

Giorgio Agamben y los derechos humanos: *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida*

Alonso Rodríguez Moreno *

RESUMEN: Este artículo se divide en dos partes. En la primera me propongo resumir las principales tesis del libro *Homo sacer I* del pensador italiano Giorgio Agamben, particularmente el paradigma que utiliza como clave interpretativa del pensamiento político de Occidente: el “hombre sagrado”. Para el derecho romano arcaico, cuando un individuo cometía un delito de suma gravedad, se convertía en un *homo sacer* u hombre sagrado, esto es, perdía la protección del derecho humano y divino: se le expulsaba de la comunidad y, como consecuencia, cualquiera podía tomar su vida sin cometer delito, y además, su muerte no podía ser ofrendada a los dioses. Al decir de Agamben, esta doble expulsión —que implica, a su vez, una inclusión indirecta en ambos ordenamientos, el humano y el divino— es la forma arquetípica en cómo el poder soberano se ha apoderado de la vida de los individuos. En la segunda parte, ya con el bagaje conceptual de su teoría política, expondremos la crítica que esgrime contra la formulación moderna de los derechos humanos.

ABSTRACT: *This article is divided in two parts. In the first I intend to summarize the main thesis of the book *Homo sacer* of the italian thinker Giorgio Agamben, particularly the paradigm used as an interpretative key of western political thought: the “sacred man”. For the archaic Roman law, when a person committed a crime of utmost gravity, became a *homo sacer* or sacred man, that is, he lost the protection of human and divine law: was expelled from the community and, therefore, any could take his life without committing a crime and also his dead could not be offered to the gods. In the words of Agamben, this double eviction —which implies, in turn, an indirect inclusion in both systems, human and divine— is the archetypal form of as the sovereign power has taken the life of individuals. In the second part, with the conceptual baggage of his political theory, I shall discuss his criticism against the modern formulation of human rights.*

SUMARIO: Introducción. I. La biopolítica en el pensamiento de Foucault. II. *Bíos* y *zōē*. III. *Homo sacer*. La sacralidad de la vida. IV. La biopolítica y los derechos humanos. V. Conclusión.

* Investigador del Centro Nacional de Derechos Humanos de la CNDH.

Desde los campos de concentración no hay retorno posible a la política clásica; en ellos la ciudad y la casa se han vuelto indiscernibles y la posibilidad de distinguir entre nuestro cuerpo biológico y nuestro cuerpo político, entre lo que es incomunicable y queda mudo y lo que es comunicable y expresable, nos ha sido arrebatada de una vez por todas.

Giorgio Agamben, *Homo sacer I*

Introducción

El pensamiento de Giorgio Agamben (Roma, 1947) es casi desconocido en nuestro país. Pensamiento que toca, con aguda penetración y desde una perspectiva original, temas tan distintos como el arte contemporáneo, la teología política, la teoría literaria, los derechos humanos, el método de las humanidades, la simbología, la ciencia jurídica y la antropología —entre otros tantos.

A pesar de su aparente autonomía, el filósofo italiano logra estudiarlos como una unidad compleja. La flexibilidad de su método paradigmático (del que nos haremos cargo abajo) le permite descubrir las relaciones ocultas entre los diversos ámbitos de la cultura.

En la línea de la mejor tradición hermenéutica, Agamben es capaz de descorrer inveterados velos en temas fundamentales. Es, por decirlo de alguna manera, un “denunciante de olvidos”, al igual que algunos de los pensadores que más han influido en su obra: Martin Heidegger, Walter Benjamin y Michel Foucault.

En su libro titulado *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida*, que le ha valido el reconocimiento internacional como uno de los principales filósofos políticos del presente, cuestiona por completo los fundamentos en los que Occidente ha basado la Política y el Derecho, y arroja una potente luz para comprender nuestro modo actual de pensar y de proceder en estos terrenos. Para muestra basta un botón: en una de las frases más provocadoras de su estudio, Agamben asegura que la democracia contemporánea, que tanto se precia de ser la defensora de la libertad y los derechos humanos que se derivan de ésta, se encuentra en una íntima pero secreta e inconsciente solidaridad con el totalitarismo. Ya tendremos oportunidad de explicar los porqués de una aseveración tal. La pregunta que surge a partir de esta afirmación, y que será el hilo conductor de este trabajo, es: *¿cómo es posible entonces hablar hoy en día de derechos humanos si vivimos inmersos en un sistema político que los niega —en secreto— de manera sistemática?*

Sumada a la recién expuesta, las tesis que el autor sostiene en este libro son fecundísimas, especialmente para la filosofía del derecho y la ciencia política.

La intención básica de Agamben es la siguiente: retomando las líneas de investigación de autores tales como Walter Benjamin, Carl Schmitt, Michel Foucault, Hermann Kantorowicz y Hannah Arendt, intenta desentrañar cuáles son las categorías básicas de la política, a fin de comprender los *arcana imperii* o arcanos del poder. Éste es su valor fundamental.

Además, la persona que se anime a leer con atención este libro quedará inmediatamente interesada por los otros tres que continúan la serie *Homo sacer*, y que son igualmente reveladores.

Hay investigaciones que tienen por sino convertirse en clásicos desde su alumbramiento: éste fue sin duda el caso de *Homo sacer*. Su fuerza polémica ha sido tal que, desde su aparición, en 1995, no se ha dejado de estudiar y comentar.

Para aproximarnos a las perplejidades que este inteligente libro plantea, es necesario hacer algunas aclaraciones previas. En la primera parte bosquejaremos las líneas generales del pensamiento político de Foucault, lo que nos servirá para entender el contexto intelectual en el que se insertan las preocupaciones políticas de Agamben. En los siguientes dos apartados, explicaremos brevemente los principales temas del libro. Por último, expondremos el capítulo que el autor dedica a los derechos humanos y las conclusiones de este ensayo.

I. La biopolítica en el pensamiento de Foucault

Una de las preocupaciones centrales de Michel Foucault fue el origen del poder soberano y su relación con la vida de los individuos. Según el pensador francés, la forma moderna de gobernar tiene su génesis en la secularización del poder pastoral eclesiástico, a finales de la Baja Edad Media.¹ Con el surgimiento en los siglos XVII y XVIII de los sistemas penitenciarios y las medidas disciplinarias que le son propias, el poder estatal se arrogó la función de vigilar y castigar.² De esta forma, el soberano tenía la posibilidad de hacer morir al individuo que transgrediera las normas de conducta dictadas y dejar vivir a quien no perturbaba ese orden.³ Esta tecnología disciplinaria del poder —como la llamó Foucault—⁴ tenía por objeto el cuerpo individual, su separación, su alineamiento, su puesta en serie y bajo vigilancia. A finales del siglo XVIII aparece una nueva tecnología del poder que no suprime a la disciplinaria sino que se integra con ella, aunque en un nivel distinto y con medios novedosos. Si la técnica disciplinaria se había interesado en el individuo-cuerpo, esta nueva tecnología se interesa por la vida del individuo y por todos los procesos que tienen que ver con ella: la muerte, la defunción, la enfermedad, las tasas de reproducción, etcétera. Es decir, tras un ejercicio del poder individualizador, en el que el cuerpo tiene que ser disciplinado, entrenado y, dado el caso, castigado (o muerto), surge una técnica masificadora que contempla al sujeto como la vida de una especie: la técnica de regularización. De una anatomopolítica se pasa a una biopolítica de la especie humana.⁵ En este contexto, surge el concepto sociológico de población, masa homogénea que se controla estadísticamente.⁶

¹ Vid. Michel Foucault, *Los anormales*. 2a. ed. Trad. de Horacio Ponds. México, FCE, 2006, *passim*.

² Vid. Michel Foucault, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. 2a. ed. Trad. de Aurelio Garzón del Camino. México, Siglo XXI Editores, 2009.

³ Vid. Michel Foucault, *Defender la sociedad*. 2a. ed. Trad. de Horacio Ponds. México, FCE, 2006, pp. 218-219 y 223.

⁴ *Idem*.

⁵ *Ibid.*, pp. 219-220.

⁶ *Ibid.*, pp. 220-221.

