

LA NUDA VIDA:

DE LOS CAMPOS DE EXTERMINIO A LA EX YUGOSLAVIA.

UNA REFLEXIÓN RADICAL ACERCA DE NUESTRAS
CATEGORÍAS POLÍTICAS.

El protagonista de este libro es la nuda vida, es decir, la vida que se da a quien cualquiera puede dar muerte pero que a la vez es insacrificable, del *homo sacer*. Una oscuridad del derecho romano arcaico, en que la vida humana se incluye en el orden jurídico únicamente por la forma de su exclusión, nos ofrece la clave gracias a la cual no sólo los textos sagrados de la soberanía, sino, más en general, los propios códigos del derecho político, pueden revelar sus arcanos.

Giorgio Agamben

HOMO SACER

HOMO SACER

El poder soberano y la nuda vida

Giorgio Agamben

PRE-TEXTOS

1. LA POLITIZACIÓN DE LA VIDA

1.1. En los últimos años de su vida, mientras trabajaba en la historia de la sexualidad y se ocupaba en desenmascarar, también dentro de este ámbito, los dispositivos del poder, Michel Foucault comenzó a orientar sus investigaciones con una insistencia cada vez mayor en lo que definía como *bio-política*, es decir la creciente implicación de la vida natural del hombre en los mecanismos y los cálculos del poder. Al final de la *Voluntad de Saber* recapitula, como hemos visto, en una formulación ejemplar el proceso mediante el cual, en los umbrales de la Edad Moderna, la vida pasa a ser lo que realmente ocupa el centro de la política: «Durante milenios, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y capaz, además de existencia política; el hombre moderno es un ani-

mal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente». No obstante, Foucault continuó investigando tenazmente hasta el final los «procesos de subjetivación» que, en el tránsito entre el mundo antiguo y el moderno, llevan al individuo a objetivar el propio yo y a constituirse como sujeto, vinculándose, al mismo tiempo, a un poder de control exterior, pero no transfirió su instrumental de trabajo, como habría sido legítimo esperar, a lo que puede aparecer como el lugar por excelencia de la biopolítica moderna: la política de los grandes Estados totalitarios del siglo veinte. La investigación, que se había iniciado con la reconstrucción del *grand enfermement* en los hospitales y en las prisiones, no concluye con un análisis de los campos de concentración.

Por otra parte, si los penetrantes estudios que Hannah Arendt dedicó en la segunda posguerra a la estructura de los estados totalitarios tienen una limitación, ésta es precisamente la falta de cualquier perspectiva biopolítica. Arendt establece con claridad el nexo entre dominio totalitario y esa particular condición de vida que es el campo de concentración («El totalitarismo —escribe en un *Proyecto de investigación sobre los campos de concentración* que, por desgracia, no tuvo continuidad— tiene como objetivo 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 lo que se le escapa es que el proceso es, de alguna manera, inverso y que precisamente la transformación radical de la política en espacio de la nuda vida (es decir, en un campo de concentración), ha legitimado y hecho necesario el dominio total. Sólo porque en nuestro tiempo la política ha pasado a ser integralmente biopolítica, se ha podido constituir, en una medida desconocida, como política totalitaria.

Que los dos estudiosos que quizás han pensado con mayor agudeza el problema político de nuestro tiempo no hayan conseguido entrecruzar sus propias perspectivas es ciertamente un buen indicio de la dificultad de este problema. El concepto de «nuda vida» o «vida sagrada» es el foco a través del cual vamos a tratar de hacer converger sus puntos de vista. En tal concepto, política y vida han pasado a entrelazarse de manera tan íntima, que no se deja analizar con facilidad. A la nuda vida y a sus *avatares* en el mundo moderno (la vida biológica, la sexualidad, etc.) le es inherente una opacidad que es imposible clarificar si no se cobra conciencia de su carácter político; inversamente, la política moderna, una vez que entra en simbiosis con la nuda vida, pierde esa inteligibilidad que todavía nos parece característica del edificio jurídico-político de la política clásica.

1.2. Ha sido Karl Löwith el primero que ha definido como «politización de la vida» el carácter fundamental de la política de los estados totalitarios y, al mismo tiempo, el primero que ha observado, desde este punto de vista, la curiosa relación de contigüidad entre democracia y totalitarismo:

Esta neutralización de las diferencias políticamente relevantes y la relativa pérdida de importancia de las decisiones se han desarrollado a partir de la emancipación del Tercer Estado, la formación de la democracia burguesa y su transformación en democracia industrial de masas hasta llegar al punto decisivo en que todo esto se ha trocado en su opuesto: en una politización total de todo (*totale Politisierung*), incluso de las esferas de la vida más neutrales en apariencia. Así empezó en la Rusia marxista un Estado del trabajo que es más intensivamente estatal que todo lo que se ha conocido nunca en los Estados de los soberanos absolutos; en la Italia fascista un Estado corporativo,

que regula normativamente no sólo el trabajo nacional, sino el *después del trabajo* y toda la vida espiritual, y en la Alemania nacional-socialista un Estado integralmente organizado, que politiza por medio de las leyes raciales incluso la vida que hasta entonces había sido privada (Löwith, p. 33).

La contigüidad entre democracia de masa y Estados totalitarios no tiene, sin embargo (como Löwith parece considerar aquí siguiendo las huellas de Schmitt) la forma de una transformación imprevista: antes de emerger impetuosamente a la luz de nuestro siglo, el río de la biopolítica, que arrastra consigo la vida del *homo sacer*, discurre de forma subterránea pero continua. Es como si, a partir de un cierto punto, cualquier acontecimiento político decisivo tuviera siempre una doble faz: los espacios, las libertades y los derechos que los individuos conquistan en su conflicto con los poderes centrales preparan en cada ocasión, simultáneamente, una tácita pero creciente inscripción de su vida en el orden estatal, ofreciendo así un nuevo y más temible asiento al poder soberano del que querían liberarse. «El “derecho” a la vida —ha escrito Foucault para explicar la importancia que ha asumido el sexo como tema de confrontación política—, al cuerpo, a la salud, a la felicidad, a la satisfacción de las necesidades, el “derecho”, más allá de todas las opresiones o “alienaciones”, a encontrar lo que uno es y todo lo que uno puede ser, este derecho tan incomprensible para el sistema jurídico clásico, fue la réplica política a todos esos nuevos procedimientos de poder» (Foucault I, p. 175). El hecho es que una misma reivindicación de la nuda vida conduce, en las democracias burguesas, al primado de lo privado sobre lo público y de las libertades individuales sobre las obligaciones colectivas y, en los Estados totalitarios, se convierte, por el contrario, en el criterio político decisivo y en el lugar por excelencia de las decisiones soberanas. Y sólo porque la vida bio-

lógica con sus necesidades se había convertido en todas partes en el hecho *políticamente* decisivo, es posible comprender la rapidez, que de otra forma sería inexplicable, con que en nuestro siglo las democracias parlamentarias han podido transformarse en Estados totalitarios, y los Estados totalitarios convertirse, casi sin solución de continuidad, en democracias parlamentarias. En los dos casos, estas transposiciones se han producido en un contexto en el que la política se había transformado ya desde hacía tiempo en biopolítica y en el que lo que estaba en juego consistía ya exclusivamente en determinar qué forma de organización resultaría más eficaz para asegurar el cuidado, el control y el disfrute de la nuda vida. Las distinciones políticas tradicionales (como las de derecha e izquierda, liberalismo y totalitarismo, privado y público) pierden su claridad y su inteligibilidad y entran en una zona de indeterminación una vez que su referente fundamental ha pasado a ser la nuda vida. Incluso el repentino deslizamiento de las clases dirigentes ex comunistas hacia el racismo más extremo (como en Serbia, con el programa de «limpieza étnica») y el renacimiento en nuevas formas del fascismo en Europa tienen aquí su raíz.

Simultáneamente a la afirmación de la biopolítica, se asiste, en efecto, a un desplazamiento y a una progresiva ampliación, más allá de los límites del estado de excepción, de las decisiones sobre la nuda vida en que consistía la soberanía. Si, en todo Estado moderno, hay una línea que marca el punto en el que la decisión sobre la vida se hace decisión sobre la muerte y en que la biopolítica puede, así, transformarse en tanatopolítica, esta línea ya no se presenta hoy como una frontera fija que divide dos zonas claramente separadas: es más bien una línea movediza tras de la cual quedan situadas zonas más y más amplias de la vida social, en las que el soberano entra en una simbiosis cada vez más íntima no sólo con el jurista, sino tam-

bién con el médico, con el científico, con el experto o con el sacerdote. En las páginas que siguen, intentaremos mostrar que algunos acontecimientos fundamentales de la historia política de la modernidad (como las declaraciones de derechos) y otros que, por el contrario, parecen representar una intrusión incomprensible de principios biológico-científicos en el orden político (como la eugenesia nacional-socialista con su eliminación de la «vida indigna de ser vivida» o el debate actual sobre la determinación normativa de los criterios de la muerte) sólo adquieren su verdadero significado cuando se restituyen al común contexto biopolítico (o tanatopolítico) al que pertenecen. En esta perspectiva, el campo de concentración, como puro, absoluto e insuperado espacio biopolítico (fundado en cuanto tal exclusivamente en el estado de excepción), aparece como el paradigma oculto del espacio político de la modernidad, del que tendremos que aprender a reconocer las metamorfosis y los disfraces.

1.3. El primer registro de la nuda vida como nuevo sujeto político está ya implícito en el documento que, según un criterio muy extendido, se encuentra en la base de la democracia moderna: el *Writ de Habeas corpus* de 1679. Cualquiera que sea el origen de la fórmula, que se encuentra ya en el siglo XIII, para asegurar la presencia física de una persona ante un tribunal de justicia, es singular que en su centro no estén ni el antiguo sujeto de las relaciones y de las libertades feudales ni el futuro *citoyen*, sino el puro y simple *corpus*. Cuando en 1215 Juan sin Tierra 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, a los burgos y a las villas» y, más en general, «a los hombres libres de nuestro reino», para que puedan gozar «de

sus antiguas libertades y libres costumbres» y de las nuevas libertades que ahora se reconocen específicamente. El Art. 29, que pretende garantizar la libertad física de los súbditos, reza así: «Ningún hombre libre (*homo liber*) sea arrestado, encarcelado, desposeído de sus bienes, ni puesto fuera de la ley (*utlagetur*) o molestado en forma alguna; nosotros no pondremos la mano sobre él ni permitiremos que nadie la ponga (*nec super eum ibimus, nec super eum mittimus*) si no es tras un juicio legal de su pares y según la ley del país». Análogamente, 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 *repigando*).

Considérese, en cambio, la fórmula del *writ*, que el Acta 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...* Nada mejor que esta fórmula permite medir la diferencia entre la libertad antigua y la medieval, y la que está en la base de la democracia moderna: el nuevo sujeto de la política no es ya el hombre libre, con sus prerrogativas y estatutos, y ni siquiera simplemente *homo*, sino *corpus*; la democracia moderna nace propiamente como reivindicación y exposición de este «cuerpo»: *habeas corpus ad subjiciendum*, has de tener un cuerpo que mostrar.

Que, entre los diversos procedimientos jurisdiccionales destinados a la protección de las libertades individuales, fuera precisamente el *Habeas corpus* el que recibiese forma de ley y se convirtiera así en inseparable de la historia de la democracia occidental, se debe ciertamente a circunstancias accidentales; pero igualmente cierto es que, de este modo, la naciente democracia europea ponía en el centro de su lucha con el absolutismo no *bíos*, la vida cualificada del ciudadano, sino *zōē*, la

nuda vida en su anonimato, incluida como tal en el bando soberano (todavía en las formulaciones modernas del *writ: the body of being taken... by whatsover name he may be called there in*).

Lo que emerge a la luz desde las mazmorras para ser expuesto *apud Westminster* es, una vez más, el cuerpo del *homo sacer* y, una vez más, una nuda vida. Tal es la fuerza y, al mismo tiempo, la íntima contradicción de la democracia moderna: ésta no suprime la vida sagrada, sino que la fragmenta y disemina en cada cuerpo individual, haciendo de ella el objeto central del conflicto político. Y aquí está precisamente la raíz de su secreta vocación biopolítica: el que más tarde se presentará como portador de derechos y, con un curioso oxímoron, como el nuevo sujeto soberano (*subiectus superaneus*, es decir que está por debajo y, al mismo tiempo, por encima), sólo puede constituirse como tal repitiendo la excepción soberana y aislando en sí mismo *corpus*, la nuda vida. Si es cierto que la ley tiene necesidad, para su vigencia, de un cuerpo, si se puede hablar, en este sentido, del «deseo de la ley de tener un cuerpo», la democracia responde a tal deseo obligando a la ley a preocuparse de este cuerpo. Este carácter ambiguo (o polar) de la democracia es mucho más evidente en el *Habeas corpus*, por el hecho de que, si en su origen se dirigía a asegurar la presencia del imputado en el proceso y, en consecuencia, a impedir que quedara sustraído al juicio, en la nueva y definitiva fórmula, tal situación se transforma en obligación para el magistrado de exhibir el cuerpo del imputado y de exponer los motivos de 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 pasaba así a coincidir con el proceso más general que confiere a *corpus* una posición tan privile-

giada en la filosofía y en la ciencia de la época barroca, de Descartes a Newton, de Leibniz a Spinoza. No obstante, en la reflexión política, incluso cuando *corpus* pasa a ser la metáfora central de la comunidad política como en el *Leviatán* o en el *Contrato social*, mantiene siempre un estrecho vínculo con la nuda vida. Aleccionador es, a este propósito, el uso del término en Hobbes. Si es cierto 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*: Hobbes 3, p. 1), en el *De Cive* lo que funda tanto la igualdad de los hombres como la necesidad de la *Commonwealth* es precisamente el que pueda darse muerte al cuerpo.

Y si reparamos en los hombres maduros y vemos cuán frágil es la estructura del cuerpo humano (que al destruirse destruye también toda su fuerza, vigor y sabiduría); y lo fácil que es incluso para el más débil matar al más fuerte, no hay razón para que alguien, fiándose de sus fuerzas, se crea que la naturaleza le haya hecho superior a los demás. Iguales son los que pueden lo mismo unos contra otros. Ahora bien, los que pueden lo más, es decir, matar, tienen igual poder. Por lo tanto los hombres son por naturaleza iguales entre sí (Hobbes I, p. 17).

La gran metáfora del *Leviatán*, cuyo cuerpo está formado por todos los cuerpos de los individuos, ha de ser leída a esta luz. Son los cuerpos, absolutamente expuestos a recibir la muerte, de los súbditos los que forman el nuevo cuerpo político de Occidente.

