ser visto o tocado" y, "privado de infancia, de vejez y de todos los otros defectos a los que

está sujeto el cuerpo natural", magnifica el cuerpo mortal uniéndose a él), en último término, deriva del coloso del emperador; pero, precisamente por esto, no puede representar (como sostenían Kantorowicz y Giesey) la simple continuidad del poder soberano, sino también y sobre todo la excedencia de vida sagrada del emperador que, a través de la imagen, en el ritual romano es aislada y asumida en el cielo o en el rito inglés y francés, es transmitida al sucesor. Pero, entonces, el sentido de la metáfora del cuerpo político pasa de ser el símbolo de la perpetuidad de la *dignitas* [dignidad] a ser la clave del carácter absoluto y no humano de la soberanía. Las fórmulas *le mort saisit le vif* [el muerto toma al vivo] y *le Roi ne meurt jamais* se entienden de modo mucho más literal del que se suele pensar: en el momento de la muerte del soberano, la vida sagrada sobre la que se fundaba su poder enviste la persona de su sucesor. Las dos fórmulas significan la continuidad del poder soberano sólo en la medida en que, a través del oscuro vínculo con una vida que se puede matar y es insacrificable, expresan su carácter absoluto.

Por esto Bodin –el teórico más agudo de la soberanía moderna– interpreta la máxima que, según Kantorowicz, expresa la perpetuidad del poder político, en relación a su naturaleza absoluta: "c'est pourquoi –escribe, en el sexto libro de la *República*– on dit en ce royaume que le roy ne meurt jamais: qui est un proverbe ancien, qui montre bien que le royaume ne fut oncques electif; et qu'il ne tient son sceptre du Pape, ny de l'Archevecque de Rheims, ny du peuple, ains de Dieu seul" ["por eso es que se dice en este

reino que el rey nunca muere: es un proverbio antiguo que muestra bien que el reino no ha sido jamás electivo; y que no obtiene su cetro del Papa, ni del Arzobispo de Reims, ni del pueblo, sino sólo de Dios"] (Bodin, p. 985).

5.7. Si la simetría entre el cuerpo del soberano y el del *homo sacer* que hemos tratado de ilustrar hasta aquí, se corresponde con la verdad, deberíamos poder reencontrar analogías y correspondencias en el estatuto jurídico-político de estos dos cuerpos aparentemente tan distantes. Una primera e inmediata correspondencia la ofrece la sanción que castiga el acto de matar al soberano. Sabemos que matar al *homo sacer* no se considera como un homicidio (*parricidi non damnatur*). Ahora bien, no hay ningún ordenamiento (incluso entre aquellos en los que el homicidio es siempre castigado con la pena capital) en que matar al soberano haya sido tipificado simplemente como un homicidio. Darle muerte al soberano, por el contrario, constituye un delito especial que (desde que, a partir de Augusto, la noción de *maiestas* [majestad] se asocia cada vez con mayor fuerza a la persona del emperador) se define como un *crimen laesae maiestatis* [crimen de lesa majestad]. Desde nuestro punto de vista, no tiene importancia que el acto de matar al *homo sacer* pueda considerarse menos que un homicidio y el de matar al soberano, más que un homicidio: lo esencial es que, en los dos casos, el acto de matar a un hombre no cuenta como un caso de homicidio. Cuando en el Estatuto Albertino todavía leemos que la "persona

del soberano es sagrada e inviolable", en esta singular adjetivación hay que escuchar cómo resuena el eco de la sacralidad de la vida que se puede matar del *homo sacer*.

Pero también la otra característica que define la vida del *homo sacer*, es decir, su insacrificabilidad en las formas previstas por el rito o la ley, se rencuentra puntualmente en relación a la persona del soberano. Michael Walzer observa que, desde la perspectiva de los propios contemporáneos, la magnitud de la ruptura marcada por la decapitación de Luis XIV el 21 de enero de 1793, no consistía tanto en el hecho de que se hubiera matado a un monarca, sino en que se lo hubiera sometido a un proceso y ajusticiado ejecutando una condena de pena capital (Walzer, pp. 184-185). En las constituciones modernas, todavía sobrevive una huella secularizada de la insacrificabilidad de la vida del soberano, en el principio por el cual el jefe de Estado no puede ser sometido a un proceso judicial ordinario. En la constitución estadounidense, por ejemplo, el *impeachment* implica un juicio especial del Senado precedido por el *Chief justice* [Presidente de la Corte Suprema], que sólo puede ser pronunciado por *high crimes and misdemeanors* [crímenes graves y delitos menores] y cuya consecuencia sólo es la deposición del cargo, y no una pena judicial. Los jacobinos que, en 1792 durante las discusiones en la Convención, querían que al rey simplemente se le diera muerte sin un proceso, llevaban al extremo, aunque es probable que sin darse cuenta, la fidelidad al principio de la insacrificabilidad de la vida sagrada que cualquiera puede matar sin cometer homicidio, pero que no puede someterse a las formas de ejecución sancionadas.

6
El bando y el lobo

6.1.

> Todo el carácter del *sacer esse* muestra que no surgió sobre la base de un orden jurídico constituido, sino que se remonta hasta el período de la vida pre-social. Es un fragmento de la vida primitiva de los pueblos indoeuropeos [...] La antigüedad germánica y escandinava nos ofrece más allá de toda duda un hermano del *homo sacer* en el bandido y el forajido [*fuorilegge*] [*wargus*, *vargr*, el lobo y, en un sentido religioso, el lobo sagrado, *vargr* y *veum*] [...] Lo que en la antigüedad romana se considera imposible –darle muerte a un proscripto fuera de un juicio y del derecho– en la antigüedad germánica es una realidad incontestable (Jhering, p. 282).

Con estas palabras, Jhering fue el primero en acercar la figura del *homo sacer* a la del *wargus*, al hombre-lobo y al *friedlos*, el "sin paz" del antiguo derecho germánico. De este modo colocaba a la *sacratio* sobre el fondo de la doctrina de la *Friedlosigkeit*, elaborada por el germanista Wilda hacia mediados del siglo XIX. Según esta doctrina

el antiguo derecho germánico se fundaba sobre el concepto de paz [*Fried*] y sobre la correspondiente exclusión de la comunidad del malhechor, que se convertía pues en un *friedlos*, sin paz y, como tal, cualquiera podía darle muerte sin cometer homicidio. El bando medieval también representa características análogas: al bandido [*banido*] se le podía dar muerte (*bannire idem est quod dicere quilibet possit eum offendere* [condenar a uno es decir que cualquiera puede ofenderlo] – Cavalca, p. 42) o incluso ya se lo consideraba muerto (*exbannitus ad mortem de sua civitate debet haberi pro mortuo* [el condenado a muerte en su ciudad debe ser tenido por muerto] – ibíd., p. 50). Algunas fuentes germánicas y anglosajonas subrayan esta condición límite del bandido definiéndolo como un hombre-lobo [*wargus*, *werwolf*, lat. *garulphus*, del que deriva el francés *loup garou*, licántropo]: la Ley Sálica y la Ley Ripuaria usan la fórmula *wargus sit, hoc est expulsus* [sea licántropo, esto es expulsado] en un sentido que recuerda el *sacer esto* que sancionaba la posibilidad de recibir la muerte del hombre sagrado; y las leyes de Eduardo el Confesor (1130-1135) definen el bandido como *wulfesheud* [literalmente: cabeza de lobo] comparándolo a un licántropo (*lupinum enim gerit caput a die utlagationis suae, quod ab anglis wulfesheud vocatur* [pues carga una cabeza lupina desde el día de su expulsión, lo que es llamado *wulfesheud* por los ingleses]). Lo que en el inconsciente colectivo iba a quedar como un monstruo híbrido entre el humano y la fiera, dividido entre la selva y la ciudad –el licántropo– en su origen es la figura del que fue expulsado [*bandito*] de la

comunidad. Que sea definido como un hombre-lobo y no simplemente como un lobo (la expresión *caput lupinum* tiene la forma de un estatuto jurídico) es aquí decisivo. La vida del bandido –como la del hombre sagrado– no forma parte de la naturaleza de las fieras sin ninguna relación con el derecho y la ciudad; al contrario, es un umbral de indiferencia y de pasaje entre el animal y el hombre, la *phýsis* y el *nómos*, la exclusión y la inclusión: *loup garou*, licántropo, es decir, *ni hombre ni bestia*, aquel que habita paradójicamente en ambos mundos sin pertenecer a ninguno.

6.2. El mitologema hobbesiano del estado de naturaleza desde esta perspectiva adquiere su sentido propio. Como vimos, el estado de naturaleza no es una época real, cronológicamente anterior a la fundación de la Ciudad, sino un principio interno a ella, que aparece en el momento en que la Ciudad se considera *tanquam dissoluta* (por lo tanto, es una especie de estado de excepción). Así, cuando Hobbes funda la soberanía remitiendo al *homo hominis lupus*, en el lobo es necesario saber distinguir un eco del *wargus* y del *caput lupinum* de las leyes de Eduardo el Confesor, no simplemente como una *fera bestia* [bestia feroz] y una vida natural, sino más bien como una zona de indistinción entre lo humano y lo bestial, licántropo, hombre que se transforma en lobo y lobo que se vuelve humano: es decir, bandido, *homo sacer*. De hecho, el estado de naturaleza hobbesiano no es una condición prejurídica independiente del derecho de la ciudad, sino

la excepción y el umbral que lo constituye y lo habita; no es tanto una guerra de todos contra todos, sino, con mayor exactitud, una condición en la que cada uno es para el otro vida desnuda y *homo sacer*, es decir, cada uno es *wargus*, *gerit caput lupinum* [lleva una cabeza de lobo]. Y este devenir lobo del hombre y devenir hombre del lobo en el estado de excepción, en la *dissolutio civitatis,* es posible a cada instante. El único presupuesto siempre presente y operante de la soberanía es este umbral, que no es ni la simple vida natural ni la vida social, sino la vida desnuda o la vida sagrada.

Contrariamente a lo que en tanto modernos estamos acostumbrados a representarnos como el espacio de la política, en términos de derechos del ciudadano, voluntad libre y contrato social, desde el punto de vista de la soberanía *lo único auténticamente político es la vida desnuda.* Por esto, en Hobbes, el fundamento del poder soberano no debe buscarse en la libre cesión del derecho natural de los súbditos, sino en la conservación por parte del soberano del derecho natural de hacer cualquier cosa respecto a cualquiera, que entonces se presenta como derecho a castigar. "Este es el fundamento –escribe Hobbes– de aquel derecho de castigar que se ejerce en todo Estado, porque los súbditos no le dieron este derecho al soberano, sino que abandonando los propios derechos, le dieron el poder de usar el suyo en el modo que él creyese oportuno para la preservación de todos; aquel derecho entonces no fue *dado*, sino *dejado*, y sólo a él, y –excluyendo los límites fijados por la ley natural– de modo tan completo como en el estado de naturaleza puro y de guerra de cada uno contra el propio semejante" (Hobbes 2, p. 214).

A este estatuto particular del *ius puniendi* [derecho a punir], que se configura como una supervivencia del estado de naturaleza en el corazón mismo del Estado, le corresponde, en los súbditos, la facultad ya no de desobedecer sino de resistir a la violencia ejercida sobre la propia persona, "porque se supone que ningún hombre es obligado por el pacto a no resistir a la violencia, y, en consecuencia, no puede suponerse que él le dé a otros el derecho de poner las manos violentamente sobre su persona" (ibíd.). La violencia soberana, en realidad, no está fundada sobre un pacto, sino sobre la inclusión exclusiva de la vida desnuda en el estado. Y así como, en este sentido, el referente primero e inmediato del poder soberano es aquella vida que se puede matar e insacrificable cuyo paradigma es el *homo sacer*, del mismo modo, en la persona del soberano, el licántropo, el hombre lobo del hombre, habita establemente en la ciudad.

ℵ En el *Bisclavret*, uno de los *lais* más bellos de María de Francia, se expone con extraordinaria vivacidad la particular naturaleza del licántropo como umbral de pasaje entre la naturaleza y la política, el mundo de las bestias y el mundo humano, y, a su vez, su estrecho vínculo con el soberano. El *lai* narra la historia de un barón que mantiene una particular relación de cercanía con su rey (*de sun seinur esteit privez* [era un privado de su señor] – v. 19), pero que todas las semanas, luego de esconder sus vestidos bajo una piedra, se transforma durante tres días en licántropo [*bisclavret*] y vive en el bosque cazando y robando [*al plus espés de la*

gaudine / s'i vif de preie e de ravine]. La esposa, que algo sospecha, logra hacerlo confesar esta vida secreta y lo convence para que le revele dónde esconde los vestidos, aunque sepa que si los perdiese o fuera sorprendido en el acto de ponérselos, seguiría siendo un lobo para siempre [*kar si jes eusse perduz / e de ceo feusse aparceuz / bisclavret sereie a tuz jours*]. Con la ayuda de un cómplice, que se convertirá en su amante, la mujer quita los vestidos del escondrijo y el barón sigue siendo un licántropo para siempre.

Aquí es esencial el detalle, del que Plinio ya da cuenta en la leyenda de Antus (*Nat. Hist.*,VIII), del carácter temporal de la metamorfosis, ligado a la posibilidad de deponer o recuperar a escondidas las vestimentas humanas. La transformación en licántropo se corresponde perfectamente con el estado de excepción, en el que mientras se mantiene su duración (necesariamente limitada) la ciudad se descontrola y los hombres entran en una zona de indistinción con las bestias. A su vez, en esta historia encontramos la necesidad de ciertas formalidades que marcan el ingreso –o la salida– de la zona de indiferencia entre la fiera y el hombre (que se corresponden con la clara proclamación del estado de excepción, formalmente distinto de la norma). En el folklore contemporáneo también aparecen estas formalidades, por ejemplo, en los tres golpes que el licántropo, que está volviendo a ser un hombre, debe dar en la puerta de la casa antes de que se abra ("Cuando golpean la puerta por primera vez, la mujer no debe abrir. Si abriera, vería al marido como un lobo en su totalidad, y este la devoraría y huiría para

siempre en el bosque. Cuando golpean por segunda vez, la mujer tampoco debe abrir aún: ya lo vería con el cuerpo de hombre pero con la cabeza de lobo. Sólo cuando golpean la puerta por tercera vez debe abrirse, porque ahora se ha transformado del todo, ha desaparecido el lobo y ha reaparecido el hombre de antes" – Levi, pp. 104-105).

La proximidad entre el licántropo y el soberano se reencuentra también más adelante en la historia. Un día (así narra el *lai*) el rey va a cazar al bosque donde vive Bisclavret y al soltar a los perros, estos descubren rápidamente al hombre-lobo. Pero ni bien ve al soberano Bisclavret corre hacia él y se aferra a su estribo, lamiéndole la pierna y los pies como si implorase piedad. El rey, maravillado por la humanidad de la fiera ("esta fiera tiene sentido e inteligencia / [...] le daré a la bestia mi paz / y por hoy no cazaré más"), lo lleva a vivir con él a la corte, donde se vuelven inseparables. Sigue el inevitable encuentro con la exesposa y su castigo. Pero lo importante es que, al final, la vuelta a ser hombre de Bisclavret tiene lugar en la propia cama del soberano.

La proximidad entre el tirano y el hombre-lobo se rencuentra en la *República* de Platón (565d), donde la transformación del protector en tirano se relaciona con el mito arcádico de Zeus Liceo:

> ¿Cuál es la causa de la transformación del protector en tirano? ¿Acaso no sucede cuando él comienza a hacer lo que se cuenta en el mito del templo de Zeus Liceo en Arcadia? [...] Quien prueba las vísceras humanas, cortadas

> en pedazos junto a las de las otras víctimas, se transforma fatalmente en lobo [...] del mismo modo, cuando el jefe del *demos*, viendo la multitud devota a sus órdenes, no sabe abstenerse de la sangre de los hombres de su tribu [...] ¿no será necesario que le den muerte sus enemigos o se vuelva un tirano y de hombre se transforme en lobo?

6.3. Ha llegado, entonces, el momento de releer desde un comienzo todo el mito de fundación de la ciudad moderna, desde Hobbes a Rousseau. El estado de naturaleza, en realidad, es un estado de excepción en el que la ciudad por un instante (que es a la vez un intervalo cronológico y un momento intemporal) aparece *tanquam dissoluta*. La fundación no es pues un acontecimiento terminado de una vez y para siempre *in illo tempore* [en otros tiempos], sino que opera continuamente en el estado civil en la forma de una decisión soberana. Esta decisión, por otra parte, se refiere *inmediatamente* a la vida (y no a la libre voluntad) de los ciudadanos; vida que entonces aparece como el elemento político originario, el *Urphänomenon* [fenómeno originario] de la política: pero esta vida no es simplemente la vida natural reproductiva, la *zoé* de los griegos, ni el *bíos*, una forma de vida calificada, es más bien la vida desnuda del *homo sacer* y del *wargus*, zona de indiferencia y de continuo tránsito entre el hombre y la bestia, la naturaleza y la cultura.

Por ello, la tesis enunciada sobre el plano lógico-formal al final de la primera parte, según la cual la relación jurídico-política originaria es el bando, no sólo es una tesis

sobre la estructura formal de la soberanía, sino que tiene un carácter sustancial, porque lo que el bando mantiene unido es precisamente la vida desnuda y el poder soberano. Es necesario abandonar sin reservas todas las representaciones del acto político originario –como el contrato o la convención– que signarían de modo puntual y definitivo el pasaje de la naturaleza al Estado. Por el contrario, lo que se da aquí es una zona de indiscernibilidad entre el *nómos* y la *phýsis* mucho más compleja, cuyo vínculo estatal, al tener la forma del bando, es al mismo tiempo no-estatalidad y pseudo-naturaleza, y la naturaleza siempre se presenta como *nómos* y estado de excepción. Esta mala interpretación del mitologema hobbesiano en términos de *contrato* y no de *bando* ha condenado a la democracia a la impotencia cada vez que se trataba de afrontar el problema del poder soberano y, a la vez, la ha vuelto constitutivamente incapaz de pensar una política verdaderamente no-estatal en la Modernidad.

La relación de abandono es, de hecho, tan ambigua que no hay nada más difícil que deshacerse de ella. El bando es esencialmente el poder de remitir algo a sí mismo, es decir, el poder de mantenerse en relación con un presupuesto irrelacionado. Lo que ha sido puesto en bando se entrega a la propia separación y, a la vez, queda a merced de quien lo abandona, a la vez excluido e incluido, apartado y al mismo tiempo capturado. En esta ambigüedad del bando soberano tiene su raíz la vieja discusión, en la historiografía jurídica, de los que conciben el exilio como una pena y los que, en cambio, lo consideran como un derecho y un refugio (hacia el final de la república,

Cicerón ya piensa el exilio en contraposición a la pena: *exilium enim non supplicium est, sed perfugium portusque supplicii* [pues el exilio no es un suplicio, sino un refugio y un puerto del suplicio] – *Pro Caec.*, 34). Tanto en Grecia como en Roma, los testimonios más antiguos muestran que la condición "no calificable ni como el ejercicio de un derecho ni como una situación penal" (Crifò 2, p. 11) del que se exilia al cometer un homicidio o del que pierde la ciudadanía porque se vuelve ciudadano de una *civitas foederata* [ciudad confederada] que goza del *ius exilii* [derecho de exilio], es más original que la oposición entre el derecho y la pena.

Esta zona de indiferencia, en la que la vida del exilado o del *aqua et igni interdictus* confina con la del *homo sacer*, que se puede matar y es insacrificable, signa la relación política originaria, más original que la oposición schmittiana entre amigo y enemigo, conciudadano y extranjero. La *extrañedad* [*estrarietà*] del que está en el bando soberano es más íntima e inicial que la extrañeza [*estraneità*] del extranjero (si es lícito desarrollar de este modo la oposición que Festo establece entre *extrarius*, es decir *qui extra focum sacramentum iusque sit* [quien está fuera del hogar, del sacramento y del derecho], y *extraneus* [extranjero], es decir *ex altera terra, quasi exterraneus* [de otra tierra, casi extraño]).

De este modo se vuelve comprensible la ambigüedad semántica que ya hemos visto, por la cual "*in bando, a bandono*" en italiano significan originariamente tanto "a merced de..." como "a voluntad propia, libremente"

(como en la expresión "*correre a bandono*"), y bandido significa tanto "excluido, echado al bando" como "abierto a todos, libre" (como en "*mensa bandita*" [mesa libre], "*a redina bandita*" [a rienda suelta]). El bando es precisamente la fuerza –a la vez atractiva y repulsiva– que liga los dos polos de la excepción soberana: la vida desnuda y el poder, el *homo sacer* y el soberano. Sólo por esto, puedo significar tanto la insignia de la soberanía (*Bandum, quod postea appellatus fuit Standardum, Guntfanonum, italice Confalone* [Bando que después fue llamado Standardum, Guntfanonum, en italiano Confalone] – Muratori, p. 442) como la expulsión de la comunidad.

Esta es la estructura del bando que debemos aprender a reconocer en las relaciones políticas y en los espacios públicos en los que todavía vivimos. *En la ciudad hay algo más íntimo que toda interioridad y más externo que toda extrañeza: el destierro* [*bandita*] *de la vida sagrada.* El *nómos* soberano es lo que condiciona a toda otra norma, la espacialización originaria que vuelve posible y gobierna toda localización y toda territorialización. Y si en la Modernidad, la vida cada vez se coloca con mayor claridad en el centro de la política estatal (convertida, en los términos de Foucault, en biopolítica), si, en nuestra época, en un sentido particular pero no menos real, todos los ciudadanos virtualmente son considerados como *homines sacri*, esto es posible sólo porque la relación de bando desde el origen constituía la estructura propia del poder soberano.

Umbral

Si el elemento político originario es la vida sagrada, en este punto se vuelve comprensible por qué Bataille buscaría la figura acabada de la soberanía en la vida aferrada en la dimensión más extrema de la muerte, del erotismo, de lo sagrado, del lujo, y, a su vez, dejaría impensado el nexo esencial que la une al poder soberano ("La souveraineté dont je parle –escribe, en el libro homónimo, concebido como la tercera sección de *La Part maudite*– a peu de choses à voir avec celle des États" ["La soberanía de la que hablo tiene poco que ver con la de los Estados"] – Bataille 1, p. 247). Con toda evidencia, aquí Bataille trata de pensar aquella misma vida desnuda (o vida sagrada) que, en la relación de bando, constituye el referente inmediato de la soberanía; y a pesar de todo, en tanto ha reivindicado la experiencia radical de esta vida, su intento es ejemplar. Siguiendo el impulso que lleva a la Modernidad a colocar a la vida en tanto tal en el centro de las luchas políticas –aunque sin darse cuenta– Bataille busca hacer valer la propia vida desnuda como figura soberana. Pero, en vez de reconocer su carácter eminentemente político (y más aún, biopolítico), la experiencia de esta vida por un lado se inscribe en la esfera de lo sagrado que malinterpreta según

los esquemas dominantes de la antropología de la época (retomados por su amigo Caillois, como algo originariamente ambivalente, puro e inmundo, repugnante y fascinante) y por otro lado, se inscribe en la interioridad del sujeto, a la que se le da siempre en instantes privilegiados y milagrosos. En ambos casos, en el sacrificio ritual o en el exceso individual, para él la vida soberana se define a través de la transgresión instantánea de la prohibición de matar.

De este modo, Bataille confunde de inmediato el cuerpo político del hombre sagrado (que se puede matar absolutamente y es insacrificable) inscripto en la lógica de la excepción con el prestigio del cuerpo sacrificial que, en cambio, se define por la lógica de la transgresión. Bataille tiene el mérito de haber vuelto a sacar a la luz, aunque sea de modo inconsciente, el nexo entre la vida desnuda y la soberanía, pero en él la vida queda completamente capturada en el círculo ambiguo de lo sagrado. Por esta vía, de manera real o como una farsa, sólo era posible repetir el bando soberano; se comprende entonces que Benjamin haya estigmatizado (como sugiere Klossowski) la investigación del grupo *Acéphale* con una fórmula terminante: *Vous travaillez pour le fascisme* [Ustedes trabajan para el fascismo].

No es que Bataille no advierta la insuficiencia del sacrificio y el hecho de que, en último término, es una "comedia" ("dans le sacrifice, le sacrifiant s'identifie à l'animal frappé de mort. Ainsi meurt-il en se voyant mourir, et même, en quelque sorte, par sa propre volonté, de coeur avec l'arme du sacrifice. Mais c'est une comédie!" ["en el sacrificio, el sacrificante se identifica con el animal herido

de muerte. Así muere al verse morir, incluso, de alguna manera, por su propia voluntad, con el arma del sacrificio. ¡Pero es una comedia!"] – Bataille 2, p. 336); sino que no llega dar cuenta (como muestra la fascinación que ejercían sobre él las imágenes del joven chino martirizado que comenta ampliamente en *Les larmes d'Eros*), precisamente, de la vida desnuda del *homo sacer* que el aparato conceptual del sacrificio y del erotismo no logran agotar.