Tener un poder generalizado sobre la vida significa asimismo tener un poder generalizado sobre la muerte: el *biopoder* permitió al Estado apropiarse la capacidad de *hacer morir y dejar vivir*.⁷

Una vez que el poder estatal logra conjugar las técnicas disciplinarias y regularizadoras, se consume el *control total de la sociedad*. Y la cristalización de este doble control es la *norma*, que puede aplicarse tanto al individuo que se pretende disciplinar, como a la población que se pretende regular.⁸

La biopolítica —nos dice Foucault— inscribe el racismo en los mecanismos de poder estatal. Esto se debe, principalmente, a la decisión del poder soberano sobre qué humanos han de vivir y cuáles han de morir. En efecto, distinguiendo entre los individuos que son *dignos* y los que no, el Estado realiza una cesura en el *continuum* biológico, y el racismo hace su funesta aparición. El desarrollo paroxístico del odio con motivo de la raza se dio durante el nazismo.⁹ El exterminio del pueblo judío (y de otras etnias y grupos sociales vulnerables) por parte del nacionalsocialismo es, sin lugar a dudas, hijo del biopoder.

Las investigaciones de Michel Foucault sobre las relaciones entre el poder y la vida se vieron truncadas por su muerte en 1984.

Precisamente en el trabajo titulado *Homo sacer*, Agamben pretende ahondar en los descubrimientos del pensador francés, especialmente en el concepto de *biopolítica* y en las preguntas que se esconden en su interior: ¿qué es la política?, ¿cuál es la relación entre la vida y la política en Occidente?

Agamben ha publicado hasta el momento cuatro volúmenes. El que aquí comentaremos —como ya lo dijimos al inicio— es el primero, titulado: *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida* (1995).¹⁰

Homo sacer u hombre sagrado es una figura del derecho romano arcaico en la que Agamben ve la clave interpretativa de la política Occidental. En este primer volumen, explica su significado y su íntima relación con el poder estatal. Asimismo, esboza los grandes temas que abordará *in extenso* en los siguientes volúmenes: el estado de excepción como el mecanismo por medio del cual el Estado se apropia de la vida de los individuos,¹¹ el campo de concentración como paradigma de la política contemporánea;¹² y la filiación teológica (específicamente trinitaria) de la distinción entre Reino y Gobierno¹³ (el poder y su ejercicio).

Esta denodada empresa es firmemente acometida por el pensador italiano haciendo uso del método *arqueológico* de Foucault,¹⁴ el cual consiste en la reconstrucción y reinterpretación de la historia de los conceptos y de las instituciones a través de la elección de *paradigmas*.¹⁵ Éstos, más que descubrimientos

⁷ *Ibid.*, p. 223.

⁸ *Ibid.*, p. 228.

⁹ *Vid. ibid.*, pp. 230-233.

¹⁰ Trad. de Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia, Pre-textos, 2003.

¹¹ *Estado de excepción*. Trad. de Flavia Costa e Ivana Costa. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2007.

¹² *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*. Trad. de Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia, Pre-textos, 2009.

¹³ *El reino y la gloria. Por una genealogía teológica del poder soberano*. Trad. de Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia, Pre-textos, 2008.

¹⁴ *Vid. La arqueología del saber*. Trad. de Aurelio Garzón del Camino. México, Siglo XXI Editores, 2007.

¹⁵ Para una explicación del método arqueológico puede verse el excelente libro del propio Agamben: *Signatura rerum. Sobre el método*. Trad. de Flavia Costa y Mercedes Ruvituso. Barcelona, Anagrama, 2010.

aislados e históricos, son claves de lectura de la realidad que permiten neutralizar las “dicotomías que estructuran nuestra cultura”, para así poder acceder al presente (como el *Panóptico* de Foucault o el *Doble cuerpo del Rey* de Kantowicz).

Para nuestro autor, entonces, el método no es pensamiento que inventa, sino reflexión que construye el camino recorrido, y la intuición de una verdad no es meramente el resultado de un método: es el resultado de la inteligencia, la cual debe ser capaz de retroceder en sus propias investigaciones hasta individualizar aquello que ha permanecido oscuro y no tematizado.

El paradigma utilizado por Agamben para desentrañar la esencia de la política e interpretar su historia es el *Homo sacer*. Antes de explicar en qué consiste esta llave de lectura, es preciso hacer algunas aclaraciones previas.

II. *Bios y zōē*

Los dos términos que los griegos utilizaron para hablar de la palabra vida fueron *bios* y *zōē*. El primero de ellos se refiere a la forma o manera de vivir propia de un individuo o de una comunidad; el segundo, por el contrario, al simple hecho de vivir, de tal suerte que, cuando Aristóteles distingue en su *Ética Nicomáquea*¹⁶ entre la vida contemplativa del filósofo (*bios theōrētikós*) de la vida de placer (*bios apolaustikós*) y de la vida política (*bios politikós*), no hubiera podido utilizar el término *zōē*.

En su *Política*,¹⁷ el Estagirita *excluye* esta vida natural del ámbito de la *polis* y la confina, como mera vida reproductiva, al terreno de la *oikos*, la casa. Para Foucault —de quien Agamben se hace eco continuamente—, esta exclusión perdió su vigencia a finales del siglo XVIII. De modo análogo, pero siguiendo un camino distinto, Hannah Arendt afirmó en su estudio sobre la condición humana (*The Human Condition*)¹⁸ que el proceso que conduce del *homo faber* al *homo laborans*, colocó en el centro de la escena política del mundo moderno a la vida biológica como tal. Agamben se extraña de que la obra de uno y otro sigan caminos paralelos pero jamás se toquen. Los agudos análisis de la pensadora de origen judío sobre los totalitarismos nunca abordaron directamente y en extenso el tema del biopoder; y el filósofo francés, por su parte, no trasladó sus investigaciones al lugar por excelencia del biopoder: los campos de concentración, tema tratado por Arendt con especial penetración. Este punto ciego mutuo fue lo que impidió, como señala nuestro autor, que estos grandes pensadores llegaran a las últimas consecuencias de sus investigaciones políticas.

La intención del filósofo italiano es precisamente vincular ambas líneas de investigación y sugerir algunas nuevas.

Decíamos arriba que, según Foucault, la conjunción de las técnicas disciplinarias (individualizadoras) y las reguladoras o biopolíticas (masificadoras) permiten al Estado tener un poder inaudito sobre sus gobernados. Agamben coincide en esto con él, pero ve un límite en su estudio del tema. El antiguo profesor

¹⁶ 1095b, 15.

¹⁷ 1252a, 26-35.

¹⁸ *Vid. La condición humana*. Trad. de Ramón Gil Novales. Barcelona, Paidós Surcos, 2005, pp. 324-337.

del Collège de France renunció a los dos modelos tradicionales de análisis del poder con vistas a construir una analítica no convencional de los modos en cómo éste penetra en el cuerpo mismo de los sujetos y en sus formas de vida. Dichos modelos son dos: el jurídico, cuya pregunta central es “¿qué es lo que *legitima al poder*?”, y el modelo jurídico institucional, que lo estudia a partir de la pregunta sobre la esencia del Estado (“¿qué es el Estado?”). Si bien este enfoque novedoso le permitió acceder a nuevas dimensiones sobre el tema que anteriormente no habían sido abordadas, el olvido de las otras dos le impidió ver con claridad el punto de intersección entre las técnicas de individualización y los procedimientos masificadores.

El punto de convergencia entre estas tecnologías del poder sólo puede vislumbrarse utilizando una teoría unitaria que incluya el enfoque jurídico, institucional y arqueológico. Uno de los resultados que arroja una investigación basada en esta teoría es *que la inclusión de la vida en el terreno político constituye el núcleo originario del poder soberano y, por tanto, es el lugar donde convergen las técnicas disciplinarias y reguladoras*.

Con base en lo anterior, nuestro autor afirma que la biopolítica es tan antigua al menos como la excepción soberana: “al situar la vida biológica en el centro de sus cálculos, el Estado moderno no hace, en consecuencia, otra cosa que volver a sacar a la luz el vínculo secreto que une el poder con la nuda vida, reanudando así (según una correspondencia tenaz entre moderno y arcaico que se puede encontrar en los ámbitos más diversos) el más inmemorial de los *arcana imperii*”.¹⁹ No existe poder soberano sin excepción, y ésta es la particular forma en cómo el Estado se apropia de la vida natural de sus gobernados. Esto significa que, *desde tiempos inmemoriales, la política occidental no ha sido otra cosa más que una biopolítica*.

Desde que Aristóteles definió la *polis* como oposición entre el vivir (*zên*) y el vivir bien (*eû zên*), sin darse cuenta —siempre según Agamben— incluyó la *zōē* en la vida políticamente cualificada. Lo que todavía tiene que ser objeto de interrogación en la definición aristotélica es “por qué la política occidental se constituye sobre todo por medio de una exclusión (que es en la misma medida una implicación) de la nuda vida”.²⁰ Esta “exclusión-inclusiva” —de la que hablaremos abajo— es la estructura de la excepción soberana (o estado de excepción), a la que el pensador italiano dedica la primera parte del libro.