2. LOS DERECHOS DEL HOMBRE Y LA BIOPOLÍTICA

2.1. H. Arendt titula 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, que la autora deja, empero, sin aclarar. La paradoja que H. Arendt suscita en este punto es que la figura —el refugiado— que habría debido encarnar por excelencia al hombre de los derechos, sella, por el contrario, 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 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» (Arendt 2, p. 299). En el sistema del Estado-nación los pretendidos derechos sagrados e inalienables del hombre aparecen desprovistos de cualquier tutela y de cualquier realidad desde el momento mismo en que deja de ser posible configurarlos como derechos de los ciudadanos de un Estado. Lo anterior 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*, donde no está claro si los dos términos sirven para denominar dos realidades autónomas o forman un sistema unitario, en que el primero está ya siempre contenido en el segundo y oculto por él; y, en este último caso, qué tipo de relaciones mantienen entre ellos. La *boutade* de Burke, que a los derechos inalienables del hombre declaraba preferir con mucho sus «derechos de inglés», (*Rights of an Englishman*) adquiere en esta perspectiva una insospechada profundidad.

H. Arendt no va más allá de unas pocas aunque esenciales alusiones en el análisis del nexo entre derechos del hombre y Estado nacional, y, quizás por eso, sus sugerencias no han tenido continuidad. Tras la Segunda Guerra Mundial el énfasis instrumental sobre los derechos del hombre y la multiplicación de las declaraciones y de los convenios en el ámbito de las organizaciones supranacionales han terminado por impedir una auténtica comprensión del significado histórico del fenómeno. Pero parece llegado ya el momento de dejar de estimar las declaraciones de derechos como 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 del Estado-nación moderno. Las declaraciones de derechos representan la figura originaria de la inscripción de la vida natural en el orden jurídi-

co-político del Estado-nación. Esa nuda vida natural que, en el Antiguo Régimen, era políticamente indiferente y pertenecía, en tanto que vida creatural, a Dios, y en el mundo clásico se distinguía claramente —al menos en apariencia— en su condición de *zōē* de la vida política (*bíos*), pasa ahora al primer plano de la estructura del Estado y se convierte incluso en el fundamento terreno de su legitimidad y de su soberanía.

Un simple examen del texto de la declaración de 1789 muestra, en efecto, que es propiamente la nuda vida natural, es decir el puro hecho del nacimiento, la que se presenta aquí como fuente y portadora del derecho. «Les hommes —reza el art. I— naissent et demeurent libres et égaux en droits» (más rigurosa que todas, desde este punto de vista, es la formulación del proyecto elaborado por La Fayette en julio de 1789: «Tout homme nait avec des droits inaliénables et imprescriptibles»). Por otra parte, no obstante, la vida natural que, al inaugurar la biopolítica de la modernidad es situada así en la base del orden normativo, se desvanece de inmediato en la figura del ciudadano, en el que los derechos son «conservados» (art. 2: «Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme»). Y justamente porque la declaración inscribe el elemento del nacimiento en el corazón mismo de la comunidad política, la declaración puede atribuir la soberanía a la «nación» (art. 3: «Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation»). La nación, que etimológicamente deriva de *nascere*, cierra de esta forma el círculo abierto por el nacimiento del hombre.

2.2. Las declaraciones de derechos han de ser, pues, consideradas como el lugar en que se realiza el tránsito desde la soberanía real de origen divino a la soberanía nacional. Aseguran la *exceptio* de la vida en el nuevo orden estatal que sucede

al derrumbe del *Ancien Régime*. El que, merced a esas declaraciones, el «súbdito» se transforme en ciudadano, como no ha dejado de señalarse, significa que el nacimiento —es decir la nuda vida natural como tal— se convierte por primera vez (mediante una transformación cuyas consecuencias biopolíticas podemos empezar a calibrar sólo hoy) en el portador inmediato de la soberanía. El principio del nacimiento y el principio de la soberanía, que estaban separados en el Antiguo Régimen (en que el nacimiento sólo daba lugar al *sujet*, al súbdito), se unen ahora de forma irrevocable en el cuerpo del «sujeto soberano» para constituir el fundamento del nuevo Estado-nación. No es posible comprender el desarrollo ni la vocación «nacional» y 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. La ficción implícita aquí es que el nacimiento se haga inmediatamente *nación*, de modo que entre los dos términos no pueda existir separación alguna. Los derechos son atribuidos al hombre (o surgen de él) sólo en la medida en que el hombre mismo es el fundamento, que se desvanece inmediatamente, (y que incluso no debe nunca salir a la luz) del ciudadano.

Sólo si se comprende esta función histórica esencial de las declaraciones de derechos, es posible llegar a entender también su desarrollo y sus metamorfosis en nuestro siglo. El nazismo y el fascismo, dos movimientos biopolíticos en sentido propio, es decir, que hacen de la vida natural el lugar por excelencia de la decisión soberana, surgen cuando, tras la gran convulsión de los fundamentos geopolíticos de Europa subsiguiente a la Primera Guerra Mundial, sale a la luz la diferencia hasta entonces oculta entre nacimiento y nación, y el Estado-nación entra en una crisis duradera. Estamos acostumbrados a

compendiar la esencia de la ideología nacionalsocialista en el sintagma «suelo y sangre» (*Blut und Boden*). Cuando Rosenberg pretende sintetizar en una fórmula la visión del mundo de su partido recurre precisamente a esa endiádis. «La visión del mundo nacionalsocialista —escribe— arranca de la convicción de que la sangre y el suelo constituyen lo esencial de la germanidad, y que, por tanto, es la referencia a estos dos datos lo que debe orientar una política cultural y estatal» (Rosenberg, p. 242). Pero se ha olvidado con demasiada frecuencia que esta fórmula políticamente tan determinada tiene, en rigor, un origen jurídico del todo inocuo: no es otra cosa, en efecto, que la expresión que condensa los dos criterios que ya desde el derecho romano sirven para definir 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 se limitaban a expresar una simple relación de sujeción, adquieren una importancia nueva y decisiva a partir de la Revolución Francesa. La ciudadanía ya no define ahora simplemente una sujeción genérica a la autoridad real o a un sistema legal específico, ni se limita a encarnar sin más (como considera Charlier, cuando el 23 de septiembre de 1792 pide a la Convención que el título de ciudadano sustituya en todos los actos públicos al tradicional *monsieur* o *sieur*) el nuevo principio igualitario; designa ahora el nuevo estatuto de la vida como origen y fundamento de la soberanía e identifica, pues, literalmente, en las palabras de Lanjuinais a la Convención, a *les membres du souverain*. De aquí el carácter central (y la ambigüedad) de la noción de «ciudadanía» en el pensamiento político moderno, que hace decir a Rousseau que «ningún autor en Francia... ha comprendido el verdadero sentido del término "ciudadano"»; pero de aquí también, ya en el

transcurso de la Revolución, la multiplicación de las disposiciones normativas encaminadas a precisar qué *hombre era ciudadano* y qué hombre no lo era, y a articular y restringir gradualmente los círculos del *ius soli* y del *ius sanguinis*. Lo que hasta entonces no había constituido un problema político (las preguntas: «¿Qué es francés? ¿Qué es alemán?»), sino sólo un tema entre otros de los debatidos por las antropologías filosóficas, empieza ahora a presentarse como cuestión política esencial, sometida, como tal, a un constante trabajo de redefinición, hasta que, con el nacionalsocialismo, la respuesta a la pregunta «¿Qué y quiénes son alemanes?» (y, en consecuencia, también «¿quién y quiénes no lo son?») coinciden inmediatamente con la tarea política suprema. Fascismo y nazismo son, sobre todo, una redefinición de las relaciones entre el hombre y el ciudadano, y por muy paradójico que pueda parecer, sólo se hacen plenamente inteligibles cuando se sitúan a la luz del transcurso biopolítico inaugurado por la soberanía nacional y las declaraciones de derechos.

Únicamente este vínculo entre los derechos del hombre y la nueva determinación biopolítica de la soberanía permite entender correctamente el singular fenómeno, repetidamente señalado por los historiadores de la Revolución Francesa, en virtud del cual, coincidiendo inmediatamente con las declaraciones de los derechos inalienables e imprescriptibles conferidos por el nacimiento, los derechos del hombre en general pasaron a diferenciarse en activos y pasivos. Ya Sieyès en sus *Préliminaires de la constitution*, afirma con claridad que «les droits naturels et civils sont ceux pour le maintien desquels la société est formée; et les droits politiques, ceux par lesquels la société se forme. Il vaut mieux, pour la clarté du langage, appeler les premiers droits passifs et le deuxième 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 étrangers, ceux encore qui ne contribueraient en rien à fournir l'établissement public, ne doivent point influencer activement sur la chose publique» (Sieyès 2, pp. 189-206). Y el párrafo de Lanjuinais, citado anteriormente, después de haber definido a los *membres du souverain*, prosigue con estas palabras: «Ainsi les enfants, les insensés, les mineurs, les femmes, les condamnés à peine afflictive ou infamante... ne seraient pas des citoyens» (Sewell, p. 105).

Más que ver simplemente en esas distinciones una mera restricción del principio democrático e igualitario, en flagrante contradicción con el espíritu y la letra de las declaraciones, es preciso saber captar su coherente significado biopolítico. Una de las características esenciales de la biopolítica moderna (que llegará en nuestro siglo a la exasperación) es su necesidad de volver a definir en cada momento el umbral que articula y separa lo que está dentro y lo que está fuera de la vida. Una vez que la impolítica vida natural, convertida en fundamento de la soberanía, traspasa los muros de la *oïkos* y penetra de forma cada vez más profunda en la ciudad, se transforma al mismo tiempo en una línea movediza que debe ser modificada incesantemente. En la *zōē*, politizada por las declaraciones de derechos, hay que definir de nuevo las articulaciones y los umbrales que permiten aislar una vida sagrada. Y cuando, como ya ha sucedido hoy, la vida natural está integralmente incluida en la *polis*, esos umbrales se desplazan, como veremos, más allá de las oscuras fronteras que separan la vida de la muerte, para poder reconocer en ellos a un nuevo muerto viviente, a un nuevo hombre sagrado.

2.3. Si los refugiados (cuyo número no ha dejado de crecer en ningún momento en nuestro siglo, hasta llegar a incluir hoy a una parte no desdeñable de la humanidad), representan, en

el orden del Estado-nación moderno, un elemento tan inquietante, es, sobre todo, porque, al romper la continuidad entre hombre y ciudadano, entre *nacimiento* y *nacionalidad*, ponen en crisis la ficción originaria de la soberanía moderna. 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. Y en este sentido, es verdaderamente, como señala H. Arendt, el «hombre de los derechos», su primera y única aparición real sin la máscara del ciudadano que continuamente le recubre. Pero, precisamente por esto, su figura es tan difícil de definir políticamente.

A partir de la Primera Guerra Mundial, en efecto, el nexo nacimiento-nación ya no está realmente en condiciones de cumplir su función legitimadora en el seno del Estado-nación, y los dos términos empiezan a mostrar su irremediable disociación. Junto a la irrupción en el escenario europeo de refugiados y apátridas (en un breve lapso de tiempo se desplazaron desde sus países de origen 1.500.000 rusos blancos, 700.000 armenios, 500.000 búlgaros, 1.000.000 de griegos y centenares de miles de alemanes, húngaros y rumanos), el fenómeno más significativo en esta perspectiva es la contemporánea introducción en el orden jurídico de muchos Estados europeos de normas que permiten la desnaturalización y la desnacionalización en masa de los propios ciudadanos. La primera fue en 1915 Francia, en relación con ciudadanos desnaturalizados de procedencia «enemiga»; en 1922 el ejemplo fue seguido por Bélgica, que revocó la naturalización de ciudadanos que hubieran cometido actos «antinacionales» durante la guerra; en 1926 el régimen fascista promulgó una ley análoga en relación con los ciudadanos que se hubieran mostrado «indignos de la ciudadanía italiana»; en 1933 el turno correspondió a Austria y así sucesivamente, hasta que las leyes de Núremberg sobre la «ciudadanía del Reich»

y sobre la «protección de la sangre y del honor alemanes», llevaron hasta el extremo este proceso y dividieron a los ciudadanos alemanes en ciudadanos de pleno derecho y ciudadanos de segunda categoría, introduciendo asimismo el principio de que la ciudadanía es algo de lo que hay que mostrarse digno y que puede, en consecuencia, ser siempre puesta en tela de juicio. Y una de las pocas reglas a que los nazis se atuvieron de forma constante en el curso de la «solución final», fue que los judíos sólo podían ser enviados a los campos de exterminio una vez que hubieran sido completamente privados de la nacionalidad (incluso de la nacionalidad residual que les correspondía después de las leyes de Núremberg).

Estos dos fenómenos, estrictamente correlacionados por lo demás, ponen de manifiesto que el nexo nacimiento-nación sobre el que la declaración del 89 había fundado la nueva soberanía nacional, había perdido ya su automatismo y su poder de autorregulación. Por una parte, los Estados-nación llevan a cabo una reinserción masiva de la vida natural, estableciendo en su seno la discriminación entre una vida auténtica, por así decirlo, y una nuda vida, despojada de todo valor político (el racismo y la eugenesia de los nazis sólo son comprensibles si se restituyen a este contexto); por otra, los derechos del hombre, que sólo tenían sentido como presupuesto de los derechos del ciudadano, se separan progresivamente de aquéllos y son utilizados fuera del contexto de la ciudadanía con la presunta finalidad de representar y proteger una nuda vida, expulsada en medida creciente a los márgenes del Estado-nación y recodificada, más tarde, en una nueva identidad nacional. El carácter contradictorio de estos procesos figura, sin duda, entre las causas que han dado lugar al fracaso de los esfuerzos de los variados comités y organismos mediante los cuales los Estados, la Sociedad de Naciones y después la ONU, han tratado de hacer frente al problema de los refugiados y de la salvaguarda de

los derechos del hombre, desde el Buró Nansen (1922) hasta el actual Alto Comisariado para los Refugiados (1951) cuya actividad no puede tener, de acuerdo con su propio estatuto, carácter político sino «únicamente humanitario y social». Lo esencial es, en todo caso, que cuando los refugiados ya no representan casos individuales, sino, como sucede ahora cada vez con mayor frecuencia, un fenómeno de masas, tanto esas organizaciones como los Estados individuales, a pesar de las solemnes invocaciones a los derechos «sagrados e inalienables» del hombre, se han mostrado absolutamente incapaces no sólo de resolver el problema, sino incluso de afrontarlo de manera adecuada.

2.4. La separación entre lo humanitario y lo político que estamos viviendo en la actualidad es la fase extrema de la escisión entre los derechos del hombre y los derechos del ciudadano. Las organizaciones humanitarias, que hoy flanquean de manera creciente a las organizaciones supranacionales, no pueden empero, comprender en última instancia la vida humana más que en la figura de la nuda vida o de la vida sagrada y por eso mismo mantienen, a pesar suyo, una secreta solidaridad con las fuerzas a las que tendrían que combatir. Es suficiente una mirada a las recientes campañas publicitarias destinadas a recoger fondos para los emigrados de Ruanda para darse cuenta de que la vida humana es considerada aquí exclusivamente (y hay sin duda buenas razones para ello) en su condición de vida sagrada, es decir, expuesta a la muerte a manos de cualquiera e insaclicable, y que sólo como tal se convierte en objeto de ayuda y protección. Los «ojos implorantes» del niño ruandés, cuya fotografía se quiere exhibir para obtener dinero, pero al que «ya es difícil encontrar todavía con vida», constituyen quizás el emblema más pregnante de la nuda vida en nuestro tiem-

po, esa nuda vida que las organizaciones humanitarias necesitan de manera exactamente simétrica a la del poder estatal. Lo humanitario separado de lo político no puede hacer otra cosa que reproducir el aislamiento de la vida sagrada sobre el que se funda la soberanía, y el campo de concentración, es decir el espacio puro de la excepción, es el paradigma biopolítico que no consigue superar.