Jean-Luc Nancy tiene el mérito de haber mostrado la ambigüedad del pensamiento de Bataille sobre el sacrificio y de haber afirmado con fuerza, contra toda tentación sacrificial, el concepto de una "existencia insacrificable". Pero si nuestro análisis del *homo sacer* es correcto, así como la definición de Bataille de la soberanía no lograba dar cuenta de la realidad de la vida que se puede matar en el bando soberano, el concepto de "insacrificable" tampoco es suficiente para dar cuenta de la violencia que está en cuestión en la biopolítica moderna. El *homo sacer*, en efecto, es insacrificable y sin embargo cualquiera puede matarlo. La dimensión de la vida desnuda que constituye el referente de la violencia soberana, es más original que la oposición sacrificable/insacrificable y señala hacia una idea de sacralidad que de ningún modo puede definirse a través del par conceptual (que para las sociedades que conocían el sacrificio no tiene nada de oscuro) idoneidad para el sacrificio/inmolación en las formas prescritas por el ritual. En la Modernidad, el principio de la sacralidad de la vida se ha emancipado completamente de la ideología sacrificial y en nuestra cultura el significado del término

sagrado continúa la historia semántica del *homo sacer* y no del sacrificio (de aquí viene la insuficiencia de las desmitificaciones –por demás justas– de las ideologías sacrificiales que hoy se proponen en varios sentidos). Lo que ahora tenemos ante los ojos, en efecto, es una vida expuesta como tal a una violencia sin precedentes, pero precisamente en las formas más profanas y banales. En nuestra época se producen más víctimas fatales en una autopista de Europa un *week-end* de feriado que en una campaña bélica; pero hablar al respecto de una "sacralidad del *garde-rail*" es, obviamente, sólo una antífrasis (La Cecla, p. 115).

Desde este punto de vista, haberle querido restituir al exterminio de los judíos un aura sacrificial a través del término "holocausto" es una irresponsable ceguera historiográfica. El judío bajo el nazismo es el referente negativo privilegiado de la nueva soberanía biopolítica y, como tal, un caso flagrante de *homo sacer*, en el sentido de vida que se puede matar y es insacrificable. Darle muerte, por ello, no constituye como veremos ni una ejecución capital ni un sacrificio, sino sólo la ejecución de una simple "posibilidad de recibir la muerte" que es inherente a la condición del judío como tal. La verdad tan difícil de aceptar para las propias víctimas, pero que así y todo debemos tener el coraje de no cubrir con velos sacrificiales, es que los judíos no fueron exterminados en el transcurso de un gigantesco y delirante holocausto, sino literalmente, como había anunciado Hitler, "como piojos", es decir, como vida desnuda. La dimensión en la que tuvo lugar el exterminio no es ni la religión ni el derecho, sino la biopolítica.

Si es cierto que la figura que nuestro tiempo nos propone es la de una vida insacrificable que, sin embargo, se volvió una vida que se puede matar en una medida inaudita, entonces la vida desnuda del *homo sacer* nos concierne de modo particular. La sacralidad es una línea de fuga todavía presente en la política contemporánea que, como tal, se desplaza hacia zonas siempre más vastas y oscuras, hasta coincidir con la propia vida biológica de los ciudadanos. Si hoy ya no hay una figura predeterminada del hombre sagrado quizá es porque todos virtualmente somos *homines sacri*.

Tercera parte
El campo como paradigma biopolítico de lo moderno

I
La politización de la vida

1.1. En los últimos años de su vida, mientras trabajaba en la historia de la sexualidad y desenmascaraba los dispositivos del poder también en este ámbito, Michel Foucault comenzó a orientar sus investigaciones cada vez con mayor insistencia hacia lo que definía como *bio-política*, es decir, hacia la creciente implicación de la vida natural del hombre en los mecanismos y en los cálculos del poder. Al final de *La voluntad de saber*, como vimos, el proceso a través del cual, en los umbrales de la época moderna, la vida se vuelve la apuesta de la política, se resume en una fórmula ejemplar: "Por milenios, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y, además, capaz de existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está en cuestión su vida de ser viviente". Aunque Foucault continuó hasta el final investigando tenazmente los "procesos de subjetivación" que, en el paso del mundo antiguo al moderno, llevan al individuo a objetivar el propio yo y a constituirse como sujeto, vinculándose al mismo tiempo a un poder de control externo, no transfirió su propia obra, como habría sido legítimo esperar, a lo que podía considerarse

como el lugar por excelencia de la biopolítica moderna: la política de los grandes Estados totalitarios del siglo XX. La investigación que se iniciaba con la reconstrucción del *grand enfermement* en los hospitales y en las prisiones, no se concluye con un análisis del campo de concentración.

Por otra parte, si las penetrantes indagaciones que en la segunda posguerra Hannah Arendt le dedicó a la estructura de los Estados totalitarios tuvieran un límite, este sería precisamente la falta de cualquier perspectiva biopolítica. Arendt advierte claramente el nexo entre el dominio totalitario y aquella condición de vida particular que es el campo ("El totalitarismo –escribe en un *Proyecto de investigación sobre los campos de concentración* que, lamentablemente, no fue continuado– tiene como fin último la dominación total del hombre. Los campos de concentración son laboratorios para la experimentación del dominio total, porque, siendo la naturaleza humana lo que es, este objetivo sólo puede alcanzarse en las condiciones extremas de un infierno construido por el hombre" – Arendt 2, p. 240); pero ella no advierte que el proceso, de algún modo, es inverso, y que lo que ha legitimado y lo que ha vuelto necesario el dominio total es precisamente la transformación radical de la política en el espacio de la vida desnuda (es decir, en un campo). Sólo porque en nuestro tiempo la política se volvió completamente biopolítica, pudo constituirse como política totalitaria en una medida antes desconocida.

Que los dos pensadores que quizá han pensado con mayor agudeza el problema político de nuestro tiempo, no hayan logrado cruzar sus propias perspectivas es, por

cierto, un indicio de la dificultad de este problema. El concepto de "vida desnuda" o "vida sagrada" es el foco a través del cual trataremos de hacer converger sus puntos de vista. En este concepto, el cruce entre política y vida es tan íntimo que no se deja analizar con facilidad. La vida desnuda y sus *avatares* en la Modernidad (la vida biológica, la sexualidad, etc.) poseen una opacidad que es imposible clarificar sin tomar conciencia de su carácter político; de modo inverso, la política moderna, una vez que ha entrado en íntima simbiosis con la vida desnuda, pierde la inteligibilidad que para nosotros caracteriza todavía al edificio jurídico-político de la política clásica.

1.2. Karl Löwith fue el primero en definir el carácter fundamental de la política de los Estados totalitarios como "politización de la vida" y, desde este punto de vista, observó también la curiosa relación de continuidad entre la democracia y el totalitarismo:

> Esta neutralización de las diferencias políticamente relevantes y el deslizamiento de sus decisiones se desarrollaron a partir de la emancipación del tercer estado, la formación de la democracia burguesa y su transformación en democracia industrial de masa, hasta el punto decisivo en el que se invirtieron en su opuesto, es decir, en una total politización [*totale Politisierung*] de todo, incluso de los ámbitos vitales aparentemente neutrales. Así, en la Rusia marxista comenzó un Estado del trabajo que es estatal con más

> intensidad de lo que nunca lo fue en los Estados soberanos absolutos; en la Italia fascista, un Estado corporativo que regula normativamente no sólo el trabajo nacional sino también el *Dopolaboro* y toda la vida espiritual y en la Alemania nacionalsocialista, un Estado organizado en su totalidad que, a través de leyes raciales, politiza incluso la vida que hasta el momento había sido privada (Löwith, p. 33).

La continuidad entre la democracia de masa y los Estados totalitarios, sin embargo, no tiene (como Löwith parece afirmar aquí siguiendo a Schmitt) la forma de una inversión imprevista: en nuestro siglo, antes de salir a la luz impetuosamente, el río de la biopolítica que arrastra la vida del *homo sacer* corre de modo subterráneo, pero continuo. Es como si, a partir de un determinado momento, todos los acontecimientos políticos decisivos empezaran a tener siempre una doble cara: los espacios, las libertades y los derechos que los individuos conquistan en su conflicto con los poderes centrales preparan en cada caso, simultáneamente, una tácita pero creciente inscripción de la vida en el orden estatal, ofreciendo de este modo un nuevo y más temible asiento al poder soberano del que buscaban liberarse. "El 'derecho' a la vida –escribió Foucault (Foucault 1, p. 128) para explicar la importancia que asume el sexo como tema de debate político–, al cuerpo, a la salud, a la felicidad, a la satisfacción de las necesidades, el 'derecho', todo lo que se es y todo lo que se puede ser, este 'derecho' tan incomprensible para el sistema jurídico clásico, fue la respuesta política a todos estos nuevos procedimientos de poder." El hecho es

que una misma reivindicación de la vida desnuda, en las democracias burguesas, lleva al primado de lo privado sobre lo público y de las libertades individuales sobre las obligaciones colectivas, y en los Estados totalitarios, en cambio, se vuelve el criterio político decisivo y el lugar por excelencia de las decisiones soberanas. Y sólo porque en todas partes la vida biológica con sus necesidades se había vuelto el hecho *políticamente* decisivo, es posible comprender la rapidez, de otro modo inexplicable, con que en nuestro siglo las democracias parlamentarias pudieron transformarse en Estados totalitarios y los Estados totalitarios convertirse, casi de manera inmediata, en democracias parlamentarias. En ambos casos, estas transformaciones se producían en un contexto en el que la política ya hacía tiempo se había transformado en biopolítica y en el que lo que estaba en juego sólo era determinar qué forma de organización resultaría más eficaz para asegurar el cuidado, control y disfrute de la vida desnuda. Una vez que su referente fundamental pasó a ser la vida desnuda, las distinciones políticas tradicionales (como las de derecha e izquierda, liberalismo y totalitarismo, privado y público) pierden su claridad e inteligibilidad y entran en una zona de indeterminación. Aquí tienen su raíz también el repentino cambio de las clases dirigentes ex comunistas hacia el racismo más extremo (como en Serbia, con el programa de "limpieza étnica") y el renacimiento europeo de una nueva forma de fascismo.

Paralelamente a la afirmación de la biopolítica, en efecto, se asiste a un desplazamiento y a una progresiva expansión más allá de los límites del estado de excepción de la decisión sobre la vida en la que consistía la soberanía. Si, en todo

Estado moderno, hay una línea que marca el punto en el que la decisión sobre la vida se vuelve una decisión sobre la muerte y la biopolítica puede, entonces, convertirse en tanatopolítica, esta línea hoy ya no se presenta más como un límite fijo que divide dos zonas claramente distintas. Por el contrario, es una línea en movimiento que se va desplazando hacia zonas más y más amplias de la vida social, donde el soberano entra en una simbiosis cada vez más íntima no sólo con el jurista, sino también con el médico, el científico, el experto y el sacerdote. En las páginas que siguen, trataremos de mostrar que algunos acontecimientos fundamentales de la historia política de la Modernidad (como las declaraciones de los derechos) y otros que, en cambio, parecen representar una incomprensible intromisión de principios biológico-científicos en el orden político (como la eugenesia nacionalsocialista con su eliminación de la "vida indigna de ser vivida", o el debate actual sobre la determinación normativa de los criterios de la muerte) adquieren su verdadero sentido sólo si son restituidos al contexto biopolítico común (o tanatopolítico) al que pertenecen. Desde esta perspectiva, el campo, como un espacio biopolítico puro, absoluto e insuperable (en tanto tal, fundado únicamente sobre el estado de excepción), aparecerá como el paradigma oculto del espacio político de la Modernidad, cuyas metamorfosis y cambios debemos aprender a reconocer.

1.3. El primer registro de la vida desnuda como nuevo sujeto político ya está implícito en el documento que se

acuerda poner a la base de la democracia moderna: el *writ* de *Habeas corpus* de 1679. Cualquiera sea el origen de la fórmula que ya se encuentra en el siglo XIII para asegurar la presencia física de una persona frente a una corte de justicia, lo singular es que en su centro no se coloca ni al viejo sujeto de las relaciones y las libertades feudales ni al futuro *citoyen*, sino al *corpus* puro y simple. Cuando en 1215, Juan sin Tierra le concede a sus súbditos la "Gran Carta de las libertades" se dirige "a los arzobispos, obispos, abades, condes, barones, vizcondes, gobernadores, oficiales y alcaldes", "a las ciudades, aldeas y poblados" y, más en general, "a los hombres libres de nuestro reino", para que gocen "de las antiguas libertades y libres costumbres" y de las que ahora él reconoce específicamente. El artículo 29 que se ocupa de garantizar la libertad física de los súbditos, reza: "que ningún hombre libre [*homo liber*] sea arrestado, aprisionado, desposeído de sus bienes, ni dejado fuera de la ley [*utlagetur*] o molestado en forma alguna; nosotros no pondremos ni haremos poner la mano sobre él [*nec super eum ibimis, nec super eum mittimus*], si no es luego de un juicio legal de sus pares y según la ley del país". De manera análoga, un antiguo *writ* que precede al *Habeas corpus* y estaba destinado a asegurar la presencia del imputado en un proceso, lleva la rúbrica *de homine replegiando* (o *repigliando*) [el hombre que estando en custodia, obtiene su libertad bajo fianza].

Veamos, en cambio, la fórmula del *writ* que el acto de 1679 generaliza y transforma en ley: *Praecipimus tibi quod Corpus X, in custodia vestra detentum, ut dicitur, una cum*

causa captionis et detentionis, quodcumque nomine idem X censeatur in eadem, habeas coram nobis, apud Westminster, ad subjiciendum... [Te ordenamos que retengas el Cuerpo X, puesto en tu custodia, como se dice, junto con la causa de arresto y detención, cualquiera sea el nombre con que X es juzgado en la misma, ante nosotros, en Westminster, para mostrar...] Nada mejor que esta fórmula permite medir la diferencia entre la libertad antigua y medieval, y la que está en la base de la democracia moderna: el nuevo sujeto de la política no es el hombre libre, con sus prerrogativas y sus estatutos, y tampoco simplemente el *homo*, sino el *corpus*; y la democracia moderna nace precisamente como una reivindicación y exposición de este "cuerpo": *habeas corpus ad subjiciendum*, "deberás tener un cuerpo que mostrar".

El hecho de que entre los diversos procedimientos jurídicos dirigidos a la protección de las libertades individuales, el *Habeas corpus* recibiese, en particular, la forma de ley y se volviese, entonces, inseparable de la historia de la democracia occidental, seguramente se debe a circunstancias accidentales; pero también es cierto que, de este modo, la naciente democracia europea no ponía en el centro de su lucha con el absolutismo al *bíos*, la vida calificada del ciudadano, sino a la *zoé*, la vida desnuda en su anonimato, apresada como tal en el bando soberano (todavía presente en las formulaciones modernas del *writ*: *the body of being taken [...] by whatsoever name he may be called there in* [el cuerpo de ser tomado [...] fuera cual fuere el nombre por el que sea llamado allí]).

Lo que sale a la luz desde las mazmorras para ser expuesto *apud Westminster*, una vez más, es el cuerpo del *homo sacer* y, una vez más, es una vida desnuda. Esta es la fuerza y, al mismo tiempo, la íntima contradicción de la democracia moderna: ella no abole la vida sagrada, sino que la fragmenta y disemina en cada cuerpo singular, haciendo de ella la apuesta del conflicto político. Y aquí está la raíz de su vocación biopolítica secreta: aquel que más tarde se presentará como el portador de los derechos y, con un curioso oxímoron, como el nuevo sujeto soberano (*subiectus superaneus*, lo que está debajo y, a la vez, más arriba) sólo puede constituirse como tal repitiendo la excepción soberana y aislando en sí mismo el *corpus*, la vida desnuda. Si es cierto que para estar en vigencia, la ley necesita un cuerpo, si en este sentido se puede hablar del "deseo de la ley de tener un cuerpo", la democracia responde a su deseo obligando a la ley a cuidar de este cuerpo. Este carácter ambiguo (o polar) de la democracia es mucho más evidente en el *Habeas corpus*, porque mientras este en su origen buscaba asegurar la presencia del imputado en el proceso y, entonces, impedir que este se excluyera del juicio, en su forma nueva y definitiva se convierte en la obligación del guardia de exhibir el cuerpo del imputado y de motivar su detención. Corpus *es un ser bifronte, portador tanto de la sujeción al poder soberano como de las libertades individuales.*

Esta nueva centralidad del "cuerpo" en el ámbito de la terminología político-jurídica coincide con un proceso más general que le confiere al *corpus* una posición también privilegiada en la filosofía y en la ciencia de la época barroca,

de Descartes a Newton, de Leibniz a Spinoza. Sin embargo, en la reflexión política, incluso cuando el *corpus* se vuelve la metáfora central de la comunidad política, en el *Leviatán* o en *El contrato social*, siempre mantiene un estrecho vínculo con la vida desnuda. Al respecto, el uso del término en Hobbes es muy ilustrativo. Si es verdad que el *De homine* distingue en el hombre un cuerpo natural y un cuerpo político (*homo enim non modo corpus naturale est, sed etiam civitatis, id est, ut ita loquar, corporis politici pars* [el hombre, por cierto, no sólo es un cuerpo natural, sino también un cuerpo de la ciudad, esto es, por así decir, una parte del cuerpo político] – Hobbes 3, p. 1), en el *De Cive* lo que funda tanto la igualdad natural de los hombres como la necesidad del *Commonwealth* es, precisamente, la posibilidad de recibir la muerte que tiene el cuerpo:

> Si miramos a los hombres adultos y observamos cuán frágil es la contextura del cuerpo humano (cuya ruina arrastra consigo toda fuerza, vigor y sabiduría) y con qué facilidad un hombre muy débil puede matar a uno más fuerte, no hay motivo para que alguien, confiando en sus fuerzas, se crea superior a los otros por naturaleza. Iguales son aquellos que pueden hacerle cosas iguales a los otros. Pero los que pueden hacer la cosa suprema, es decir, matar, son iguales entre sí por naturaleza (Hobbes 1, p. 93).

La gran metáfora del *Leviatán*, cuyo cuerpo está formado por todos los cuerpos de los individuos, debe leerse bajo esta luz. El nuevo cuerpo político de Occidente está formado por los cuerpos absolutamente pasibles de recibir la muerte de los súbditos.

2
Los derechos del hombre y la biopolítica

2.1. Hannah Arendt tituló el quinto capítulo de su libro sobre el imperialismo, dedicado al problema de los refugiados, *La decadencia del Estado-nación y el fin de los derechos del hombre*. Esta singular formulación que liga los destinos de los derechos del hombre a los del Estado-nación, parece implicar la idea de una conexión íntima y necesaria entre ellos, aunque la autora la deja pendiente. La paradoja de la que parte Hannah Arendt es que la figura del refugiado, que debería haber encarnado por excelencia al hombre de los derechos, marca en cambio la crisis radical de este concepto. "La concepción de los derechos del hombre –escribe– basada sobre la supuesta existencia de un ser humano como tal, se derrumbó tan pronto como los que la profesaban se encontraron por primera vez frente a hombres que habían perdido toda cualidad y relación específica, menos el puro hecho de ser humanos" (Arendt 2, p. 299). En el sistema del Estado-nación, los así llamados derechos sagrados e inalienables del hombre, en el preciso momento en que ya no pueden tomar la forma de derechos de los ciudadanos de un Estado, aparecen desprovistos de toda tutela y toda realidad.

Esto está implícito, si bien se mira, en la ambigüedad del propio título de la declaración de 1789: *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* [Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano], donde no está claro si los dos términos nombran dos realidades autónomas o forman en cambio un sistema unitario, en el que el primero ya está siempre contenido y oculto en el segundo. Y, en este caso, tampoco queda claro qué tipo de relaciones existe entre ellos. En esta perspectiva, la *boutade* de Burke, que decía preferir por lejos sus "derechos de inglés [*Rights of an Englishman*]" a los derechos inalienables del hombre, adquiere una profundidad insospechada.

Hannah Arendt no desarrolla más que en unas pocas y esenciales alusiones el nexo entre los derechos del hombre y el Estado nacional; y su indicación no ha sido continuada. En la segunda posguerra, el énfasis instrumental sobre los derechos del hombre y la multiplicación de las declaraciones y convenciones en el ámbito de las organizaciones supranacionales terminaron impidiendo una auténtica comprensión del significado histórico del fenómeno. Pero llegó el momento de considerar las declaraciones de derechos a partir de su función histórica real en la formación del Estado-nación moderno, para dejar de verlas como proclamaciones gratuitas de valores eternos metajurídicos que sólo tienden (en verdad, sin mucho éxito) a vincular al legislador en un respeto por principios éticos eternos. Las declaraciones de derechos representan la figura originaria de la inscripción de la vida natural en el orden jurídico-político del Estado-nación. Aquella vida desnuda natural

que, en el antiguo régimen, era políticamente irrelevante y en tanto vida creatural pertenecía a Dios, y en el mundo clásico (al menos en apariencia), como *zoé* se distinguía claramente de la vida política [*bíos*], ahora aparece en el primer plano de la estructura del Estado y, es más, se vuelve el fundamento terreno de su legitimidad y su soberanía.

Un simple análisis del texto de la declaración de 1789 muestra, en efecto, que lo que aquí se presenta como fuente y portador del derecho es precisamente la vida desnuda natural, es decir, el simple hecho de nacer. "Les hommes –reza el artículo 1– naissent et demeurent libres et egaux en droits" ["Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos"] (la formulación más rigurosa, desde este punto de vista, es la del proyecto elaborado por La Fayette en julio de 1789: "tout homme nait avec des droits inalienables et imprescriptibles" ["todo hombre nace con derechos inalienables e imprescriptibles"]). Por otra parte, sin embargo, la vida natural que, inaugurando la biopolítica de la Modernidad, se pone en la base del ordenamiento, se disipa en la figura del ciudadano en el que se "conservan" los derechos (artículo 2: "le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme" ["El fin de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre"]). En este punto, la declaración le atribuye a la "nación" soberanía (artículo 3: "le principe de toute souveraineté reside essentiellement dans la nation" ["el principio de toda soberanía reside esencialmente en la nación"]), precisamente porque ha

inscripto el elemento de lo nativo en el corazón mismo de la comunidad política. La nación que etimológicamente deriva de *nascere* [nacer], cierra entonces el círculo abierto por el nacimiento del hombre.

2.2. Las declaraciones de los derechos deberán ser vistas como el lugar en el que se actúa el pasaje de la soberanía real de origen divino a la soberanía nacional. Ellas aseguran la *exceptio* de la vida en el nuevo orden estatal que sigue a la caída del *ancien régime* [antiguo régimen]. Que a través de ellas, como ha sido notado, el "súbdito" se transforme en "ciudadano", significa que el nacimiento –es decir, la vida desnuda natural como tal– aquí se vuelve por primera vez (con una transformación cuyas consecuencias biopolíticas sólo hoy podemos empezar a medir) el poder inmediato de la soberanía. El principio de la natividad y el principio de la soberanía que en el antiguo régimen están separados (donde el nacimiento daba lugar sólo al *sujet*, al súbdito), ahora se unen irrevocablemente en el cuerpo del "sujeto soberano" para constituir el fundamento del nuevo Estado-nación. No es posible comprender el desarrollo y la vocación "nacional" y biopolítica del Estado moderno en los siglos XIX y XX, si se olvida que en su fundamento no está el hombre como sujeto político libre y consciente, sino, sobre todo, su vida desnuda, el simple nacimiento que como tal, en el pasaje del súbdito al ciudadano, se inviste con el principio de soberanía. La ficción que aquí está implícita es que el *nacimiento* se vuelve inmediatamente

nación, de modo que entre los dos términos no puede haber ninguna distancia. Los derechos se atribuyen al hombre (o surgen de él), sólo en la medida en que él es un fundamento del ciudadano que desaparece inmediatamente (y que incluso nunca debe salir a la luz como tal).