Si la inclusión de la vida en la política es antiquísima, ¿qué es entonces lo peculiar de la biopolítica moderna? Escuchemos a nuestro autor: “el hecho de que, en paralelo al proceso en virtud del cual la excepción se convierte en regla, el espacio de la nuda vida que estaba situado originariamente al margen del orden jurídico, va coincidiendo de manera progresiva con el espacio político, de forma que inclusión y exclusión, externo e interno, *bios* y *zōē*, derecho y hecho, entran en una zona de irreducible indiferenciación”.²¹

Las categorías básicas de la política occidental no son, entonces, las de amigo-enemigo (como sostuvo Carl Schmitt);²² más esenciales resultan aún las

¹⁹ G. Agamben, *op. cit.*, *supra*, nota 10, p. 16.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*, pp. 18-19.

²² Cf. Carl Schmitt, “El concepto de lo político”, en Héctor Orestes Aguilar, *Carl Schmitt, teólogo de la política*. Pról. y selec. de textos de Héctor Orestes Aguilar. México, FCE, 2004, pp. 167-223.

de *bios* y *zōē*. Y la aportación específica del Estado contemporáneo es hacerlas indiscernibles, al punto que la nuda vida ya no sólo sea el objeto de la política, *sino también su sujeto*.

III. *Homo sacer*. La sacralidad de la vida

Hemos hablado de la nuda vida, hemos dicho que es aquella que se refiere al simple hecho de vivir. Pero ¿cuál es su significado en relación con el poder soberano? Agamben nos da la respuesta: la nuda vida es la que cualquiera puede dar muerte pero es insacrificable; la vida del *homo sacer*.

En su tratado *Sobre la significación de las palabras*, Festo²³ define al *homo sacer* como aquel hombre que ha sido juzgado por un delito; no es lícito sacrificarlo, pero quien lo mate, no será condenado por homicidio. Parecería contradictorio conceder el carácter de “sagrado” a un delincuente que ha sido abandonado por las leyes humanas y divinas, pues tal calificativo, al menos hoy en día, se utiliza para hablar de alguien que es digno de veneración por su carácter divino o su estrecha relación con la divinidad.²⁴ Sin embargo —nos dice Agamben—, el significado prístino de esta palabra hace referencia a una *exclusión* que, al mismo tiempo, es *inclusiva*. Nos explicamos. El *homo sacer* se encuentra excluido de la protección que le brinda la ley civil y religiosa, pero ambas, al excluirlo (retirándole su protección), lo incluyen indirectamente: la primera, determinando que cualquiera puede tomar su vida sin cometer delito alguno; la segunda, prohibiendo que su vida sea ofrendada a los dioses (dándole carácter de insacrificable). El hecho de que la legislación (religiosa y civil) explique qué es el hombre sagrado y las acciones que se permiten o se prohíben hacer con él, es una inclusión a partir de su exclusión.

La vida sagrada es aquella que tiene el carácter de insacrificable y que, sin embargo, cualquiera puede dar muerte. Para nuestro pensador, el estudio de lo sagrado a partir de su ambigüedad —como lo hacen muchos estudios actuales—, no logra dar cuenta del fenómeno político-jurídico a que se refiere la acepción más antigua del término *sacer*: “Lo que define la condición del *homo sacer* no es, pues, tanto la pretendida ambivalencia originaria de la sacralidad que le es inherente, como, más bien, el carácter de la doble exclusión en que se encuentra apresado y de la violencia a que se halla expuesto”.²⁵ El lugar propio del hombre cuya vida se ha vuelto sagrada está más allá del derecho penal y del sacrificio, en una zona de indiferenciación a la que ha sido confinado irremediablemente por el mandato soberano.

Según Agamben, y ésta es una de las tesis centrales del libro, “el espacio político de la soberanía se ha constituido, pues, a través de una doble excepción, como una excrecencia de lo profano en lo religioso y de lo religioso en lo profano, que configura una zona de indiferenciación entre sacrificio y homicidio”.²⁶ Siendo esto así, la soberanía ha de definirse “*como la esfera en que se puede matar sin cometer homicidio y sin celebrar un sacrificio; y sagrada, es decir, ex-*

²³ Citado por G. Agamben en *op. cit.*, *supra*, nota 10, p. 93.

²⁴ Es la definición que aparece en el *Diccionario de la lengua* de la Real Academia Española.

²⁵ G. Agamben, *op. cit.*, *supra*, nota 10, p. 108.

²⁶ *Ibid.*, pp. 108-109.

*puesta a que se le dé muerte, pero insacrificable, es la vida que ha quedado prendida en esta esfera”.*²⁷

Como se echa de ver, el *homo sacer* es el único paradigma capaz de explicar la esencia y el funcionamiento del poder soberano. Todo poder político se constituye a través de una *sacratio* o consagración, es decir, *la creación de una vida que ha sido abandonada por la ley, pero en cuyo abandono se encuentra incluida en ella*. Y esta *sacratio* se realiza a través del bando soberano, por lo que al hombre sagrado también se le puede llamar *banido*.

¿Qué es el bando soberano? *El edicto solemne por medio del cual el Estado declara el estado de excepción*, y cuya finalidad es la suspensión del amparo de las leyes. Banido es el hombre que ha sido expulsado (“excepcionado”) de la zona de protección de la ley en virtud de una declaratoria estatal y que por ello se encuentra expuesto a la muerte. Quien decida matarlo queda eximido, por el bando soberano, de la comisión de un delito.

Aquí toma todo su sentido la definición que da Schmitt de soberanía —a la que acude Agamben en diversas ocasiones—: “es soberano quien decide el estado de excepción”.²⁸ El fundamento de la soberanía es la excepción, y el producto original de ésta es la nuda vida. De ahí el interés de Agamben por dedicarle un estudio aparte al “estado de excepción”.

Una vez expuesto esto, estamos en posibilidad de comprender cuál es el objeto y el sujeto de la biopolítica. No es la simple vida natural (*zōē*), sino la vida expuesta a la máxima violencia el elemento político originario. ¿Qué significa que la nuda vida no sólo sea objeto sino también el *sujeto* de la biopolítica? La respuesta a esta pregunta constituye, a mi modo de ver, uno de los puntos más interesantes del libro.

Hemos visto que la inclusión de la vida ha acompañado a la política occidental desde su albor. Esto ha hecho que el biopoder sea tan connatural a los seres que la ejercen y la padecen, que les ha sido casi imposible tematizarlo. Unos y otros están inmersos en sus aguas y no lo saben. Ha sido un medio tan natural y evidente, que se ha trocado incuestionable. Y si bien los que lo padecen han ido tomando progresivamente conciencia de ella y la han denunciado, los que lo ejercen no son capaces de caer en la cuenta de su arraigada tradición; no son capaces de ver que sus acciones no son originales: son parte de un proceso que los antecede y los sucederá. Siguen actualizando el arcano de poder más constante y antiguo de todos, y son inconscientes de ello.

Prima facie, resulta evidente la diferencia entre el objeto y el sujeto del biopoder: el primero (el ciudadano o gobernado) lo sufre y el segundo (el soberano) lo ejerce. No obstante, si se mira con mayor atención, se puede caer en la cuenta de que comparten características esenciales que los aproximan al punto de identificarlos.

En primer lugar, los dos están excluidos de una muerte normal: el asesinato de un *homo sacer* no constituye delito alguno; y, de manera análoga, la muerte de un soberano siempre ha sido considerada como un delito especial, *distinto* del homicidio común y corriente, por eso acarrea una pena mayor. Aquí lo importan-

²⁷ *Ibid.*, p. 109.

²⁸ C. Schmitt, “Teología política I. Cuatro capítulos sobre la teoría de la soberanía”, *op. cit.*, *supra*, nota 22, p. 23.

te, según Agamben, no es tanto que en un caso no haya delito y que en el otro sí lo haya y de forma agravada (lo cual parecería distanciarlos), cuanto que, en ambos, la muerte queda excluida de la norma (lo normal).