Se impone desligar resueltamente el concepto de refugiado (y la figura de vida que representa) del de los derechos del hombre y tomar en serio la tesis de H. Arendt que vinculaba la suerte de los derechos a la del Estado-nación moderno, de tal forma que el ocaso y la crisis de éste suponen necesariamente que aquéllos queden anticuados. Hay que considerar al refugiado como lo que en verdad es, es decir, nada menos que un concepto límite que pone en crisis radical las categorías fundamentales del Estado-nación, desde el nexo nacimiento-nación al nexo hombre-ciudadano, y permite así despejar el terreno para una renovación categorial que ya no admite dilación alguna, con vistas a una política en que la nuda vida deje de estar separada y exceptuada en el seno del orden estatal, aunque sea a través de la figura de los derechos del hombre.

R El panfleto *Français, encore un effort si vous voulez être républicains* que, en la *Philosophie dans le boudoir*, Sade hace leer al libertino Dolmancé, es el primero y, quizás el más radical manifiesto biopolítico de la modernidad. En el momento mismo en que la revolución hace del nacimiento —es decir, de la nuda vida— el fundamento de la soberanía y de los derechos, Sade pone en escena (en toda su obra y, en particular, en las *120 journées de Sodome*) el *theatrum politicum* como teatro de la nuda vida, en que, por medio de la sexualidad, la propia vida fisiológica de los cuerpos se presenta como elemento político puro. Pero en ninguna otra obra es tan explícita la reivindicación del significado político de su proyecto como en este *Pamphlet*, en que el lugar político por exce-

lencia pasa a ser las *maisons* donde cualquier ciudadano puede convocar públicamente a cualquier otro para obligarle a satisfacer los propios deseos. No sólo la filosofía (Lefort, pp. 100-1) sino también, y sobre todo, la política pasan aquí por el tamiz del *boudoir*; es más, en el proyecto de Dolmancé, el *boudoir* ha sustituido íntegramente a la *cité*, en una dimensión en que público y privado, nuda vida y existencia política se intercambian los papeles.

La importancia creciente del sadomasoquismo en la modernidad tiene su raíz en este intercambio, puesto que el sadomasoquismo es, precisamente, esa técnica de la sexualidad que consiste en hacer surgir en el *part-ner* la nuda vida. Sade, además, no sólo evoca conscientemente su analogía con el poder soberano («il n'est point d'homme —escribe— qui ne veuille être despote quand il bande») sino que también encontramos aquí la simetría entre *homo sacer* y soberano en la complicidad que liga al masoquista con el sádico, a la víctima con el verdugo.

La actualidad de Sade no consiste en haber anunciado por anticipado el primado impolítico de la sexualidad en nuestro impolítico tiempo; por el contrario, su auténtica modernidad reside en haber expuesto de modo incomparable el significado absolutamente político (es decir, «biopolítico») de la sexualidad y de la misma vida fisiológica. Al igual que en los campos de concentración de nuestro siglo, el carácter totalitario de la organización de la vida en el castillo de Silling, con sus minuciosos reglamentos que no dejan fuera ningún aspecto de la vida fisiológica (ni siquiera la función digestiva, obsesivamente codificada y hecha pública), tiene su raíz en el hecho de que por primera vez ha sido pensada una organización normal y colectiva (política, pues) de la vida humana, fundada únicamente sobre la nuda vida.

3. VIDA QUE NO MERECE VIVIR

3.1. En 1920 Félix Meiner, que era ya entonces uno de los más acreditados editores alemanes de ciencias filosóficas, publicó una *plaque* gris azulada que llevaba el título: *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens* (La autorización para suprimir la vida indigna de ser vivida). Los autores eran Karl Binding, un estimado especialista de derecho penal (un encarte pegado en el último minuto a la segunda de cubierta informaba a los lectores que, habiendo muerto durante la impresión el *doct. iur. et phil.*, éste debía ser considerado «su último acto por el bien de la humanidad») y Alfred Hoche, un profesor de medicina que se había ocupado de cuestiones relativas a la ética de esta profesión.

El libro nos interesa aquí por dos razones. La primera es que

para explicar la impunidad del suicidio, Binding se inclina a concebirlo como expresión de la soberanía del hombre vivo sobre su propia existencia. Puesto que el suicidio —argumenta— no se deja comprender ni como un delito (por ejemplo, como una violación de un cierto tipo de obligación con respecto a uno mismo), y puesto que, por otra parte, no puede tampoco ser considerado como un acto jurídicamente indiferente, «no le queda al derecho otra posibilidad que considerar al hombre vivo como soberano de la propia existencia (*als Souverän über sein Dasein*)» (Binding, p. 14). La soberanía del viviente sobre sí mismo configura, como la decisión soberana sobre el estado de excepción, un umbral de indiscernibilidad entre exterioridad e interioridad, que el ordenamiento no puede, por tanto, ni excluir ni incluir, ni prohibir ni permitir («el ordenamiento jurídico —escribe Binding— soporta el acto a pesar de las notables consecuencias que tiene para él. No considera que tenga el poder de prohibirlo») (*ibid.*).

De esta particular soberanía del hombre sobre la propia existencia, Binding infiere, sin embargo, —y ésta es la segunda y más urgente razón de nuestro interés— la necesidad de autorizar «la supresión de la vida indigna de ser vivida». El hecho de que con esta inquietante expresión Binding designe simplemente el problema de la licitud de la eutanasia no debe hacer que se minusvaloren la novedad y la importancia decisiva del concepto que aparece de este modo 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.

✠ No sorprende que el ensayo de Binding despertara 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– fija siempre *eo ipso* un no valor. El sentido de esta determinación de un no valor es la supresión del no valor» (Schmitt 5, p. 85). El autor emparenta las teorías de Binding sobre la vida que no merece vivir con 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». Schmitt no parece darse cuenta aquí de hasta qué punto la lógica del valor por él criticada se parece a la de su teoría de la soberanía, en que 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 encontrar una respuesta a la interrogación jurídica que pretende formular: «La impunidad de la supresión de la vida ¿debe quedar limitada, como en el derecho actual (excepción hecha del estado de necesidad) al suicidio, o bien debe extenderse al matar a terceros?». La solución del problema depende, en realidad, según Binding, de la respuesta que se dé a la pregunta: «¿Existen vidas humanas que hayan perdido hasta tal punto la calidad de bien jurídico, que su continuidad, tanto para el portador de la vida como para la sociedad, pierde asimismo de forma duradera cualquier valor?».

Quien formula seriamente esta pregunta (prosigue Binding) se da cuenta con amargura de qué forma tan irresponsable solemos tratar las vidas más ricas de valores (*wertvollsten Leben*) y colmadas de la mayor voluntad y fuerza vital, y con cuántos cuidados –a menudo inútiles del todo–, con cuánta paciencia y energía nos aplicamos, por el contrario, a mantener en existencia vidas que ya no son dignas de ser vividas, hasta que la misma naturaleza, muchas veces con cruel tardanza, las priva de la posibilidad de continuar. Imagínese un campo

de batalla cubierto de millares de cuerpos jóvenes sin vida, o una mina en donde una catástrofe ha producido la muerte de centenares de trabajadores laboriosos, y representémonos al mismo tiempo nuestras instituciones para deficientes mentales (*Idioteninstituten*) y los cuidados que prodigan a sus pacientes: no se podrá evitar la conmoción ante este siniestro contraste entre el sacrificio del bien humano máspreciado, por una parte, y el enorme cuidado que, por otra, se prodiga a unas existencias que no sólo carecen en absoluto de valor alguno (*wertlosen*), sino que, incluso, han de ser valoradas negativamente (Binding, pp. 27-29).

El concepto de «vida sin valor» (o «indigna de ser vivida») se aplica ante todo a los individuos que, a consecuencia de enfermedades o heridas deben ser considerados «perdidos sin posibilidad de curación» y que, en plena consciencia de sus condiciones, desean absolutamente la «liberación» (Binding se sirve del término *Erlösung*, que pertenece al vocabulario religioso y significa, entre otras cosas, redención) y han manifestado de una u otra forma ese deseo. Más problemática es la condición del segundo grupo, constituido por los «idiotas incurables, tanto en el caso de que lo sean por nacimiento, como en el de los que hayan llegado a esa situación en la última fase de su vida, como, por ejemplo, los enfermos de parálisis progresiva». «Estos hombres –escribe Binding– no tienen ni la voluntad de vivir ni la de morir. Por una parte, no pueden dar su consentimiento, al menos de forma verificable, a que se les dé muerte; pero, por otra, ésta no choca con una voluntad de vivir que deba ser superada. Su vida carece absolutamente de objetivo, pero ellos no la sienten como intolerable.» Incluso en este caso, Binding no atisba razón alguna «ni jurídica, ni social, ni religiosa, para no autorizar que se dé muerte a estos hombres, que no son otra cosa que la espantosa imagen invertida (*Gegebild*) de la auténtica humanidad» (*ibid.*, pp. 31-32). En cuan-

to al problema de la competencia para decidir sobre quién puede autorizar la supresión, Binding propone que la iniciativa de la petición corresponda al propio enfermo, en el caso en que pueda hacerlo, o bien a un médico o a un pariente próximo, y que la decisión última sea competencia de una comisión estatal compuesta por un médico, un psiquiatra y un jurista.

3.3. No nos proponemos tomar aquí posición sobre el difícil problema ético de la eutanasia, que incluso hoy sigue dividiendo las opiniones y, en algunos países, ocupa un lugar considerable en el debate mediático, ni nos interesa tampoco la radicalidad con que Binding toma posición a favor de su admisibilidad generalizada. Más interesante es, en nuestra perspectiva, el hecho de que la soberanía del hombre sobre su vida tenga su correspondencia inmediata en la fijación de un umbral más allá del cual la vida deja de revestir valor jurídico y puede, por tanto, ser suprimida sin cometer homicidio. La nueva categoría jurídica de «vida sin valor» (o «indigna de ser vivida») se corresponde puntualmente, aunque en una dirección diversa, por lo menos en apariencia, con la nuda vida del *homo sacer* y puede ser ampliada 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 ese umbral más allá del cual la vida deja de ser políticamente relevante, y no es ya más que «vida sagrada» y, como tal, puede ser eliminada impunemente. Toda sociedad fija este límite, toda sociedad –hasta la más moderna– decide cuáles son sus «hombres sagrados». Es posible, incluso, que este límite, del que dependen la politización y la *exceptio* de la vida natural en el orden jurídico estatal, no haya

dejado de ampliarse en la historia de Occidente y se halle presente hoy necesariamente –en el nuevo horizonte biopolítico de los estados nacionales soberanos– en el interior de cada vida humana y de cada ciudadano. La nuda vida ya no está confinada en un lugar particular o en una categoría definida, sino que habita en el cuerpo biológico de todo ser vivo.

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

No hay motivo para dudar de que las razones «humanitarias» que empujaron a Hitler y Himmler a elaborar inmediatamente después de la toma del poder un programa de eutanasia fueran de buena fe, como de buena fe actuaban ciertamente, desde su punto de vista, Binding y Hoche al proponer el concepto de «vida indigna de ser vivida». Por motivos varios, entre los cuales la oposición, que se dio por descontada desde el principio, de los ambientes eclesiásticos, el programa tuvo un escaso cumplimiento, y sólo a principios de 1940 Hitler consideró que no podía retrasarse indefinidamente. La puesta en práctica del *Euthanasie Programm für unheilbaren Kranken* se produ-

jo, pues, en unas condiciones –al igual que la economía de guerra y la multiplicación de los campos de concentración para judíos y otros indeseables– que podían favorecer errores y abusos. Sin embargo, la transformación inmediata (en el transcurso de los quince meses que duró hasta que, en agosto de 1941, Hitler decidió ponerle fin por las crecientes protestas de obispos y familiares) de un programa teóricamente humanitario en una operación de exterminio masivo, no dependió exclusivamente en modo alguno de las circunstancias. El nombre de Grafeneck, la pequeña ciudad de Württemberg en la que operaba uno de los centros principales, ha quedado tristemente ligado a esos sucesos; pero existían instituciones análogas en Hadamer (Hesse), Hartheim (cerca de Linz) y otras localidades del Reich. Las declaraciones de los acusados y de los testigos del proceso de Núremberg nos informan con suficiente precisión de la organización del programa en Grafeneck. El centro recibía cada día a cerca de 70 personas (en edades comprendidas entre los 6 y los 93 años) elegidas entre enfermos mentales incurables que se encontraban distribuidos en los diversos manicomios alemanes. Los doctores Schumann y Baumhardt, que eran los responsables de la aplicación del programa en Grafeneck, realizaban una visita sumaria a los enfermos y decidían si reunían o no los requisitos exigidos por tal programa. En la mayor parte de los casos, se mataba a los enfermos dentro de las 24 horas siguientes a su llegada a Grafeneck. Se les suministraba primero una dosis de 2 cm. de Morfina-Escopolamina y después se los introducía en una cámara de gas. En otras instituciones (por ejemplo en Hadamer), se quitaba la vida a los enfermos con una fuerte dosis de Luminal, Veronal y Morfina. Se calcula que de esta manera fueron eliminadas cerca de 60.000 personas.

3.5. Se ha intentado atribuir la tenacidad con 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 una necesidad particular de la eutanasia: no sólo las leyes sobre prevención de enfermedades hereditarias y sobre la protección de la salud hereditaria del pueblo alemán representaban ya una tutela suficiente, sino que los enfermos incurables incluidos en el programa, niños y viejos en gran parte, no estaban, en todo caso, 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 otra parte, no consta en modo alguno que el programa estuviera ligado a consideraciones de índole económica: por el contrario, constituyó una carga organizativa no desdeñable en un momento en que la maquinaria pública se hallaba totalmente empeñada en el esfuerzo de guerra. ¿Por qué entonces Hitler, a pesar de ser perfectamente consciente de la impopularidad del programa, quiso llevarlo a cabo a toda costa?

No queda otra explicación que la de que bajo la apariencia de un problema humanitario, lo que en el programa estaba en juego era el ejercicio, en el horizonte de la nueva vocación biopolítica del Estado nacionalsocialista, del poder de decisión soberano sobre la nuda vida. La «vida digna de ser vivida» no es –como resulta evidente– un concepto político referido a los legítimos deseos y expectativas del individuo: es, más bien, un concepto político en el que lo que se pone en cuestión es la metamorfosis extrema de la vida eliminable e insaciable del *homo sacer*, en la que se funda el poder soberano. Si la eutanasia se presta a esta transformación, se debe a que su aplicación pone a un hombre ante la situación de tener que separar en otro hombre la *zōē* del *bíos* y de aislar, pues, en él algo si-

milar a la nuda vida, una vida a la que puede darse muerte impunemente. Pero, en la perspectiva de la biopolítica moderna, tal vida se sitúa en cierto modo en la encrucijada entre la decisión soberana sobre esa vida suprimible impunemente y la asunción del cuidado del cuerpo biológico de la nación, y señala el punto en que la biopolítica se transforma necesariamente en tanatopolítica.