Sólo si se comprende esta función histórica esencial de las declaraciones de los derechos, es posible entender también su desarrollo y metamorfosis a lo largo de nuestro siglo. Cuando, después de la convulsión del ordenamiento geopolítico de Europa que siguió a la Primera Guerra Mundial, sale a la luz como tal la separación oculta entre el nacimiento y la nación, y el Estado-nación entra en una crisis duradera, entonces, aparecen el fascismo y el nazismo, es decir, dos movimientos biopolíticos en sentido propio que hacen de la vida natural el lugar por excelencia de la decisión soberana. Nosotros estamos acostumbrados a resumir la esencia de la ideología nacional-socialista con el sintagma "suelo y sangre" [*Blut und Boden*]. Y de hecho, cuando Rosenberg quiere expresar en una fórmula la visión del mundo de su partido, recurre precisamente a esa endíadis. "La visión del mundo nacionalsocialista –escribe– surge de la convicción de que el suelo y la sangre constituyen lo esencial de la Germanidad, y por lo tanto, que la política cultural y estatal debe estar orientada en relación a estos dos datos" (Rosenberg, p. 242). Pero demasiado rápido se olvida que esta determinación política de la fórmula, en realidad, tiene un origen jurídico inocuo: ella no es más que la expresión resumida de los dos criterios que, ya a partir del derecho romano, sirven para

identificar la ciudadanía (es decir, la inscripción primaria de la vida en el orden estatal): *ius soli* (el nacimiento en un territorio determinado) y *ius sanguinis* (el nacimiento de padres ciudadanos). Estos dos criterios jurídicos tradicionales que, en el antiguo régimen, no tenían un significado político esencial, porque sólo expresaban una relación de sujeción, a partir de la Revolución Francesa, ya adquieren una nueva y decisiva importancia. La ciudadanía, ahora, no se identifica simplemente con una sujeción genérica a la autoridad real o a un sistema de leyes determinado, ni encarna simplemente (como sostiene Charlier, cuando el 23 de septiembre de 1792 le pide a la convención que en todos los actos públicos el título de ciudadano sustituya al tradicional *monsieur* o *sieur*) el nuevo principio igualitario: nombra el nuevo estatuto de la vida como origen y fundamento de la soberanía y, entonces, identifica literalmente, en las palabras de Lanjuinais a la convención, a *les membres du souverain*. De aquí la centralidad (y la ambigüedad) de la noción de "ciudadanía" en el pensamiento político moderno, que le hace decir a Rousseau que "en Francia ningún autor... comprendió el verdadero sentido del término 'ciudadano'"; pero de aquí también, ya en el curso de la revolución, la multiplicación de las disposiciones normativas tendientes a precisar cuál *hombre* sería *ciudadano* y cuál no, y a articular y restringir gradualmente los círculos del *ius soli* y el *ius sanguinis*. Lo que hasta ahora no había sido un problema político (las preguntas: "¿Qué es un francés? ¿Qué es un alemán?"), sino sólo un tema entre otros que se discutía en las antropologías filosóficas,

ahora empieza a ser una cuestión política esencial. Como tal, la cuestión sufre un constante trabajo de redefinición, hasta que con el nacionalsocialismo, la respuesta a la pregunta "¿qué es un alemán?" (y, por lo tanto, también: "qué no lo es") coincide inmediatamente con la tarea política suprema. El fascismo y el nazismo son, sobre todo, una redefinición de las relaciones entre el hombre y el ciudadano y, aunque pueda parecer paradójico, sólo se vuelven plenamente inteligibles si se sitúan sobre el plano biopolítico inaugurado por las soberanías nacionales y las declaraciones de los derechos.

Sólo este vínculo entre los derechos del hombre y la nueva determinación biopolítica de la soberanía permite entender correctamente el singular fenómeno –tantas veces notado por los historiadores de la Revolución Francesa– por el cual, en el preciso momento en que se declararon los derechos nativos inalienables e imprescriptibles, los derechos del hombre en general se distinguieron en activos y pasivos. En sus *Préliminaires de la constitution*, Sieyès ya afirma claramente que

> *les droits naturels et civils sont ceux pour le maintien desquels la societé est formée; et les droits politiques, ceux par lesquels la societé se forme. Il vaut mieux, pour la clarté du langage, appeler les premiers droits passifs et les seconds droits actifs [...] Tous les habitants d'un pays doivent jouir des droits de citoyen passif [...] tous ne sont pas citoyens actifs. Les femmes, du moins dans l'état actuel, les enfants, les etrangers, ceux, encore, qui ne contribueraient en rien à fournir l'établissement public,*

> *ne doivent point influencer activement sur la chose publique* [los derechos naturales y civiles son aquellos por cuyo sostén es formada la sociedad; y los derechos políticos, aquellos para los cuales se forma la sociedad. Es mejor, en aras de la claridad del lenguaje, llamar a los primeros derechos pasivos y a los segundos activos [...] Todos los habitantes de un país deben gozar de los derechos de ciudadano pasivo [...] no todos son ciudadanos activos. Las mujeres, al menos en el estado actual, los niños, los extranjeros, aquellos, aún, que no contribuirán en nada a fortalecer el establecimiento público, no deben influir activamente sobre la cosa pública] (Sieyès 2, pp. 189-206).

Y luego de definir los *membres du souverain*, el pasaje antes citado de Lanjuinais continúa con estas palabras: "Ainsi les enfants, les insensés, les mineurs, les femmes, les condamnés à peine afflictive ou infamante [...] ne seraient pas de citoyens" ["Así los niños, los locos, los menores, las mujeres, los condenados a pena aflictiva o infamante [...] no serán ciudadanos"] (Sewell, p. 105).

Antes que ver en estas distinciones una simple restricción del principio democrático e igualitario, en flagrante contradicción con el espíritu y la letra de las declaraciones, en primer lugar es necesario saber captar su coherente sentido biopolítico. Una de las características esenciales de la biopolítica moderna (que en nuestra época llegará a niveles exasperantes) es su necesidad de redefinir continuamente el umbral que articula y separa en la vida lo que está dentro de lo que está afuera. Una vez que la

vida natural impolítica, convertida en el fundamento de la soberanía, traspasa los muros del *oikos* y penetra cada vez con mayor fuerza en la ciudad, se transforma al mismo tiempo en una línea en movimiento que debe ser trazada una y otra vez. Las articulaciones y los umbrales que permiten aislar la vida sagrada deben definirse nuevamente en la *zoé* que las declaraciones han politizado. Y cuando –como ya sucede en la actualidad– la vida natural esté totalmente incluida en la *pólis*, estos umbrales se desplazarán, como veremos, más allá de las oscuras fronteras que separan la vida de la muerte, para identificar allí un nuevo muerto viviente, un nuevo hombre sagrado.

2.3. Si los refugiados (cuyo número, en nuestro siglo, nunca ha dejado de crecer hasta incluir en la actualidad una parte considerable de la humanidad) representan un elemento tan inquietante en el ordenamiento del Estado-nación moderno, es sobre todo porque ponen en crisis la ficción originaria de la soberanía moderna, quebrando la continuidad entre el hombre y el ciudadano, entre la *natividad* y la *nacionalidad*. Al sacar a la luz la separación entre el nacimiento y la nación, por un instante el refugiado hace aparecer en la escena política aquella vida desnuda que constituye su presupuesto oculto. En este sentido, como sugiere Hannah Arendt, el refugiado es el verdadero "hombre de los derechos", su primera y única aparición real por fuera de la máscara del ciudadano que constantemente lo recubre. Esto explica que su figura sea tan difícil de definir políticamente.

A partir de la Primera Guerra Mundial, en efecto, el nexo nacimiento-nación ya no puede desarrollar legítimamente su función al interior del Estado-nación, y los dos términos empiezan a mostrar una disociación irreparable. Junto a la irrupción de refugiados y apátridas en el escenario europeo (en un breve lapso de tiempo se desplazan de su país de origen 1 500 000 rusos, 700 000 armenios, 500 000 búlgaros, 1 000 000 de griegos, y centenares de miles de alemanes, húngaros y rumanos), en esta perspectiva, el fenómeno más significativo en el ordenamiento jurídico de muchos Estados europeos es la contemporánea introducción de normas que permiten la desnaturalización y la desnacionalización en masa de los propios ciudadanos. La primera norma apareció en 1915 en Francia, en relación a los ciudadanos naturalizados de origen "enemigo"; en 1922 Bélgica siguió el ejemplo revocando la naturalización de los ciudadanos que habían cometido "actos antinacionales" durante la guerra; en 1926 el régimen fascista promulgó una ley similar para los ciudadanos que se habían mostrado "indignos de la ciudadanía italiana"; en 1933 fue el turno de Austria y así sucesivamente, hasta que las leyes de Núremberg sobre la "ciudadanía del Reich" y sobre la "protección de la sangre y el honor alemán" llevaron este proceso al extremo. Estas leyes, en efecto, dividieron a los ciudadanos alemanes en ciudadanos de pleno derecho y en ciudadanos de segundo rango, introduciendo el principio de que la ciudadanía era algo de lo que había que mostrarse dignos y que, por lo tanto, siempre podía ponerse en cuestión. Y una de las pocas reglas a las que los nazis se

atuvieron constantemente en el curso de la "solución final" era que los hebreos podían ser enviados a los campos de exterminio, sólo después de haber sido desnacionalizados por completo (también de la ciudadanía residual que les correspondía después de las leyes de Núremberg).

Estos dos fenómenos, por lo demás, íntimamente relacionados, muestran que el nexo nacimiento-nación sobre el que la declaración de 1789 había fundado la nueva soberanía nacional, ya había perdido su automatismo y su poder de autoregulación. Por un lado, los Estados-nación efectuaban una enorme reinserción de la vida natural, diferenciando en su interior una vida por así decir auténtica y una vida desnuda privada de todo valor político (el racismo y la eugenesia nazi sólo son comprensibles si se restituyen a este contexto); por otro lado, los derechos del hombre que sólo tenían sentido como presupuesto de los derechos del ciudadano, se separaban progresivamente de estos y eran utilizados por fuera del contexto de la ciudadanía con el supuesto fin de representar y proteger una vida desnuda que será expulsada cada vez más a los márgenes de los Estados-nación, para luego ser recodificada en una nueva identidad nacional. El carácter contradictorio de estos procesos, por cierto, es una de las causas que determinaron el fracaso de los esfuerzos de comités y organismos varios a través de los cuales los Estados, la Sociedad de las naciones y más tarde la ONU trataron de hacer frente al problema de los refugiados y al de la garantía de los derechos del hombre, desde la Oficina Nansen (1922) hasta el actual Alto Comisariado para los Refugiados (1951),

cuya actividad según el estatuto, no puede tener carácter político, sino "únicamente humanitario y social". En todo caso, lo esencial es que cada vez que los refugiados dejan de representar casos individuales, como sucede cada vez con mayor frecuencia, y se convierten en un fenómeno de masa, tanto estas organizaciones como los Estados individuales, a pesar de las solemnes evocaciones de los derechos "sagrados e inalienables" del hombre, se muestran absolutamente incapaces no sólo de resolver el problema, sino también de afrontarlo de modo adecuado.

2.4. La separación entre lo humanitario y lo político que hoy estamos viviendo es la fase extrema de la disociación entre los derechos del hombre y los derechos del ciudadano. Las organizaciones humanitarias que actualmente prestan cada vez más apoyo a los organismos supranacionales, en último término, sólo pueden comprender la vida humana en la figura de la vida desnuda o de la vida sagrada y por ello, a pesar suyo, mantienen una secreta solidaridad con las fuerzas que deberían combatir. Basta darle una ojeada a las recientes campañas publicitarias que recogen fondos para los refugiados de Ruanda, para darse cuenta de que aquí la vida humana se considera (y hay buenas razones para esto) exclusivamente en tanto vida sagrada –es decir, vida que se puede matar y es insacrificable– y sólo como tal se vuelve objeto de ayuda y protección. Los "ojos implorantes" del niño ruandés, cuya fotografía se quiere exhibir para obtener dinero, pero que

"ahora ya se está volviendo difícil encontrarlo con vida", quizá sea el signo más significativo de la vida desnuda en nuestro tiempo, del que las organizaciones humanitarias necesitan en medida exactamente simétrica al poder estatal. Lo humanitario separado de lo político no puede sino reproducir el aislamiento de la vida sagrada sobre el que se funda la soberanía; y el campo, es decir, el espacio puro de la excepción, es el paradigma biopolítico que no consigue superar.

Es necesario desligar resueltamente el concepto de refugiado (y la figura de la vida que representa) del de los derechos del hombre y tomar en serio la tesis de Hannah Arendt que unía el destino de los derechos al del Estado-nación moderno, de modo que el ocaso y la crisis de este implica necesariamente que aquellos se vuelvan obsoletos. El refugiado debe considerarse por lo que en verdad es: nada menos que un concepto-límite que pone en crisis radical las categorías fundamentales del Estado-nación, desde el nexo nacimiento-nación al del hombre-ciudadano, y permite así despejar el campo para una renovación categorial ya impostergable, en vistas de una política en la que la vida desnuda no sea más separada y exceptuada del ordenamiento estatal, ni siquiera a través de la figura de los derechos humanos.

ℵ El panfleto *Français, encore un effort si vous voulez être républicains* [*Franceses, un esfuerzo más si quieren ser republicanos*] que Sade hace leer al libertino Dolmancé en *La philosophie dans le boudoir* [*La filosofía en el tocador*], es

el primer y quizá más radical manifiesto biopolítico de la Modernidad. En el momento preciso en que la revolución hace del nacimiento –es decir, de la vida desnuda– el fundamento de la soberanía y de los derechos, Sade pone en escena (en toda su obra y, en particular, en *Les 120 journées de Sodome* [*Los 120 días de Sodoma*]) el *theatrum politicum* [teatro político] como teatro de la vida desnuda, donde, a través de la sexualidad, la propia vida fisiológica de los cuerpos se presenta como un elemento político puro. En ningún otro lugar de su obra es tan explícita la reivindicación del significado político de su proyecto como en este *pamphlet*, en el que *les maisons* se convierten en el lugar político por excelencia donde todo ciudadano puede convocar públicamente a cualquier otro para obligarlo a satisfacer sus propios deseos. Por el tamiz del *boudoir*, no sólo pasa la filosofía (Lefort, pp. 100-101) sino también y sobre todo la política, y es más, en el proyecto de Dolmancé, el *boudoir* sustituye integralmente a la *cité*, en una dimensión en la que lo público y lo privado, la vida desnuda y la existencia política intercambian sus roles.

La importancia creciente del sadomasoquismo en la Modernidad tiene su raíz en este intercambio; porque el sadomasoquismo es la técnica sexual que consiste precisamente en hacer emerger en el *partner* la vida desnuda. Y Sade no sólo evoca conscientemente la analogía con el poder soberano ("Il n'est point d'homme –escribe– qui ne veuille être despote quand il bande" ["No hay hombre que no quiera ser déspota cuando fornica"]), la simetría entre el *homo sacer* y el soberano se rencuentra aquí en

la complicidad que une al masoquista con el sádico, a la víctima con el verdugo.

La actualidad de Sade no consiste tanto en haber predicho el primado impolítico de la sexualidad en nuestro tiempo impolítico; al contrario, su modernidad está en haber expuesto de modo incomparable el significado absolutamente político (es decir, "biopolítico") de la sexualidad y de la propia vida fisiológica. Como en los campos de concentración de nuestro siglo, el carácter totalitario de la organización de la vida en el castillo de Silling, con esos reglamentos minuciosos que no dejan afuera ningún aspecto de la vida fisiológica (tampoco la función digestiva que es codificada y vuelta pública de manera obsesiva), tiene su raíz en el hecho de que aquí por primera vez se piensa una organización normal y colectiva (y, entonces, política) de la vida humana, fundada únicamente sobre la vida desnuda.

3
Vida que no merece ser vivida

3.1. En 1920 Felix Meiner, por entonces uno de los editores alemanes de ciencias filosóficas más reconocidos, publicó una *plaquette* gris azulada que llevaba el título: *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens* [La autorización de la aniquilación de la vida indigna de ser vivida]. Los autores eran Karl Binging, un estimado especialista de derecho penal (un agregado de último minuto en la segunda portada informaba a los lectores que durante la impresión había fallecido el *doct. iur. et phil.* K. B., y este debía considerarse "su último acto para el bien de la humanidad") y Alfred Hoche, un profesor de medicina que se había ocupado de cuestiones relativas a la ética de la profesión.

El libro nos interesa aquí por dos razones. La primera es que, para explicar la impunibilidad del suicidio, Binding llega a concebirlo como la expresión de una soberanía del hombre vivo sobre la propia existencia. Dado que el suicidio –argumenta– no se deja comprender ni como un delito (por ejemplo, como la violación de cierta obligación respecto a uno mismo) ni, por otra parte, puede considerarse como un acto jurídicamente

indiferente, "al derecho no le queda otra posibilidad que considerar al hombre vivo como soberano sobre su propia existencia [*als Souverän über sein Dasein*]" (Binding, p. 14). La soberanía del viviente sobre sí mismo, como la decisión soberana sobre el estado de excepción, configura un umbral de indiscernibilidad entre la exterioridad y la interioridad que, por lo tanto, el ordenamiento jurídico no puede ni excluir, ni incluir, ni prohibir, ni permitir ("El ordenamiento jurídico –escribe Binding– soporta el acto a pesar de las sensibles consecuencias que acarrea sobre sí mismo. No considera que tiene el poder de prohibirlo" – ibíd.).

De esta particular soberanía del hombre sobre la propia existencia, Binding deriva sin embargo –y esta es la segunda y más urgente razón de nuestro interés– la necesidad de autorizar "la aniquilación de la vida indigna de ser vivida". Aunque con esta inquietante expresión Binding designe sencillamente el problema de la legalidad de la eutanasia, no debe subestimarse la novedad y la decisiva importancia del concepto que, de este modo, aparece en la escena jurídica europea: la vida que no merece ser vivida (o vivir, según el posible significado literal de la expresión alemana *lebensunwerten Leben*), junto a su correlato implícito y más familiar, la vida digna de ser vivida (o vivir). La estructura biopolítica fundamental de la Modernidad –la decisión sobre el valor (o sobre el disvalor) de la vida como tal– encuentra pues su primera articulación jurídica en un *pamphlet* bienintencionado a favor de la eutanasia.

ℵ No sorprende que el ensayo de Binding haya despertado la curiosidad de Schmitt, que lo cita en su *Theorie des Partisanen*, en el contexto de una crítica a la introducción del concepto de valor en el derecho. "Quien determina un valor –escribe– siempre fija *eo ipso* un no-valor. El sentido de esta determinación de un no-valor es la aniquilación del no-valor" (Schmitt 5, p. 85). A las teorías de Binding sobre la vida que no merece ser vivida, Schmitt le aproxima la tesis de Rickert, según la cual "la negación es el criterio para establecer si algo pertenece al ámbito del valor" y el "verdadero acto de valoración es la negación". Pero aquí no parece darse cuenta de que la lógica del valor que él critica se asemeja a la de su teoría de la soberanía, donde la verdadera vida de la regla es la excepción.

3.2. El concepto de "vida indigna de ser vivida" es esencial para Binding, porque le permite hallar una respuesta a la cuestión jurídica que intenta plantear: "la impunidad de la aniquilación de la vida ¿debe quedar limitada al suicidio, como sucede en el derecho actual (con excepción del estado de necesidad), o bien, debe extenderse al hecho de matar a terceros?" La solución al problema, según Binding, en realidad depende de la respuesta que se le da a la pregunta: "¿existen vidas humanas que han perdido a tal punto la cualidad de bien jurídico que su continuidad, tanto para el portador de la vida como para la sociedad, ya ha perdido todo valor?"

> Quien plantea seriamente esta pregunta (continúa Binding) se da cuenta con amargura de cuán irresponsablemente solemos tratar las vidas más cargadas de valores [*wertvollsten Leben*] y colmadas de la mayor voluntad y fuerza vital, y con cuántos –muchas veces, inútiles– cuidados, con cuánta paciencia y energía nos dedicamos a mantener en la existencia a vidas que ya no son dignas de ser vividas, hasta que la propia naturaleza, a veces con una demora cruel, les quita la posibilidad de continuar. Imaginemos un campo de batalla cubierto de miles de cuerpos jóvenes sin vida, o una mina donde han muerto miles de laboriosos trabajadores por una catástrofe, y al mismo tiempo, representémonos nuestros institutos para deficientes mentales [*Idioteninstituten*] y los cuidados que se les prodiga a sus pacientes: esto no puede no sacudirnos, este siniestro contraste entre el sacrificio del bien humano más preciado, por un lado, y el enorme cuidado hacia existencias que no sólo no tienen valor en absoluto, sino que además, deben valorarse negativamente (Binding, pp. 27-29).

El concepto de "vida sin valor" (o "indigna de ser vivida") se aplica sobre todo a los individuos que deben considerarse "perdidos sin posibilidad de cura" tras una enfermedad o una herida y que, con total conciencia de su condición, desean absolutamente la "liberación" (Binding se sirve del término *Erlösung*, que pertenece al vocabulario religioso y significa, entre otras cosas, redención) y de algún modo manifiestan este deseo. Más problemática es la condición del segundo grupo, constituido por los "idiotas incurables,

tanto en el caso de los que nacieron así, como en el de –por ejemplo, los enfermos de parálisis progresiva– los que adquirieron esta condición en la última fase de su vida". "Estos hombres –escribe Binding– no tienen ni la voluntad de vivir ni la de morir. Por un lado, no existe ningún consentimiento a la muerte verificable, por el otro, el hecho de matarlos no se choca con ninguna voluntad de vivir, que deba ser superada. Su vida carece en absoluto de finalidad, pero ellos no la sienten como intolerable". Incluso en este caso, Binding no reconoce ninguna razón "ni jurídica, ni social, ni religiosa para no autorizar matar a estos hombres, que no son más que la espantosa imagen invertida [*Gegenbild*] de la auténtica humanidad" (ibíd., pp. 31-32). En cuanto al problema de la competencia para decidir la autorización de la aniquilación, Binding propone que la iniciativa de la petición recaiga sobre el propio enfermo (en el caso de que pueda hacerlo), o bien sobre un médico o un pariente cercano, y que la decisión última le competa a una comisión estatal compuesta por un médico, un psiquiatra y un jurista.

3.3. Aquí no es nuestra intención tomar posición sobre el difícil problema ético de la eutanasia que en la actualidad sigue dividiendo las opiniones y, en algunos países, ocupa un considerable lugar en el debate mediático; no nos interesa la radicalidad con la que Binding se posiciona a favor de su admisión generalizada. En nuestra perspectiva, es más interesante el hecho de que a la soberanía del

hombre vivo sobre su vida le corresponda inmediatamente la fijación de un umbral más allá del cual la vida deja de tener valor jurídico y, por lo tanto, se le puede dar muerte sin cometer homicidio. La nueva categoría jurídica de "vida sin valor" (o "indigna de ser vivida") se corresponde puntualmente –aunque en un sentido al menos en apariencia diverso– con la vida desnuda del *homo sacer* y es posible extenderla mucho más allá de los límites imaginados por Binding.

Es como si toda valorización y toda "politización" de la vida (tal como está implícita, en el fondo, en la soberanía del individuo sobre su propia existencia) implicase necesariamente una nueva decisión sobre el umbral más allá del cual la vida deja de ser relevante políticamente, para ser sólo "vida sagrada" y, como tal, poder ser eliminada impunemente. Toda sociedad fija este límite, toda sociedad –incluso la más moderna– decide cuáles son sus "hombres sagrados". Es posible, incluso, que este límite del que depende la politización y la *exceptio* de la vida natural en el orden jurídico estatal, no haya hecho más que extenderse en la historia de Occidente y que actualmente –en el nuevo horizonte biopolítico de los Estados soberanos nacionales– pase necesariamente a través de toda vida humana y de todo ciudadano. La vida desnuda ya no está más confinada en un lugar particular o una categoría definida, sino que habita en el cuerpo biológico de todo ser viviente.

3.4. Durante el proceso a los médicos en Núremberg, un testigo, el doctor Fritz Mennecke, declaró haber oído, durante una reunión reservada en Berlín en febrero de 1940, a los doctores Hevelmann, Bahnen y Brack comunicar que el gobierno del Reich acababa de emitir una disposición que autorizaba "la eliminación de la vida indigna de ser vivida", con particular énfasis en los enfermos mentales incurables. La información no era del todo exacta porque Hitler había preferido, por varias razones, no darle una forma legal explícita a su programa de eutanasia; pero es cierto que la reaparición de la fórmula acuñada por Binding para darle ciudadanía jurídica a la "muerte por gracia" (*Gnadentod*, según un eufemismo corriente entre los funcionarios sanitarios del régimen) coincide con un cambio decisivo en la biopolítica del nacionalsocialismo.