En segundo lugar, lo que aproxima la vida del hombre sagrado y la del soberano es la indistinción que se realiza en su persona entre lo público y lo privado. El soberano —pensemos en los reyes franceses absolutos o en los emperadores romanos—, por ser una figura que posee el aurea del poder, no tiene vida privada: todos sus actos son, de cierta manera, actos de gobierno. Con el *homo sacer* ocurre otro tanto: al estar expuesto a la orfandad absoluta de las leyes y a la consecuente violencia que esto acarrea, su vida pierde todos los rasgos de privacidad. Y lo anterior, en el terreno jurídico, se traduce como la imposibilidad de discernir en sus vidas entre el hecho y el derecho. Toda obra y orden de un gobernante absoluto —el caso de Hitler es paradigmático— se convierte *ipso facto* en derecho; es derecho. A su vez, y en perfecta correspondencia (de arriba abajo y viceversa), toda crueldad que se comete en contra de un hombre sagrado —por ejemplo, los habitantes de los Lager nazi— queda amparada inmediatamente por el derecho o, lo que es lo mismo: se troca en derecho.

La vida desnuda del soberano y del hombre bajo su imperio, aunque aparentemente distintas, se corresponden como el cóncavo y el convexo. Su diferencia les permite embonar a la perfección.

En un nivel distinto, la nuda vida ha sido considerada modernamente como sujeto y objeto del poder político. Según Agamben, desde que la modernidad puso por base del Estado el nacimiento de los individuos —hecho que con anterioridad no era en absoluto político, sino que únicamente implicaba una sujeción a las leyes del lugar donde se nacía—, dando paso a la Nación (palabra que proviene del latín *nascere*, nacer), y atribuyó la soberanía a cada uno de los “ciudadanos” que forman parte de él, la nuda vida quedó atrapada en lo político como su esencia. La gran paradoja de todas las teorías políticas modernas es que el mismo ciudadano, o sea, el que tiene que estar sujeto a las leyes, es el que tiene, *al mismo tiempo*, la capacidad de crear, modificar y suspender las leyes: se ha convertido en el soberano. “El sujeto de la soberanía” (*subjectus supremae*: el que está por debajo y por arriba) es el oxímoron que define la biopolítica moderna. Y la mejor metáfora para representar esto es el *Leviatán* de Hobbes, cuyo cuerpo está formado por todos los cuerpos de los individuos. Son precisamente los cuerpos de los súbditos, absolutamente expuestos a la muerte —para Hobbes la igualdad de los hombres se debe a que sus cuerpos están todos por igual expuestos a la muerte, son igualmente vulnerables—, los que forman el nuevo cuerpo político de Occidente.

Ahora bien, la inclusión de la vida desnuda por medio del bando soberano ha sido una tradición en Occidente. Sin embargo, el siglo XX, más que ningún otro, ha exhibido las perversas consecuencias últimas de la biopolítica: los campos de concentración. Son éstos, según Agamben, los que constituyen el paradigma biopolítico de la modernidad. Expliquemos esto.

Siguiendo el método arqueológico, el pensador italiano toma el concepto “campo de concentración” y lo arranca de sus particularidades históricas, a fin de descubrir cuáles son sus elementos esenciales. Esto le permite utilizarlo como el paradigma que explique la política contemporánea. En vez de deducir la definición de campo concentración a partir de los acontecimientos que ahí tuvieron

lugar, parte de forma inversa: se pregunta directamente qué es un campo y cuál es su estructura jurídico-política. Un campo de concentración es, *esencialmente*, un lugar delimitado geográficamente en el cual el estado de excepción se ha convertido en la regla general. ¿Hay, hoy en día lugares que cumplan con estas características? Sí, en casi todos los países occidentales existen este tipo de espacios. Agamben aduce varios ejemplos: el estadio de Bari, en Italia, que en 1991 sirvió como un campo de concentración para que la policía amontonara provisionalmente a los inmigrantes clandestinos albaneses antes de reexpedirlos a su país; las zonas de retención (*zonas d'attente*) en los aeropuertos internacionales franceses, en los cuales retienen a los extranjeros que solicitan el reconocimiento del estatuto de refugiado; y la base naval estadounidense en Guantánamo, donde se encuentran muchos detenidos sin juicio y donde, además, no hay nada que asegure que se los trate conforme a derecho.

En todos estos casos se delimita un espacio en el que el orden jurídico normal queda suspendido de hecho y en el cual, “que se cometan o no atrocidades no es algo que dependa del derecho, sino sólo del civismo y del sentido ético de la policía (o el ejército) que actúa provisionalmente como soberana”. Una vez que se ha roto el antiguo *nomos* que regía la política hasta antes de la Primera Guerra Mundial, el cual se basaba en el nexo fundacional entre una determinada localización y un determinado ordenamiento (como sostiene Carl Schmitt),²⁹ mediado por la regla de nacimiento para la adscripción del individuo en el Estado, la única forma para seguir incluyendo la vida en la política es a través de los campos de concentración. De ahí que Agamben los considere el nuevo *nomos* de lo político. “La creciente desconexión entre el nacimiento (la nuda vida) y el Estado-nación es el hecho nuevo de la política de nuestro tiempo y lo que llamamos campo de concentración es precisamente tal separación. [...] El campo de concentración, que ahora se ha instalado sólidamente en ella (la ciudad) es el nuevo *nomos* biopolítico del planeta”.

Aquí se ve por qué nuestro autor considera que las democracias contemporáneas y los totalitarismos están más cerca de lo que comúnmente se cree. Ambas posturas políticas tienen como punto en común la base fundamental de sus idearios: la nuda vida. No es de extrañar, entonces, la rápida conversión de países totalitarios en democracias y viceversa: aunque en la superficie parecen radicalmente distintas, ambas comparten un secreto inconfesado: la biopolítica.

IV. La biopolítica y los derechos humanos

Agamben dedica uno de los capítulos de su trabajo a hablar sobre los derechos humanos. Como se puede deducir fácilmente de lo expuesto con anterioridad, su postura frente a este tema es del todo crítica.

En la segunda parte de su estudio sobre los totalitarismos dedicado al imperialismo, Hannah Arendt dedica un capítulo al problema de los refugiados, titulado: “La decadencia del Estado-nación y el fin de los derechos humanos”.³⁰ Este

²⁹ Cf. C. Schmitt, “El *nomos* de la tierra. El derecho de gentes del *Jus publicum europaeum*”, *op. cit.*, *supra*, nota 22, pp. 463-500.

³⁰ *Los orígenes del totalitarismo. 2. Imperialismo*. Trad. de Guillermo Solana. Madrid, Alianza Editorial, 2002.

título parece emparentar el destino del Estado-nación con el de los derechos humanos, de suerte que si el primer concepto ha caído en una crisis estable desde hace ya varios decenios, el segundo habría de correr la misma suerte.

Según la autora de origen judío, la figura que debía encarnar por excelencia los derechos del hombre ha sido la que ha demostrado las antinomias de este concepto: el refugiado. La concepción de los derechos humanos fundada en la creencia de un Hombre como tal, “se vino abajo tan pronto como los que la propugnaban se vieron confrontados por primera vez a hombres que habían perdido toda cualidad y relación específicas, excepto el puro hecho de ser humanos”.³¹

Cuando apareció un hombre desprovisto de cualquier defensa nacional, privado de toda nacionalidad, quedó exhibida la incapacidad de los supuestos derechos sagrados e inalienables de configurarse con independencia de los derechos civiles que asegura un Estado particular.

Hannah Arendt no va más allá de unas pocas aunque esenciales referencias sobre el íntimo lazo que une al Estado-nación y los derechos humanos, y quizá por eso su pensamiento, en este punto, no ha tenido continuidad.

Desde el final de la Segunda Guerra Mundial se han multiplicado las declaraciones, tratados y convenios de carácter supranacional, que versan sobre los derechos del hombre. Parece llegado el tiempo —denuncia Agamben— de dejar de estimar estas declaraciones como meras proclamaciones gratuitas de valores eternos metajurídicos, tendentes (sin mucho éxito en verdad) a vincular al legislador al respeto de principios éticos eternos, para pasar a considerarlas según lo que constituye su función histórica real en la formación de los Estado-nación moderno. *Las declaraciones de derechos representan la figura originaria de la inscripción de la vida natural en el orden jurídico-político del Estado moderno.*³²

Agamben sostiene que en el Antiguo Régimen la vida natural era políticamente indiferente, y en el mundo clásico, como ya apuntamos al hablar de Aristóteles, se distinguía claramente —al menos en apariencia— de la vida propiamente política (*bíos*). En la modernidad, en cambio, la vida se convierte en el fundamento explícito³³ del Estado.