Aquí se ve bien cómo el intento de Binding de transformar la eutanasia en un concepto jurídico-político (la «vida indigna de ser vivida») tocaba una cuestión crucial. Si el soberano, en cuanto decide sobre el estado de excepción, ha dispuesto desde siempre del poder de decidir cuál es la vida a la que puede darse muerte sin cometer homicidio, en la época de la biopolítica este poder tiende a emanciparse del estado de excepción y a convertirse en poder de decidir sobre el momento en que la vida deja de ser políticamente relevante. Cuando la vida se convierte en el valor político supremo, no sólo se plantea, como sugiere Schmitt, el problema de su disvalor, sino que todo se desarrolla como si en esta decisión estuviera en juego la consistencia última del poder soberano. En la biopolítica moderna, soberano es aquel que decide sobre el valor o disvalor de la vida en tanto que tal. La vida que, por medio de las declaraciones de derechos, había sido investida como tal con el principio de soberanía, pasa a ser ahora ella misma el lugar de una decisión soberana. El *Führer* representa precisamente la vida misma en cuanto decide sobre la efectiva consistencia biopolítica de ésta. Por eso su palabra, según una teoría cara a los juristas nazis, sobre la cual tendremos ocasión de volver, es inmediatamente ley. Y por eso el problema de la eutanasia es específicamente moderno, un problema que el nazismo, como primer Estado radicalmente biopolítico, no podía dejar de plantear. Y ésta es también la razón de que algunos de los aparentes desvaríos y contradicciones del *Euthanasie-Programm* só-

lo sean explicables por el contexto sociopolítico en que aquél se inscribía.

Los médicos Karl Brand y Viktor Brack que, como responsables del programa, fueron condenados a muerte en Núremberg, declararon, después de la condena, que no se sentían culpables, porque el problema de la eutanasia volvería a plantearse de nuevo. La exactitud de la predicción podía darse por descontada; más interesante es, empero, preguntarse cómo fue posible que, cuando los obispos pusieron el programa en conocimiento de la opinión pública, no se registraran protestas por parte de las organizaciones médicas. Y, sin embargo, no sólo el programa de eutanasia contradecía el pasaje del juramento de Hipócrates que reza «no daré a ningún hombre un veneno mortal, aunque me lo pida», sino que, al no haberse promulgado ninguna disposición legal que asegurara la impunidad, los médicos que participaban en él podrían encontrarse en una situación jurídica delicada (esta última circunstancia dio lugar, consecuentemente, a protestas de juristas y abogados). El hecho es que el Reich nacionalsocialista señala el momento en que la integración de medicina y política, que es uno de los caracteres esenciales de la biopolítica moderna, comienza a asumir su forma acabada. Y esto implica que la decisión soberana sobre la nuda vida se desplaza, desde motivaciones y ámbitos estrictamente políticos, a un terreno más ambiguo, en que médico y soberano parecen intercambiar sus papeles.

4. «POLÍTICA, ES DECIR DAR FORMA A LA VIDA DE UN PUEBLO»

4.1. En 1942 el *Institut Allemand* de París decidió difundir 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 de eugenesia. El libro, que recoge intervenciones de los más prestigiosos especialistas alemanes en este ámbito (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 *Etat et Santé* (Estado y Salud) y es quizás, entre las publicaciones oficiales o semioficiales del régimen, aquélla en que la politización (o el valor político) de la vida biológica y la transformación de la totalidad del horizonte político que implica, son examinados del modo más explícito.

En los siglos que nos han precedido —escribe Reiter— los grandes conflictos entre los pueblos han sido causados en mayor o menor medida por la necesidad de garantizar las posesiones del Estado (entendemos aquí con la palabra «posesiones» no sólo el territorio del país, sino también los contenidos materiales). El temor a que los Estados vecinos se agrandaran territorialmente ha sido así a menudo la causa de estos conflictos, en los que no se tenía en cuenta a los individuos, considerados, por así decirlo, como parte de los medios necesarios para realizar los fines perseguidos.

Sólo a principios de nuestro siglo se ha llegado, en Alemania, basándose inicialmente en teorías de cuño netamente liberal, a tomar en consideración el valor de los hombres y a definirlo; definición que, por supuesto, no podía basarse entonces más que en 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, al lado de esta riqueza material existe una «riqueza viviente» valorable en 1.061 miles de millones de marcos (Verschuer 1, p. 31).

La gran novedad del nacionalsocialismo consiste, según Reiter, en el hecho de que es este patrimonio viviente el que pasa a ocupar ahora el primer plano en los intereses y en los cálculos del Reich y se convierte en la base de una nueva política, que comienza por establecer «el balance de los valores vivos de un pueblo» (*ibid.*, p. 34) y se propone asumir el cuidado del «cuerpo biológico de la nación» (*ibid.*, p. 51):

Nos estamos aproximando a una síntesis lógica de la biología y de la economía... La política tendrá que estar en condiciones de realizar de manera cada vez más precisa esta síntesis, que hoy apenas está en los inicios, pero que permite ya reconocer, como un hecho ineluctable, la interdependencia de estas dos fuerzas (*ibid.*, p. 48).

A partir de ahí, se produce una transformación radical de significado y de las tareas de la medicina, que se integra cada vez más estrechamente en las funciones y en los órganos del Estado:

Si el economista y el comerciante son responsables de la economía de los valores materiales, de la misma manera el médico es responsable de la economía y de los valores humanos... Es indispensable que el médico colabore en una economía humana racionalizada, que ve en el nivel de la salud del pueblo la condición del rendimiento económico... Las oscilaciones de la sustancia biológica y las del balance material son, en general, paralelas (*ibid.*, p. 40).

Los principios de esta nueva biopolítica están dictados por la eugenesia, entendida como ciencia de la herencia genética de un pueblo. Foucault ha investigado la importancia creciente que asume, a partir del siglo XVIII, 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. 150-61). A partir de finales del siglo XIX, es la obra de Galton la que ofrece el marco teórico en el que la ciencia de la policía, convertida ahora en biopolítica, está llamada a desenvolverse. Es importante hacer notar que, contrariamente a un difundido prejuicio, el nazismo no se limitó simplemente a utilizar y a distorsionar para sus propios fines políticos los conceptos políticos que le eran necesarios; la relación entre la ideología nacionalsocialista y el desarrollo de las ciencias sociales y biológicas del momento, en particular el de la genética, es más íntimo y complejo y, a la vez, más inquietante. Una simple ojeada a las intervenciones de Verschuer (que, por sorprendente que pueda parecer, siguió enseñando genética y antropología en la Universidad de Francfort incluso después de la caída del III Reich) y de Fischer (director del Instituto de An-

tropología *Kaiser Wilhelm* de Berlín) muestra más allá de cualquier duda que es precisamente la investigación genética de la época, con el descubrimiento de la localización de los genes en los cromosomas (esos genes que, como escribe Fischer, «están ordenados en los cromosomas como las perlas de un collar») la que ofrece la estructura conceptual que sirve de referencia para la ideología nacionalsocialista. «La raza —escribe Fischer— no está determinada por el ensamblaje de una u otra característica que sea posible medir, con ayuda por ejemplo de la escala de colores... La raza es herencia genética y nada más que herencia» (Verschuer 1, p. 84). No asombra, pues, que los estudios de referencia, tanto para Fischer como para Verschuer, fueran los experimentos de Morgan y Haldane con la *Drosophila* y, más en general, los trabajos de la genética anglosajona que llevaron, en los mismos años, a la constitución de un mapa del cromosoma X en el hombre y a la primera identificación fiable de las predisposiciones patológicas hereditarias.

La novedad es, sin embargo, que tales conceptos no son tratados como criterios externos (aunque sean vinculantes) de una decisión política: son, más bien, inmediatamente políticos como tales. Así, el concepto de raza es definido, de acuerdo con las teorías genéticas de la época, como «un grupo de seres humanos que presentan una cierta combinación de genes homocigóticos que faltan en los otros grupos» (*ibid.*, p. 88). Tanto Fischer como Verschuer saben bien, no obstante, que una raza pura, en el sentido de esta definición, es prácticamente imposible de identificar (en particular, ni los judíos ni los alemanes —Hitler es perfectamente consciente de ello tanto cuando escribe *Mein Kampf*, como en el momento en que decide la solución final— constituyen en sentido propio una raza). El término racismo (si se entiende por raza un concepto estrictamente biológico) no es pues la calificación más correcta para la biopolítica del III Reich: ésta se mueve más bien teniendo a la vista un

horizonte en que «el cuidado de la vida», heredado de la ciencia de la policía del siglo XVIII, se absolutiza y se funde con preocupaciones de orden propiamente eugenético. Al distinguir entre política (*Politik*) y policía (*Polizei*), von Justi asignaba a la primera una tarea puramente negativa (la lucha contra los enemigos exteriores e interiores del Estado) y a la segunda una tarea positiva (el cuidado y el crecimiento de la vida de los ciudadanos). La biopolítica nacionalsocialista (y, con ella, buena parte de la política moderna, incluso fuera del III Reich) no es comprensible a no ser que se advierta que implica la desaparición de la distinción entre esos dos términos: la *policía* se hace ahora *política* y el cuidado de la vida coincide con la lucha contra el enemigo. «La revolución nacionalsocialista —se lee en la introducción a *Etat et Santé*— quiere apelar a las fuerzas que tienden a la exclusión de los factores de degeneración biológica y al mantenimiento de la salud hereditaria del pueblo. Pretende, pues, fortalecer la salud del conjunto del pueblo y eliminar las influencias nocivas para el completo desarrollo biológico de la nación. Los problemas tratados en este libro no se refieren a un solo pueblo; las cuestiones que aquí se plantean son de una importancia vital para el conjunto de la civilización europea». Sólo en esta perspectiva adquiere todo su sentido el exterminio de los judíos, en el que policía y política, motivos eugenésicos y motivos ideológicos, cuidado de la salud y lucha contra el enemigo se hacen absolutamente indiscernibles.

4.2. Algunos años antes, Verschuer había publicado un opúsculo, en el que la ideología nacionalsocialista encuentra, quizás, su más rigurosa formulación biopolítica.

«El nuevo Estado no conoce otra tarea que el cumplimiento de las funciones 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 sólo se garantiza si se conservan las cualidades raciales y la salud hereditaria del cuerpo popular (*Volkskörper*) (Verschuer 2, p. 5).

El nexo establecido por estas palabras entre política y vida no es (según una difundida y completamente inadecuada interpretación del racismo) una relación puramente instrumental, como si la raza fuese un simple dato natural que basta con salvaguardar. *La novedad de la biopolítica moderna es, en rigor, que el dato biológico es, como tal, inmediatamente político y viceversa.* «Política —escribe Verschuer—, es decir dar forma a la vida del pueblo (*Politik, das heisst die Gestaltung des Lebens des Völkles*)» (*ibid.*, p. 8). La vida que, con las declaraciones de derechos había pasado a ser el fundamento de la soberanía, se convierte ahora en el sujeto-objeto de la política estatal (que se presenta, por tanto, cada vez más como «policía»); pero sólo un Estado íntimamente fundado en la vida misma de la nación podía reconocer como su propia vocación dominante la formación y el cuidado del «cuerpo popular».

De ahí la aparente contradicción en virtud de la cual un *dato natural* tiende a presentarse como *objetivo político*. «La herencia biológica —prosigue Verschuer— es, sin duda, un destino: mostremos, pues, que sabemos ser dueños de este destino, en cuanto consideramos esa herencia biológica como la tarea que nos ha sido asignada y que debemos cumplir.» Esta conversión en tarea política de la propia herencia natural expresa mejor que cualquier otra cosa la paradoja de la biopolítica, la necesidad en que ésta se encuentra de someter la vida misma a una incesante movilización. *El totalitarismo de nuestro siglo tiene su fundamento en esta identidad dinámica de vida y política, y, sin ella, sigue siendo incomprensible.* Si el nazismo se nos presenta todavía como un enigma y si su afinidad con el

estalinismo (sobre la que tanto ha insistido H. Arendt) permanece aún inexplicada, es porque hemos omitido situar el fenómeno totalitario globalmente considerado en el horizonte de la biopolítica. Cuando vida y política, divididas en su origen y articuladas entre sí a través de la tierra de nadie del estado de excepción, en el que habita la nuda vida, tienden a identificarse, toda vida se hace sagrada y toda política se convierte en excepción.

4.3. Sólo desde esta perspectiva se entiende por qué entre las primeras leyes dictadas por el régimen nacionalsocialista figuran precisamente las relativas a la eugenesia. El 14 de julio de 1933, pocas semanas después del ascenso al poder de Hitler, se promulgó la ley para la «prevención de la descendencia hereditariamente enferma», que establecía que «el que esté afectado por una enfermedad hereditaria puede ser esterilizado mediante una operación quirúrgica, cuando haya una alta probabilidad, según la experiencia de la ciencia médica, de que sus descendientes sufran grandes trastornos hereditarios del cuerpo o de la mente». El 18 de octubre de 1933 fue promulgada la ley para la «protección de la salud hereditaria del pueblo alemán», que extendía la legislación eugenésica al matrimonio, estableciendo que «ningún matrimonio puede celebrarse: 1) cuando uno de los prometidos sufra una enfermedad contagiosa que haga temer un daño grave para la salud de su pareja o de sus descendientes; 2) cuando uno de los prometidos esté incapacitado o se halle temporalmente sometido a tutela; 3) cuando uno de los prometidos, sin llegar a estar incapacitado, sufra una enfermedad mental que haga aparecer el matrimonio como indeseable para la comunidad nacional; 4) cuando uno de los prometidos sufra una de las enfermedades hereditarias previstas por la ley del 14 de julio de 1933».

El sentido de todas estas leyes no se entiende, ni tampoco la rapidez con que fueron promulgadas, si se las confina al ámbito eugenésico. Lo decisivo es que tuvieron para los nazis un carácter inmediatamente político. Como tales, esas medidas legislativas son inseparables de las leyes de Núremberg sobre la «ciudadanía del Reich» y sobre la protección de la sangre y del honor alemanes, mediante las cuales el régimen transformó a los judíos en ciudadanos de segunda clase, prohibiendo, entre otras cosas, el matrimonio entre ellos y los ciudadanos de pleno derecho y estableciendo, además, que también los ciudadanos de sangre aria debían mostrarse dignos del honor alemán (dejando pender implícitamente sobre cualquiera la posibilidad de la desnacionalización). Las leyes sobre la discriminación de los judíos han monopolizado de manera casi exclusiva la atención de los estudiosos de la política racial del Tercer Reich; pero su plena comprensión sólo es posible si se sitúan en el contexto general de la legislación y de la praxis biopolítica del nacionalsocialismo. Éstas no se agotan en las leyes de Núremberg ni en la deportación a los campos, ni siquiera en la «solución final»: tales acontecimientos decisivos de nuestro siglo tienen su fundamento en la asunción incondicionada de una tarea biopolítica, en que vida y política se identifican («Política, es decir el dar forma a la vida del pueblo»), y sólo si se restituyen a su contexto «humanitario» es posible apreciar plenamente su inhumanidad.