No hay ningún motivo para dudar de que las razones "humanitarias" que llevarían a Hitler y Himmler poco después de la toma del poder a elaborar un programa de eutanasia fueran de buena fe, como la buena fe que, por cierto, tenían Binding y Hoche al proponer desde su punto de vista el concepto de "vida indigna de ser vivida". Por varios motivos, entre los cuales estaba la predecible oposición de los ambientes eclesiásticos, el programa tuvo una escasa ejecución, y recién al inicio de 1940 Hitler consideró que no podía seguir retrasándose. La puesta en marcha del *Euthanasie-Programm für unheilbaren Kranken* [Programa de eutanasia para enfermos incurables] sucede entonces en unas condiciones –como la economía de guerra y la multiplicación de los campos de concentración

para los judíos y otros indeseables– que podía favorecer errores y abusos; sin embargo la transformación inmediata (en el curso de los quince meses que duró hasta que, en agosto de 1941, Hitler decide ponerle fin a causa de las crecientes protestas de los obispos y los familiares) de un programa teóricamente humanitario en una operación de exterminio de masas, de ningún modo depende sólo de estas circunstancias. El nombre de Grafeneck, la pequeña ciudad de Wurtemberg donde operaba uno de los principales centros, ha quedado tristemente ligado a este caso; pero había instituciones semejantes en Hadamer (Hesse), Hartheim (cerca de Linz) y en otras localidades del Reich. Los testimonios de los imputados y de los testigos en el proceso de Núremberg nos informan con bastante precisión sobre la organización del programa en Grafeneck. Todos los días el instituto recibía alrededor de setenta personas (de edades variables entre 6 y 93 años), elegidas entre los enfermos mentales incurables distribuidos en los diversos manicomios alemanes. Los doctores Schumann y Baumhardt, responsables del programa en Grafeneck, sometían a los enfermos a un chequeo sumario y decidían si presentaban los requisitos exigidos por el programa. En la mayor parte de los casos, se mataba a los enfermos al cabo de 24 horas de su llegada a Grafeneck; primero se les suministraba una dosis de 2 cm de morfina-escopolamina y luego se los introducía en una cámara de gas. En otros institutos (por ejemplo en Hadamer), se mataba a los enfermos con una fuerte dosis de Luminal, Veronal y Morfina. Se calcula que de este modo fueron eliminadas 60 000 personas.

3.5. Se ha intentado atribuir la tenacidad con la que Hitler quiso llevar a cabo su *Euthanasie-Programm* en circunstancias tan poco favorables, a los principios eugenésicos que guiaban la biopolítica nacionalsocialista. Pero desde un punto de vista estrictamente eugenésico, no había ninguna necesidad particular para la eutanasia: las leyes sobre la prevención de las enfermedades hereditarias y sobre la protección de la salud hereditaria del pueblo alemán ya representaban una defensa suficiente, pero además, los enfermos incurables sometidos al programa, en gran parte niños y ancianos, de todos modos no estaban en condiciones de reproducirse (desde un punto de vista eugenésico, lo importante no es obviamente la eliminación del fenotipo, sino sólo la del patrimonio genético). Por otro lado, no consta en modo alguno que el programa estuviese ligado a consideraciones de orden económico: al contrario, constituyó una carga organizativa considerable en un momento en el que el aparato estatal estaba totalmente empeñado en el esfuerzo por hacer la guerra. ¿Por qué entonces Hitler, aún siendo perfectamente consciente de la impopularidad del programa, quiere ejecutarlo a toda costa?

No queda otra explicación que pensar que bajo la apariencia de un problema humanitario, en el programa estaba en cuestión el ejercicio, en el horizonte de la nueva vocación biopolítica del Estado nacionalsocialista, del poder soberano de decidir sobre la vida desnuda. La "vida indigna de ser vivida" no es, con toda evidencia, un concepto ético que concierne a las expectativas y legítimos

deseos del individuo: es más bien un concepto político en el que está en cuestión la metamorfosis extrema de la vida que se puede matar y es insacrificable del *homo sacer*, sobre la que se funda el poder soberano. Si la eutanasia se presta a esta transformación, es porque en ella un hombre se encuentra en la situación de tener que separar en otro hombre la *zoḗ* del *bíos*, y de aislar en él algo así como una vida desnuda, una vida que se puede matar. Pero, en la perspectiva de la biopolítica moderna, la eutanasia se ubica más bien en el cruce entre la decisión soberana sobre la vida que se puede matar y la asunción del cuidado del cuerpo biológico de la nación, y marca el punto en el que la biopolítica se convierte necesariamente en tanatopolítica.

Aquí se ve cómo el intento de Binding de transformar la eutanasia en un concepto jurídico-político ("la vida indigna de ser vivida") implica una cuestión crucial. Si al soberano, en tanto decide sobre el estado de excepción, le compete desde siempre el poder de decidir qué vida puede ser matada sin cometer homicidio, en la época de la biopolítica este poder tiende a emanciparse del estado de excepción para transformarse en poder de decidir sobre el punto en el que la vida deja de ser políticamente relevante. Como sugiere Schmitt, cuando la vida se convierte en el valor político supremo, también se plantea entonces el problema de su disvalor, pero además, parecería que en esta decisión estuviese en juego la consistencia última del poder soberano. En la biopolítica moderna, soberano es aquel que decide sobre el valor o sobre el disvalor de la vida en tanto tal. La vida que, como tal, con las declaraciones

de los derechos había sido investida por el principio de soberanía, ahora se convierte ella misma en el lugar de una decisión soberana. El *Führer* representa precisamente la vida misma en tanto decide su propia consistencia biopolítica. Por ello –según una teoría importante para los juristas nazis, sobre la que volveremos– su palabra es inmediatamente ley. Y por esto, el problema de la eutanasia es un problema típicamente moderno, que el nazismo, como el primer Estado radicalmente biopolítico, no podía no plantear. Y también por esto, ciertas aparentes locuras y contradicciones del *Euthanasie-Programm* se explican sólo en el contexto biopolítico en el que se situaba.

Los médicos Karl Brand y Viktor Brack que, como responsables del programa, fueron condenados a muerte en Núremberg, después de la condena declararon que no se sentían culpables, porque el problema de la eutanasia se presentaría nuevamente. La exactitud de esta predicción podía darse por descontada; pero es más interesante preguntarse cómo es posible que, cuando los obispos dieron a conocer el programa a la opinión pública, no hubiese protestas de las organizaciones médicas. Y eso que el programa de eutanasia no sólo contradecía el pasaje del juramento de Hipócrates que reza "no le daré a ningún hombre un veneno mortal, aunque me lo pida", sino que, al no haberse promulgado ninguna ley que asegurara la impunidad, los médicos que participaban de él podían encontrarse en una situación jurídica delicada (esta última circunstancia, en efecto, daría lugar a protestas por parte de juristas y abogados). El hecho es que el Reich nacionalsocialista

marca el momento en que la integración entre la medicina y la política, que es una de las características esenciales de la biopolítica moderna, comienza a asumir su forma acabada. Esto implica que la decisión soberana sobre la vida desnuda se desplaza, desde motivaciones y ámbitos estrictamente políticos, hacia un terreno más ambiguo, en el que el médico y el soberano parecen intercambiar sus roles.

4
"Política significa dar forma a la vida del pueblo"

4.1. En 1942, el *Institut Allemand* de París decide hacer circular una publicación destinada a informar a los amigos y aliados franceses sobre el carácter y los méritos de la política nacionalsocialista en materia de salud y eugenesia. El libro, que recoge intervenciones de los especialistas alemanes más autorizados en la materia (como Eugen Fischer y Ottmar von Verschuer) y de los más altos responsables de la política sanitaria del Reich (como Libero Conti y Hans Reiter), lleva el significativo título de *État et santé* [Estado y salud]. Y entre las publicaciones oficiales y semioficiales del régimen, quizá en ella se tematice del modo más explícito la politización (o el valor político) de la vida biológica y la total transformación del horizonte político que ella implica.

> En los siglos que nos precedieron –escribe Reiter– los grandes conflictos entre los pueblos fueron causados en mayor o menor medida por la necesidad de garantizar las posesiones del Estado (entendiendo aquí con la palabra "posesiones" no sólo el territorio del país, sino también los contenidos materiales). Muchas veces la

> causa de estos conflictos fue el temor a que Estados vecinos se expandieran territorialmente, pero en ellos no se tenía en cuenta a los individuos que se consideraban, por así decir, como medios para realizar los fines perseguidos. Recién al inicio de nuestro siglo, en Alemania, basándose al principio en teorías de corte netamente liberal, se llegó a tomar en consideración el valor de los hombres y a definirlo; definición que, claro está, sólo podía basarse sobre las formas y los principios liberales que dominaban la economía [...] Así, mientras Helferich ha estimado en 310 mil millones de marcos la riqueza nacional alemana, Zahn ha hecho observar que, a raíz de esta riqueza material, existe una "riqueza viviente" valuable en 1 061 miles de millones de marcos (Verschuer 1, p. 31).

La gran novedad del nacionalsocialismo, según Reiter, consiste en el hecho de que este patrimonio viviente pasa a ocupar el primer plano de los intereses y cálculos del Reich y se vuelve la base de una nueva política cuya primera medida es establecer "el balance de los valores vivos de un pueblo" (ibíd., p. 34) y proponerse asumir el cuidado del "cuerpo biológico de la nación" (ibíd., p. 51): "Nos estamos acercando a una síntesis lógica de la biología y de la economía [...] la política deberá ser capaz de realizar de modo cada vez más riguroso esta síntesis que hoy está apenas iniciando, pero ya permite reconocer como un hecho ineludible la interdependencia de estas dos fuerzas"(ibíd., p. 48). De aquí deriva una transformación

radical del significado y de las tareas de la medicina que se integra cada vez más estrechamente a las funciones y a los órganos del Estado:

> Así como el economista y el comerciante son responsables de la economía de los valores materiales, del mismo modo, el médico es responsable de la economía de los valores humanos [...] Es indispensable que el médico colabore en una economía humana racionalizada que ve en el nivel de la salud de un pueblo, la condición del rendimiento económico [...] Las oscilaciones de la sustancia biológica y las del balance material, en general, son paralelas (ibíd., p. 40).

Los principios de esta nueva biopolítica están dictados por la eugenesia, entendida como la ciencia de la herencia genética de un pueblo. Foucault investigó la creciente importancia que, a partir del siglo XVIII, asume la ciencia de la policía que, con De Lamare, Frank y von Justi, se propone como objetivo explícito el cuidado de la población en todos sus aspectos (Foucault 3, pp. 150-161). A partir del final del siglo XIX, la obra de Galton ofrece el marco teórico con el que debe funcionar la ciencia de la policía, convertida ya en biopolítica. Es importante observar que, contrariamente a un prejuicio difundido, el nazismo no se limitó simplemente a utilizar y alterar para los propios fines políticos los conceptos científicos que necesitaba; la relación entre la ideología nacionalsocialista y el desarrollo de las ciencias sociales y biológicas

de la época, en particular de la genética, es más íntima y compleja y, también, más inquietante. Una ojeada a las intervenciones de Verschuer (que, aunque parezca sorprendente, continuó enseñando genética y antropología en la Universidad de Fráncfort, incluso después de la caída del Tercer Reich) y de Fischer (director del Instituto de antropología *Kaiser Wilhelm* de Berlín) muestra más allá de toda duda que la investigación genética de la época, con el reciente descubrimiento de la localización de los genes en los cromosomas (aquellos genes que, como escribe Fischer, "se ordenan en los cromosomas como las perlas de un collar"), ofrece la estructura conceptual de referencia para la biopolítca nacionalsocialista. "La raza –escribe Fischer– no está determinada por el ensamblaje de esta o aquella característica que pueda medirse, por ejemplo con la ayuda de una escala de colores [...] La raza es herencia genética y nada más que herencia" (Verschuer 1, p. 84). No sorprende, pues, que los estudios de referencia, tanto para Fischer como para Verschuer, sean los experimentos de Morgan y Haldane sobre la *Drosophila* y, más en general, ciertos trabajos de la genética anglosajona que por los mismos años llevaron a la constitución de un mapa del cromosoma X en el hombre y a la primera identificación de las predisposiciones patológicas hereditarias.

La novedad es, sin embargo, que estos conceptos no son tratados como criterios externos (aunque sean vinculantes) de una decisión política: como tales, ellos son inmediatamente políticos. Así, el concepto de raza se define, de acuerdo con las teorías genéticas de la época, como "un

grupo de seres humanos que presentan cierta combinación de genes homocigóticos que en los otros grupos faltan" (ibíd., p. 88). Tanto Fischer como Verschuer, sin embargo, saben que es prácticamente imposible identificar una raza pura en el sentido de esta definición (en particular, ni los judíos, ni los alemanes –Hitler es completamente consciente de esto, tanto mientras escribe *Mein Kampf* [*Mi lucha*] como cuando decide la solución final– constituyen una raza en sentido propio). Por lo tanto, el término racismo (si por raza se entiende un concepto estrictamente biológico) no es la calificación más correcta para la biopolítica del Tercer Reich: ella se mueve, más bien, en un horizonte en el que se absolutiza el "cuidado de la vida" heredado de la ciencia de la policía del siglo XVIII, fundiéndose con preocupaciones de orden propiamente eugenésico. Distinguiendo entre la política [*Politik*] y la policía [*Polizei*], von Justi le asignaba a la primera una tarea meramente negativa (la lucha contra los enemigos externos e internos del Estado) y a la segunda, una tarea positiva (el cuidado y el crecimiento de la vida de los ciudadanos). La biopolítica nacionalsocialista no se comprende (y con ella, buena parte de la política moderna, incluso fuera del Tercer Reich), si no se entiende que ella implica la desaparición de la distinción entre los dos términos: la *policía* ahora se vuelve *política* y el cuidado de la vida coincide con la lucha contra el enemigo. "La revolución nacional-socialista –se lee en la introducción a *État et santé*– quiere hacer un llamado a las fuerzas que tienden a la exclusión de los factores de degeneración biológica y al mantenimiento de la salud

hereditaria del pueblo. Busca entonces fortificar la salud del conjunto del pueblo y eliminar las influencias que perjudican el despliegue biológico de la nación. Los problemas tratados en este libro no se refieren a un solo pueblo, son de importancia vital para toda la civilización europea". El exterminio de los judíos sólo adquiere todo su sentido en esta perspectiva, en la que policía y política, motivos eugenésicos y motivos ideológicos, cuidado de la salud y lucha contra el enemigo se vuelven absolutamente indiscernibles.

4.2. Algunos años antes, Verschuer había publicado un opúsculo, en el que la ideología nacionalsocialista quizá encuentre su formulación biopolítica más exacta.

> "El nuevo Estado no conoce otra tarea que el cumplimiento de las condiciones necesarias para la conservación del pueblo". Estas palabras del Führer significan que todo acto político del Estado nacionalsocialista sirve a la vida del pueblo... Hoy sabemos que la vida de un pueblo está garantizada sólo si las cualidades raciales y la salud hereditaria del cuerpo popular [*Volkskörper*] se conservan (Verschuer 2, p. 5).

El nexo entre la política y la vida que instituyen estas palabras no es (según una interpretación del racismo muy difundida y por completo inadecuada) una relación meramente instrumental, como si la raza fuese un simple dato natural que sólo se trataría de proteger. *La novedad*

de la biopolítica moderna, en efecto, es que el dato biológico, como tal, es inmediatamente político y viceversa. "Política –escribe Verschuer– significa dar forma a la vida del pueblo [*Politik, das heisst die Gestaltung des Lebens des Volkes*]" (ibíd., p. 8). La vida, que con las declaraciones de los derechos se había vuelto el fundamento de la soberanía, ahora se vuelve el sujeto-objeto de la política estatal (que, por lo tanto, se presenta cada vez más como "policía"); pero sólo un Estado íntimamente fundado sobre la misma vida de la nación podía identificar como su propia vocación dominante la formación y el cuidado del "cuerpo popular".

Esto explica la aparente contradicción por la cual un *dato natural* tiende a presentarse como una *tarea política.* "La herencia biológica –continúa Verschuer– sin duda, es un destino: mostremos pues que sabemos ser amos de este destino, considerando la herencia biológica como la tarea que se nos ha asignado y que debemos cumplir". La paradoja de la biopolítica nazi y la necesidad en la que ella se encuentra presa, al someter la vida misma a una incesante movilización, no podría expresarse mejor que por esta transformación de la propia herencia biológica en tarea política. *El totalitarismo de nuestro siglo tiene su fundamento en esta identidad dinámica de vida y política y, sin ella, se vuelve incomprensible.* Si el nazismo todavía se nos presenta como un enigma y si su afinidad con el estalinismo (sobre la que Hannah Arendt ha insistido tanto) aún no encuentra explicación, es porque hemos omitido situar el fenómeno totalitario en su conjunto en el horizonte de la biopolítica. Cuando tienden a identificarse la vida y

la política –en su origen divididas y articuladas entre sí, a través de la tierra de nadie del estado de excepción en el que habita la vida desnuda– entonces, toda la vida se vuelve sagrada y toda la política se vuelve excepción.

4.3. Sólo en esta perspectiva se entiende por qué entre las primeras leyes dictadas por el régimen nacionalsocialista figuran precisamente las que conciernen a la eugenesia. El 14 de julio de 1933, pocas semanas después de la subida al poder de Hitler, se promulgó la ley para la "prevención de la descendencia hereditariamente enferma" que establecía que "aquel que está afectado por una enfermedad hereditaria puede ser esterilizado con una operación quirúrgica si, según la experiencia de la ciencia médica, hay una alta probabilidad de que sus descendientes sean afectados por graves trastornos hereditarios del cuerpo y la mente". El 18 de octubre de 1933 fue dictada la ley para la "protección de la salud hereditaria del pueblo alemán" que extendía la legislación eugenésica al matrimonio, sancionando que "el matrimonio no puede celebrarse: 1) cuando uno de los prometidos sufre una enfermedad contagiosa que haga temer un daño grave para la salud del cónyuge o de los descendientes; 2) cuando uno de los prometidos está suspendido o provisoriamente bajo tutela; 3) cuando uno de los prometidos, sin estar suspendido, sufre de una enfermedad mental que haga aparecer el matrimonio indeseable para la comunidad nacional; 4) cuando uno de los prometidos sufre una de las enfermedades hereditarias previstas por la ley del 14 de julio de 1933".

El sentido de estas leyes y la rapidez con que fueron promulgadas no se entiende si se las limita al ámbito eugenésico. Lo decisivo aquí es que para los nazis tenían un carácter inmediatamente político. Como tales, son inseparables de las leyes de Núremberg sobre la "ciudadanía del Reich" y sobre la "protección de la sangre y el honor alemán", con las que el régimen transformó a los judíos en ciudadanos de segunda clase, prohibiendo, entre otras cosas, el matrimonio entre los judíos y los ciudadanos de pleno derecho y estableciendo, además, que los ciudadanos de sangre aria también tenían que mostrarse dignos del honor alemán (dejando pendiente implícitamente la posibilidad de la desnacionalización de cada uno de ellos). Las leyes sobre la discriminación de los judíos han monopolizado de modo casi exclusivo la atención de los estudiosos de la política racial del Tercer Reich; pero sólo es posible comprenderlas plenamente si se las restituye al contexto general de la legislación y de la praxis biopolítica del nacionalsocialismo. Ellas no se agotan ni en las leyes de Núremberg, ni en la deportación a los campos, ni tampoco en la "solución final": estos acontecimientos decisivos de nuestro siglo tienen su fundamento en la asunción incondicionada de una tarea biopolítica, en la que la vida y la política se identifican ("Política significa dar forma a la vida del pueblo"). Y sólo es posible medir plenamente su inhumanidad, si se las restituye a su contexto "humanitario".

Uno de los proyectos propuestos por Hitler en los últimos años de la guerra, prueba hasta qué punto estaba

decidido a llegar el Reich nazi con todos los ciudadanos, cuando su programa biopolítico mostró su cara tanatopolítica:

> Luego de un examen radiológico de carácter nacional, el Führer recibirá una lista de todos los individuos enfermos, particularmente de los afectados por disfunciones renales y cardíacas. En base a una nueva ley de salud del Reich, las familias de estos individuos no podrán llevar una vida pública, y podría prohibirse su reproducción. Lo que sucederá con ellos, será materia de ulteriores decisiones del Führer (Arendt 3, p. 416).

ℵ La unidad inmediata de política y vida permite iluminar precisamente el escándalo de la filosofía del siglo XX: la relación de Heidegger y el nazismo. Esta relación asume su verdadero sentido sólo si se la sitúa en la perspectiva de la biopolítica moderna (cosa que han omitido hacer tanto sus apologistas como sus detractores). Porque la gran novedad del pensamiento de Heidegger (que en Davos a los observadores más atentos, como Rosenzweig y Lévinas, no les pasó desapercibida) era su decidido enraizamiento en la facticidad. Como ha mostrado la publicación de los cursos de los primeros años de la década de 1920, en Heidegger la ontología se presenta desde un comienzo como una hermenéutica de la vida fáctica [*faktisches Leben*]. La estructura circular del *Dasein*, para el cual, en sus modos de ser, está su propio ser, no es más que una formalización de la experiencia esencial de la vida fáctica, en la que no es posible

distinguir entre la vida y su situación efectiva, entre el ser y sus modos de ser, y en la que desaparecen todas las distinciones de la antropología tradicional (como las de espíritu y cuerpo, sensación y conciencia, yo y mundo, sujeto y propiedad). La categoría central de la facticidad, para Heidegger, no es en efecto (como todavía lo era para Hussserl) la *Zufälligkeit*, la contingencia –por la cual algo está en cierto modo y en cierto lugar, pero podría estar en otro lugar y ser de otro modo– sino la *Verfallenheit*, el estado de caída que caracteriza a un ser que es y ha de ser sus propios modos de ser. La facticidad no consiste sólo en ser contingentemente de cierto modo y en cierta situación, sino en la decidida asunción de este modo y de esta situación, en la que lo que era don [*Hingabe*] debe transformarse en tarea [*Aufgabe*]. El *Dasein* –el ser ahí que es su ahí– se coloca entonces en una zona de indiscernibilidad respecto a todas las determinaciones tradicionales del hombre, del que signa su definitivo quiebre.

En un texto de 1934 que quizá todavía hoy constituye la contribución más valiosa para comprender el nacionalsocialismo (*Quelques réflexions sur la philosophie de l'Hitlérisme*), Lévinas puso por primera vez el acento sobre las analogías entre esta nueva determinación ontológica del hombre y algunas características de la filosofía implícita en el hitlerismo. Mientras el pensamiento judeocristiano y el liberal se caracterizan por la liberación ascética del espíritu, de los vínculos, de la situación sensible e histórico-social en la que se encuentra a su vez arrojado, llegando así a distinguir en el hombre y en su mundo un

reino de la razón separado del de su cuerpo, que para él resta como algo irreductiblemente extraño, en cambio, según Lévinas, la filosofía hitleriana (en esto, similar al marxismo) se funda sobre la asunción incondicionada y sin reservas de la situación histórica, física y material, considerada como la cohesión indisoluble del espíritu y el cuerpo, la naturaleza y la cultura.

> *Le corps n'est pas seulement un accident malheureux ou heureux nous mettant en rapport avec le monde implacable de la matière – son adhérence au Moi vaut par elle-même. C'est une adhérence à laquelle on n'échappe pas et qu'aucune métaphore ne saurait faire confondre avec la présence d'un objet extérieur; c'est une union dont rien ne saurait altérer le goût tragique du définitif. Ce sentiment d'identité entre le moi et le corps [...] ne permettra donc jamais à ceux qui voudront en partir de retrouver au fond de cette unité la dualité d'un esprit libre se débattant contre le corps auquel il aurait été enchainé. Pour eux, c'est, au contraire, dans cet enchaînement au corps que consiste toute l'essence de l'esprit. Le séparer des formes concrètes oú il s'est d'ores et déjà engagé, c'est trahir l'originalité du sentiment même dont il convient de partir. L'importance attribuée à ce sentiment du corps, dont l'esprit occidental n'a jamais voulu se contenter, est à la base d'une nouvelle conception de l'homme. Le biologique avec tout ce qu'il comporte de fatalité devient plus qu'un objet de la vie spirituelle, il en devient le coeur. Les mysterieuses voix du sang, les appels de l'hérédité et du passé auxquels le corps sert d'énigmatique*

véhicule perdent leur nature de problèmes soumis à la solution d'un Moi souverainement libre. Le Moi n'apporte pour le résoudre que les inconnues mêmes de ces problèmes. Il en est constitué. L'essence de l'homme n'est plus dans la liberté, mais dans une espèce d'enchaînement [...] Enchaîné à son corps, l'homme se voit refuser le pouvoir d'échapper à soi-même. La verité n'est plus pour lui la contemplation d'une spectacle étranger – elle consiste dans un drame dont l'homme est lui-même l'acteur. C'est sous le poids de toute son existence – qui comporte des donnés sur lesquelles il n'a plus à revenir – que l'homme dira son oui ou non

[El cuerpo no es sólo un accidente afortunado o desafortunado que nos pone en contacto con el mundo implacable de la materia –su adhesión al Yo vale por sí misma–. Se trata de una adhesión de la que no puede escaparse, y a la que ninguna metáfora podría confundir con la presencia de un objeto exterior. Se trata de una unión cuyo gusto trágico y definitivo nada podrá alterar. Ese sentimiento de identidad entre el yo y el cuerpo [...] no hace concesión alguna a aquellos que parten de él para reencontrar en el fondo de esa unidad la dualidad de un espíritu libre debatiéndose contra el cuerpo al que estaría encadenado. Para ellos, toda la esencia del espíritu consiste en ese encadenamiento. El separarlo de las formas concretas con las que se encuentra de entrada comprometido es traicionar la originalidad de un sentimiento del que nos conviene partir. La importancia atribuida a ese sentimiento del cuerpo, con el que el espíritu occidental nunca ha querido contentarse, se encuentra en el origen

> de una nueva concepción del hombre. Lo biológico, con toda la fatalidad que conlleva, se convierte en algo más que un objeto de la vida espiritual, se convierte en su corazón. Las misteriosas voces de la sangre, las llamadas de la herencia y del pasado a las que el cuerpo sirve de enigmático vehículo pierden su naturaleza de problemas sometidos a la solución de un Yo soberanamente libre. El Yo sólo aporta para resolverlos las propias incógnitas de esos problemas. El Yo está constituido por ellos. La esencia del hombre ya no está en la libertad, sino en una especie de encadenamiento [...] Encadenado a su cuerpo, el hombre se niega a escapar de sí mismo. La verdad ya no será la contemplación de un espectáculo extraño –la verdad consistirá en un drama cuyo actor es el propio hombre–. Sólo bajo el peso de toda su existencia –que comporta un legado sobre el que ya no podrá volver sus pasos– el hombre dirá su sí o su no] (Lévinas, pp. 205-207).