La Declaración francesa de 1789 muestra a las claras que el simple hecho del nacimiento es la fuente de todos los derechos. El artículo primero reza así: “Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos”. Aún resulta más contundente la formulación hecha por La Fayette en el proyecto de Declaración que escribió el 11 julio de 1789: “Todo hombre nace con derechos inalienables e imprescriptibles”. Por tanto, el titular de los derechos fundamentales es la nuda vida. La política que vuelca todo su interés por la vida de los ciudadanos, al grado de colocarla como la base de la normatividad, la legitimidad estatal y, en última instancia, de la soberanía, fue posible gracias a las proclamas solemnes y universales de derechos hechas en el siglo XVIII.

Por otra parte, la vida desnuda que da nacimiento al Estado se convierte inmediatamente en ciudadanía, esto con la finalidad de que los derechos que se le reconocen puedan ser “conservados”. Dice el artículo segundo de la Declaración

³¹ *Ibid.*, p. 434.

³² Vid. G. Agamben, *op. cit.*, *supra*, nota 10, p. 152.

³³ Decimos “explícito” porque, según lo que hemos expuesto del pensamiento de Agamben, la vida ha sido el fundamento implícito (secreto) del Estado desde la Antigüedad.

de los Derechos del Hombre y del Ciudadano: “La finalidad de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre”.

Los hombres nacen libres, y es esta libertad la condición de posibilidad del Estado, de ahí que sea en los ciudadanos donde se finque la sede de la soberanía. Como consecuencia lógica de los dos artículos anteriores, el tercero reza: “El principio de toda soberanía reside esencialmente en la Nación. Ningún cuerpo, ningún individuo, pueden ejercer una autoridad que no emane expresamente de ella”. Recordemos que nación proviene de *nascere*, nacer, como indicamos arriba.

Para los medievales y los clásicos la soberanía tenía un origen divino; por el contrario, en el Nuevo Régimen se considera que la soberanía reside en el conjunto de nacidos. Las declaraciones de derechos humanos, al politizar la vida natural, son entonces el lugar donde se realiza este tránsito. El súbdito se convierte en ciudadano, y este cambio implica que el nuevo titular del poder estatal es la nuda vida. He aquí la génesis del Estado-nación.

Como se echa de ver, la ficción sobre la que descansa el Estado-nación es que el *nacimiento* se haga sin solución de continuidad *nación*, de suerte que entre los dos términos no pueda haber separación alguna.

No es posible comprender el desarrollo de la vocación biopolítica del Estado moderno en los siglos XIX y XX, si se olvida que en su base no está el hombre como sujeto libre y consciente, sino, sobre todo, su nuda vida, el simple nacimiento que, en el paso del súbdito al ciudadano, es investida como tal con el principio de soberanía.

Antes de la modernidad, se ingresaba a la esfera de la política por una decisión libre; además, sólo los ciudadanos cualificados eran candidatos para formar parte de su estructura burocrática y, por tanto, para ser detentadores de la soberanía. Ahora, en cambio, la vida del hombre está politizada desde su inicio: se convierte en ciudadano (titular de la soberanía) sin elección alguna. Desaparece la distinción entre el principio del nacimiento y el principio de la soberanía, toral para la política clásica y medieval.

La función histórica de las declaraciones fue esencialmente la inclusión de la vida en la política. El nazismo y el fascismo, dos movimientos biopolíticos en sentido propio, es decir, que hacen de la vida el objeto y el sujeto de la decisión soberana, surgen una vez que, tras la convulsión de los fundamentos geopolíticos causados por la Gran Guerra, se hace evidente la ruptura entre nacimiento y nacionalidad, generándose una crisis duradera del Estado. Tal evidencia se dio especialmente por la aparición de los refugiados: individuos a los que habían desnudado de su nacionalidad o que se presentaban en un Estado que nos lo vio nacer, y pedían su protección.

En este punto vale la pena detenerse y exponer con brevedad el pensamiento de Hannah Arendt sobre el papel que han jugado los refugiados en la crisis duradera no sólo del Estado-nación, sino de los propios “derechos del hombre”. Esto nos permitirá comprender de mejor manera la conexión histórica (que no ideológica) que existe entre ellos y la biopolítica extrema del nacionalsocialismo y del fascismo.

La Declaración francesa apela al “Hombre” como principio de todo derecho. Ya no es Dios quien concede su especial dignidad a los individuos; ahora son

ellos mismos los que, por el simple hecho de existir, son dignos (poseen la dignidad).

A finales del siglo XVIII, muchos hombres ya no se encontraban en los territorios donde habían nacido, por lo que resultaba necesario que existiera un aseguramiento de sus derechos más allá de las fronteras nacionales. Ésta fue la función que llevaron a cabo las declaraciones. En la nueva sociedad secularizada e individualista, los hombres ya no estaban seguros de esos derechos fundamentales y sociales que en el pasado habían sido garantizados por las fuerzas sociales y religiosas, las cuales se encontraban al margen del orden político, y, como consecuencia, se necesitaba apelar a un nuevo fundamento que no dependiera más que de sí mismo para hacerse efectivo: tal fundamento fue la misma *Humanidad* o el *Hombre*. Por eso, la opinión general a lo largo del siglo XIX, era que los derechos humanos tenían que ser invocados ahí donde los individuos necesitaban de protección frente a la nueva soberanía estatal y la nueva arbitrariedad de la sociedad.

El “Hombre” en sí mismo se convertía pues en la nueva fuente y objeto último de los derechos humanos, por lo que no se era necesaria otra instancia o autoridad para su establecimiento y protección. De ahí que se les considerase “inalienables”, irreducibles y no deducibles de otros derechos. Además, como todas las leyes se fundaban en ellos, no se consideró necesario ningún ordenamiento especial para asegurarlos. “El Hombre aparecía como el único soberano en cuestiones de la ley, de la misma manera que el pueblo era proclamado como el único Soberano en cuestiones de Gobierno”.³⁴

Desde que se pensó al ser humano como un ser libre, individual y autónomo, cuya dignidad le era ínsita, sin referencia a ningún orden circundante y distinto de sí mismo, desapareció como miembro de una comunidad. Pero esto, indudablemente, era una simple ficción. La gran paradoja que acompañó a las declaraciones desde su nacimiento fue referirse a un ser humano en abstracto, el cual no parecía existir en parte alguna.

¿Qué es el Hombre? Según Arendt, una vez que la cuestión de los derechos humanos se vio inextricablemente unida con la cuestión de la liberación nacional, pues sólo la soberanía popular era capaz de garantizarlos, el pueblo y no el individuo se convirtió en la imagen del Hombre. Así, para la Revolución francesa, la Humanidad (o el Hombre) era concebida como la familia de naciones, y no como el individuo real. Esto dio paso a la identificación entre los derechos del hombre y los derechos nacionales.

Ahora bien, ¿qué ocurría con aquellos hombres que no pertenecían a comunidad alguna o que habían perdido su nacionalidad y, por tanto, no había ningún gobierno que se hiciera cargo de ellos? Quedaban desprotegidos del todo. A pesar de que los derechos humanos habían surgido con la vocación de ser valores que se tenían que fomentar y proteger por encima de cualquier otra cosa, no importando la nacionalidad ni la religión ni la raza, cuando faltó una instancia nacional que se hiciera cargo *realmente* de su protección, como en el caso de los apátridas, tales derechos se convertían en puras bagatelas. O dicho en otros términos: sin un gobierno o una comunidad a la cual pertenecer, los derechos humanos eran irrealizables.

³⁴ H. Arendt, *op. cit.*, *supra*, nota 30, p. 423.

Pero ¿no se supone que precisamente los derechos del hombre se habían promulgado para proteger a aquellos que no tenían ninguna otra instancia a la que acudir cuando se atentara contra su dignidad? En el momento en que apareció un hombre actualizaba los supuestos por los cuales se habían promulgado solemnemente los derechos humanos, se cayó en la cuenta de la irrealidad de éstos más allá de las soberanías nacionales.

De ahí que los apátridas, sostiene Arendt, estuviesen tan convencidos como las minorías de que la pérdida de derechos nacionales se identificaba con la pérdida de los derechos humanos. A partir de esa toma de conciencia, todas las minorías desplazadas —hasta nuestros días— han apelado insistentemente a su propia comunidad nacional. El ejemplo por excelencia de esto son los refugiados. Ellos fueron uno de los primeros grupos en insistir en su pertenencia a una nación y en defenderse contra los intentos de unirlos con los apátridas y, para lograrlo, han creado una violenta conciencia de grupo, a fin de clamar por sus derechos únicamente como polacos, judíos, alemanes, etcétera.