Uno de los proyectos propuestos por Hitler durante los últimos años de guerra muestra hasta dónde estaba dispuesto a llegar en relación con todos los ciudadanos del Reich nazi, cuando su programa biopolítico mostró su faz tanatopolítica:

Tras un examen radiológico nacional, el Führer recibirá una lista de todas las personas enfermas, particularmente de las afectadas por disfunciones renales y cardíacas. En virtud de una nueva ley sobre la sa-

lud del Reich, las familias de esas personas no podrán desarrollar una vida pública y su reproducción podrá ser prohibida. Lo que vaya a ser de ellas, será objeto de ulteriores decisiones del Führer (Arendt 3, p. 416).

✠ Es justamente esta unidad inmediata de política y vida la que permite iluminar el escándalo de la filosofía del siglo XX: la relación entre Heidegger y el nazismo. Esta relación sólo asume su significado propio si se sitúa en la perspectiva de la biopolítica (algo que tanto sus detractores como sus apologistas han omitido realizar). Porque la gran novedad del pensamiento de Heidegger (que en Davos no les pasó desapercibida a los observadores más atentos, como Rosenzweig y Lévinas), era su resuelto enraizamiento en la facticidad. Como la publicación de sus cursos de los primeros años veinte ha puesto de manifiesto, la ontología se presenta en Heidegger desde el principio como una hermenéutica de la vida fáctica (*faktisches Leben*). La estructura circular del *Dasein*, cuyo ser mismo se juega en sus modos de ser, no es más que una formalización de la experiencia esencial de la vida fáctica, en la que es imposible 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 espíritu y cuerpo, sensación y conciencia, yo y mundo, sujeto y propiedades). La categoría central de la facticidad no es, en rigor, para Heidegger (como todavía lo era para Husserl) la *Zufälligkeit*, la contingencia, en virtud de la cual algo es de un cierto modo y está en un cierto lugar, pero podría ser de otra forma y estar en otra parte, sino la *Verfallenheit*, el derrumbe, que caracteriza a un ser que es y que tiene que ser sus propios modos de ser. La facticidad no es sólo el ser contingentemente de un cierto modo y el estar en una cierta situación, sino la decidida asunción de ese modo y de esa situación, en la que lo que era dotación (*Hingabe*) debe ser transformado en tarea (*Aufgabe*). El *Dasein*, el ser-ahí que es su ahí, se coloca así en una zona de indiscernibilidad con respecto a todas las determinaciones tradicionales del hombre, cuyo definitivo ocaso sella.

Ha sido Lévinas en un texto de 1934 que posiblemente sigue constituyendo todavía hoy la contribución más preciosa para una comprensión del nacionalsocialismo (*Quelques réflexions sur la philosophie de l'Hitlérisme*) el que por primera vez ha puesto 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 que el hombre se encuentra en todo momento arrojado, llegando así a distinguir en el hombre y en su mundo un reino de la razón separado del reino del cuerpo, que le sigue siendo irreductiblemente extraño, la filosofía hitleriana (similar en esto al marxismo) se funda, por el contrario, en la asunción incondicionada y sin reservas de la situación histórica, física y material, considerada como cohesión indisoluble de espíritu y cuerpo, naturaleza y cultura. «El cuerpo no es sólo un accidente, desdichado o dichoso, que nos pone en relación con el mundo implacable de la materia: su adherencia al Yo vale por sí misma. Es una adherencia a la cual no es posible escapar y que ninguna metáfora puede hacer confundir con la presencia de un objeto exterior; es una unión en la que nada puede alterar el sabor trágico de lo definitivo. Este sentimiento de identidad entre el yo y el cuerpo... no permite, pues, nunca a los que pretenden fundarse en él, encontrar en el fondo de esa unidad la dualidad que introduce un espíritu libre que se debate contra el cuerpo al que ha sido encadenado. Para ellos, por el contrario, toda la esencia del espíritu consiste en este encadenamiento al cuerpo. Separarlo de las formas concretas donde ya se encuentra implicado, es traicionar la originalidad del sentimiento mismo del que conviene partir. La importancia atribuida a este sentimiento del cuerpo, con la que el pensamiento occidental no ha querido nunca conformarse, está en la base de una nueva concepción del hombre. Lo biológico con todo lo que comporta de fatalidad deviene mucho más que un objeto de la vida espiritual, deviene su centro. 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 so-

lución de un Yo soberanamente libre. El Yo no aporta para resolver todo eso otra cosa que las propias incógnitas de esos problemas: está constituido por ellas. La esencia del hombre no está ya en la libertad, sino en una especie de encadenamiento... encadenado a su cuerpo, al hombre le es negado el poder de escapar de sí mismo. La verdad ya no es para él la contemplación de un espectáculo ajeno: consiste en un drama en el que el hombre es él mismo actor. El hombre dirá su sí o su no bajo el peso de toda su existencia que comporta unos datos de los que ya no es posible escapar» (Lévinas, pp. 205-7).*

En ninguna parte del texto que, sin embargo, está escrito en un momento en que la adhesión al nazismo de su maestro de Friburgo era todavía una cuestión candente, se menciona el nombre de Heidegger. Pero la nota añadida en 1991, en el momento de su nueva publicación en los *Cahiers de l'Herne* no deja dudas en cuanto a la tesis que, en cualquier caso, no le habría escapado a un lector atento, es decir, que el nazismo, como «mal elemental» tiene su condición de posibilidad en la misma filosofía occidental y, en particular, en la ontología heideggeriana: «Posibilidad que se inscribe en la ontología del Ser absorbido por la preocupación de ser; del ser "dem es in seinem Sein um dieses Sein selbst geht"».

No se puede decir de forma más clara que el nazismo arraiga en la misma experiencia de la facticidad de que procede el pensamiento de Heidegger y que el filósofo, en el *Discurso del rectorado*, había compendiado en la fórmula «querer o no» el propio *Dasein*. Sólo esta proximidad originaria puede hacer comprensible que Heidegger escribiera en el curso de 1935 sobre *Introducción a la metafísica*, estas palabras reveladoras: «Lo que hoy se ofrece 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 planetariamente determinada y el hom-

* Este texto de Lévinas figura en francés en el original. En este caso, por su extensión e importancia, hemos hecho una excepción con el criterio general de no traducir las muy abundantes citas que figuran en esta obra en su lengua propia. (N. del T.)

bre moderno». Lo que se hace, más bien, es pescar en las aguas turbias de los «valores» y de las «totalidades» (Heidegger 3, p. 152).

El error del nacionalsocialismo, que ha traicionado su «verdad interna», consistiría entonces, en la perspectiva de Heidegger, en haber transformado la experiencia de la vida fáctica en un «valor» biológico (y de ahí el desprecio con que Heidegger se refiere a menudo al biologismo de Rosenberg). Mientras la contribución más distintiva del genio filosófico de Heidegger consiste en haber elaborado las categorías conceptuales que impedían que la *facticidad* se presentara como un *hecho*, el nazismo termina por aprisionar la vida fáctica en una determinación racial objetiva, abandonando así su inspiración originaria.

Pero ¿cuál es, más allá de estas diferencias, en la perspectiva que aquí nos interesa, el significado político de la experiencia de la facticidad? En ambos casos, la vida no tiene necesidad de asumir «valores» exteriores a ella para hacerse política: política lo es inmediatamente en su misma facticidad. El hombre no es un viviente que tenga que abolirse o trascenderse para devenir humano, no es una dualidad de espíritu y cuerpo, naturaleza y política, vida y logos, sino que se sitúa resueltamente en una zona de indiferencia entre ellos. El hombre no es ya el animal «antropóforo», que tenga que trascenderse para dar lugar al ser humano: su ser fáctico contiene ya el movimiento que, si es aferrado, le constituye como *Dasein* y, en consecuencia, como ser político («*polis* significa el lugar, el *Da*, donde y como tal el *Dasein* es en tanto que histórico», *ibid.*, p. 117). Esto significa, sin embargo, que la experiencia de la facticidad equivale a una radicalización sin precedentes del estado de excepción (con su indistinción de naturaleza y política, externo e interno, exclusión e inclusión), en una dimensión en que el estado de excepción tiende a convertirse en la regla. Es como si la nuda vida del *homo sacer* sobre cuya separación se fundaba el poder soberano, deviniera ahora, asumiéndose ella misma como tarea, explícita e inmediatamente política. Pero esto es también precisamente lo que caracteriza el giro biopolítico de la modernidad, es decir la condición en que nos encontramos todavía hoy. Y es en este punto donde el nazismo y el pensamiento de Heidegger divergen

de modo radical. El nazismo hace de la nuda vida del *homo sacer*, definida en términos biopolíticos y eugenésicos, el lugar de una incesante decisión sobre el valor y el disvalor, en que la política se transmuta permanentemente en tanatopolítica y el campo de concentración pasa a ser, en consecuencia, el espacio político *kat' exochthén*. En Heidegger, por el contrario, el *homo sacer*, quien en cada uno de sus actos pone siempre en cuestión la propia vida, deviene el *Dasein*, «al cual le va su ser mismo en su ser», unidad inseparable del ser y de sus modos, de sujeto y cualidad, de 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 un enlace indisoluble en el que es imposible aislar algo como una nuda vida. En el estado de excepción convertido en regla, la vida del *homo sacer*, que era la otra cara del poder soberano, se transmuta en una existencia sobre la cual el poder soberano no parece tener ya dominio alguno.

5. VP

5.1. El 15 de mayo de 1941, el Dr. Roscher, que llevaba a cabo desde hacía tiempo investigaciones sobre el salvamento a grandes altitudes, escribió a Himmler para preguntarle si, dada la importancia que revestían sus experimentos para la vida de los aviadores alemanes y el peligro mortal que suponían para los VP (*cobayas humanos*, *Versuchepersonen*), y habida cuenta, por otra parte, de que los experimentos no podían ser realizados con utilidad en animales, sería posible disponer de «dos o tres delincuentes profesionales» para proseguir dichos experimentos. La guerra aérea había entrado entonces en la fase de vuelos a gran altura y si, en estas condiciones, la cabina presurizada sufría daños y el piloto debía arrojar en paracaídas, el peligro de muerte era elevado. El resultado último del inter-

cambio de cartas entre Roscher y Himmler (que se ha conservado íntegramente) fue la instalación en Dachau de una cámara de compresión para continuar los experimentos en un lugar en que los VP podían encontrarse con particular facilidad. Poseemos el protocolo (acompañado de fotografías) del experimento llevado a cabo con una VP judía de 37 años, de buena salud, bajo una presión correspondiente a 12.000 metros de altitud. «Después de cuatro minutos —leemos— la VP empezó a sudar y su cabeza se tambaleaba. A los cinco minutos aparecieron calambres, y entre los seis y los diez minutos la respiración se aceleró y la VP perdió la conciencia; entre los diez y los treinta minutos la respiración se hizo más lenta hasta llegar a tres inspiraciones por minuto, cesando finalmente del todo. Al mismo tiempo su coloración se hizo fuertemente cianótica y apareció espuma en los labios.» Sigue el relato de la disección del cadáver para comprobar las 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 los mencionados sobre el salvamento a grandes altitudes, se realizaron en Dachau experimentos (destinados también éstos a hacer posible el salvamento, en este caso de marineros 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, los VP fueron sumergidos en bañeras de agua fría hasta la pérdida de conciencia, mientras los investigadores analizaban cuidadosamente las variaciones de la temperatura corporal y las posibilidades de reanimación (particularmente grotesco, dentro de este apartado, fue que se experimentara también la reanimación denominada «por calor animal», para lo cual los VP fueron colocados en una yacija entre dos mujeres desnudas, también detenidas judías procedentes

de los campos, y está comprobado que, en un caso, el VP consiguió tener una relación sexual, lo que facilitó el proceso de recuperación). Los experimentos sobre la potabilidad del agua marina se llevaron a cabo entre VP seleccionadas entre los detenidos portadores del triángulo negro (es decir gitanos; y es justo recordar también, junto a la estrella amarilla, este símbolo del genocidio de un pueblo inerme). Fueron divididos en tres grupos: uno que simplemente tenía que abstenerse de beber, otro que sólo bebía agua de mar y un tercero que bebía agua marina acompañada de *Berkazusatz*, una sustancia química que, según los investigadores, debería reducir los efectos nocivos del agua de mar.

Otro importante sector de experimentación se centraba en la inoculación de bacterias de la fiebre petequial y del virus de la *Hepatitis endémica*, en un intento de producir vacunas contra esas dos enfermedades que, en los frentes en que las condiciones de vida eran más duras, amenazaban de forma especial la salud de los soldados del Reich. Particularmente frecuente y dolorosa para los pacientes fue la experimentación sobre la esterilización no quirúrgica, por medio de sustancias químicas o de radiaciones, destinada a servir a la política eugenésica del régimen; y, de forma más ocasional, se intentaron también experimentos sobre el transplante de riñones, las inflamaciones celulares, etc.

5.2. La lectura de los testimonios de los VP sobrevivientes, de los mismos acusados y, en algunos casos, de los protocolos conservados, es una experiencia tan atroz, que la tentación de considerar estos experimentos únicamente como actos sádico-criminales que nada tienen que ver con la investigación científica es muy fuerte. Por desgracia, esto no es posible. Para empezar, algunos (no todos desde luego) de los médicos

que habían realizado los experimentos eran investigadores bien conocidos en el seno de la comunidad científica: el profesor Clauberg, por ejemplo, responsable del programa de esterilización, era, entre otras cosas, el inventor del *test* (denominado precisamente de Clauberg) sobre la acción de la progesterona, que hasta hace pocos años era todavía de utilización corriente en ginecología; los profesores Schröder, Becker-Freyting y Bergblöck, que dirigían los experimentos sobre la potabilidad del agua de mar, gozaban de tan buena reputación científica que en 1948, después de la condena, un grupo de científicos de diversos países hicieron llegar a un congreso internacional de medicina una petición para que «no fueran confundidos con otros médicos criminales condenados en Núremberg», y durante el proceso el profesor Vollhardt, que enseñaba química médica en la universidad de Fráncfort y no era sospechoso de simpatizar con el régimen nazi, declaró ante el 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, los VP habían llegado a un tal grado de postración que por dos veces trataron de sorber agua dulce de un trapo de limpiar el suelo.

Claramente más embarazosa es todavía la circunstancia (que se desprende de modo inequívoco de la literatura científica presentada por la defensa y confirmada por los peritos del tribunal) de que en nuestro siglo ya se habían llevado a cabo muchas veces y en gran escala experimentos con reclusos y condenados a muerte, en particular en los propios Estados Unidos (el país del que provenían la mayor parte de los jueces de Núremberg). Así, en los años veinte, ochocientos detenidos en las prisiones estadounidenses fueron infectados con el plasmodio de la malaria en un intento de encontrar un antídoto al paludismo. Y en la literatura científica sobre la pelagra, se han considerado como ejemplares los experimentos llevados a ca-

bo por Goldberger sobre doce presos también norteamericanos condenados a muerte, a los que se prometió, en el caso de sobrevivir, una condonación de la pena. Fuera de los Estados Unidos, las primeras investigaciones con cultivos del baciolo del beri-beri fueron dirigidas por Strong en Manila con condenados a muerte (los protocolos de los experimentos no mencionan si se trataba o no de voluntarios). La defensa citó, además, el caso del condenado a muerte Keanu (Hawai), a quien se había infectado de lepra bajo promesa de gracia y que había muerto como consecuencia del experimento.