En ninguna parte del texto –escrito en un momento en que la adhesión al nazismo de su maestro de Friburgo todavía era una encendida cuestión– se menciona el nombre de Heidegger. Pero la nota agregada en 1991, cuando se vuelve a publicar en los *Cahiers de l'Herne*, no deja dudas en cuanto a la tesis que un lector atento, de todos modos, debería haber leído entre líneas, es decir, que el nazismo como "mal elemental" tiene su condición de posibilidad en la propia filosofía occidental y, en particular, en la ontología heideggeriana: "possibilité qui s'inscrit dans

l'ontologie de l'Être soucieux d'être – de l'être 'dem es in seinem Sein um dieses Sein selbst geht'" ["posibilidad que se inscribe en la ontología del Ser necesitado de ser –del ser 'cuyo cuidado en su ser es ese ser mismo'–"].

No puede decirse de modo más claro: el nazismo se arraiga en la misma experiencia de la facticidad de la que parte el pensamiento de Heidegger y que, en el *Discurso del rectorado*, el filósofo había resumido en la fórmula "querer o no el propio *Dasein*". Sólo esta proximidad originaria puede hacer comprensible que Heidegger haya escrito, en el curso de 1935 sobre *Introducción a la metafísica*, estas reveladoras palabras: "lo que hoy se pone en circulación como filosofía del nacionalsocialismo [...] no tiene nada que ver con la verdad interna y la grandeza de este movimiento (es decir, el encuentro entre la técnica determinada a nivel planetario y el hombre moderno); con esto, más bien, se pesca en las aguas turbias de los 'valores' y de las 'totalidades'" (Heidegger 3, p. 152).

En la perspectiva de Heidegger, el error del nacionalsocialismo que ha traicionado su "verdad interna" consistiría entonces en haber transformado la experiencia de la vida fáctica en un "valor" biológico (de aquí el desprecio con el que Heidegger muchas veces se refiere al biologicismo de Rosenberg). Mientras el aporte más distintivo del genio filosófico de Heidegger consistía en haber elaborado las categorías conceptuales que le impedían a la *facticidad* presentarse como un *hecho*, el nazismo terminó aprisionando la vida fáctica en una determinación racial objetiva y, de este modo, abandonó su inspiración original.

Pero, ¿cuál es, más allá de estas diferencias, en la perspectiva que nos interesa aquí, el significado político de la experiencia de la facticidad? En ambos casos, la vida no tiene necesidad de asumir "valores" externos a ella para volverse política: ella es inmediatamente política en su misma facticidad. El hombre no es un viviente que debe abolirse o trascenderse para volverse humano, no es una dualidad de espíritu y cuerpo, naturaleza y política, vida y logos, sino que se sitúa resueltamente indiferente hacia estas dualidades. El hombre no es más el animal "antropóforo" que debe trascenderse para dar lugar al ser humano: su ser fáctico ya contiene el movimiento que, siendo aferrado, lo constituye como *Dasein* y, entonces, como ser político ("*Pólis* significa el lugar, el *Da*, dónde y cómo es el *Dasein* en tanto que histórico" – ibíd., p. 117). Esto significa que la experiencia de la facticidad, sin embargo, equivale a una radicalización sin precedentes del estado de excepción (con su indiferenciación de la naturaleza y la política, lo externo y lo interno, la exclusión y la inclusión), en una dimensión en la que el estado de excepción tiende a convertirse en la regla. Es como si la vida desnuda del *homo sacer*, sobre cuya separación se fundaba el poder soberano, asumiéndose a sí misma como tarea, se volviera entonces explícita e inmediatamente política. Pero esto es precisamente lo que caracteriza el giro biopolítico de la Modernidad, es decir, la condición en la que todavía hoy nos encontramos. Y en este punto en particular el nazismo y el pensamiento de Heidegger divergen radicalmente. El nazismo hará de la vida desnuda del *homo sacer*,

determinada en clave biológica y eugenésica, el lugar de una decisión incesante sobre el valor y el disvalor, donde la biopolítica se convierte continuamente en tanatopolítica y, en consecuencia, el campo se vuelve el espacio político *cath'exochen*. En Heidegger, en cambio, el *homo sacer*, para el que en todo acto siempre está en cuestión su propia vida, se vuelve el *Dasein*, "al cual le va, en su ser, su mismo ser", unidad inseparable de ser y modos, sujeto y cualidades, vida y mundo. Si en la biopolítica moderna la vida es inmediatamente política, aquí, esta unidad, que tiene ella misma la forma de una decisión irrevocable, se sustrae a toda decisión externa y se presenta como una cohesión indisoluble, en la que es imposible aislar algo así como una vida desnuda. En el estado de excepción que se ha vuelto la regla, la vida del *homo sacer* que era la contraparte del poder soberano, se transforma en una existencia sobre la que el poder ya no parece tener fuerza alguna.

5
VP

5.1. El 15 de mayo de 1941, el doctor Roscher, que desde hacía tiempo dirigía investigaciones sobre el salvataje a grandes alturas, le escribe a Himmler para preguntarle si, dada la importancia que sus experimentos revestían para la vida de los aviadores alemanes y el riesgo mortal que implicaban para las VP [*Versuchspersonen*, cobayos humanos], y considerando, por otra parte, que los animales no eran útiles para estos experimentos, sería posible disponer de "dos o tres delincuentes profesionales" para reanudarlos. La guerra aérea ya había entrado en la fase de vuelo a grandes alturas y si, en estas condiciones, la cabina presurizada sufría daños o el piloto tenía que arrojarse en paracaídas, el riesgo de muerte era elevado. El resultado último del intercambio epistolar entre Roscher y Himmler (que se ha conservado en su totalidad) fue la instalación en Dachau de una cámara de compresión para continuar los experimentos en un lugar donde las VP podían encontrarse con particular facilidad. Poseemos el protocolo (provisto de fotografías) del experimento llevado a cabo con una VP judía de 37 años, en buena salud, bajo una presión correspondiente a 12 000 metros de altura. "Después de

4 minutos –leemos– la VP empieza a sudar y tambalear la cabeza. Después de cinco minutos se producen calambres, entre los seis y los diez minutos, se acelera la respiración y la VP pierde la conciencia; entre los diez y los treinta minutos la respiración disminuye hasta tres inspiraciones por minuto, para luego cesar del todo. Al mismo tiempo su coloración se vuelve fuertemente cianótica y aparece saliva en torno a los labios". El informe continúa con la disección del cadáver para constatar eventuales lesiones orgánicas.

En el proceso de Núremberg, los experimentos dirigidos por médicos e investigadores alemanes en los campos de concentración fueron considerados universalmente como uno de los capítulos más infames en la historia del régimen nacionalsocialista. Además de estos sobre el salvataje a grandes alturas, en Dachau se hicieron experimentos (destinados también a hacer posible el salvataje de marinos y aviadores caídos al mar) sobre la posibilidad de sobrevivir en aguas heladas y sobre la potabilidad del agua de mar. En el primer caso, las VP fueron sumergidas en piletas de agua fría hasta la pérdida de la conciencia, mientras los investigadores analizaban cuidadosamente las variaciones de la temperatura corporal y las posibilidades de reanimación (entre estas, es particularmente grotesca la experimentación de una reanimación llamada "a calor animal", donde las VP se colocaban en un camastro entre dos mujeres desnudas, también ellas detenidas judías provenientes de los campos. Aquí se certifica que, en un caso, la VP logró tener una relación sexual que facilitó el proceso de recuperación). Los experimentos sobre la

potabilidad del agua marina, en cambio, se llevan a cabo sobre VP elegidas entre los detenidos con el triángulo negro (es decir, gitanos; es justo recordar que, junto a la estrella amarilla, este también es un símbolo del genocidio de un pueblo indefenso). Ellos fueron divididos en tres grupos, uno que simplemente debía abstenerse de beber, otro que sólo bebía agua de mar y el tercero que bebía agua marina mezclada con *Berkazusatz*, una sustancia química que, según los investigadores, debería disminuir los daños del agua de mar.

Otro importante sector de experimentación concernía en cambio a la inoculación de bacterias de la fiebre petequial y del virus de la *Hepatitis endémica*, en el intento de producir vacunas contra esas dos plagas que, en los frentes donde las condiciones de vida eran más duras, amenazaban en particular la salud de los soldados del Reich. Especialmente violenta y dolorosa para los pacientes fue, por otro lado, la experimentación sobre la esterilización no quirúrgica, por medio de sustancias químicas o radiaciones, destinada a servir a la política eugenésica del régimen; y en menor frecuencia, se intentaron experimentos sobre el trasplante de riñones, las inflamaciones celulares, etc.

5.2. La lectura de los testimonios de las VP sobrevivientes y de los mismos acusados y, en algunos casos, de los protocolos conservados, es una experiencia tan atroz que la tentación de considerar estos experimentos sólo como actos sádico-criminales que no tienen nada que ver con la

investigación científica es muy fuerte. Lamentablemente, esto no es posible. Para empezar, algunos (es cierto que no todos) de los médicos que habían llevado a cabo los experimentos eran investigadores muy conocidos en la comunidad científica. El profesor Clauberg, por ejemplo, responsable del programa sobre esterilización, era entre otras cosas el inventor del *test* (llamado, precisamente, de Clauberg) sobre la acción de la progesterona que, hasta hace pocos años, todavía era de utilización corriente en ginecología. Los profesores Schröder, Becker-Freyting y Bergblöck que dirigían los experimentos sobre la potabilidad del agua marina, gozaban de tan buena reputación científica, que en 1948, después de la condena, un grupo de científicos de diversos países (en un congreso internacional de medicina) realiza una petición para que "no sean confundidos con otros médicos criminales condenados en Núremberg". Y durante el proceso, Vollhardt, un profesor de química médica en la Universidad de Fráncfort que no estaba sospechado de simpatizar con el régimen nazi, testimonió delante del tribunal que "desde el punto de vista científico, la preparación de estos experimentos había sido espléndida"; curioso adjetivo si se piensa que, en el curso del experimento, las VP habían llegado a tal grado de postración que dos veces intentaron absorber agua dulce de un trapo para limpiar el piso.

Sin duda, resulta más embarazoso el hecho (que se desprende de modo inequívoco de la literatura científica alegada en la defensa y confirmada por los peritos del tribunal) de que en nuestro siglo muchas veces y a gran escala, ya

se habían efectuado experimentos, en los Estados Unidos en particular (precisamente, el país del que provenían la mayoría de los jueces de Núremberg). En los años veinte, en efecto, ochocientos detenidos en las cárceles estadounidenses habían sido infectados con el plasmodio de la malaria, para intentar encontrar un antídoto al paludismo. Y en la literatura científica sobre la pelagra, se consideraban ejemplares los experimentos realizados por Goldberger sobre doce detenidos estadounidenses condenados a muerte, a los que se les había prometido, si sobrevivían, la condonación de la pena. Fuera de Estados Unidos, en Manila, Strong había dirigido las primeras investigaciones con cultivos del bacilo de beri-beri en condenados a muerte (los protocolos del experimento no mencionan si se trataba o no de voluntarios). La defensa citó también el caso del condenado a muerte Keanu (Hawai) que había sido infectado de lepra bajo la promesa de gracia y había fallecido como consecuencia del experimento.

Frente a la evidencia de esta documentación, los jueces tuvieron que dedicar sesiones interminables para identificar criterios que pudieran hacer admisibles experimentos científicos con cobayos humanos. El criterio último, sobre el que había un acuerdo general, fue la necesidad de un consenso explícito y voluntario de parte del sujeto que debía someterse al experimento. La práctica habitual en los EE.UU. (como se desprendía de un formulario en uso en el estado de Illinois que fue exhibido por los jueces), en efecto, era que el condenado debía firmar una declaración en la que se afirmaba, entre otras cosas:

> Asumo todos los riesgos de este experimento y declaro liberar de toda responsabilidad, incluso en relación a mis herederos y representantes, a la Universidad de Chicago y a todos los técnicos e investigadores que forman parte del experimento, así como al gobierno de Illinois, al director de la penitenciaría de Estado y a todo otro funcionario. En consecuencia, renuncio a todo reclamo por cualquier daño o enfermedad, incluso mortal, que pueda causar el experimento.

La hipocresía evidente de estos documentos no puede no dejarnos perplejos. Hablar de libre voluntad y de consenso en el caso de un condenado a muerte o de un detenido que cumple penas graves, es por lo menos discutible; y lo cierto es que, aunque se hubiera encontrado este tipo de declaraciones firmadas por detenidos de los *Lager*, los experimentos tampoco deberían haberse considerado éticamente admisibles. Lo que el énfasis bienpensante sobre la libre voluntad del individuo se niega a ver, es que para un internado en Dachau, al que también se le hubiera insinuado una mínima mejora de sus condiciones de vida, el concepto de "consenso voluntario" no tenía ningún sentido, y que, por lo tanto, desde este punto de vista, la humanidad de los experimentos, en los dos casos, era sustancialmente equivalente.

Para evaluar las diversas y específicas responsabilidades en los casos en cuestión, tampoco era posible apelar a la diversidad de fines. Como testimonio de lo penoso que era admitir que los experimentos en los campos tenían

precedentes en la praxis médico-científica, se puede citar una observación de A. Mitscherlich, el médico que, con F. Mielke, publicó y comentó en 1947 el primer informe del proceso a los médicos en Núremberg. Uno de los imputados, el profesor Rose, que estaba acusado por los experimentos sobre la vacuna contra la fiebre petequial (que habían llevado a la muerte a 97 VP sobre 392), se defiende alegando experimentos análogos dirigidos por Strong en Manila sobre condenados a muerte y compara a los soldados alemanes que morían de fiebre petequial con los enfermos de beri-bero a cuya cura se dirigían las investigaciones de Strong. Mitscherlich, que se distingue por la sobriedad de sus comentarios, en este punto, objeta: "mientras Strong trataba de combatir contra la miseria y la muerte causada por un flagelo de orden natural, investigadores como el imputado Rose actuaban en medio de la maraña de métodos inhumanos de una dictadura, con el fin de mantener y justificar su insensatez" (Mitscherlich, pp. 11-12). Como juicio histórico-político, la observación es exacta; está claro, sin embargo, que la admisibilidad ético-jurídica de los experimentos de ningún modo podía depender de la nacionalidad de las personas a las que estaba destinada la vacuna, ni de las circunstancias en las que habían contraído la enfermedad.

La única posición éticamente correcta hubiese sido reconocer que los precedentes alegados por la defensa eran pertinentes, pero que no disminuían en nada la responsabilidad de los imputados. Pero esto significa arrojar una sombra siniestra sobre las prácticas corrientes en la

investigación médica moderna (desde entonces, se han probado casos todavía más clamorosos de experimentos masivos hechos sobre ciudadanos estadounidenses que ignoraban tal situación, por ejemplo, en el estudio de los efectos de las radiaciones nucleares). Si era teóricamente comprensible que tales experimentos no les plantearan problemas éticos a los investigadores y a los funcionarios de un régimen totalitario que se movía en un horizonte declaradamente biopolítico, ¿cómo fue posible que se efectuaran experimentos en cierta medida análogos, en un país democrático?

La única respuesta posible es que, en ambos casos, fue decisiva la particular condición de las VP (condenados a muerte o detenidos en un campo, donde el ingreso significaba la exclusión definitiva de la comunidad política). Precisamente porque estaban privados de casi todos los derechos y expectativas que se le suele atribuir a la existencia humana y, sin embargo, biológicamente todavía estaban vivos, las VP se situaban en una zona-límite entre la vida y la muerte, entre lo interno y lo externo, en la que no eran más que vida desnuda. Los condenados a muerte y los habitantes de los campos, de algún modo, inconscientemente son comparados con los *homines sacri*, con una vida que se puede matar sin cometer homicidio. El intervalo entre la condena a muerte y la ejecución, al igual que el cerco del *lager*, delimita un umbral extratemporal y extraterritorial, en el que se desliga al cuerpo humano de su estatuto político normal y, en estado de excepción, se abandona a las ocurrencias más extremas; donde el experimento,

como un rito de expiación, puede restituirlo a la vida (la gracia o la condena de la pena, es bueno recordarlo, son manifestaciones del poder soberano de vida y de muerte) o enviarlo definitivamente a la muerte a la que ya pertenece. Pero lo que aquí nos interesa es que en el horizonte biopolítico que caracteriza a la Modernidad, el médico y el científico se mueven en aquella tierra de nadie que, en otro tiempo, sólo podía penetrar el soberano.

6
Politizar la muerte

6.1. En 1959, dos neurofisiólogos franceses, P. Mollaret y M. Goulon, publicaron en la *Revue neurologique* un breve estudio en el que le agregaban a la fenomenología del coma conocida hasta el momento una figura nueva y extrema, que definían como *coma depassé* (ultracoma, se podría traducir). Además del coma clásico, caracterizado por la pérdida de las funciones de la vida de relación (conciencia, movilidad, sensibilidad, reflejos) y por la conservación de las de la vida vegetativa (respiración, circulación, termorregulación), la literatura médica de aquellos años, de hecho, distinguía un coma vigil en el que la pérdida de las funciones de relación no era completa, y un coma *carus*, en el que la conservación de las funciones de la vida vegetativa estaba gravemente perturbada. "A estos tres grados tradicionales de coma –escribían provocativamente Mollaret y Goulon– nosotros sugerimos agregar un cuarto grado, el *coma dépassé...*, es decir, el coma en el que la abolición total de las funciones de la vida de relación se corresponde con la abolición, también total, de las funciones de la vida vegetativa" (Mollaret y Goulon, p. 4).

La formulación explícitamente paradójica (un estadio de la vida más allá del cese de todas las funciones vitales) sugiere que el utracoma se debía enteramente (los autores lo definen con el término *rançon*, que indica el rescate o el precio excesivo que hay que pagar por algo) a las nuevas tecnologías de reanimación (respiración artificial, circulación cardíaca mantenida a través de la perfusión endovenosa de adrenalina, técnicas de control de la temperatura corporal, etc.). La supervivencia del ultracomatoso, en efecto, cesaba automáticamente apenas se interrumpían los tratamientos de reanimación: luego de la completa ausencia de toda reacción a los estímulos que caracterizaba el coma profundo, venía un colapso cardiovascular inmediato y el paro de todo movimiento respiratorio. Pero si los tratamientos de reanimación se mantenían, la supervivencia podía prolongarse mientras el miocardio, ya independiente de toda aferencia nerviosa, todavía fuera capaz de contraerse con un ritmo y energías suficientes para asegurar la vascularización de las otras vísceras (en general, no más de algunos días). ¿Pero era realmente una "supervivencia"? ¿Qué era esa zona de la vida que se hallaba más allá del coma? ¿Quién o qué es el ultracomatoso? "Frente a estos desdichados –escriben los autores– que encarnan los estados que hemos definido con el término *coma dépassé*, cuando el corazón sigue latiendo, día tras día, sin que se produzca el más mínimo despertar de las funciones de la vida, la desesperación termina por vencer a la piedad y la tentación de apretar el interruptor liberador se vuelve lacerante" (ibíd., p. 14).

6.2. Mollaret y Goulon advirtieron de inmediato que lo interesante del *coma dépassé* iba más allá del problema técnico-científico de la reanimación: lo que estaba en juego era nada más y nada menos que la redefinición de la muerte. Hasta ahora, en efecto, se confiaba al médico el diagnóstico de la muerte, que la constataba a través de criterios tradicionales que sustancialmente eran los mismos desde hacía siglos: el cese del latido cardíaco o la interrupción de la respiración. El ultracoma volvía caducos precisamente estos dos antiquísimos criterios para comprobar la muerte y, al abrir una tierra de nadie entre el coma y el deceso, obligaba a identificar nuevos criterios y a fijar nuevas definiciones. Como escribían dos neurofisiólogos, el problema se extendía "hasta poner en discusión las fronteras últimas de la vida y, todavía más allá, hasta la determinación de un derecho a fijar la hora de la muerte legal" (ibíd., p. 4).

La cuestión se volvía más urgente y complicada por el hecho de que –por una de esas coincidencias históricas que no se entiende si son o no casuales– los progresos de las técnicas de reanimación que habían permitido la aparición del *coma dépassé*, habían surgido al mismo tiempo que el desarrollo y refinamiento de las tecnologías de trasplante. El estado del ultracomatoso era la condición ideal para el retiro de los órganos, pero esto implicaba que debía definirse con certeza el momento de la muerte, para que el cirujano que efectuaba el trasplante no pudiese ser acusado de homicidio. En 1968, el informe de una comisión especial de la Universidad de Harvard (*The ad hoc Committee*

of the Harvard Medical School) fijó los nuevos criterios de fallecimiento y estableció el concepto de "muerte cerebral" [*brain death*] que, a partir de aquel momento, se impondría progresivamente (aunque no sin fuertes polémicas) en la comunidad científica internacional, hasta ingresar en la legislación de muchos Estados americanos y europeos. La zona oscura más allá del coma que Mollaret y Goulon dejaban pendiente de resolución, vacilando entre la vida y la muerte, ahora ofrece el nuevo criterio de la muerte ("nuestro primer objetivo –empieza el "Harvard Report"– es definir el coma irreversible como un nuevo criterio de muerte" –"Harvard Report", p. 85). Una vez que los *test* médicos adecuados hubiesen verificado la muerte de todo el cerebro (no sólo del neocórtex, sino también del *brainstem* [tronco cerebral]), el paciente debía considerarse muerto, aunque siguiera respirando gracias a las técnicas de reanimación.

6.3. Nuestra intención, obviamente, no es analizar el debate científico sobre la muerte cerebral, si ella ofrece o no un criterio necesario y suficiente para declarar la muerte o si debe dejarse la última palabra a los criterios tradicionales. Sin embargo, no puede dejar de notarse que toda esta discusión se enreda en intrincadas contradicciones lógicas y que el concepto de "muerte", lejos de volverse más exacto, oscila de un polo a otro en la mayor indeterminación, describiendo un círculo vicioso realmente ejemplar. Por un lado, en efecto, la muerte cerebral sustituye como

único criterio riguroso a la muerte sistémica o somática, considerada ahora como insuficiente; pero, por otro lado, esta última, de modo más o menos explícito, es la que debe ofrecer el criterio decisivo. Por ello, es sorprendente que los partidarios de la muerte cerebral escriban cándidamente: "[la muerte cerebral] en poco tiempo conduce inevitablemente a la muerte" (Walton, p. 51), o (como en el informe de la Oficina para la salud de Finlandia): "Estos pacientes [a los que se les había diagnosticado muerte cerebral, y que entonces, ya estaban muertos] murieron en veinticuatro horas" (Lamb, p. 56). David Lamb, por su parte, un defensor sin reservas de la muerte cerebral que también ha notado estas contradicciones, luego de citar una serie de estudios que muestran que el paro cardíaco se produce pocos días después de la muerte cerebral, escribe: "En muchos de estos estudios hay variaciones en los exámenes clínicos, pero a pesar de esto, todos ellos prueban la inevitabilidad de la muerte somática que sigue a la muerte cerebral" (ibíd., p. 63). Con una incoherencia lógica evidente, el paro cardíaco –que acaba de ser rechazado como un criterio válido de muerte– reaparece para probar la exactitud del criterio que debería sustituirlo.

Esta fluctuación de la muerte en la zona de sombra más allá del coma, también se refleja en una oscilación análoga entre la medicina y el derecho, entre la decisión médica y la decisión legal. En 1974 el abogado defensor de Andrew D. Lyons, que había sido acusado ante un tribunal californiano por matar a un hombre con un tiro de pistola, objetó que la causa de la muerte de la víctima no había sido el

proyectil lanzado por su cliente, sino la extracción del corazón que le había realizado en estado de muerte cerebral el cirujano Norman Schumway, para efectuar un trasplante. El doctor Schumway no fue imputado, pero no es posible no sentirse incómodo al leer la declaración con la que convence a la corte de su propia inocencia: "Afirmo que un hombre, cuyo cerebro está muerto, está muerto. Este es el único criterio universalmente aplicable, porque el cerebro es el único órgano que no puede ser trasplantado" (ibíd., p. 75). Siguiendo esta lógica, esto debería implicar que, así como la muerte cardíaca dejó de ofrecer un criterio válido cuando se descubrieron las tecnologías de reanimación y de trasplante, entonces, la muerte cerebral dejará de serlo el día que, hipotéticamente, resulte el primer trasplante de cerebro. De este modo, la muerte se convierte en un epifenómeno de la tecnología de trasplante.