Y esto ha ocurrido hasta en las situaciones más extremas. Escuchemos a nuestra autora:

Ni antes ni después de la Segunda Guerra Mundial invocaron las mismas víctimas los derechos fundamentales, que de forma tan evidente les eran negados, en sus muchos intentos de hallar una salida al laberinto de alambradas al que les había empujado los acontecimientos. Al contrario, las víctimas compartían el desdén y la indiferencia de las potencias por cualquier intento de las sociedades marginales por erigir una aplicación de los derechos humanos en sentido elemental o general.³⁵

Ya desde el siglo XIX invocar los derechos fundamentales era una forma superficial de defender a los individuos que se veían amenazados por el creciente poder del Estado y de mitigar la nueva inseguridad social producto de la revolución industrial. En el siglo XX —sostiene Arendt—, adquirieron una nueva connotación: ser el *slogan* habitual de los protectores de los indefensos o menos privilegiados, un nuevo tipo de ley adicional, un derecho de *excepción* para aquellos que no tenían nada mejor a lo que recurrir.

En efecto, al ser un derecho de excepción, presuponen una vida “excepcionada”, una nuda vida.

Los apátridas o fuera de la ley siempre han existido. Mas con el advenimiento de los Estado-nación modernos —donde el nacimiento se convierte inmediatamente en Nación, y el nacido cede el paso al “ciudadano”— la capacidad de insertarse en una nueva comunidad se trocó imposible. En el Antiguo Régimen muchas personas perdían su identidad nacional; no obstante, podían asimilarse a un nuevo territorio, a un nuevo entramado social, porque no existía, como en la modernidad, una rígida y meticulosa organización política de toda la vida.

Además de la pérdida de una comunidad, los fuera de la ley pierden la protección del Gobierno. Esto, en términos prácticos, significa que los instrumentos internacionales y los tratados de reciprocidad entre los Estados pierden toda su fuerza de defensa, ya que todos ellos presuponen un ciudadano *normal*, un sujeto con un estatus legal previo que lo acompaña a donde se dirija. La efectividad

³⁵ *Ibid.*, p. 425.

de los derechos humanos estriba, pues, *en la pertenencia a una comunidad y en la posesión de una nacionalidad*.

Lo que resulta calamitoso para un fuera de la ley no es tanto la pérdida de ciertos derechos, como pueden ser la propiedad, la libertad o la consecución de la felicidad, cuanto el desarraigo de cualquier sociedad, pues tal desarraigo es la primera y auténtica causa de la violación de todos sus demás derechos. O dicho otra manera: todos estos derechos —libertad de expresión, igualdad ante la ley, propiedad, etcétera— fueron fórmulas concebidas para resolver problemas *dentro de una comunidad*.

El espíritu universalista que inspiró las declaraciones de derechos humanos implicó necesariamente la idea de un hombre abstracto, universal. Y si bien esto no representó ningún problema mientras todos los hombres pertenecían, de una manera u otra, a un Estado, porque de la mano de las buenas intenciones plasmadas en estas solemnes actas iba siempre la calidad de “ciudadano”, cuando las estructuras políticas de los países comenzaron a volverse rígidas y las nacionalidades se convirtieron en un elemento constituyente de la propia identidad, aquellos que se encontraban en el supuesto que las declaraciones habían establecido, hombres desnudos, desprotegidos de cualquier otra cosa que no fuesen esos derechos humanos, comprobaron que éstos no tenían ningún valor real fuera de las estructuras estatales. Es por esto que, hasta nuestros días, no queda del todo clara la diferencia entre derechos del ciudadano (civiles y políticos) y derechos humanos.

El auténtico problema del hombre desnudo, *homo sacer* o fuera de la ley (modelo de las modernas declaraciones de los derechos del hombre), no es la falta de reconocimiento de igualdad frente a la ley, sino el hecho de que, para él, no existe ley alguna. *Se halla en un continuo estado de excepción*. Y tal estado es el que presuponen las declaraciones. De ahí que Arendt hable de ellas como “*un derecho de excepción* para aquellos que no tiene nada mejor a qué recurrir”,³⁶ como ya lo mencionamos arriba.

Lo más irónico es que tales hombres pueden disfrutar de algunos de estos derechos, y sin embargo, encontrarse en la máxima desprotección y sufrir la peor inhumanidad. Sí, viven, pero su vida pende únicamente de la caridad y no del derecho. Pueden tener libertad de movimientos, pero esta libertad no les da el derecho de residencia. Pueden dar su opinión; no obstante, nadie les presta oído porque a nadie le interesa lo que piensan.

“La privación fundamental de los derechos humanos se manifiesta primero y sobre todo en la privación de un lugar en el mundo que haga significativas las opiniones y efectivas las acciones”.³⁷ El lugar donde se hace significativo el ser humano es la comunidad. Sin embargo, esto jamás fue mencionado por declaración alguna. Si se pertenece a una comunidad, se pueden perder todos los derechos consagrados en las declaraciones y seguir siendo humano: conservar la dignidad; en cambio, lo contrario es falso: sin un arraigo comunitario, se pierde la humanidad, pese a tener “derechos”, los cuales no tienen ningún valor y efectividad.

³⁶ *Ibid.*, p. 425.

³⁷ *Ibid.*, p. 430.

Fue imposible para la modernidad darse cuenta de esto porque su modelo de hombre era el individuo libre y aislado, desde el cual se derivaban todos los derechos. El factor decisivo es que estos derechos y la dignidad humana que confieren tendrían que seguir siendo válidos aun si sólo existiese un ser humano en la Tierra, pues son independientes de la comunidad humana y han de seguir siendo válidos a pesar de que el correspondiente ser humano sea expulsado de su comunidad. “Los derechos históricos fueron reemplazados por los derechos naturales, la Naturaleza ocupó el lugar de la Historia y se supuso tácitamente que la Naturaleza resultaba menos extraña que la historia a la esencia del Hombre”.³⁸ Ahora bien, hoy estamos mejor cualificados para determinar el supuesto valor de esa “Naturaleza”. Las ciencias naturales han descubierto que las leyes que los antiguos y modernos podían derivar de ésta, no eran otra cosa que una proyección de categorías intelectuales (pues la naturaleza se despliega a través de procesos azarosos), y la psicología y la filosofía hermenéutica han demostrado sobradamente que no existe una Naturaleza, sino varias construcciones subjetivas según los tiempos y las sensibilidades vitales; no se pueden presuponer un objeto de conocimiento y un sujeto cognoscente constante e idénticos en el tiempo, pues uno y otro son creaciones que dependen de la historia y, por tanto, cambian continuamente.

El hombre de nuestro siglo y del pasado ha logrado emanciparse de la Naturaleza tanto como el hombre moderno lo hizo de la Historia. La *Humanidad* se ha convertido en el nuevo criterio ético para comprender al hombre y a sus derechos; ha tomado el papel que antaño se atribuyó a la Historia y a la Naturaleza. El problema es que la configuración de los Estado-nación, basada en leyes y normas rígidas para conceder la nacionalidad, deja a varios individuos fuera de la Humanidad, y pese a las declaraciones, los tratados bienintencionados entre naciones y la existencia de los organismos internacionales dedicados a la protección de los derechos humanos, no hay una forma efectiva de hacerlos cumplir. No existe, aun en nuestros días, un organismo u esfera que se encuentre por encima de las soberanías nacionales, y éstas actúan teniendo por único criterio de valor su propio interés; el interés de su Humanidad.

Esto último, según Arendt, hace que lo justo termine por identificarse con lo útil. Los crímenes contra los derechos humanos, que se han convertido en una especialidad de los regímenes totalitarios, pueden ser siempre justificados por el pretexto de que lo justo equivale a lo bueno o útil para el conjunto indiferenciado de sus partes. (El lema de Hitler de que justo es lo que es bueno para el pueblo alemán es sólo la fórmula vulgarizada de una concepción de ley que puede encontrarse en todas partes y que en la práctica únicamente será ineficaz mientras pervivan en las constituciones tradiciones más antiguas.)³⁹

Arrogarse el concepto de Humanidad, que no tiene otro contenido más el que cada Estado fuerte le quiera otorgar, permite legitimar todo tipo de atrocidades. En este punto coinciden Arendt y Schmitt, quien sostenía que el concepto de “humanidad” —de manera semejante al de “pacifismo”— permite a los sobera-

³⁸ *Ibid.*, p. 432.