Ante la evidencia de esta documentación, los jueces tuvieron que dedicar sesiones interminables a la determinación de los criterios que podían hacer admisibles los experimentos científicos con cobayas humanos. El criterio último, que obtuvo el acuerdo general, fue la necesidad de un explícito y voluntario consentimiento por parte del sujeto que debía ser sometido al experimento. La práctica habitual en los EE.UU. era en efecto (como se desprendía de un formulario empleado en el Estado de Illinois, que fue presentado a los jueces) que el condenado tenía que firmar una declaración en que, entre otras cosas, se afirmaba que:

Asumo todos los riesgos de este experimento y declaro que libero de toda responsabilidad, incluso en relación con mis herederos y representantes, a la Universidad de Chicago y a todos los técnicos e investigadores que tomen parte en el experimento, y también al Gobierno de Illinois, al Director de la penitenciaría del Estado y a cualquier otro funcionario. Renuncio, en consecuencia, a cualquier reclamación por daños o enfermedad, incluso mortal, que puedan derivarse del experimento.

La evidente hipocresía de tal documento no puede dejar de suscitar perplejidad. Hablar de libre voluntad y de consenti-

miento en el caso de un condenado a muerte o de un detenido que cumple penas graves es como mínimo discutible. Y es indudable que, incluso si también se hubieran encontrado declaraciones en este sentido firmadas por los reclusos en los *lager*, los experimentos no habrían podido ser considerados como éticamente admisibles. Lo que el énfasis bienpensante sobre la libre voluntad del individuo se niega a ver aquí, es que el concepto de «consentimiento voluntario» aplicado, por ejemplo, a un internado en Dachau, al que se hubiera hecho vislumbrar una mejora, por mínima que ésta fuera, de sus condiciones de vida, era algo carente por completo de sentido y que, por tanto, desde este punto de vista, la inhumanidad de los experimentos era, en los dos casos, sustancialmente equivalente.

Tampoco era posible para valorar las diversas y específicas responsabilidades en los casos en cuestión, invocar la diversidad de los fines. Como testimonio de hasta qué punto era penoso admitir que los experimentos en los campos no carecían de precedentes en la práctica médico-científica, se puede citar una observación de A. Mitscherlich, el médico que, junto a F. Mielke, publicó y comentó en 1947 el primer informe del proceso de los médicos de Núremberg. Uno de los procesados, el profesor Rose, acusado por los experimentos sobre la vacuna contra la fiebre petequial (que habían causado la muerte de 97 VP sobre un total de 392), se defendió alegando experimentos análogos dirigidos por Strong en Manila y realizados con condenados a muerte, y comparaba a los soldados alemanes que morían de fiebre petequial con los enfermos de beri-beri a cuya curación se dirigían los experimentos de Strong. Mitscherlich, que se distingue por la sobriedad de sus comentarios; objeto en este punto: «Mientras Strong trataba de combatir la miseria y la muerte causadas por un flagelo de orden natural, los investigadores como el imputado Rose actuaban en la maraña de los métodos inhumanos de una dictadura, con el fin de man-

tenerlos 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 no podía depender en modo alguno de la nacionalidad de las personas a las que se destinaba la vacuna ni de las circunstancias en que habían contraído la enfermedad.

La única posición éticamente correcta habría sido reconocer que los precedentes alegados por la defensa eran pertinentes, pero que no disminuían en nada la responsabilidad de los procesados. Esto habría significado, sin embargo, arrojar una sombra siniestra sobre las prácticas corrientes en la investigación médica moderna (desde entonces, se han descubierto casos todavía más clamorosos de experimentos masivos llevados a cabo con ciudadanos norteamericanos ignorantes de ello, por ejemplo, para el estudio de los efectos de las radiaciones nucleares). Si teóricamente cabe comprender que experimentos de esa índole no plantearan problemas éticos a los investigadores ni a los funcionarios en el seno de un régimen totalitario que operaba en un horizonte declaradamente biopolítico, ¿cómo fue posible que experimentos análogos en cierta medida, se pudieran llevar a cabo en un país democrático?

La única respuesta que cabe es que lo decisivo haya sido en ambos casos la particular condición de los VP (condenados a muerte o detenidos en un campo cuyo ingreso en el cual significaba la exclusión definitiva de la comunidad política). Precisamente porque al estar privados de casi todos los derechos y expectativas que suelen atribuirse a la existencia humana, aunque biológicamente todavía se mantuvieran vivos, se situaban en una zona límite entre la vida y la muerte, lo interior y lo exterior, en la que no eran más que nuda vida. Los condenados a muerte y los habitantes de los campos son, pues, asimilados inconscientemente de alguna manera a los *homines sacri*, a una vida a la que se puede dar muerte sin cometer ho-

micidio. El intervalo entre la condena a muerte y la ejecución delimita, como el recinto del *lager*, un umbral extratemporal y extraterritorial, en el que el cuerpo humano es desligado de su estatuto político normal y, en estado de excepción, es abandonado a las peripecias más extremas, y donde el experimento, como un rito de expiación, puede restituirle a la vida (gracia o condonación de la pena son —es oportuno recordarlo— manifestaciones del poder soberano de vida o muerte) o consignarle definitivamente a la muerte a la que ya pertenece. Lo que aquí nos interesa especialmente es, sin embargo, que en el horizonte biopolítico que es característico de la modernidad, el médico y el científico se mueven en esa tierra de nadie en la que, en otro tiempo, sólo el soberano podía penetrar.

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 añadían a la fenomenología del coma conocida hasta entonces una figura nueva y extrema, a la que denominaban *coma dépassé* (ultracoma se podría traducir). Junto al coma clásico, caracterizado por la pérdida de las funciones de la vida de relación (conciencia, movilidad, sensibilidad, reflejos) y la conservación de las de la vida vegetativa (respiración, circulación, termorregulación), la literatura médica de aquellos años distinguía, además, un coma vigil, en que la pérdida de las funciones de relación no era completa, y un coma *carus*, en que la conservación de las funciones de la vida vegetativa quedaba gravemente perturbada. «A estos tres grados tradicionales de co-

ma —escribían provocativamente Mollaret y Goulon— proponemos añadir un cuarto grado, el *coma dépassé*..., es decir el coma en el cual a la abolición total de las funciones de la vida de relación corresponde una abolición asimismo total de las funciones de la vida vegetativa» (Mollaret y Goulon, p. 4).

La formulación queridamente paradójica (un estadio de la vida más allá de la cesación de todas las funciones vitales) sugiere que el ultracoma era el fruto integral (*la rançon*, lo definen los autores, un término que indica el rescate o el precio no deseado que hay que pagar por algo) de las nuevas tecnologías de reanimación (respiración artificial, circulación cardíaca mantenida por medio de la perfusión endovenosa de adrenalina, técnicas de control de la temperatura corporal, etc.). La supervivencia del ultracomatoso cesaba automáticamente, casi de inmediato, al interrumpir esos tratamientos de reanimación: a la completa ausencia de toda reacción a los estímulos que caracterizaba al coma profundo seguía entonces el colapso cardiovascular inmediato y el cese de cualquier movimiento respiratorio. Si, no obstante, se mantenían los tratamientos de reanimación, la supervivencia podía prolongarse mientras el miocardio, ahora independiente de cualquier aferencia nerviosa, siguiera siendo capaz de contraerse con el ritmo y la energía suficientes para asegurar el riego de las demás vísceras (en general, no más de algunos días). ¿Pero se trataba verdaderamente de una «supervivencia»? ¿Qué era esa zona de la vida que estaba más allá del coma? ¿Quién o qué es el ultracomatoso? «Frente a estos desgraciados —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 pequeño despertar de las funciones de la vida, la desesperación acaba por vencer a la piedad y la tentación de apretar el interruptor liberador se hace lacerante» (*ibíd.*, p 14).

6.2. Mollaret y Goulon se dieron cuenta de inmediato de que el interés del *coma dépassé* iba mucho más allá del problema científico de la reanimación: lo que estaba en juego era nada más y nada menos que la definición de la muerte. Hasta entonces, en efecto, se había confiado al médico el diagnóstico de la muerte, quien la comprobaba por medio de criterios tradicionales que eran sustancialmente los mismos desde hacía siglos: el cese del latido cardíaco o la parada respiratoria. El ultracoma relegaba claramente a la caducidad estos dos antiquísimos criterios de la comprobación de la muerte y, abriendo una tierra de nadie entre el coma y el fallecimiento, obligaba a establecer nuevos criterios y a fijar nuevas definiciones. Como escribían los dos neurofisiólogos, el problema se ampliaba «hasta poner en tela de juicio las fronteras últimas de la vida y, más allá todavía, hasta la determinación de un derecho a fijar la hora de la muerte legal» (*ibíd.*, p 4).

La cuestión se hacía todavía más urgente y complicada por el hecho de que, por una de esas coincidencias históricas que no se sabe si son o no fortuitas, los progresos de las técnicas de reanimación, que habían permitido la aparición del *coma dépassé*, habían surgido al mismo tiempo que el desarrollo y el afinamiento de las tecnologías de transplante. El estado del ultracomatoso era la condición ideal para la extracción de los órganos, pero eso implicaba que se definiera con certeza el momento de la muerte, a fin de que el cirujano que efectuaba el transplante no pudiera 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 del fallecimiento e inauguró el concepto de «muerte cerebral» (*brain death*) que a partir de ese momento se ha impuesto progresivamente (aunque no sin vivas polémicas) en la comunidad científica internacional hasta penetrar en la legislación de muchos Estados americanos y europeos. Esa

zona oscura más allá del coma, que Mollaret y Goulon dejaban fluctuar sin un juicio preciso entre la vida y la muerte, proporciona ahora precisamente el nuevo criterio de la muerte («nuestro primer objetivo —señala el «Harvard Report»— es el de definir el coma irreversible como un nuevo criterio de muerte: «Harvard Report», p. 85). Una vez que las pruebas médicas adecuadas hubieran certificado la muerte de todo el cerebro (no sólo del neocórtex, sino también del tronco cerebral —*brain stem*—) el paciente debía ser considerado muerto, incluso si, gracias a las técnicas de reanimación, seguía respirando.

6.3. No nos proponemos, claro está, entrar en el meollo del debate científico sobre la muerte cerebral, sobre si ésta constituye o no el criterio necesario y suficiente para la declaración de muerte o si se debe dejar la última palabra a los criterios tradicionales. No es posible, sin embargo, sustraerse a la impresión de que todo este debate se atolla en dificultades lógicas inextricables y que el concepto «muerte», lejos de haberse hecho más exacto, oscila entre uno y otro polo dentro de la mayor indeterminación, describiendo un círculo vicioso realmente ejemplar. Por una parte, en efecto, la muerte cerebral sustituye como único criterio riguroso a la muerte sistémica o somática, considerada ahora como insuficiente; por otra, empero, es todavía esta última a la que, de modo más o menos consciente, se apela para proporcionar el criterio decisivo. Sorprende, por tanto, que los partidarios de la muerte cerebral puedan escribir cándidamente: «... (la muerte cerebral) conduce inevitablemente en un plazo breve a la muerte» (Waltton, 1951), o (como en el informe de la Oficina para la salud de Finlandia): «Estos pacientes (a los que se había diagnosticado la muerte cerebral y que, en consecuencia, estaban ya muertos) murieron en 24 horas» (Lamb, p. 56). David Lamb,

un abogado sin reservas de la muerte cerebral, que, sin embargo, no ha dejado de advertir las contradicciones señaladas, escribe, por su parte, después de haber citado una serie de estudios que muestran que la parada cardíaca se produce pocos días después del diagnóstico de muerte cerebral: «En muchos de estos estudios hay variaciones en los exámenes clínicos, pero, a pesar de ello, todos prueban la inevitabilidad de la muerte somática con posterioridad a la muerte cerebral» (*ibíd.*, p. 63). Con una patente inconsecuencia lógica, la parada cardíaca —que acababa de ser sustituida como criterio válido de muerte— reaparece para probar la exactitud del criterio que debería sustituirla.

Esta fluctuación de la muerte en la zona de sombra más allá del coma se refleja también en una oscilación análoga entre medicina y derecho, entre decisión médica y decisión legal. En 1974 el abogado defensor de Andrew D. Lyons, acusado ante un tribunal californiano de haber matado a un hombre de un tiro de pistola, objetó que la causa de la muerte no había sido el proyectil lanzado por su cliente, sino la extracción de su corazón, llevada a cabo en estado de muerte cerebral, por el cirujano Norman Shumway para efectuar un trasplante. El doctor Shumway no fue inculpado pero no es posible leer sin incomodidad la declaración con que convenció al tribunal de su inocencia: «Afirmo que un hombre cuyo cerebro ha muerto, está muerto. Éste es el único criterio universalmente aplicable, porque el cerebro es el único órgano que no puede ser transplantado» (*ibíd.*, p. 75). En buena lógica, esto implicaría que, dado que la muerte cardíaca ha dejado de proporcionar un criterio válido con el descubrimiento de las tecnologías de reanimación y trasplante, la muerte cerebral dejaría de ser tal, en consecuencia, el día en que se produjera, hipotéticamente, el primer trasplante de cerebro. La muerte pasa a convertirse de esta forma en un epifenómeno de la tecnología del trasplante.

Un ejemplo perfecto de esa fluctuación de la muerte es el caso de Karen Quinlan, la muchacha norteamericana que entró en coma profundo y que se mantuvo en vida durante años por medio de respiración y alimentación artificiales. A petición de los padres, un tribunal admitió finalmente que se interrumpiera la respiración artificial, puesto que se debía considerar muerta a la muchacha. En este punto, Karen, a pesar de seguir en coma, empezó a respirar naturalmente y «sobrevivió» en condiciones de alimentación artificial hasta 1985, el año de su «muerte» natural. Es evidente que el cuerpo de Karen Quinlan había entrado, en realidad, en una zona de indeterminación, en que las palabras vida y muerte habían perdido su significado y que, bajo este aspecto al menos, no es demasiado diferente del espacio de excepción en que habita la nuda vida.

6.4. Esto significa que hoy (como está implícito en la observación de Medawar para quien «las discusiones sobre el significado de las palabras «vida» y «muerte» son, en la biología, índice de una conversación de bajo nivel») vida y muerte no son propiamente conceptos científicos, sino conceptos políticos que, en cuanto tales, sólo adquieren un significado preciso por medio de una decisión. Las «fronteras angustiosas e incesantemente ampliadas» de 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* lo que está en juego es, precisamente, su definición, indica que el ejercicio del poder soberano pasa más que nunca a través de aquéllas y se ha situado nuevamente en la encrucijada de las ciencias médicas y biológicas.