Un ejemplo perfecto de esta fluctuación de la muerte es el caso de Karen Quinlan, la muchacha estadounidense que tras entrar en un coma profundo, se mantiene con vida por años a través de respiración y alimentación artificiales. A pedido de los padres, un tribunal permite que finalmente se interrumpa la respiración artificial, porque la muchacha debía considerarse muerta. En este punto, Karen, a pesar de seguir en coma empieza a respirar naturalmente y "sobrevive" alimentada artificialmente hasta 1985, año de su "muerte" natural. Es evidente que el cuerpo de Karen Quinlan, en realidad, había entrado en una zona de indeterminación donde la palabra "vida" y "muerte" habían perdido su significado y, al menos bajo

este aspecto, no difiere mucho del estado de excepción en el que habita la vida desnuda.

6.4. Esto significa que hoy (como está implícito en la observación de Medawar: "las discusiones sobre el significado de las palabras 'vida' y 'muerte', en biología, son el indicio de una conversación de poco nivel") la vida y la muerte no son propiamente conceptos científicos, sino conceptos políticos que, en cuanto tales, sólo adquieren un significado preciso a través de una decisión. Los "límites angustiantes e incesantemente diferidos" de los que hablaban Mollaret y Goulon, son fronteras móviles, porque son fronteras *biopolíticas*, y el hecho de que hoy esté en curso un vasto proceso *en el que* se pone en juego, precisamente, su redefinición, indica que el ejercicio del poder soberano pasa como nunca a través de ellas, entrecruzando una vez más las ciencias médicas y las biológicas.

En un artículo brillante, W. Gaylin evoca el espectro de cuerpos –que denomina *néomorts*– que tendrían el estatuto legal de cadáveres, pero que en vistas de eventuales trasplantes, podrían mantener algunas características de la vida: "estarían calientes, tendrían pulso y orinarían" (Gaylin, p. 30). En un sector opuesto, un partidario de la muerte cerebral definía el cuerpo que yace en la sala de reanimación como un *faux vivant* [vivo falso], sobre el que está permitido intervenir sin reservas (Dagognet, p. 189).

La sala de reanimación donde fluctúan entre la vida y la muerte el *néomort*, el ultracomatoso y el *faux vivant* delimita

un espacio de excepción en el que por primera vez aparece en estado puro una vida desnuda integralmente controlada por el hombre y por su tecnología. Y dado que se trata, en sentido propio, no de un cuerpo natural sino de una encarnación extrema del *homo sacer* (el comatoso se ha definido como un "un ser intermedio entre el hombre y el animal"), una vez más, lo que está en juego es la definición de una vida que se puede matar sin cometer homicidio (y que, como el *homo sacer*, es "insacrificable", en el sentido en que obviamente no podría dársele muerte ejecutando una pena capital).

No sorprende, entonces, que entre los partidarios más decididos de la muerte cerebral y de la biopolítica moderna, haya algunos que invoquen la intervención del Estado para que decida el momento de la muerte y se pueda intervenir sin obstáculos sobre el "falso vivo" en la sala de reanimación. "Por esto es necesario definir el momento del fin y no aferrarse más, como se hacía antes pasivamente, a la rigidez cadavérica y mucho menos a los signos de putrefacción, sino sólo atenerse a la muerte cerebral [...] Esto conlleva la posibilidad de intervenir sobre el falso vivo. Sólo el Estado puede y debe hacerlo [...] Los organismos pertenecen al poder público: se nacionaliza el cuerpo ["*Les organismes appartiennent à la puissance publique: on nationalise le corps*" – ibíd]". Ni Reiter, ni Verschuer habían llegado tan lejos en el camino hacia la politización de la vida desnuda, pero (signo evidente de que la biopolítica ha traspasado un nuevo umbral) en las democracias modernas es posible decir públicamente lo que los biopolíticos nazis no se atrevían a decir.

7
El campo como *nómos* de lo moderno

7.1. Lo que sucedió en los campos supera de manera tan amplia el concepto jurídico de crimen que, con frecuencia, simplemente se omitió considerar la estructura jurídico-política específica en la que tuvieron lugar estos acontecimientos. El campo es solamente el lugar en el se llevó a cabo la más absoluta *conditio inhumana* [condición inhumana] que se haya dado sobre la Tierra: esto es, en último análisis, lo que cuenta, tanto para las víctimas como para los descendientes. Deliberadamente, aquí seguiremos una orientación contraria. En lugar de deducir la definición del campo de los hechos que tuvieron lugar en él, nos preguntaremos en cambio: ¿qué es un campo, cuál es su estructura jurídico-política, por qué esos hechos han podido tener lugar ahí? Esto nos llevará a considerar el campo no como un hecho histórico y una anomalía que pertenece al pasado (aunque, eventualmente, todavía sea verificable), sino, en cierto modo, como la matriz oculta, el *nómos* del espacio político en el que todavía vivimos.

Los historiadores discuten si la primera aparición de los campos hay que identificarla en los *campos de concentración* creados por los españoles en Cuba en 1896, para

reprimir la insurrección de la población de la colonia, o en los *concentration camps* en los que los ingleses, a inicios del siglo XX, asesinaron a los Boers. Lo que importa es que, en ambos casos, se trata de la extensión a toda una población civil de un estado de excepción vinculado a una guerra colonial. Los campos no nacen, entonces, del derecho ordinario (y muchos menos, como incluso se hubiese podido creer, de una transformación o un desarrollo del derecho carcelario), sino del estado de excepción y de la ley marcial. Esto es todavía más evidente respecto de los *Lager* nazis, sobre cuyos orígenes y régimen jurídico estamos bien documentados. Es sabido que la base jurídica de la internación no era el derecho jurídico, sino la *Schutzhaft* [literalmente: custodia protectora], un instituto jurídico de origen prusiano que los juristas nazis clasifican a veces como una medida de policía preventiva, en tanto permitía "tener en custodia" a ciertos individuos independientemente de cualquier circunstancia penalmente relevante, con el único fin de evitar un peligro para la seguridad del Estado. El origen de la *Schutzhaft* se encuentra en la ley prusiana del 4 de junio de 1851 sobre el estado de asedio que en 1871 se extendió a toda Alemania (con excepción de Baviera) e, incluso antes, en la ley prusiana sobre la "protección de la libertad personal" [*Schutz der persönlichen Freiheit*] del 12 de febrero de 1850, que tuvieron una aplicación masiva en ocasión de la Primera Guerra Mundial y durante los desórdenes que, en Alemania, siguieron a la conclusión del tratado de paz. Es importante no olvidar que los primeros campos de

concentración en Alemania no fueron obra del régimen nazi, sino de los gobiernos socialdemócratas que, en 1923, después de la proclamación del estado de excepción, no sólo internaron sobre la base de la *Schutzhaft* a miles de militantes comunistas, también crearon en Cottbus-Sielow un *Konzentrationslager für Ausländer* que alojaba sobre todo a los prófugos judíos orientales y que, por lo tanto, puede considerarse como el primer campo para judíos en el siglo XX (aunque, obviamente, no se trataba de un campo de exterminio).

El fundamento jurídico de la *Schutzhaft* era la proclamación del estado de asedio o del estado de excepción, con la correspondiente suspensión de los artículos de la constitución alemana que garantizaban las libertades personales. El artículo 48 de la constitución de Weimar, en efecto, rezaba:

> El presidente del Reich puede, cuando la seguridad pública y el orden estén gravemente perturbados o amenazados, tomar las decisiones necesarias para el restablecimiento de la seguridad pública, en caso de necesidad con el auxilio de las fuerzas armadas. Con esta finalidad puede provisoriamente suspender [*ausser Kraft setzen*] los derechos fundamentales contenidos en los artículos 114, 115, 117, 118, 123, 124 y 153.

Desde 1919 hasta 1924, los gobiernos de Weimar proclamaron varias veces el estado de excepción que, en algún caso, se extendió durante cinco meses (por ejemplo,

desde septiembre de 1923 hasta febrero de 1924). Cuando los nazis tomaron el poder y, el 28 de febrero de 1933, promulgaron la *Verordnung zum Schutz von Volk und Staat* [Decreto para la protección del pueblo y del Estado], que suspendía por tiempo indeterminado los artículos de la constitución que concernían a la libertad personal, la libertad de expresión y de reunión, la inviolabilidad del domicilio y el secreto epistolar y telefónico, en este sentido, no hacían más que seguir una práctica consolidada durante los gobiernos precedentes.

Había, sin embargo, una novedad importante. El texto del decreto que, desde el punto de vista jurídico, se fundaba implícitamente en el art. 48 de la constitución todavía vigente y equivalía, sin dudas, a una proclamación del estado de excepción ("Los artículos 114, 115, 117, 118, 123, 124 y 153 de la constitución del Reich alemán –recitaba el primer párrafo– están suspendidos hasta nueva orden") no contenía, sin embargo, en ningún lugar la expresión *Ausnahmezustand* [estado de excepción]. De hecho, el decreto siguió en vigencia hasta el final del tercer Reich que, en este sentido, pudo ser efectivamente definido como "una noche de San Bartolomé que duró doce años" (Drobisch-Wieland, p. 26). *De este modo, el estado de excepción deja de estar referido a una situación externa y provisoria y tiende a confundirse con la propia norma.* Los juristas nacionalsocialistas eran tan conscientes de la peculiaridad de esta situación que, con una expresión paradójica, la definen como "un estado de excepción querido [*einen gewollten Ausnahmezustand*]". "A través de la suspensión

de los derechos fundamentales –escribe Werner Spohr, un jurista cercano al régimen– el decreto hace existir un estado de excepción querido en vistas de la instauración del Estado nacionalsocialista" (ibíd., p. 28).

7.2. Para una correcta comprensión de la naturaleza del campo, este nexo constitutivo entre estado de excepción y campo de concentración no debería ser subestimado. La "protección" de la libertad que está en juego en la *Schutzhaft*, irónicamente, es una protección contra la suspensión de la ley que caracteriza la emergencia. La novedad es que, ahora, este instituto es disuelto por el estado de excepción sobre el que se fundaba y es mantenido en vigor en la situación normal. *El campo es el espacio que se abre cuando el estado de excepción comienza a volverse la norma.* En el campo, el estado de excepción, que sustancialmente era una suspensión temporal del ordenamiento sobre la base de una situación fáctica de peligro, ahora adquiere un marco espacial permanente que, en cuanto tal, permanece, sin embargo, constantemente afuera del ordenamiento normal. Cuando, en marzo de 1933, en coincidencia con las celebraciones por la elección de Hitler como canciller del Reich, Himmler decide crear en Dachau un "campo de concentración para prisioneros políticos", este fue inmediatamente confiado a las SS y, mediante la *Schutzhaft*, puesto por fuera de las reglas del derecho penal y del derecho carcelario, con el que ni entonces ni después nunca tuvo nada que ver. A pesar de la multiplicación

de circulares, instrucciones y telegramas muchas veces contradictorios a través de los cuales, después del decreto del 28 de febrero, tanto las autoridades centrales del Reich como las de cada uno de los *Länder* [Estados], trataron de mantener la implementación de la *Schutzhaft* en la mayor indeterminación posible, su absoluta independencia de todo control judicial y de toda referencia al ordenamiento jurídico normal fue confirmada constantemente. Según las nuevas concepciones de los juristas nacionalsocialistas (en primera línea entre ellos, Carl Schmitt), que indicaban la fuente primaria e inmediata del derecho en el mando del *Führer*, la *Schutzhaft* no tenía, por otro lado, ninguna necesidad de un fundamento jurídico en las instituciones y en las leyes vigentes, sino que era "un efecto inmediato de la revolución nacionalsocialista" (ibíd., p. 27). Por ello, en la medida en que los campos tenían lugar en este peculiar espacio de excepción, el jefe de la *Gestapo*, Diels, podía afirmar: "no existe ningún orden ni ninguna instrucción para el origen de los campos: ellos no fueron instituidos, pero un buen día estaban ahí [*sie wurden nicht gegründet, sie waren eines Tages da*]" (ibíd., p. 30).

Dachau, como los otros campos que inmediatamente lo circundaron (Sachsenhausen, Buchenwald, Lichtenberg), permanecieron virtualmente siempre en funcionamiento; lo que cambiaba era la consistencia de su población (que, en determinados períodos, en particular entre 1935 y 1937, antes de que comenzara la deportación de los judíos, se reduce a 7 500 personas). Pero el campo como tal se había convertido en Alemania en una realidad permanente.

7.3. Es necesario reflexionar sobre el estatuto paradójico del campo en cuanto espacio de excepción: es una porción de territorio que se coloca fuera del ordenamiento jurídico normal, pero, a pesar de ello, no es un espacio externo. Lo que en él está excluido es, según el significado etimológico del término excepción, *puesto afuera*, incluso a través de su misma exclusión. Pero aquello que, de este modo, es sobre todo capturado en el ordenamiento es el propio estado de excepción. Puesto que el estado de excepción es, en efecto, "querido", inaugura un nuevo paradigma jurídico-político, en el que la norma se vuelve inseparable de la excepción. El campo es la estructura en la que el estado de excepción, sobre cuya decisión se funda el poder soberano, es realizado *normalmente*. El soberano no se limita más a decidir sobre la excepción, como era en el espíritu de la constitución de Weimar, sobre la base del reconocimiento de una determinada situación de hecho (el peligro para la seguridad pública): exhibiendo al desnudo la íntima estructura de bando que caracteriza su poder, produce ahora la situación de hecho como consecuencia de la decisión sobre la excepción. Por esto, considerando bien las cosas, en el campo, la *quaestio iuris* ya no es absolutamente distinguible de la *quaestio facti* y, en este sentido, toda pregunta acerca de la legalidad o ilegalidad de lo que sucede en él está, simplemente, privada de sentido. *El campo es un híbrido de derecho y de hecho, en el que los dos términos se han vuelto indiscernibles.*

Hannah Arendt señaló una vez que en los campos sale a plena luz el principio que rige el dominio totalitario

y que el sentido común se niega tercamente a admitir, esto es, el principio según el cual "todo es posible". Sólo porque los campos constituyen, en el sentido que hemos visto, un espacio de excepción, en el que no sólo la ley está integralmente suspendida, sino que, además, hecho y derecho se confunden sin residuos: en ellos, todo es realmente posible. Si no se comprende esta particular estructura político-jurídica de los campos, cuya vocación es precisamente realizar establemente la excepción, lo increíble que sucedió en ellos permanece completamente ininteligible. Quien entraba en el campo se movía en una zona de indistinción entre externo e interno, excepción y regla, lícito e ilícito, en la que los conceptos mismos de derecho subjetivo y de protección jurídica ya no tenían sentido. Además, si era un judío, estaba privado, por las leyes de Núremberg, de sus derechos de ciudadano y, a continuación, en el momento de la "solución final", completamente desnacionalizado. En la medida en que sus habitantes fueron despojados de todo estatuto político e integralmente reducidos a vida desnuda, el campo es también el espacio biopolítico más absoluto que jamás haya sido realizado, en el que el poder no tiene ante sí más que la pura vida sin ninguna mediación. Por esto, el campo es el paradigma mismo del espacio político en el punto en el que la política se convierte en biopolítica y el *homo sacer* se confunde virtualmente con el ciudadano. La pregunta correcta respecto a los horrores cometidos en los campos no es, por ello, la que interroga hipócritamente cómo fue posible cometer delitos tan atroces contra seres

humanos; más honesto y sobre todo más útil sería indagar atentamente a través de qué procedimientos jurídicos y de qué dispositivos políticos los seres humanos pudieron ser tan integralmente privados de sus derechos y de sus prerrogativas, hasta el punto en que cometer contra ellos cualquier acto ya no parecía más un delito (en este punto, en efecto, todo se había vuelto verdaderamente posible).

7.4. La vida desnuda en la que ellos fueron transformados no es, sin embargo, un hecho extrapolítico natural, que el derecho debe limitarse a aceptar o reconocer. Ella es, más bien, en el sentido que hemos visto, un umbral a través del cual el derecho se convierte siempre en el hecho y el hecho, en el derecho, y en el que los dos planos tienden a volverse indiscernibles. El cuerpo biopolítico, que constituye el nuevo sujeto biopolítico fundamental, no es una *quaestio facti* (por ejemplo, la identificación de un determinado cuerpo biológico) ni una *quaestio iuris* (la identificación de una determinada norma que debe aplicarse), sino el resultado de una decisión política soberana, que funciona en la absoluta indiferencia entre hecho y derecho. Si no se tiene en cuenta esto, no se comprende la especificidad del concepto nacionalsocialista de raza y, al mismo tiempo, la peculiar vaguedad e inconsistencia que lo caracterizan.

Nadie expresó con más claridad que Schmitt esta particular naturaleza de las nuevas categorías biopolíticas fundamentales, cuando, en el ensayo de 1933, *Estado,*

movimiento, pueblo, aproxima el concepto de raza, sin el cual "el Estado nacionalsocialista no podría existir, ni sería pensable su vida jurídica", a aquellas "cláusulas generales e indeterminadas" que habían penetrado cada vez con mayor profundidad la legislación alemana y europea del siglo XX. Conceptos como "buena costumbre" –señala Schmitt– "iniciativa debida", "motivo importante", "seguridad y orden público", "estado de peligro", "caso de necesidad" que no remiten a una norma, sino a una situación, al penetrar invasivamente en la norma han vuelto obsoleta la ilusión de que una ley puede regular *a priori* todos los casos y todas las situaciones y que el juez simplemente debería limitarse a aplicarla. Bajo la acción de estas cláusulas, que desplazan fuera de la norma a la certeza y la calculabilidad, todos los conceptos jurídicos se vuelven indeterminados. "Desde este punto de vista –escribe, con acentos inconscientemente kafkianos– hoy sólo existen conceptos jurídicos 'indeterminados' [...] De este modo, toda aplicación de la ley se ubica entre Escila y Caribdis. El camino por delante parece condenar a un mar sin límites y a alejarse cada vez más de la tierra firme de la certeza jurídica y de la adhesión a la ley que es, al mismo tiempo, el terreno de la independencia de los jueces. El camino inverso, hacia una superstición formalista de la ley, que ha sido reconocida sin sentido e históricamente superada desde hace mucho tiempo, ni siquiera merece ser considerado" (Schmitt 6, pp. 227-229).

Un concepto como el nacionalsocialista de raza (o, en palabras de Schmitt, de "igualdad de estirpe") funciona

como una cláusula general (análoga a "estado de peligro" o a "buena costumbre"), que sin embargo no remite a una situación de hecho externa, sino que lleva a cabo una inmediata coincidencia entre hecho y derecho. El juez, el funcionario o cualquiera que deba tenerla en cuenta ya no se orientan más siguiendo la norma o una situación de hecho, sino vinculándose únicamente a la propia comunidad de raza con el pueblo alemán y con el *Führer*, se mueven en una zona en la que la distinción entre vida y política, entre cuestiones de hecho y cuestiones de derecho ya no tiene literalmente ningún sentido.

7.5. Sólo en esta perspectiva, la teoría nacionalsocialista que pone en la palabra del *Führer* la fuente inmediata y en sí perfecta de la ley, adquiere todo su significado. Como la palabra del *Führer* no es una situación fáctica que se transforma sucesivamente en norma, sino que es ella misma, en cuanto voz viva, norma, así el cuerpo biopolítico (en su doble aspecto de cuerpo judío y cuerpo alemán, de vida indigna de ser vivida y de vida plena) no es un inerte presupuesto biológico al que remite la norma, sino que es, al mismo tiempo, norma y criterio de su aplicación, *norma que decide sobre el hecho que decide su aplicación.*

La radical novedad implícita en esta concepción no ha sido suficientemente observada por los historiadores del derecho. No se trata sólo de que la ley que emana del *Führer* no es definible ni como regla ni como excepción, ni como derecho ni como hecho, mucho más que eso: en

ella (como lo había entendido Benjamin proyectando la teoría schmittiana de la soberanía hacia el monarca barroco, en el que "el gesto de ejecución" se vuelve constitutivo y teniendo que decidir acerca de la excepción, se encuentra en la imposibilidad de tomar una decisión – Benjamin 5, pp. 249-250) normación y ejecución, la producción del derecho y su aplicación no son más, de ningún modo, momentos distinguibles. El *Führer* es verdaderamente, según la definición pitagórica del soberano, un *nómos émpsychon*, una ley viviente (Svenbro, p. 128). (Por esto, aun permaneciendo formalmente en vigor, la distinción entre poderes que caracteriza al Estado democrático y liberal pierde su sentido. De ahí la dificultad de juzgar de acuerdo con los criterios jurídicos normales a aquellos funcionarios que, como Eichmann, no habían hecho más que seguir como ley la palabra del *Führer*.)

Este es el significado último de la tesis schmittiana según la cual el principio de la *Führung* "es un concepto del presente inmediato y de la presencia real" (Schmitt 6, p. 226); y por ello puede afirmar sin contradicción que "es un conocimiento fundamental de la generación alemana políticamente actual que, precisamente, decidir si un hecho o un género de cosas es apolítico, es una decisión específicamente política" (ibíd., p. 192). La política es ahora, literalmente, la decisión de lo impolítico (es decir, de la vida desnuda).

El campo es el espacio de esta absoluta imposibilidad de decidir entre hecho y derecho, entre norma y aplicación, entre excepción y regla, y que, sin embargo, incesantemente decide acerca de estos. Aquello que el guardia

o el funcionario del campo tienen ante sí no es un hecho extrajurídico (un individuo que biológicamente pertenece a la raza hebrea), al que se trata de aplicar el criterio de la norma nacionalsocialista; al contrario, todo gesto, todo lo que acontece en el campo, desde lo más ordinario a lo más excepcional, pone en juego la decisión sobre la vida desnuda que produce el cuerpo biopolítico alemán. La separación del cuerpo judío es la inmediata producción del cuerpo alemán, del mismo modo que la aplicación de la norma es su producción.

7.6. Si esto es verdad, si la esencia del campo consiste en la materialización del estado de excepción y en la consecuente creación de un espacio en el que la vida desnuda y la norma ingresan en un umbral de indistinción, debemos admitir, entonces, que nos encontramos virtualmente en presencia de un campo cada vez que se crea una estructura de este tipo, independientemente de la entidad de los crímenes que se cometan y cualesquiera sean su denominación y topografía específicas. Será un campo tanto el estadio de Bari en 1991, donde la policía italiana amontonó provisoriamente a los inmigrantes clandestinos albaneses antes de enviarlos a su país, como el velódromo de invierno en el que las autoridades de Vichy reunieron a los judíos antes de entregarlos a los alemanes; tanto el *Konzentrationslager für Ausländer* [campo de concentración para extranjeros] en Cottbus-Sielow, donde el gobierno de Weimar agrupó a los prófugos judíos

orientales, como las *zones d'attente* [zonas de espera] de los aeropuertos internacionales franceses, donde se retiene a los extranjeros que solicitan el reconocimiento del estatuto de refugiados. En todos estos casos, un lugar aparentemente anodino (por ejemplo, el Hotel Arcades de Roissy) delimita, en realidad, un espacio en el que el ordenamiento normal está de hecho suspendido y en el que el hecho de que se cometan o no atrocidades no depende del derecho, sino sólo de la educación civil o del sentido ético de la policía que, provisoriamente, actúa como soberana (por ejemplo, en los cuatro días durante los cuales los extranjeros pueden ser retenidos en la *zone d'attente* antes de la intervención de la autoridad judicial).