³⁹ *Ibid.*, p. 433.

nos hacer cualquier cosa en su nombre.⁴⁰ ¿Qué hace que un ser humano, una raza, un grupo social específico (los refugiados, por ejemplo) pertenezca a la Humanidad? Idealmente, como señalan las declaraciones de derechos humanos, el simple hecho de ser hombres; no obstante, *de facto*, la pertenencia a la Humanidad pende de la decisión de un Estado soberano, pues es éste —por ser la última instancia de decisión, después de que Dios y las religiones han perdido cualquier tipo de competencia política— el único que puede llegar a decidir, basado en criterios de utilidad —como la seguridad nacional— *consagrar* a un hombre o a un grupo de hombres asentados en su territorio; expulsarlos de la Humanidad, *hacerlos banidos*.

Una visión basada en la supuesta existencia de un ser humano como tal se fracturó en el momento en el que las personas que afirmaban creer en ella se enfrentaron por vez primera con personas que habían perdido todas sus cualidades y relaciones específicas. “El mundo no halló nada *sagrado* en la abstracta desnudez humana”.⁴¹

Aquí se ve claramente hasta qué punto el concepto “sagrado” se ha tergiversado a lo largo de la historia, como asevera Agamben. Esta última cita de la obra de Arendt, en el contexto en el que está escrita, es verdadera. Sin embargo, conociendo el significado oculto de la “*sacratio*”, habría que modificarla, y decir: en la *sagrada* desnudez humana, el mundo no encontró nada que fuera digno de respeto. Entender este punto es de suma importancia: precisamente porque el valor de la vida se ha juzgado a partir de lo *sagrado*, es decir, *a partir de una doble exclusión-inclusiva*, es que la vida ha quedado desnuda y se ha convertido en el objeto (y sujeto) por antonomasia de la política en Occidente. Y este hecho, que es crucial para entender la función histórica de las declaraciones, ha quedado velado hasta para mentes preclaras como la de Arendt, revelando así lo difícil que resulta tomar conciencia de la biopolítica.

La variación en el significado de lo sagrado no es en absoluto accidental. Denota la asimilación lenta y positiva de la nuda vida como fuente y fin del Estado. Esta trasmutación de un concepto negativo en un positivo es inquietante. Trae a nuestra memoria aquella otra denuncia hecha por René Girard⁴² sobre cómo los mecanismos victimarios (*que eran la causa de lo “sagrado”*) sobre los que se constituyeron todas las sociedades arcaicas, y que eran explícitamente perversos (como los sacrificios humanos), han pervivido hasta nuestros días —tomando formas diversas formas aparentemente inocuas— y se encuentran de forma estable en muchas de nuestras instituciones (la universidad, la empresa, la fábrica, etcétera). Sería interesante un estudio que mostrara la profunda relación entre estos dos fenómenos ocultos, que bien podrían ser las dos caras de una misma moneda.

Apelar a la mera vida, a la desnudez abstracta de ser nada más que un humano, *es el mayor peligro que se puede cernir sobre un individuo, pues esto significaría que ha sido abandonado por todas las estructuras naturales, sociales, jurídicas y políticas que tenían la capacidad de protegerlo. Ésta es la situa-*

⁴⁰ C. Schmitt, *op. cit.*, *supra*, nota 22, p. 201.

⁴¹ *Ibid.*, p. 434.

⁴² Son muchos los libros de Girard donde se denuncia esto. Nosotros remitiremos al que, a nuestro modo de ver, se dedica *in extenso* al tema: *La violencia y lo sagrado*. Trad. de Joaquín Jordá. Barcelona, Anagrama, 1983.

ción que está prevista en las declaraciones; ese hombre desnudo es el que en ellas se exalta y se pretende amparar. Pero la cruelísima historia del siglo XX nos ha enseñado que si un hombre ha llegado al punto de ser sólo un hombre ha perdido las verdaderas cualidades que hacen posible que otras personas lo traten como a un semejante.

Ésta es la situación del *homo sacer*, del hombre que se convertido en animal para los demás y en el que ya difícilmente se pueden adivinar rasgos de su extinta dignidad.

La mera vida, esto es, “todo lo que nos es misteriosamente entregado por el nacimiento y que incluye la forma de nuestros cuerpos y el talento de nuestras mentes”, sólo puede ser justipreciada en la esfera de la vida privada; únicamente “en la enorme e incalculable gracia del amor” la desnudez del ser humano toma su verdadero sentido. La fragilidad de la *zōē* encuentra su verdadero y único amparo en la afirmación gratuita del otro: “quiero que seas” (*volo ut sis*), decía Agustín de Hipona, y esta voluntad amante, si es verdadera —sostiene Arendt—, es incapaz “de dar razón particular para semejante afirmación suprema e insuperable”.⁴³

Cuando el simple hecho de vivir abandona el *oikos* (el hogar, esa esfera privada por excelencia) y se constituye como el primer principio político, el hombre “comienza a pertenecer a la raza humana de la misma manera que los animales pertenecen a determinada especie animal”.⁴⁴

¿No es verdad que el concepto “población” —analizado agudamente por Foucault, como ya tuvimos oportunidad de exponer arriba— estudia al hombre como un simple caso más de su especie? Para las estadísticas poblacionales lo importante no es la persona entendida desde su pertenencia a una comunidad, sino el individuo aislado que representa un valor numérico abstracto que revela un comportamiento abstracto. Este número, al generalizarse, da como resultado los patrones de comportamiento de una población en particular. Lo grave del asunto es que todos los Gobiernos aprovechan los datos arrojados por las estadísticas para tomar decisiones soberanas. Algo semejante ocurre con el voto y con todos los actos estatales —que no políticos, pues éstos, si hoy en día quieren ser auténticos, tienen que ser extraestatales (pensemos en los movimientos sociales)— en los que participa la “población”.

La autora cierra su ensayo con una nota al pie de página que aproxima sus intuiciones con las de Agamben. Después de afirmar que el auténtico peligro para la política contemporánea estriba “en que una civilización global e interrelacionada universalmente puede llegar a producir bárbaros en su propios medio, obligando a millones de personas a llegar a condiciones que, a pesar de todas las apariencias, son las condiciones de los salvajes”,⁴⁵ apunta una última nota donde afirma que la moderna expulsión de individuos de la Humanidad tiene consecuencias mucho más radicales que la antigua costumbre medieval de la proscripción, la cual colocaba la vida del proscrito a merced de cualquiera. También señala que la excomunión en la época merovingia implicaba no sólo la muerte eclesiástica, sino igualmente la muerte civil.

⁴³ H. Arendt, *op. cit.*, *supra*, nota 30, p. 436.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 437.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 438.

Estas dos figuras, la *proscripción* y la *excomunión* en la época merovingia parecen estar directamente emparentadas con la del *homo sacer*. Sin embargo, Arendt afirma que los dos casos medievales desaparecieron con el establecimiento de un sistema efectivo de aplicación de la ley (el sistema de policía y el sistema penitenciario) y, posteriormente, con la extradición entre las naciones.

Hay tres momentos, a mi modo de ver, donde Arendt entrevé el tema biopolítico, pero no logra llevarlo hasta sus últimas consecuencias. El primero es cuando habla de la identificación entre justicia y utilidad en los modernos Estados-nación. El segundo es cuando afirma que, con la aparición del hombre desnudo, se fracturó la premisa fundamental de todas las declaraciones: la existencia de un hombre como tal. En la figura de “el fuera de la ley”, los que defendían la validez de los derechos humanos, no vieron nada sagrado. El tercer momento es cuando sostiene —como acabamos de ver— que la expulsión de la Humanidad que el Estado realiza en nuestra época es peor que la proscripción y la excomunión medievales.

“Lo justo es lo que es bueno para el pueblo alemán”, sostenía Hitler. Tal criterio utilitarista fue utilizado para asesinar a los enemigos de Alemania. Sin embargo, cuando un Estado se ha apropiado de forma plena de la vida de sus gobernados, como fue el caso del Tercer Reich, ninguno de ellos tiene asegurada su pertenencia a la nación y, por tanto, sus derechos civiles pueden desaparecer en cualquier momento. Es sabido que meses antes del final de la Segunda Guerra Mundial, cuando las tropas rusas estaban a punto de entrar en Berlín, Hitler pidió —haciendo uso de sus facultades biopolíticas absolutas— que todo el pueblo alemán luchara hasta el final, sabiendo que no había ni una sola posibilidad de triunfo. Así surgió la *milicia alemana nacional* (*Volkssturm*), compuesta por hombres de toda clase y condición (adolescentes, viejos, inválidos, etcétera). Parece que la purificación de la raza también incluía al propio pueblo alemán, el cual, si era capaz de arder y renacer de sus cenizas, sería digno de su vocación (ser la raza que gobernara el mundo).