En un brillante artículo, W. Gaylin ha evocado el espectro de cuerpos —que él denomina *neomorts*— que tendrían el estatuto legal de cadáveres, pero que podrían mantener, a la vista de

eventuales trasplantes, algunas características de la vida: «Estarían calientes, tendrían pulso y orinarían» (Gaylin, p. 30). En un campo opuesto, el cuerpo que yace en la cámara de reanimación ha sido definido, por un partidario de la muerte cerebral, como un *faux vivant*, sobre el que es lícito intervenir sin reservas (Dagognet, p. 189).

La sala de reanimación donde el *neomort*, el ultracomatoso y el *faux vivant* fluctúan entre la vida y la muerte delimita un espacio de excepción en que aparece en estado puro una nuda vida totalmente controlada por primera vez por el hombre y su tecnología. Y puesto que se trata, propiamente, no de un cuerpo natural, sino de una encarnación extrema del *homo sacer* (se ha podido definir al comatoso «como un ser intermedio entre el hombre y el animal»), lo que está en juego es, una vez más, la definición de una vida a la que se puede dar muerte sin cometer homicidio (y que, como la del *homo sacer*, es «insacrificable», en el sentido de que, como es obvio, no podría dársele muerte en ejecución de una pena capital).

No es de extrañar, pues, que entre los partidarios más decididos de la muerte cerebral y de la biopolítica moderna, se encuentren quienes invocan la intervención del Estado, a fin de que, decidiendo el momento de la muerte, se permita proceder sin obstáculos sobre el «falso vivo» en la sala de reanimación. «Para esto es necesario definir el momento del fin y no aferrarse ya, como se hacía de forma pasiva con anterioridad, a la rigidez cadavérica y todavía menos a los signos de putrefacción, sino atenerse exclusivamente a la muerte cerebral... Lo anterior lleva consigo 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 ido nunca tan lejos en el camino de la politización de

la nuda vida; 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 DE CONCENTRACIÓN COMO NOMOS DE LO MODERNO

7.1. Lo que tuvo lugar en los campos de concentración supera de tal forma el concepto jurídico de crimen que con frecuencia se ha omitido sin más la consideración de la estructura jurídico-política en que tales acontecimientos se produjeron. El campo es así tan sólo el lugar en que se realizó la más absoluta *conditio inhumana* que se haya dado nunca en la tierra: esto es, en último término, lo que cuenta tanto para las víctimas como para la posteridad. Aquí vamos a seguir de manera deliberada una orientación inversa. En lugar de deducir la definición del campo de los acontecimientos que allí tuvieron lugar, nos vamos a preguntar más bien: ¿Qué es un campo de concentración? ¿Cuál es su estructura jurídico-política, esa estructura que permitió que pudieran llegar a suceder aconte-

tecimientos de tal índole? Todo esto nos conducirá a considerar el campo de concentración no como un simple hecho histórico o una aberración perteneciente al pasado (aunque todavía encontremos, eventualmente, situaciones comparables), sino, en algún modo, como la matriz oculta, el *nómos* del espacio político en que vivimos todavía.

Los historiadores discuten si la primera aparición de aquellos se produce en los *campos de concentraciones* [sic] creados por los españoles en Cuba en 1896 para reprimir la insurrección de la población de la colonia, o en los *concentration camps* en que los ingleses amontonaron a los boers a principios de siglo; lo que importa es que, en ambos casos, se trata de la extensión a toda una población civil de un estado de excepción unido a una guerra colonial. Es decir, tales campos no nacen del derecho ordinario (y todavía menos, en contra de lo que pudiera creerse, de una transformación y un desarrollo del derecho penitenciario), sino del estado de excepción y de la ley marcial. Esto es todavía más evidente en referencia a los *lager* nazis sobre cuyo origen y régimen jurídico disponemos de buena documentación. Es notorio que la base jurídica para el internamiento en ellos no era el derecho común, sino la *Schutzhaft* (literalmente: custodia protectora), una institución jurídica de raigambre prusiana, que los juristas nazis clasifican en ocasiones como una medida de policía preventiva, en cuanto permitía «poner bajo custodia» a determinados individuos, con independencia de cualquier contenido penalmente relevante, con el único fin de evitar un peligro para la seguridad del Estado. Pero el origen de la *Schutzhaft* está en la ley prusiana del 4 de junio de 1851 sobre el estado de sitio, que en 1871 se extendió a toda Alemania (con excepción de Baviera) y, todavía antes, en la ley prusiana sobre la «protección de la libertad personal» (*Schutz der persönlichen Freiheit*) del 12 de febrero de 1850, leyes ambas que se aplicaron de

forma masiva durante la Primera Guerra Mundial y tras los desórdenes que se produjeron en Alemania con posterioridad a la firma del tratado de paz. Conviene no olvidar que los primeros campos de concentración en Alemania no fueron obra del régimen nazi, sino de los gobiernos socialdemócratas, que no sólo en 1923, tras la proclamación del estado de excepción, internaron basándose en la *Schutzhaft* a millares de militantes comunistas, sino que crearon también en Cottbus-Sielow un *Konzentrations Lager für Ausländer* que albergaba, sobre todo, a prófugos judíos orientales y que puede, en consecuencia, ser considerado como el primer campo de internamiento de judíos de nuestro siglo (aunque, obviamente, no se trataba de un campo de exterminio).

El fundamento jurídico de la *Schutzhaft* era la proclamación del estado de sitio o del estado de excepción, con la correspondiente suspensión de los artículos de la Constitución alemana que garantizaban las libertades personales. El art. 48 de la Constitución de Weimar rezaba, en efecto: «El Presidente del Reich podrá, cuando la seguridad y el orden públicos se hallen gravemente perturbados o amenazados, adoptar las medidas necesarias para el restablecimiento de la seguridad pública, con el auxilio de las fuerzas armadas si fuera necesario. A este efecto puede suspender temporalmente (*ausser Kraft setzen*) los derechos fundamentales contenidos en los artículos 114, 115, 117, 118, 123, 124 y 153». Desde 1919 a 1924, los gobiernos de Weimar proclamaron en diversas ocasiones el estado de excepción, que, en algún caso, se prolongó hasta 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 el *Verordnung zum Schutz von Volk und Staat*, que suspendía por tiempo indefinido los artículos de la Constitución referidos a las libertades personales, la libertad de expresión y reunión, la inviolabilidad del domicilio y el secreto de la co-

respondencia y de las comunicaciones telefónicas, no estaban haciendo, en este sentido, otra cosa que seguir una praxis consolidada por los gobiernos precedentes.

Había, no obstante, una importante novedad. 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 duda, a una proclamación del estado de excepción («los artículos 114, 115, 117, 118, 123, 124 y 153 de la constitución del Reich alemán —establecía el párrafo primero— quedan suspendidos hasta nueva orden») no contenía, sin embargo, en ningún punto la expresión *Ausnahmezustand* (estado de excepción). De hecho, el decreto permaneció en vigor hasta el final del Tercer Reich, que, en este sentido, ha podido ser eficazmente definido como una «noche de San Bartolomé que duró 12 años» (Drobisch-Wieland, p. 26). *El estado de excepción deja así de referirse a una situación exterior y provisional de peligro real y tiende a confundirse con la propia norma.* Los juristas nacionalsocialistas eran tan conscientes de la peculiaridad de tal situación que, con una expresión paradójica, la definieron como un estado de excepción querido (*einen gewollten Ausnahmestand*). «A través de la suspensión de los derechos fundamentales —escribe Werner Spohr, un jurista próximo al régimen— el decreto da lugar a un estado de excepción querido con la vista puesta en la realización del Estado nacionalsocialista» (*ibid.*, p. 28).

7.2. Este vínculo constitutivo entre estado de excepción y campo de concentración no debe sobrevalorarse si se pretende llegar a una comprensión correcta de la naturaleza del campo. La «protección» de la libertad que está en juego en la *Schutzhaft* es, irónicamente, protección contra la suspensión de la ley que caracteriza la situación de peligro grave. La novedad es que, ahora, esta institución se desliga del estado de excepción en que se

fundaba y se deja vigente en la situación normal. *El campo de concentración es el espacio que se abre cuando el estado de excepción empieza a convertirse en regla.* Así, el estado de excepción, que era esencialmente una suspensión temporal del ordenamiento sobre la base de una situación real de peligro, adquiere ahora un sustrato espacial permanente que, como tal, se mantiene, sin embargo, de forma constante fuera del orden jurídico normal. Cuando, en marzo de 1933, coincidiendo con la celebración de la elección de Hitler a canciller del Reich, Himmler decidió crear en Dachau un «campo de concentración para prisioneros políticos», éste fue confiado inmediatamente a las SS y, en aplicación de la *Schutzhaft*, puesto al margen de las reglas del derecho penal y del derecho penitenciario, con las que ni entonces ni después tuvo nunca nada que ver. A pesar de la multiplicación de circulares, instrucciones y telegramas a menudo contradictorios, mediante los cuales, después del decreto del 28 de febrero, tanto las autoridades centrales del Reich como las de los *Länder* trataron de mantener la aplicación de la *Schutzhaft* en la mayor indeterminación posible, se recalcó de forma permanente su absoluta independencia de cualquier control judicial y de toda referencia al ordenamiento jurídico normal. Según las nuevas concepciones de los juristas nacionalsocialistas (en primera línea entre ellos Carl Schmitt) que indicaban como fuente primaria e inmediata del derecho el mandato del *Führer*, la *Schutzhaft* no tenía por lo demás necesidad alguna de un fundamento jurídico en las instituciones y en las leyes vigentes, sino que era «un efecto inmediato de la revolución nacionalsocialista» (*ibid.*, p. 27). Por esto, es decir en cuanto los campos se desarrollaban en un espacio de excepción tan particular, el jefe de la *Gestapo* Diels pudo afirmar: «No existe ninguna orden ni ninguna instrucción en el origen de los campos: éstos no han sido instituidos, sino que un buen día estaban ahí (*sie wurden nicht gegründet, sie waren eines Tages da*)» (*ibid.*, p. 30).

Dachau, como los otros campos de concentración que se le añadieron de inmediato (Sachsenhausen, Buchenwald, Lichtenberg) permanecieron prácticamente siempre en funcionamiento: lo que variaba era la densidad de su población (que, en ciertos períodos, en particular entre 1935 y 1937, antes de que empezara la deportación de los judíos, se redujo a 7.500 personas), pero el campo como tal se había convertido en Alemania en una realidad permanente.

7.3. Es menester reflexionar sobre el estatuto paradójico del campo de concentración en cuanto espacio de excepción: es una porción de territorio que se sitúa fuera del orden jurídico normal, pero que no por eso es simplemente un espacio exterior. Lo que en él se excluye, es, según el significado etimológico del término excepción, *sacado fuera*, incluido por medio de su propia exclusión. Pero lo que de esta forma queda incorporado sobre todo en el ordenamiento es el estado de excepción mismo. En efecto, en cuanto el estado de excepción es «querido», inaugura un nuevo paradigma jurídico-político, en el que la norma se hace indiscernible de la excepción. El campo es, así pues, la estructura en que el estado de excepción, sobre la decisión de implantar el cual se funda el poder soberano, se realiza *normalmente*. El soberano no se limita ya a decidir sobre la excepción, según el espíritu de la Constitución de Weimar, sobre la base del reconocimiento de una situación de hecho determinada (el peligro para la seguridad pública): poniendo al desnudo la estructura íntima de bando que caracteriza su poder, produce ahora la situación de hecho como consecuencia de la decisión sobre la excepción. Por esto, bien mirado, en el campo de concentración la *questio iuris* ya no es absolutamente distinguible de la *questio facti* y, en este sentido, cualquier pregunta sobre la legalidad o ilegalidad de lo que

ocurre en él carece sencillamente de sentido. *El campo de concentración es un híbrido de derecho y de hecho, en el que los dos términos se han hecho indiscernibles.*

Hannah Arendt ha señalado en una ocasión que en los campos se manifiesta a plena luz el principio que rige la dominación totalitaria, y que el sentido común se niega obstinadamente a admitir; es decir, el principio según el cual «todo es posible». Los campos constituyen, en el sentido que hemos visto, un espacio de excepción, en el que no sólo la ley se suspende totalmente, sino en el que, además, hecho y derecho se confunden por completo: por eso todo es verdaderamente posible en ellos. Si no se comprende esta particular estructura jurídico-política de los campos, cuya vocación es precisamente la de realizar el estado de excepción, todo lo que de increíble se produjo en ellos resulta completamente ininteligible. Quien entraba en el campo se movía en una zona de indistinción entre exterior e interior, excepción y regla, lícito e ilícito, en que los propios conceptos de derecho subjetivo y de protección jurídica ya no tenían sentido alguno. Por otra parte, cuando se trataba de un judío, éste había sido ya privado antes de sus derechos ciudadanos por las leyes de Núremberg y, con posterioridad, en el momento de la «solución final» había quedado desnacionalizado por completo. El campo, al haber sido despojados sus moradores de cualquier condición política y reducidos íntegramente a nuda vida, es también el más absoluto espacio biopolítico que se haya realizado nunca, en el que el poder no tiene frente a él más que la pura vida sin mediación alguna. Por todo esto el campo es el paradigma mismo del espacio político en el punto en que la política se convierte en biopolítica y el *homo sacer* se confunde virtualmente con el ciudadano. La pregunta correcta con respecto a los horrores del campo no es, por consiguiente, aquella que inquiere hipócritamente cómo fue posible cometer en ellos delitos tan atroces en relación con seres humanos; se-

ría más honesto, y sobre todo más útil, indagar atentamente acerca de los procedimientos jurídicos y los dispositivos políticos que hicieron posible llegar a privar tan completamente de sus derechos y prerrogativas a unos seres humanos, hasta el punto de que el realizar cualquier tipo de acción contra ellos no se considerara ya como un delito (en este punto, en efecto, todo se había hecho verdaderamente posible).

7.4. La nuda vida en que esos hombres fueron transformados, no es, empero, un hecho extrapolítico natural, que el derecho deba limitarse a comprobar o reconocer; es más bien, en el sentido que hemos visto, un umbral en el que el derecho se transmuta en todo momento en hecho, y el hecho en derecho, y en el que los dos planos tienden a hacerse indiscernibles. No se comprende la especificidad del concepto nacionalsocialista de raza —ni la particular vaguedad e inconsistencia que lo caracterizan— si se olvida que el *cuerpo biopolítico*, que constituye al nuevo sujeto político fundamental, no es una *questio facti* (por ejemplo, la identificación de un cierto cuerpo biológico) ni una *questio iuris* (la identificación de una cierta norma que debe aplicarse), sino el producto de una decisión política soberana que opera sobre la base de una absoluta indiferencia entre hecho y derecho.