7.7 En esta perspectiva, el nacimiento del campo en nuestra época aparece, entonces, como un acontecimiento que marca de modo decisivo el espacio político propio de la Modernidad. Este nacimiento se produce en el punto en que el sistema político del Estado-nación moderno –que se fundaba en el nexo funcional entre una determinada localización (el territorio) y un determinado ordenamiento (el Estado), atravesado por reglas automáticas de inscripción de la vida (el nacimiento o la nación)– entra en una crisis que se mantiene en el tiempo y el Estado se decide a asumir directamente, entre las tareas que le son propias, el cuidado de la vida biológica de la nación. Si la estructura del Estado-nación es definida, entonces, por tres elementos, *territorio*, *ordenamiento*, *nacimiento*, la ruptura

del viejo *nómos* no se produce en los dos aspectos que según Schmitt lo constituían (la localización, *Ortung*, y el ordenamiento, *Ordnung*), sino en el punto que marca la inscripción de la vida desnuda (el *nacimiento* que, de este modo, se convierte en *nación*) dentro de él. Algo deja de funcionar en los mecanismos tradicionales que regulaban esta inscripción y el campo es el nuevo regulador oculto de la inscripción de la vida en el orden o, más bien, el signo de la imposibilidad del sistema de funcionar sin transformarse en una máquina letal. Es significativo que los campos aparezcan conjuntamente con las nuevas leyes sobre ciudadanía y desnacionalización de los ciudadanos (no sólo las leyes de Núremberg sobre la ciudadanía del Reich, sino también las leyes sobre la desnacionalización de los ciudadanos que promulgan casi todos los Estados europeos entre 1915 y 1933). El estado de excepción que esencialmente era una suspensión temporal del ordenamiento, se convierte ahora en un nuevo y estable marco espacial en el que habita aquella vida desnuda que, de manera creciente, ya no puede ser más inscripta en el ordenamiento. La separación creciente entre el nacimiento (la vida desnuda) y el Estado-nación es un hecho nuevo de la política de nuestro tiempo y lo que llamamos *campo* es esta distancia. A un ordenamiento sin localización (el estado de excepción, en el que la ley está suspendida) ahora le corresponde una localización sin ordenamiento (el campo, como espacio permanente de excepción). El sistema político ya no ordena más formas de vida y normas jurídicas en un espacio determinado, sino que contiene

dentro de sí una *localización deslocalizadora* que lo excede, en la que toda forma de vida y toda norma pueden estar virtualmente atrapadas. El campo como localización deslocalizadora es la matriz oculta de la política en la que todavía vivimos y que tenemos que aprender a reconocer a través de todas sus metamorfosis, en las *zones d'attente* de nuestros aeropuertos así como en algunas periferias de nuestras ciudades. Este es el cuarto e inseparable elemento que vino a agregarse, rompiéndola, a la vieja trinidad Estado – nación (nacimiento) – territorio.

Desde esta perspectiva debemos considerar la reaparición de los campos bajo una forma, en cierto sentido, todavía más extrema, en los territorios de la ex Yugoslavia. Lo que está sucediendo no es, en efecto, como observadores interesados se han apresurado a declarar, una redefinición del viejo sistema político de acuerdo a nuevos marcos étnicos y territoriales, es decir, una simple repetición de los procesos que llevaron a la constitución de los Estados-nación europeos. Tiene lugar, más bien, una ruptura irremediable del viejo *nómos* y una deslocalización de las poblaciones y de la vida humana según líneas de fuga completamente nuevas. De ahí la importancia decisiva de los campos de estupro étnico. Si los nazis nunca pensaron llevar a cabo la "solución final" embarazando a las mujeres judías, es porque, aunque profundamente transformado, el principio del nacimiento que aseguraba la inscripción de la vida en el ordenamiento del Estado-nación, todavía funcionaba. Ahora, este principio ingresa en un proceso de deslocalización y de deriva en el que su funcionamiento

se vuelve, con toda evidencia, imposible y en él debemos esperar no sólo nuevos campos, sino también nuevas y más delirantes definiciones normativas de la inscripción de la vida en la Ciudad. Ahora, el campo, que se ha establecido dentro de ella, es el nuevo *nómos* biopolítico del planeta.

ℵ Toda interpretación del significado político del término "pueblo" debe partir del hecho singular de que, en las lenguas europeas modernas, este siempre indica también a los pobres, a los desheredados, a los excluidos. Un mismo término nombra tanto al sujeto político constitutivo como a la clase que, de hecho si no de derecho, está excluida de la política.

El italiano *popolo*, el francés *peuple*, el español *pueblo* (al igual que los correspondientes adjetivos, "*popolare*", "*populaire*", "*popular*", y los términos latinos tardíos *populus* [pueblo] y *popularis* [popular] de los que todos derivan) designan, tanto en la lengua común como en el léxico político, sea el conjunto de los ciudadanos como cuerpo político unitario (como en "pueblo italiano" o en "juez popular") sea a quienes pertenecen a las clases inferiores (como en *homme du peuple*, barriada popular, *front populaire*). El término inglés *people*, que tiene un sentido más indiferenciado, sin embargo, también conserva el significado de *ordinary people* en oposición a los ricos y a la nobleza. En la constitución estadounidense puede leerse, sin distinciones de ninguna clase: "We the people of the United States..."; pero cuando Lincoln, en el discurso de Gettysburg, invoca un "Government of the people by the people for the people", la repetición contrapone

el primer pueblo al otro. La importancia esencial de esta ambigüedad durante la Revolución Francesa (precisamente cuando se reivindica el principio de la soberanía popular) está atestiguada por la función decisiva que en ella cumple la compasión por el pueblo entendido como la clase excluida. Hannah Arendt recuerda que "la definición misma del término había nacido de la compasión y la palabra se convirtió en sinónimo de infortunio e infelicidad –*le peuple, les malheureux m'applaudissent*, solía decir Robespierre; *le peuple toujours malheureux*, se expresaba incluso Sieyès, una de las figuras menos sentimentales y más lúcidas de la Revolución" (Arendt 1, p. 78). Pero ya en Bodin, en el capítulo de la *République* donde se define la Democracia, o *État populaire*, el concepto es doble en un sentido opuesto: el *peuple en corps*, como titular de la soberanía, se confronta con el *menu peuple*, que la sabiduría aconseja excluir del poder político.

Semejante ambigüedad semántica, tan difundida y constante, no puede ser casual, debe reflejar una anfibología inherente a la naturaleza y a la función del concepto "pueblo" en la política occidental. Todo sucede como si lo que llamamos pueblo fuese, en realidad, no un sujeto unitario, sino una oscilación dialéctica entre dos polos opuestos: por una parte, el conjunto del Pueblo como cuerpo político integral, por la otra, el subconjunto del pueblo como multiplicidad fragmentaria de cuerpos necesitados y excluidos. En un caso, una inclusión que pretende no dejar residuos, en el otro, una exclusión que sabe que no tiene esperanzas. En un extremo, el Estado total de los ciudadanos integrados y soberanos; en el otro, el bando –corte de los

milagros o campo– de los miserables, de los oprimidos, de los vencidos. En este sentido, en ningún lado existe un referente único y compacto del término "pueblo". Como muchos conceptos políticos fundamentales (semejantes en este punto a los *Urworte* [palabras primigenias] de Abel y Freud o a las relaciones jerárquicas de Dumont), pueblo es un concepto polar, que indica un doble movimiento y una relación compleja entre los dos extremos. Pero esto significa, también, que la constitución de la especie humana en un cuerpo político pasa a través de una escisión fundamental y que en el concepto "pueblo" podemos reconocer sin dificultad las parejas categoriales que, como vimos, definen la estructura política fundamental: vida desnuda (pueblo) y existencia política (Pueblo), exclusión e inclusión, *zoē* y *bíos*. El "pueblo" contiene en sí mismo la fractura biopolítica fundamental. Él es lo que no puede ser incluido en el todo del que es parte y no puede pertenecer al conjunto en el que ya está incluido. De ahí, las contradicciones y las aporías a las que da lugar siempre que es evocado y puesto en juego en la escena política. Él es lo que es desde siempre y lo que, sin embargo, debe realizarse; es la fuente pura de toda identidad, pero debe continuamente redefinirse y purificarse a través de la exclusión, la lengua, la sangre, el territorio. O, en el polo opuesto, el pueblo es lo que, por esencia, falta y cuya realización coincide, por ello, con la propia abolición; para ser debe negarse, con su opuesto, a sí mismo (de ahí, las específicas aporías del movimiento obrero que se dirige al pueblo y, al mismo tiempo, tiende a su abolición). Alternativamente, el pueblo es la bandera sangrienta de la

reacción y la insignia incierta de las revoluciones y de los frentes populares. El pueblo contiene en todo caso una escisión más originaria que la de amigo-enemigo: una guerra civil incesante que lo divide más radicalmente que todo conflicto y, al mismo tiempo, lo mantiene unido y lo constituye de manera más sólida que cualquier identidad. Considerando apropiadamente las cosas, lo que Marx llama lucha de clase y que, aun permaneciendo sustancialmente indefinido, ocupa un lugar tan central en su pensamiento, no es más que esta guerra intestina que divide a todo pueblo y que tendrá fin sólo cuando, en la sociedad sin clases o en el reino mesiánico, el Pueblo y el pueblo coincidan y, propiamente, ya no haya ningún pueblo.

Si esto es cierto, si el pueblo contiene en sí mismo la fractura biopolítica fundamental, será entonces posible leer de un modo nuevo algunas páginas decisivas de la historia del siglo XX. Porque si la lucha entre los dos "pueblos" ya estaba en curso desde siempre, en nuestra época ha experimentado una nueva y paroxística aceleración. En Roma, la escisión interna del pueblo estaba sancionada jurídicamente con la clara división entre *populus* y *plebs* [plebe], cada uno tenía sus propias instituciones y sus propios magistrados. También en el Medioevo, la distinción entre pueblo bajo y pueblo alto correspondía a una precisa articulación de diferentes artes y profesiones. Pero cuando, a partir de la Revolución francesa, el Pueblo se convierte en el depositario único de la soberanía, el pueblo se transforma en una presencia molesta, y la miseria y la exclusión aparecen por primera vez como un escándalo completamente

intolerable. En la Edad moderna, miseria y exclusión no son sólo conceptos económicos y sociales, sino categorías eminentemente políticas (todo el economicismo y el "socialismo" que parecen dominar la política moderna tienen, en realidad, un significado político e incluso biopolítico).

Desde esta perspectiva, nuestro tiempo no es más que el intento –implacable y metódico– de cerrar la escisión que divide al pueblo, eliminando radicalmente el pueblo de los excluidos. Este intento reúne, según modalidades y horizontes diferentes, a la derecha y a la izquierda, a los países capitalistas y a los países socialistas, unidos en el proyecto –en última instancia vano, pero que se ha realizado parcialmente en todos los países industrializados– de producir un pueblo único e indiviso. En nuestra época, la obsesión por el desarrollo es tan eficaz porque coincide con el proyecto biopolítico de producir un pueblo sin fractura.

El exterminio de los judíos en la Alemania nazi adquiere, en esta perspectiva, un significado radicalmente nuevo. En cuanto pueblo que rechaza integrarse en el cuerpo político nacional (se supone, en efecto, que toda asimilación, en realidad, es sólo una simulación), los judíos son los representantes por excelencia y casi el símbolo viviente del pueblo, de aquella vida desnuda que la Modernidad crea necesariamente dentro de sí, pero cuya presencia no logra tolerar de ningún modo. Y en la lúcida furia con la que el *Volk* alemán, representante por excelencia del pueblo como cuerpo político integral, trata de eliminar para siempre a los judíos, debemos ver la fase extrema de la lucha intestina que divide Pueblo y pueblo. Con la solución final

(que no casualmente incluye a los gitanos y otros no integrables), el nazismo busca de manera oscura e inútil liberar la escena política de Occidente de esta sombra intolerable, para producir finalmente el *Volk* alemán, como el pueblo que ha cerrado la fractura biopolítica original (por ello, los jefes nazis repiten con insistencia que, eliminando a los judíos y a los gitanos, ellos están trabajando también para los otros pueblos europeos).

Parafraseando el postulado freudiano acerca de la relación entre el *Es* [ello] y el *Ich* [yo], se podría decir que la biopolítica moderna está regida por un principio según el cual "donde hay vida desnuda, deberá haber un Pueblo", pero con la condición de agregar inmediatamente que este principio vale también en su formulación inversa, es decir, "donde hay un Pueblo, allí habrá vida desnuda". La fractura que se creía haber cerrado eliminando el pueblo (del que los judíos son el símbolo), de este modo, se reproduce nuevamente, transformando a todo el pueblo alemán en vida sagrada expuesta a la muerte y en cuerpo biológico que debe ser purificado al infinito (eliminando enfermos mentales y portadores de enfermedades hereditarias). Y de manera diferente pero análoga, el actual proyecto democrático-capitalista de eliminar las clases pobres a través del desarrollo, no sólo reproduce dentro de sí al pueblo de los excluidos, sino que transforma en vida desnuda a todas las poblaciones del Tercer mundo. Sólo una política que sepa afrontar la escisión biopolítica fundamental de Occidente podrá detener esta oscilación y poner fin a la guerra civil que divide los pueblos y las ciudades de la Tierra.

Umbral

Tres tesis han salido a la luz como conclusiones provisorias en el curso de esta investigación:

1) La relación política originaria es el bando (el estado de excepción como zona de indistinción entre el afuera y el adentro, exclusión e inclusión).

2) La prestación fundamental del poder soberano es la producción de la vida desnuda como elemento político original y como umbral de articulación entre naturaleza y cultura, *zoé* y *bíos*.

3) El paradigma biopolítico de Occidente hoy, no es la ciudad, sino el campo.

La primera de estas tesis pone en cuestión toda teoría acerca del origen contractual del poder estatal y, al mismo tiempo, toda posibilidad de poner en la base de la comunidad política algo así como una "pertenencia" (fundada sobre una identidad popular, nacional, religiosa o de cualquier otro tipo). La segunda, implica que la política occidental es desde el inicio una biopolítica y, de este modo, vuelve vano todo intento de fundar las libertades políticas en los derechos del ciudadano. La tercera, finalmente,

arroja una luz siniestra sobre los modelos de las ciencias humanas, la sociología, la urbanística o la arquitectura que hoy tratan de pensar y de organizar el espacio público de la ciudad del mundo, sin tener clara conciencia que en su centro todavía está la vida desnuda (aunque transformada y aparentemente más humana) que definía la biopolítica de los grandes Estados totalitarios del siglo XX.

"Desnuda", en el sintagma "vida desnuda", corresponde aquí al término griego *haplôs* [absolutamente], con el que la filosofía primera define al ser puro. El aislamiento de la esfera del ser puro que constituye la prestación fundamental de la metafísica de Occidente, no carece, en efecto, de analogías con el aislamiento de la vida desnuda en el ámbito de la política. Aquello que, por un lado, constituye al hombre como animal pensante se corresponde puntualmente, por el otro, con aquello que lo constituye como animal político. En un caso, se trata de aislar, de entre los múltiples significados del término "ser" (que, según Aristóteles, "se dice de muchas maneras"), el ser puro [*òn haplôs*]; en el otro, está en juego la separación de la vida desnuda de las múltiples formas de vida concretas. El ser puro, la vida desnuda, ¿qué es lo que está contenido en estos dos conceptos, para que tanto la metafísica como la política occidental encuentren en ellos y sólo en ellos su fundamento y su sentido? ¿Cuál es el nexo entre estos dos procesos constitutivos, en los que la metafísica y la política, aislando su propio elemento, parecen, al mismo tiempo, chocarse con un límite impensable? Puesto que la vida desnuda es tan indeterminada e impenetrable como el

ser *haplôs* y, como este último, también se podría decir de ella que la razón no puede pensarla más que en el estupor y el anonadamiento (*quasi attonita*, Schelling).

Y sin embargo, a pesar de ello, estos conceptos vacíos e indeterminados parecen custodiar con firmeza las llaves del destino histórico-político de Occidente. Y, quizá sólo cuando hayamos sabido descifrar el significado político del ser puro, sólo entonces, podremos afrontar la vida desnuda que expresa nuestra sujeción al poder político; del mismo modo, a la inversa, sólo cuando hayamos comprendido las implicaciones teóricas de la vida desnuda podremos resolver el enigma de la ontología. Alcanzando el límite del ser puro, la metafísica (el pensamiento) se convierte en política (en realidad), así como, en el umbral de la vida desnuda, la política se transforma en teoría.

Dumézil y Kerényi describieron la vida del *Flamen Diale*, uno de los máximos sacerdotes de la Roma clásica. Su vida tiene de particular que en todo momento es indiscernible de las funciones cultuales que cumple el *Flamen*. Por esto, los latinos decían que el *Flamen Diale* es *quotidie feriatus* y *assiduus sacerdos*: está en todo instante en el acto de una continua celebración. En consecuencia, no hay gesto o detalle de su vida, de su modo de vestir o de caminar que no tenga un significado preciso y no esté envuelto en una serie de vínculos y efectos minuciosamente catalogados. Como prueba de esta "frecuencia" de su función sacerdotal, el *Flamen* no puede despojarse completamente de sus insignias ni siquiera mientras

duerme; los cabellos y las uñas que le cortan deben ser inmediatamente sepultados bajo un *arbor felix* (un árbol que no sea sagrado para los dioses del infierno); en sus vestimentas no debe haber nudos ni anillos cerrados y no puede pronunciar juramentos; si en su camino encuentra un prisionero encadenado, habrá que liberarlo; no puede entrar en ninguna pérgola donde cuelguen sarmientos de vid; debe abstenerse de comer carne cruda y cualquier tipo de harina fermentada y evitar cuidadosamente las habas, los perros, las cabras y la yedra...

En la vida del *Flamen Diale* no es posible aislar algo semejante a una vida desnuda, toda su *zoé* se ha convertido en *bíos*, esfera privada y función pública se identifican sin residuos. Por esto Plutarco (con una fórmula que recuerda la definición griega y medieval del soberano como *lex animata* [ley animada]) puede decir de él que es *hôsper empsychòn kaì hieròn agálma*, una estatua sagrada animada.

Consideremos ahora la vida del *homo sacer* o la de aquellos, por muchos motivos semejantes, como el bandido, el *Friedlos*, el *aquae et ignis interdictus* [prohibido de agua y fuego]. Él ha sido excluido de la comunidad religiosa y de toda vida política: no puede participar en los ritos de su *gens* ni (si ha sido declarado *infamis et intestabilis* [infame e incompetente para testificar]) realizar ningún acto jurídico válido. Además, puesto que cualquiera puede matarlo sin cometer homicidio, toda su existencia está reducida a una vida desnuda despojada de todo derecho, que sólo puede salvar en una fuga perpetua o escapando a un país extranjero. Y sin embargo, precisamente porque

está siempre expuesto a una amenaza de muerte incondicional, está en perpetua relación con el poder que lo ha expulsado [*bandito*]. Él es pura *zoé*, pero su *zoé*, como tal, está atrapada en el bando soberano, al que debe enfrentarse en todo momento, buscando el modo de eludirlo y engañarlo. En este sentido, como bien saben los exiliados y los bandidos, ninguna vida es más "política" que la suya.

Consideremos ahora la persona del *Führer* en el *Tercer Reich*. Ella representa la unidad y la igualdad de estirpe del pueblo alemán (Schmitt 6, p. 226). Su autoridad no es la de un déspota o la de un dictador que impone su voluntad desde afuera y sobre las personas de los súbditos (ibíd., pp. 224-225); al contrario, su poder es tanto más ilimitado en cuanto se identifica con la misma vida biopolítica del pueblo alemán. En virtud de esta identidad, cada palabra suya es inmediatamente ley (*Führerworte haben Gesetzkraft* [las palabras del Führer tienen fuerza de ley], como Eichmann no se cansaba de repetir durante su proceso en Jerusalén) y él se reconoce inmediatamente en su propio mando (*zu seinem Befehl sich bekennenden* [reconociéndose bajo su mando] – Schmitt 7, p. 838). Él puede, ciertamente, tener una vida privada, pero lo que lo define como *Führer* es que su existencia, como tal, tiene un carácter inmediatamente político. Así, mientras el cargo de Canciller del Reich es una *dignitas* pública que recibe de acuerdo con los procedimientos previstos por la constitución de Weimar, el de Führer no es un cargo en el sentido del derecho público tradicional, sino algo que emana de su persona sin mediación alguna, en tanto este

coincide con la vida del pueblo alemán: por ello su palabra es ley, por ello no le exige al pueblo alemán más que lo que este verdaderamente ya es.

Aquí, la distinción tradicional entre el cuerpo político y el cuerpo físico del soberano (cuya genealogía ha reconstruido ya pacientemente Kantorowicz) desaparece y los dos cuerpos se contraen drásticamente uno en el otro. El *Führer* tiene, para decirlo de algún modo, un cuerpo integral, ni público ni privado, cuya vida es en sí misma supremamente política. Este cuerpo se sitúa en un punto de coincidencia entre la *zoé* y el *bíos*, entre el cuerpo biológico y el cuerpo político. En su persona estos cuerpos transitan incesantemente uno en el otro.

Imaginémonos, ahora, al habitante del campo en su figura más extrema. Primo Levi ha descrito lo que, en la jerga del campo, se llamaba "el musulmán", un ser en el que la humillación, el horror y el miedo habían terminado eliminando toda conciencia y toda personalidad, hasta la más absoluta apatía (de ahí viene su irónica denominación). El musulmán no sólo estaba excluido, al igual que sus compañeros, del contexto político y social al que había pertenecido. Como vida judía que no merece vivir, no sólo estaba destinado a la muerte en un futuro más o menos próximo. Mucho más que esto, él no forma parte del mundo de los hombres en modo alguno, ni siquiera del mundo, amenazado y precario, de los habitantes del campo que desde el inicio quieren olvidarlo. Mudo y absolutamente solo, pasó a otro mundo, sin

memoria y sin pena. Para él, vale literalmente la afirmación de Hölderlin: "en el límite extremo del dolor no subsiste nada más que las condiciones del tiempo y del espacio".

¿Qué es la vida del musulmán? ¿Se puede decir que es pura *zoé*? En él no hay nada "natural" y "común", nada instintivo o animal. Junto con la razón, también sus instintos han sido cancelados. Antelme nos cuenta que el habitante del campo ya no estaba en condiciones de distinguir entre el frío mordiente 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 indistinción de hecho y derecho, de vida y norma, de naturaleza y política. Precisamente por esto, a veces, frente a él, el guardia parece de golpe impotente, como si dudase por un momento si la del musulmán –que no distingue una orden del frío– no es acaso una forma inaudita de resistencia. Una ley que pretende volverse integralmente vida se encuentra enfrentada a una vida que se ha confundido por completo con la norma; esta indiscernibilidad es lo que amenaza la *lex animata* del campo.

Paul Rabinow refiere el caso del biólogo Wilson que, en el momento en que descubre estar enfermo de leucemia, decide hacer de su cuerpo y de su propia vida un laboratorio de investigación y de experimentación sin límites. Dado que él sólo debe responder por sí mismo, las barreras de la ética y del derecho desaparecen y la investigación científica puede coincidir, libremente y sin residuos, con la biografía. Su cuerpo ya no es privado, porque ha sido

transformado en un laboratorio; pero tampoco es público, porque sólo en tanto cuerpo propio puede transgredir los límites que la moral y la ley le imponen a la experimentación. *Experimental life*, vida experimental, es el término con el que Rabinow define la vida de Wilson. Es fácil ver que la *experimental life* es un *bíos* que, en un sentido muy particular, se concentró a tal punto sobre la propia *zoé* que se volvió indiscernible de ella.

Entremos en la sala de reanimación en la que yace el cuerpo de Karen Quinlan, del ultracomatoso o del *néomort* a la espera de que le retiren los órganos. La vida biológica que las máquinas mantienen en funcionamiento, ventilando los pulmones, inyectando sangre en las arterias y regulando la temperatura del cuerpo, ha sido integralmente separada de la forma de vida que tenía como nombre Karen Quinlan: ella es (o, al menos, así parece ser) pura *zoé*. Cuando, a mediados del siglo XVII, la fisiología hace su aparición en la historia de las ciencias médicas, se define en relación con la anatomía, que había dominado el nacimiento y el desarrollo de la medicina moderna. Si la anatomía (que se basaba en la disección del cadáver) era la descripción de los órganos inertes, la fisiología es una "anatomía en movimiento", la explicación de su función en el cuerpo animado. El cuerpo de Karen Quinlan, en realidad, sólo es una anatomía en movimiento, un conjunto de funciones cuyo objetivo ya no es más la vida de un organismo. Su vida está mantenida sólo por efecto de las técnicas de reanimación que se basan en

una decisión jurídica; ella ya no es más vida, sino muerte en movimiento. Pero, puesto que –como hemos visto– la vida y la muerte ahora son sólo conceptos biopolíticos, el cuerpo de Karen Quinlan, que fluctúa entre la vida y la muerte gracias al progreso de la medicina y la variación de las decisiones jurídicas, es tanto un ser de derecho como un ser biológico. Un derecho que pretende decidir acerca de la vida, toma cuerpo en una vida que coincide con la muerte.

La elección de esta breve serie de "vidas" puede parecer extrema, si no, incluso, provocadora. A pesar de ello, la lista podría continuar fácilmente con casos no menos extremos y, sin embargo, ya familiares, como el cuerpo de la mujer bosnia de Omarska, perfecto umbral de indiferencia entre la biología y la política o, en un sentido aparentemente opuesto pero análogo, las intervenciones militares por razones humanitarias, donde las operaciones bélicas se proponen fines biológicos, como la alimentación o la cura de las epidemias, otro ejemplo patente de una indecidibilidad entre la política y la biología.