Cualquier Estado biopolítico —y hoy todos los Estados lo son en mayor o menor medida—, sea o no totalitario, tiene reservada la decisión sobre quién es digno de la nacionalidad y quién no. Desde principios del siglo XX se han introducido en el orden jurídico de muchos países europeos normas que permiten la desnaturalización y la desnacionalización en masa de sus propios ciudadanos. La primera fue en Francia en 1915, y se referían a la posibilidad de desnaturalizar ciudadanos que procedieran de países “enemigos”. Siguió Bélgica en 1926, que revocó la nacionalidad a aquellos ciudadanos que hubiesen cometido actos contra la nación. De modo semejante, el régimen fascista, en 1926, promulgó una ley en relación con los ciudadanos que se hubiesen mostrado indignos de la ciudadanía italiana. En 1933 el turno le tocó a Austria y así sucesivamente, hasta las leyes de Núremberg sobre la ciudadanía del Reich y sobre la “protección de la sangre y del honor alemanes”.

Parece que este hecho pasa desapercibido para Hannah Arendt: no sólo en los totalitarismos sino igualmente en todos los estados biopolíticos, la identificación entre justicia y bien de la Nación permite al poder soberano tener un control generalizado sobre la vida de sus gobernados. Y si a esto se le suma la capacidad de todo Estado de declarar la excepción, basado precisamente en la máxima utilitaria recién comentada, entonces todos los ciudadanos son poten-

cialmente unos “fuera de la ley”, refugiados en su propia patria: *homines sacri*. O dicho en otros términos: al depender de una decisión soberana, la pertenencia de cualquier individuo a la Humanidad no está en absoluto asegurada.

El segundo momento en el que la pensadora alemana parece aproximarse al tema del biopoder es al hablar de la exposición que el refugiado hizo con su propia existencia de la ineffectividad de las declaraciones. No obstante, de modo análogo al tema que acabamos de tratar, no termina por ahondar en todas las consecuencias de esto. Expliquemos por qué. La figura del refugiado es inquietante sobre todo porque rompe la continuidad entre nacimiento y nacionalidad y, consecuentemente, pone en crisis la ficción originaria de la soberanía moderna. Dice Agamben: “Al manifestar a plena luz la separación entre nacimiento y nación, el refugiado hace comparecer por un momento en la escena política la nuda vida que constituye el presupuesto secreto de ella”. Esto, en efecto, lo ve con toda claridad Arendt. Lo que le pasa desapercibido es que no sólo las declaraciones exaltan a la nuda vida y la tiene por modelo: la aportación fundamental del poder soberano es la producción de la nuda vida como elemento político original. Las declaraciones cumplieron la función histórica de ser los primeros documentos jurídicos con pretensiones de universalidad que instalaron al hombre abstracto en el centro de los cálculos estatales, inaugurando el biopoder en su sentido contemporáneo.

Por último, la pensadora de origen judío sostiene que la proscripción y la excomunión tuvieron una validez histórica y después desaparecieron gracias al surgimiento del sistema penal. No se da cuenta de que, pese a su realidad temporal, ambas figuras son avatares del paradigma por excelencia para desentrañar la relación entre la política y la vida: el *homo sacer*. Más allá del momento histórico en el que surgieron, la proscripción y la excomunión son concreciones del espíritu biopolítico que ha acompañado a la política desde sus albores. Además, el sistema penal —como ha demostrado sobradamente Foucault— puso las bases para que en el siglo XIX el Estado pudiera tener un control generalizado sobre la vida privada y pública de las personas.

Hasta aquí con el pensamiento de Hannah Arendt. Retomemos, para concluir este apartado, las conclusiones de Agamben sobre el tema de los derechos humanos. Siguiendo la intuición básica de la pensadora de origen judío, nuestro autor afirma que la separación entre lo político y lo humanitario que vivimos en la actualidad es la fase extrema de la escisión entre los derechos del hombre y los del ciudadano. Dicha separación hace que las organizaciones humanitarias sólo puedan comprender la vida humana como nuda vida o vida sagrada y por ello “mantienen, a pesar suyo, una secreta solidaridad con las fuerzas a las que tendrían que combatir”.⁴⁶ Agamben aduce como ejemplo de lo dicho las campañas publicitarias destinadas a recoger fondos para los emigrados de Ruanda, en donde la vida que se presenta es la sagrada —esto es, la que está expuesta a la muerte a manos de cualquiera pero que es insacrificable—, convirtiéndose así en el único objeto de protección. “Los ‘ojos implorantes’ del niño ruandés, cuya fotografía se quiere exhibir para obtener dinero, pero al que ya es difícil ‘encontrarle todavía con vida’, constituye quizás el emblema más pregnante de la nuda vida en nuestro tiempo, esa nuda vida que las organizaciones humani-

⁴⁶ *Homo sacer I*, op. cit., supra, nota 10, p. 169.

tarias necesitan de manera exactamente simétrica a la del poder estatal”.⁴⁷ Cuando lo humanitario se aísla de lo político pierde toda su efectividad y no puede hacer sino reproducir el aislamiento de la vida desnuda sobre la que se constituye la soberanía, “y el campo de concentración, es decir, el espacio puro de la excepción, es el paradigma biopolítico que no se consigue superar”.⁴⁸

V. Conclusión

El núcleo perverso de la biopolítica es mucho más difícil de ver en todas sus consecuencias de lo que parece. Aquí radica esencialmente el valor del trabajo de Agamben. No podemos ubicar el interés del Estado por la vida únicamente en las Declaraciones de derechos humanos, en la conjunción de medidas disciplinarias y reguladoras que el Estado ha puesto en práctica a partir del siglo XIX y en los Lager nazis. No cabe duda; estos fenómenos —especialmente el último— representan el desarrollo paroxístico de la biopolítica. Sin embargo, ubicarla sólo en serie de eventos históricos ha llegado a representar un grueso velo que ha impedido a muchos pensadores comprender que, desde la aparición de la excepción soberana hasta nuestros días, la *zōē* ha sido arrancada de la casa (*oikos*) y trasplantada establemente en la polis. Si comprendemos esto, seremos capaces de ver las dos facetas de los avatares biopolíticos: su lugar en la historia y su fuerza metahistórica para fungir como llave hermenéutica de la política occidental. Así, el campo de exterminio ha sido la encarnación más clara y brutal del biopoder, sin duda; pero su validez explicativa va más allá de la Segunda Guerra Mundial: en una de las tesis del libro Agamben afirma que “el campo de concentración y no la ciudad es hoy el paradigma biopolítico de Occidente”.

La devastadora crítica esgrimida por Agamben hacia los derechos humanos y las organizaciones humanitarias puede ser discutible. Sin embargo, es por todos conocido el estruendoso fracaso de los esfuerzos de los variados comités y organismos mediante los cuales los Estados, la Sociedad de Naciones y después la Organización de las Naciones Unidas, han tratado de hacer frente para la salvaguarda de los derechos humanos de los más desfavorecidos (entre ellos los refugiados). Pareciera que más allá de la política, cualquier esfuerzo humanitario y social, resulta baladí. En nuestro tiempo, el fenómeno generalizado de los apátridas y de las violaciones de derechos que se cometen en su contra no se ha podido resolver, pese a las solemnes invocaciones a los derechos sagrados e inalienables del hombre; más aún: no se ha sabido siquiera planearlo de manera adecuada.

Cualquier teoría sobre los derechos humanos o cualquier institución que se erija para defender las prerrogativas básicas de todo ser humano, tienen la obligación de preguntarse el porqué de este fracaso y tienen que ser capaces de medirse con las objeciones de autores como Hannah Arendt y Giorgio Agamben.

No he pretendido con lo expuesto hasta aquí otra cosa más que dar una visión panorámica de este interesante trabajo de investigación. Mi intención ha

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 169-170.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 170.

sido, en todo caso, delinear algunos de los temas más importantes que el libro trata, con la finalidad de animar al lector interesado a leerlo y estudiarlo como se merece. Como es lógico pensar, además de los temas aquí apenas esbozados, el autor trata otros conexos que redondean y dan mayor fuerza al conjunto de la exposición.