Partiendo de estas tierras inciertas y sin nombre, de estas complicadas zonas de indiferencia podrán pensarse los caminos y los modos de una nueva política. Hacia el final de *La voluntad de saber*, después de haber tomado distancia del sexo y de la sexualidad, en los que la Modernidad creyó encontrar el propio secreto y la propia liberación, mientras sólo tenía entre sus manos un dispositivo de poder, Foucault alude a "otra economía de los cuerpos y de los placeres" como un posible horizonte para una política

diversa. Las conclusiones de nuestra investigación imponen una cautela ulterior. El concepto de "cuerpo" –como el de sexo y sexualidad– también está desde siempre atrapado en un dispositivo; o mejor, es desde siempre un cuerpo biopolítico y una vida desnuda y nada, en él y en la economía de su placer, parece ofrecernos una tierra firme contra las pretensiones del poder soberano. En su forma extrema, el cuerpo biopolítico de Occidente (esta última encarnación de la vida del *homo sacer*) se presenta incluso como un umbral de absoluta indistinción entre derecho y hecho, norma y vida biológica. En la persona del *Führer* la vida desnuda se convierte inmediatamente en derecho, del mismo modo que en la vida del habitante del campo (o del *néomort*) el derecho se vuelve indeterminado respecto de la vida biológica. Una ley que pretende volverse integralmente vida hoy se encuentra, cada vez con mayor frecuencia, ante una vida que se desanima y mortifica en norma. Todo intento de repensar el espacio político de Occidente debe comenzar con la clara conciencia de que hoy no sabemos más nada de la distinción clásica entre *zoé* y *bíos*, entre vida privada y existencia política, entre el hombre como simple viviente que tiene su lugar en la casa y el hombre como sujeto político que tiene su lugar en la ciudad. Por esto, la restauración de las categorías políticas clásicas propuesta por Leo Strauss y, en otro sentido, por Hannah Arendt, sólo puede tener un significado crítico. Partiendo de los campos no hay retorno hacia la política clásica; en los campos, la ciudad y la casa se volvieron indiscernibles y se nos privó para siempre de la posibilidad

de distinguir entre nuestro cuerpo biológico y nuestro cuerpo político, entre lo que es incomunicable y mudo y lo que es comunicable y decible. Y ya no sólo somos –según las palabras de Foucault– los animales en cuya política está en juego su vida de seres vivientes, sino también, a la inversa, los ciudadanos en cuyo cuerpo natural está en juego su propia política.

Del mismo modo que el cuerpo biopolítico de Occidente no puede simplemente ser restituido a su vida natural en el *oikôs*, tampoco puede ser superado en otro cuerpo, un cuerpo técnico o integralmente político o glorioso, en el que otra economía de los placeres y de las funciones vitales resuelva para siempre el entrelazamiento entre la *zoé* y el *bíos* que parece definir el destino político de Occidente. Será necesario, más bien, hacer del propio cuerpo biopolítico, de la propia vida desnuda el lugar en el que se constituye y se establece una forma de vida completamente orientada hacia la vida desnuda, un *bíos* que es sólo su *zoé*. También aquí será conveniente prestar atención a la analogía que la política mantiene con la situación epocal de la metafísica. Hoy el *bíos* yace en la *zoé* exactamente como, en la definición heideggeriana del *Dasein*, la esencia yace [*liegt*] en la existencia. Schelling expresaba la figura extrema de su pensamiento con la idea de un ser que sólo es lo puramente existente. ¿Pero en qué modo un *bíos* puede ser sólo su *zoé*, cómo puede una forma de vida aferrar ese *haplôs* que constituye, al mismo tiempo, la tarea y el enigma de la metafísica occidental? Si llamamos forma-de-vida a este ser que es sólo su existencia desnuda,

esta vida que es su forma y permanece inseparable de ella, entonces, veremos abrirse un campo de investigación que se sitúa más allá de aquel definido por la intersección de la política y la filosofía, las ciencias médico-biológicas y la jurisprudencia. Pero antes, es necesario verificar cómo, dentro de los límites de estas disciplinas, pudo pensarse algo así como una vida desnuda y en qué modo, en su desarrollo histórico, ellas terminaron tropezando con un límite que no pueden traspasar, salvo corriendo el riesgo de una catástrofe biopolítica sin precedentes.

Bibliografía

Abel, Karl, *Sprachwissenschaftliche Abhandlungen*, Leipzig, W. Friedrich, 1885.

Antelme, Robert, *L'espèce humaine*, París, La cité universelle, 1947; trad. it.: *La specie umana*, Turín, Einaudi, 1969; trad. cast.: *La especie humana*, Madrid, Arena Libros, 2001.

Arendt, Hannah

1. *On Revolution*, New York, Viking Press, 1963; trad. it.: *Sulla rivoluzione*, Milán, Edizioni di Comunitá, 1983; trad. cast.: *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza, 1988.

2. *Essays in understanding 1930-1954*, Nueva York, Harcourt & Brace, 1994; trad. cast.: *Ensayos de comprensión, 1930-1954. Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt*, Madrid, Caparrós Libros, 2005.

3. *The Origins of Totalitarianism*, Nueva York, Harcourt & Brace, 1979; trad. cast.: *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1974.

Badiou, Alain, *L'être et l'événement*, París, Seuil, 1988; trad. cast.: *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires, Manantial, 2003.

Bataille, Georges

1. *La souveraineté*, en *Œuvres complètes*, París, Gallimard, 1976, vol. VIII; trad. cast.: *Lo que entiendo por soberanía*, Barcelona, Paidós, 1996.

2. *Hegel, la mort et le sacrifice*, en *Œuvres complètes*, París, Gallimard, 1988, vol. XII; trad. cast.: "Hegel, la muerte y el sacrificio", en *La felicidad, el erotismo y la literatura. Ensayos 1944–1961*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2001.

Benjamin, Walter

1. *Zur Kritik der Gewalt*, en *Gesammelte Schriften*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1974-1989, vol. II, 1 (1977); trad. cast.: "Para una crítica de la violencia", en *Iluminaciones IV. Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Buenos Aires, Taurus, 1991.

2. *Briefe*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1966, vol. I.

3. *Benjamin-Scholem, Briefswechsel 1933-40*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1988; trad. cast.: *Walter Benjamin–Gerschom Scholem. Correspondencia*, Madrid, Trotta, 2011.

4. *Über den Begriff der Geschichte*, en *GS*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1974, vol. I, 2; trad. cast.: "Tesis de filosofía de la historia", en *Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*, Buenos Aires, Taurus, 1989.

5. *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, en *GS*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1974, vol. I, 1; trad. cast.: *El origen del* Trauerspiel *alemán*, Madrid, Abada, 2006.

Bennett, Harold, "Sacer esto", en *Transactions of the American Philological Association*, 1930, vol. 61, pp. 5-18.

Benveniste, Émile, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, París, Minuit, 1969, vol. II; trad. cast.: *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid, Taurus, 1983.

Bickermann, Elias
1. "Die römische Kaiserapotheose", en *Archiv für Religionswissenschaft*, 1929, vol. 27, pp. 1-34.
2. *Consecratio. Le culte des souverains dans l'empire romain*, Ginebra, Hardt, 1972.

Binding, Karl y Hoche, Alfred, *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens*, Leipzig, Meiner, 1920.

Blanchot, Maurice, *L'entretien infini*, París 1969; trad. cast.: *La conversación infinita*, Madrid, Arena Libros, 2008.

Bodin, Jean, *Les six livres de la République*, París, Jacques du Puys, 1583; trad. cast.: *Los seis libros de la República*, Caracas, Universidad Central de la República, 1966.

Burdeau, Georges, *Traité de science politique*, París, *Librairie générale* de droit et de jurisprudence, 1984, vol. IV; trad. cast.: *Tratado de ciencia política*, México, UNAM, 1985.

Cacciari, Massimo, *Icone della legge*, Milán, Adelphi, 1985; trad. cast.: *Íconos de la ley*, Buenos Aires, La Cebra, 2009.

Caillois, Roger, *L'homme et le sacré*, París, Presses Universitaires de France, 1939; trad. cast.: *El hombre y lo sagrado*, México, Fondo de Cultura Económica, 1942.

Cavalca, Desiderio, *Il bando nella prassi e nella dottrina medievale*, Milán, A. Giuffrè, 1978.

Crifò, Giuliano

1. "Exilica causa, quae adversus exulem agitur", en AA.VV., *Du châtiment dans la cité*, Roma, École Française de Rome, 1984.

2. *L'esclusione dalla città*, Perugia, Università di Perugia, 1985.

Dagognet, F., *La maîtrise du vivant*, París, Hachette, 1988; trad. cast.: *El dominio de lo viviente*, Medellín, Universidad Nacional de Colombia, 2000.

Deleuze, Gilles y Guattari, Felix, *Mille plateaux*, París, Minuit, 1980; trad. cast.: *Mil mesetas*, Valencia Pre-Textos, 1994.

De Romilly, Jacqueline, *La loi dans la pensée grecque des origines à Aristote*, París, Les Belles Lettres, 1971; trad. cast.: *La ley en la Grecia clásica*, Buenos Aires, Biblos, 2004.

Derrida, Jacques

1. "Préjugés", en Bolz, Norbert y Hübener, Wolfgang (eds.), *Spiegel und Gleichnis, Festschrift für J. Taubes*, Wurzburgo, Königshausen & Neumann, 1983.

2. "Force of law", en *Cardozo Law Review*, nº 11, 1990; trad. cast.: "Fuerza de ley: el fundamento místico de la voluntad", en *Doxa : Cuadernos de Filosofía del Derecho*, n° 11, 1992, pp. 129-191

Drobisch, Klaus y Wieland, Günther, *System der NS-Konzentrationslager 1933-39*, Berlín, Akademie Verlag, 1993.

Durkheim, Émile, *Les formes élémentaires de la vie réligieuse*, París, Alcan, 1912; trad. it.: *Le forme elementari della vita religiosa*, Milán, Edizioni di Comunità, 1963; trad. cast.: *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza, 1993.

Ehrenberg, Victor, *Rechtsidee im frühen Griechentum*, Leipzig, Hirzel, 1921.

Foucault, Michel

1. *La volonté de savoir*, París 1976; trad. it. *La volontà di sapere*, Milán 1984; trad. cast.: *La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 1995.

2. *Dits et écrits*, París, Gallimard, 1994, vol. III.

3. *Dits et écrits*, París, Gallimard, 1994, vol. IV.

Fowler, W. Warde, *Roman essays and interpretations*, Oxford, Clarendon Press, 1920.

Freud, Sigmund, "Über den Gegensinn der Urworte", en *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*, 1910, vol. 11; trad. cast.: "Sobre el sentido antitético de las palabras primitivas", en *Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1986, vol. XI.

Fugier, Huguette, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, París, Les Belles Lettres, 1963.

Furet, François (ed.), *L'Allemagne nazie et le génocide juif*, París, Gallimard-Le Seuil, 1985.

Gaylin, Willard, "Harvesting the dead", en *Harpers*, 23 de septiembre de 1974.

Giesey, Ralph E.

1. *Cérémonial et puissance souveraine*, París, Éditions École de Hautes Études en Sciences Sociales, 1987.

2. *The Royal funeral Ceremony in Renaissance France*, Ginebra, Droz, 1960; trad. fr.: *Le roi ne meurt jamais. Les obsèques royales dans la France de la Renaissance*, París, Flammarion, 1987.

Harvard Report: "A Definition of Irreversible Coma. Report of the Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School to Examine the Definition of Brain Death", en *JAMA*, vol. 205 (6), pp. 337-340.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes*, en *Werke in zwanzig Bänden*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1971, vol. III; trad. cast.: *Fenomenología del espíritu*, Valencia, Pre-Textos, 2006.

Heidegger, Martin

1. *Beiträge zur Philosophie, Gesamtausgabe*, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1989, vol. 65; trad. cast.: *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Buenos Aires, Biblos, 2005.

2. *Zur Sache des Denkens*, Tubinga, Niemeyer, 1976; trad. cast.: *Tiempo y ser*, Madrid, Tecnos, 1999.

3. *Einführung in die Metaphysik*, Tubinga, Niemeyer, 1952; trad. cast.: *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa, 2001.

Hobbes, Thomas

1. *De Cive, versione latina*, ed. crítica de Howard Warrender, Oxford, Clarendon Press, 1983; trad. cast.: *De Cive*, Madrid, Alianza, 2010.

2. *Leviathan*, ed. de Richard Tuck, Cambridge, UP, 1991; trad. cast.: *Leviatán*, Madrid, Alianza, 1989.

3. *De homine*, en *Opera philosophica quae latine scripsit omnia*, Londres, Bohn, 1839, vol. II; trad. cast.: *Tratado sobre el hombre*, Madrid, UNED, 2009.

Hölderlin, Friedrich, *Sämtliche Werke*, ed. de Friedrich Beissner, Stuttgart, Kohlhammer-Cotta, 1954, vol. V; trad. cast.: *Poesía completa*, Barcelona, Ediciones 29, 1998.

Jhering, Rudolf, *L'esprit du droit romain* (trad. fr.), París, Maresq, 1886, vol. I; or. alemán: *Geist des römischen Rechts*, Leipzig, Breitkopf und Härtel, 1865; trad. cast.: "El espíritu del derecho romano", en *Revista de Occidente*, 1947.

Kafka, Franz, *Hochzeitsvorbereitung auf dem Lande und andere Prosa aus dem Nachlass*, en *Gesammelte Werke*, Max Brod (ed.), Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1983; trad. cast.: *Obra completa*, Madrid, Debolsillo, 2012.

Kant, Immanuel

1. *Kritik der praktischen Vernunft*, en *Kants Gesammelte Schriften, Akademieausgabe*, Berlín, Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften, 1913, vol. V; trad. cast.: *Crítica de la razón práctica*, Salamanca, Sígueme, 2012.

2. *Opus postumum*, Erich Adickes (ed.), Berlín, Reuther & Reichard, 1920.

3. *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, en KGS, *Akademieausgabe*, Berlín, Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften, vol. VIII; trad. cast.: "En torno al tópico: 'Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica'", en *Teoría y práctica*, Madrid, Tecnos, 1986.

Kantorowicz, Ernst Hartwig, *The king's two Bodies, A study in medioeval political Theology*, Princeton, Princeton University Press, 1957; trad. it.: *I due corpi del re*, Turín,

Einaudi, 1987; trad. cast.: *Los dos cuerpos del rey*, Madrid, Alianza, 1985.

Kerényi, Károli, *La religione antica nelle sue linee fondamentali*, Roma, Astrolabio, 1951; trad. cast.: "La religión antigua", en *Revista de Occidente*, 1972.

Kojève, Alexandre, "Les romans de la sagesse", en *Critique*, 1952, vol. 60.

La Cecla, Franco, *Mente locale*, Milán, Eleuthra, 1993.

Lamb, David, *Death, Brain death and Ethics*, Albany, State University of New York Press, 1985.

Lange, Ludwig, *De consecratione capitis*, en *Kleine Schriften*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1887, vol. II.

Lefort, Claude, *Écrire à l'épreuve du politique*, París, Calmann-Levy, 1992.

Levi, Carlo, *Cristo si è fermato a Eboli*, Turín, Einaudi, 1946.

Lévi-Strauss, Claude, "Introduction à l'oeuvre de M. Mauss", en Mauss, Marcel, *Sociologie et anthropologie*, París, Presses Universitaires de France, 1950; trad. cast: "Introducción a la obra de Marcel Mauss", en Marcel Mauss, *Sociología y Antropología*, Madrid, Tecnos, 1979.

Lévinas, Emmanuel, "Quelques réflexions sur la philosophie de l'Hitlerisme", en *Esprit*, vol. 26, 1934; trad. cast.: *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, en *Cuaderno Gris* III, 5.

Löwith, Karl, *Der okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt*, en *Sämtliche Schriften*, Stuttgart, Metzler, 1984, vol. VIII; trad. cast.: "El decisionismo ocasional de Carl Schmitt", en *Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006.

Magdelain, André, *La loi à Rome. Histoire d'un Concept*, París, Les Belles Lettres, 1978.

Mairet, Gérard, *Histoire des idéologies*, bajo la dirección de François Châtelet y Gérard Mairet, París, Hachette, 1978, vol. III; trad. cast.: *Historia de las ideologías*, Madrid, Akal, 1989.

Mauss, Marcel y Hubert, Henry, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, en Mauss, *Œuvres*, París, Gallimard, 1968, vol. 1; trad. cast.: "De la naturaleza y de la función del sacrificio", en Marcel Mauss, *Lo sagrado y lo profano. Obras I*, Barcelona, Barral, 1970.

Milner, Jean-Claude, "*L'exemple et la fiction*", en AA.VV., *Transparence et opacité*, París, Les éditions du Cerf, 1988.

Mitscherlich, Alexander y Mielke, Fred (eds.), *Medizin ohne Menchlichkeit. Dokumente des Nürnberger Ärzteprozesses*, Alexander Mitscherlich y Fred Mielke (eds.), Fráncfort del Meno, Fischer, 1949.

Mollaret, Pierre y Goulon, Maurice, "Le coma dépassé", en *Revue neurologique*, 1959, vol. 101.

Mommsen, Theodor, *Römisches Strafrecht*, Leipzig, Hirzel, 1899; trad. cast.: *Derecho penal romano*, Madrid, La España Moderna, 1905.

Muratori, Ludovico Antonio, *Antiquitates italicae Medii Aevi*, Milán, Mediolani, 1739, vol. II.

Nancy, Jean-Luc, *L'impératif catégorique*, París, Flammarion, 1983.

Negri, A., *Il potere costituente*, Milán, SugarCo, 1992; trad. cast.: *El poder constituyente*, Barcelona, Libertarias, 1994.

Otto, Rudolf, *Das Heilige*, Gotha, Klotz, 1917; trad. cast.: *Lo santo*, en *Revista de Occidente*, 1965.

Robertson Smith, William, *Lectures on the Religion of the Semites*, Londres, A. & C. Black, 1894.

Rosenberg, Alfred, *Blut und Ehre, Ein Kampf für deutsches Wiedergeburt. Reden und Aufsätze 1919-33*, Múnich, Zentralverlag der NSDAP, 1936.

Schilling, Robert, "Sacrum et profanum, Essais d'interprétation", en *Latomus*, 1971, vol. XXX.

Schmitt, Carl

1. *Politische Theologie, Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Múnich-Leipzig 1922; trad. it.: Schmitt, Carl, *Le categorie del politico*, Bolonia, Il Mulino, 1988; trad. cast.: *Teología política*, Madrid, Trotta, 2009.

2. *Das Nomos von der Erde*, Berlín, Duncker & Humblot, 1974; trad. it.: *Il nomos della terra*, Milán, Adelphi, 1991; trad. cast.: *El nomos de la tierra*, Granada, Comares, 2002.

3. *Über Schuld und Schuldarten, Eine terminologische Untersuchung*, Breslau, Schletter'sche Buchhandlung, 1910.

4. *Verfassungslehre*, Múnich y Leipzig, Duncker & Humblot, 1928; trad. it.: *Dottrina della costituzione*, Milán, Giuffrè, 1984.

5. *Theorie des Partisanen*, Berlín, Duncker & Humblot, 1963; trad. it.: *Teoria del partigiano*, Milán, Adelphi, 1981.

6. *Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit*, Hamburgo, Hanseatische Verlagsanstalt, 1933; trad. it.: *Principi politici del nazionalsocialismo*, Florencia, Sansoni, 1935.

7. "Führertum als Grundbegriff des nationalsozialistischen Recht", en *Europäische Revue*, vol. IX, 1933; trad. it.: "La

categoria del 'Führer' come concetto fondamentale del diritto nazionasocialista", en *Lo Stato*, 1933, vol. IV,.

Sewell, William H., "Le Citoyen / La citoyenne: Activity, Passivity and the revolutionary Concept of Citizenship", en AA.VV., *The French Revolution and the Creation of modern political Culture*, Oxford, Pergamon Press, 1988, vol. II.

Sieyès, Emmanuel Joseph

1. *Qu'est-ce que le Tiers Etat?*, París, 1789; trad. cast.: *¿Qué es el Tercer Estado?*, Madrid, Alianza, 2003.

2. *Écrits politiques*, París, Éditions des Archives Contemporaines, 1985; trad. cast.: *Escritos políticos de Sieyès*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.

Stier, Hans Erich, "Nomos basileus", en *Philologus*, 1928, vol. LXXXII.

Strachan-Davidson, James Leigh, *Problems of the Roman criminal Law*, Oxford, Clarendon Press, 1912, vol. 1.

Svenbro, Jesper, *Phrasicleia. Anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*, París, La Découverte, 1898; trad. it.: *Storia della lettura nella Grecia antica*, Bari, Laterza, 1991.

Thomas, Yan, "Vitae necisque potestas. Le père, la cité, la mort", en AA.VV., *Du châtiment dans la cité*, Roma, École française de Rome, *1984*.

Vernant, Jean-Pierre, *Mythe et pensée chez les Grecs*, París, Maspero, 1966; trad. it.: *Mito e pensiero presso i Greci*, Turín, Einaudi, 1970; trad. cast.: *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel, 2013.

Versnel, Henk S., "Self-sacrifice, compensation and the anonymous God", en AA.VV., *Les sacrifices dans l'antiquité*, Ginebra, Entretiens Hardt, 1981, XXVII.

Verschuer, Otmar

1. AA.VV., *État et santé, Cahiers de l'Institut allemand*, París, 1942.

2. *Rassenhygiene als Wissenschaft und Staatsaufgabe*, Fráncfort del Meno, Bechhold, 1936.

Walton, Douglas N., *Brain death*, Indiana, Purdue University Press, 1980.

Walzer, Michael, "The King's Trial and the political culture of Revolution", en AA.VV., *The French Revolution and the creation of modern political Culture*, Oxford, Pergamon Press, 1988, vol. II.

Weinberg, Kurt, *Kafkas Dichtungen. Die Travestien des Mythos*, Berna, Francke, 1963.

Wilamowitz-Möllendorf, Ulrich, *Platon*, Berlín, Weidmann, 1919.

Wilda, Wilhelm Eduard, *Das Strafrecht der Germanen, Halle,* Schwetschke, 1842.

Wundt, Wilhelm, *Völkerpsychologie*, Leipzig, Engelmann, 1905; trad. cast.: *Elementos de psicología de los pueblos*, Madrid, Daniel Jorro Editor, 1926.

Índice

Nota sobre la traducción 5

Introducción 11

Primera parte
La lógica de la soberanía 29
1. La paradoja de la soberanía 31
2. *Nómos basileús* 55
3. Potencia y derecho 69
4. Forma de ley 83
Umbral 103

Segunda parte
Homo sacer 111
1. *Homo sacer* 113
2. La ambivalencia de lo sagrado 119
3. La vida sagrada 129
4. *Vitae necisque potestas* 137
5. Cuerpo soberano y cuerpo sagrado 143
6. El bando y el lobo 161
Umbral 173

Tercera parte
El campo como paradigma biopolítico
de lo moderno 179
1. La politización de la vida 181
2. Los derechos del hombre y la biopolítica 191
3. Vida que no merece ser vivida 207
4. "Política significa dar forma a la vida
del pueblo" 219
5. VP 237
6. Politizar la muerte 247
7. El campo como *nómos* de lo moderno 255
Umbral 277

Bibliografía 289

Los griegos no tenían un único término para expresar lo que nosotros entendemos con la palabra vida. Se servían de dos términos: *zoé*, que expresaba el simple hecho de vivir común a todos los seres vivientes (animales, hombres o dioses) y *bíos*, que indicaba la forma o manera de vivir propia de un individuo o de un grupo.

Según Foucault explica en *La voluntad de saber*, en los umbrales de la época moderna la vida natural comienza a ser incluida en los mecanismos y en los cálculos del poder estatal y la política se transforma en biopolítica. El "umbral de modernidad biológica" de una sociedad se sitúa en el punto en que la especie y el individuo en tanto simple cuerpo viviente se vuelven la apuesta de sus estrategias políticas. El desarrollo y el triunfo del capitalismo en particular no habría sido posible sin el control disciplinario ejercido por el nuevo bio-poder que, por así decir, creó los "cuerpos dóciles" que necesitaba a través de una serie de tecnologías apropiadas.

El protagonista de este libro es la vida desnuda, es decir, la vida del *homo sacer*, que se puede matar y es insacrificable, y cuya función esencial en la política moderna hemos intentado reivindicar. Una oscura figura del derecho romano arcaico, donde la vida humana se incluye en el ordenamiento únicamente en la forma de su exclusión, nos ha ofrecido la clave para develar los misterios, no sólo de los textos sagrados de la soberanía sino, más en general, de los propios códigos del poder político. Pero, a su vez, esta acepción del término *sacer* –quizás la más antigua– nos presenta el enigma de una figura de lo sagrado, más acá o más allá de lo religioso, que constituye el primer paradigma del espacio político de Occidente.

El proyecto filosófico *Homo sacer*, que Giorgio Agamben construyó a lo largo de veinte años de reflexión y escritura, es uno de los más influyentes, citados y discutidos de las últimas décadas en todo el mundo. Se compone de nueve libros en los que el pensador italiano investiga y analiza el origen, la construcción, el alcance y los usos que constituyen la maquinaria política del poder en Occidente.

ISBN: 978-987-4159-02-1