No hay nadie que haya expresado con mayor claridad que Schmitt esa naturaleza particular de las nuevas categorías biopolíticas fundamentales, cuando, en el ensayo de 1933 sobre *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 ido penetrando con mayor profundidad cada vez en la legislación alemana y europea del siglo. Así, señala Schmitt, conceptos como «buenas costumbres», «obli-

gación de actuar», «motivo importante», «seguridad y orden públicos», «situación de peligro», «caso de necesidad», que no remiten a una norma sino a una situación, al penetrar de forma invasora en la norma han dejado ya anticuada la ilusión de una ley capaz de regular *a priori* todos los casos y todas las situaciones, una ley que el juez podría limitarse sencillamente a aplicar. Bajo la acción de esas cláusulas, que desplazan la certidumbre y la calculabilidad hacia el exterior de la norma, todos los conceptos jurídicos se hacen indeterminados. «Desde este punto de vista —escribe con acentos inconscientemente kálfianos— hoy ya no hay más que conceptos jurídicos “indeterminados”... De este modo, toda la aplicación de las leyes se sitúa entre Escila y Caribdis. El caminar hacia delante parece condenar a un mar sin orillas y alejarse cada vez más del terreno firme de la certeza jurídica y de la adhesión a la ley, que, sin embargo, es al mismo tiempo el terreno de la independencia de los jueces; la marcha atrás, hacia una superstición formalista de la ley, que ha sido reconocida como algo sin sentido y que ha quedado superada históricamente desde hace mucho tiempo, tampoco es merecedora de consideración» (Schmitt 6, pp. 227-29).

Un concepto como el nacionalsocialista de raza (o, en las palabras de Schmitt, de «igualdad de estirpe») funciona como una cláusula general (análoga a «situación de peligro» o a «buenas costumbres»), que no remite, sin embargo, a una circunstancia de hecho externa, sino que produce una inmediata coincidencia de hecho y derecho. El juez, el funcionario, o cualquier otro que deba medirse con ella, ya no se orienta por la norma o por una situación de hecho, sino que, vinculándose únicamente a la propia comunidad de raza con el pueblo alemán y con el *Führer*, se mueve en una zona en que la distinción entre vida y política, entre cuestión de hecho y cuestión de derecho, ya no tiene literalmente ningún sentido.

7.5. Sólo en esa perspectiva adquiere todo su significado la teoría nacionalsocialista, que pone en la palabra del *Führer* la fuente inmediata y en sí perfecta de la ley. Igual que la palabra del *Führer* no es una situación de hecho que se transforma posteriormente en norma, sino que es en sí misma, en cuanto voz viva, norma, 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 presupuesto biológico inerte al que remite la norma, sino que es al mismo tiempo norma y criterio de su aplicación, *norma que decide qué hecho es el que decide sobre su aplicación*.

La novedad radical implícita en esta concepción no ha sido observada suficientemente por los historiadores del derecho. No sólo la ley que emana del *Führer* no es definible ni como regla ni como excepción, ni como derecho ni como hecho; hay más: en ella (como Benjamin había comprendido proyectando la teoría schmittiana de la soberanía sobre el monarca barroco en el que «el gesto de la ejecución» se hace constitutivo y que, teniendo que decidir sobre la excepción, se ve en la imposibilidad de tomar una decisión: Benjamin 5, pp. 249-50) norma, ejecución, producción del derecho y aplicación de él ya no son de ninguna manera momentos distinguibles. El *Führer* es verdaderamente, según la definición pitagórica del soberano, un *nómos émpsychon*, una ley viviente (Svenbro, p. 128). (Por eso, a pesar de seguir formalmente en vigor, la distinción de los poderes que caracteriza al Estado democrático y liberal pierde en este caso su sentido. Y de aquí la dificultad de juzgar según los criterios jurídicos normales a aquellos funcionarios que, como Eichmann, no habían hecho otra cosa que seguir como ley la palabra del *Führer*.)

Éste 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 eso

mismo puede afirmar sin contradicciones que «es un conocimiento fundamental de la generación alemana políticamente actual que el acto mismo de decidir si un hecho o un género de cosas es apolítico, constituye una decisión específicamente política» (*ibíd.*, p. 192). La política es ahora literalmente la decisión sobre lo impolítico (es decir sobre la nuda vida).

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

7.6. Si todo lo anterior es cierto, si la esencia del campo de concentración consiste en la materialización del estado de excepción y en la consiguiente creación de un espacio en el que la nuda vida y la norma entran en un umbral de indistinción, tendremos que admitir entonces que nos encontramos en presencia de un campo cada vez que se crea una estructura de ese tenor, independientemente de la entidad de los crímenes que allí se cometan y cualesquiera que sean su denominación o sus peculiaridades topográficas. Tan campo de concentración es, pues, el estadio de Bari, en el que en 1991 la policía italiana amontonó provisionalmente a los emigrantes clandestinos al-

baneses antes de reexpedirlos a su país, como el Velódromo de Invierno en que las autoridades de Vichy agruparon a los judíos antes de entregarlos a los alemanes; tanto el *Konzentrationslager für Ausländer* en Cottbus-Sielow en que el gobierno de Weimar recogió a los prófugos judíos orientales, como las *zones d'attente* de los aeropuertos internacionales franceses, en las que son retenidos los extranjeros que solicitan el reconocimiento del estatuto de refugiado. En todos estos casos, un lugar aparentemente anodino (por ejemplo el Hotel Arcades en Roissy) delimita en realidad un espacio en que el orden jurídico normal queda suspendido de hecho y donde el que se cometan o no atrocidades no es algo que dependa del derecho, sino sólo del civismo y del sentido ético de la policía que actúa provisionalmente como soberana (por ejemplo, durante los cuatro días en que los extranjeros pueden ser mantenidos en la *zone d'attente* antes de la intervención de la autoridad judicial).

7.7. El nacimiento del campo de concentración en nuestro tiempo aparece, pues, en esta perspectiva, como un acontecimiento que marca de manera decisiva el propio espacio político de la modernidad. Se produce en el momento en que el sistema político del Estado-nación moderno, que se basaba en el nexo funcional entre una determinada localización (el territorio) y un determinado ordenamiento (el Estado), mediado por reglas automáticas de inscripción de la vida (el nacimiento o nación), entra en una crisis duradera y el Estado decide asumir directamente entre sus funciones propias el cuidado de la vida biológica de la nación. Si la estructura del Estado-nación se define, pues, por tres elementos, *territorio, ordenamiento jurídico, 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 nuda vida (el *nacimiento* que, así, pasa a ser *nación*) en el interior de aquéllos. Hay algo que ya no es capaz de funcionar en los mecanismos tradicionales que regulaban esa inscripción, y el campo es el nuevo regulador oculto de la inscripción de la vida en el orden jurídico, o más bien el signo de la imposibilidad de que el sistema funcione sin transformarse en una máquina letal. Es significativo que los campos de concentración aparezcan al mismo tiempo que las nuevas leyes sobre la ciudadanía y la 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 promulgadas en casi todos los Estados europeos entre 1915 y 1933). El estado de excepción, que era esencialmente una suspensión temporal del orden jurídico, pasa a ser ahora un nuevo y estable sustrato espacial, en que habita esa nuda vida que, de forma cada vez más evidente, ya no puede ser inscrita en el orden jurídico. La creciente desconexión entre el nacimiento (la nuda vida) y el Estado-nación es el hecho nuevo de la política de nuestro tiempo y lo que llamamos *campo de concentración* es precisamente tal separación. A un orden jurídico sin localización (el estado de excepción, en el que la ley es suspendida) corresponde ahora una localización sin orden jurídico (el campo de concentración, como espacio permanente de excepción). El sistema político ya no ordena formas de vida y normas jurídicas en un espacio determinado, sino que alberga en su interior una *localización dislocante* que lo desborda, en que pueden quedar incorporadas cualquier forma de vida y cualquier norma. El campo como localización dislocante es la matriz oculta de la política en que todavía vivimos, la matriz que tenemos que aprender a reconocer a través de todas sus metamorfosis, tanto en las *zones d'attente* de nuestros aeropuertos como en

ciertas periferias de nuestras ciudades. Éste es el cuarto e inseparable elemento, que se ha unido, rompiéndola, a la antigua trinidad Estado-nación (nacimiento)-territorio.

Es ésta la perspectiva en que debemos considerar la reaparición de los campos en una forma, en cierto sentido, todavía más extrema en los territorios de la antigua Yugoslavia. Lo que está sucediendo allí no es en absoluto, como algunos observadores interesados se han apresurado a afirmar, una redefinición del anterior sistema político según nuevas bases étnicas y territoriales, o sea una simple repetición de los procesos que condujeron a la constitución de los Estados-nación europeos. Lo que se está produciendo es más bien una ruptura sin remedio del viejo *nómos* y una dislocación de las poblaciones y de la vida humana según líneas de fuga completamente nuevas. De aquí la importancia decisiva de los campos de estupro étnico. Si los nazis no pensaron nunca en acompañar la realización de la «solución final» con el embarazo forzado de las mujeres judías, es porque el principio del nacimiento, que aseguraba la inscripción de la vida en el ordenamiento del Estado-nación, aunque profundamente transformado, seguía todavía, de algún modo, en vigor. Ahora este principio ha entrado en un proceso de dislocación y de deriva que hace evidentemente imposible su funcionamiento y que nos hace prever no sólo la aparición de nuevos campos, sino también de nuevas y más delirantes definiciones normativas de la inscripción de la vida en la Ciudad. El campo de concentración, que ahora se ha instalado sólidamente en ella es el nuevo *nómos* biopolítico del planeta.

¶ Cualquier interpretación del significado político del término «pueblo» debe partir del hecho singular de que, en las lenguas europeas modernas, siempre indica también a los pobres, los desheredados y los excluidos. Un mismo término designa, pues, tanto al sujeto político cons-

titutivo 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* (como los adjetivos correspondientes «popolare», «populaire», «popular» y los tardolatinos *populus* y *popularis* de que todos derivan) designan, lo mismo en la lengua común que en el léxico político, tanto al conjunto de los ciudadanos en su condición de cuerpo político unitario (como en «popolo italiano» o en «giudice popolare») como a los pertenecientes a las clases inferiores (como en *homme du peuple*, barrio popular, *front populaire*). Incluso el inglés *people*, que tiene un sentido más indiferenciado, conserva, empero, el significado de *ordinary people* en oposición a los ricos y a la nobleza. En la Constitución norteamericana se lee así, sin distinción de condiciones, «We people of the United States...»; pero cuando Lincoln, en el discurso de Gettysburgh, invoca un «Government of the people by the people for the people», la repetición contrapone implícitamente el primer pueblo al otro. Hasta qué punto esta ambigüedad fue también esencial durante la Revolución francesa (es decir precisamente en el momento en que se reivindica el principio de la soberanía popular) es algo de lo que da buen testimonio la función decisiva que desarrolló en ella la compasión por el pueblo, entendido como clase excluida. H. Arendt ha recordado que «la misma definición del vocablo nació de la compasión y el término llegó a ser sinónimo de desgracia e infelicidad: *le peuple, les malheureux m'applaudissent* como acostumbraba a decir Robespierre; *le peuple toujours malheureux*, como hasta el mismo Sieyès, una de las figuras menos sentimentales y más lúcidas de la Revolución dijera» (Arendt I, p. 83). Pero ya en Bodin, en un sentido opuesto, en el capítulo de la *République* en el que se define la Democracia, o *Etat populaire*, el concepto es doble: el *peuple en corps*, como titular de la soberanía, tiene su contrapartida en el *menu peuple*, al que el buen sentido aconseja excluir del poder político.

Una ambigüedad semántica tan difundida y constante no puede ser casual: tiene que ser el reflejo de una anfibología inherente a la naturaleza y a la función del concepto «pueblo» en la política occidental. Todo sucede, pues, como si eso que llamamos pueblo fuera, en realidad, no un su-

jeto unitario, sino una oscilación dialéctica entre dos polos opuestos: por una parte, el conjunto Pueblo como cuerpo político integral, por otra, el subconjunto pueblo como multiplicidad fragmentaria de cuerpos menesterosos y excluidos; en el primer caso una inclusión que pretende no dejar nada fuera, en el segundo una exclusión que se sabe sin esperanzas; en un extremo, el Estado total de los ciudadanos integrados y soberanos, en el otro el coto vedado (*bandita*) —corte de los milagros o campo de exclusión— de los miserables, de los oprimidos, de los vencidos. En este sentido no existe en parte alguna un referente único y compacto del término pueblo: como muchos conceptos políticos fundamentales (similares en esto a los *Urworte* de Abel y Freud o a las relaciones jerárquicas de Dumont), pueblo es un concepto polar, que indica un doble movimiento y una compleja relación entre dos extremos. Pero esto significa, también, que la constitución de la especie humana en un cuerpo político se realiza por medio de una escisión fundamental y que, en el concepto «pueblo», podemos reconocer sin dificultades las parejas categoriales que, como hemos visto, definen la estructura política original: nuda vida (pueblo) y existencia política (Pueblo), exclusión e inclusión, *zōē* y *bíos*. El «pueblo», pues, lleva ya siempre consigo la fractura biopolítica fundamental. Es lo que no puede ser incluido en el todo del que forma parte y lo que no puede pertenecer al conjunto en el que está ya incluido siempre. De aquí las aporías y las contradicciones a que da lugar cada vez que es evocado y puesto en juego en la escena de la política. Es aquello que ya existe siempre y que, sin embargo, debe aún realizarse; es la fuente pura de toda identidad pero que debe redefinirse y purificarse permanentemente por medio de la exclusión, la lengua, la sangre o el territorio. O bien, en el polo opuesto, es lo que se falta por esencia a sí mismo y cuya realización coincide, por eso, con la propia abolición; es lo que para ser, debe proceder, por medio de su opuesto, a la negación de sí mismo (de aquí las aporías específicas del movimiento obrero, que se dirige al pueblo y, al mismo tiempo, tiende a su abolición. Estandarte sangriento de la reacción y enseña insegura de las revoluciones y de los frentes populares, según los casos, el pueblo contiene en todo caso una escisión que es más

originaria que la de amigo-enemigo, una guerra civil incesante que le divide más radicalmente que cualquier conflicto y, a la vez, le mantiene unido y le constituye más sólidamente que cualquier identidad. Bien visto, hasta eso que Marx llama lucha de clases y que, a pesar de permanecer sustancialmente indefinido, ocupa un lugar tan central en su pensamiento, no es otra cosa que esa guerra intestina que divide a todo pueblo y que sólo tendrá fin cuando, en la sociedad sin clases o en el reino mesiánico, Pueblo y pueblo coincidan y no haya ya, propiamente, pueblo alguno.

Si eso es cierto, si el pueblo contiene necesariamente en su interior la fractura biopolítica central, será entonces posible leer de una manera nueva algunas páginas decisivas de la historia de nuestro siglo. Porque, si bien es verdad que la lucha entre los dos «pueblos» ha tenido lugar desde siempre, tal lucha ha sufrido en nuestro tiempo una última y paroxística aceleración. En Roma la escisión interna del pueblo estaba sancionada jurídicamente por la clara división entre *populus* y *plebs*, cada uno de los cuales tenía sus propias instituciones y sus propios magistrados, de la misma forma que en el Medievo, la distinción entre el pueblo bajo (*popolo minuto*) y el pueblo alto (*popolo grasso*) respondía a una precisa articulación de diversas artes y oficios; pero cuando, a partir de la Revolución Francesa, el Pueblo se convierte en depositario único de la soberanía, el pueblo se transforma en una presencia embarazosa, y la miseria y la exclusión aparecen por primera vez como un escándalo intolerable en cualquier sentido. En la Edad Moderna, miseria y exclusión no son sólo conceptos económicos o sociales, sino categorías eminentemente políticas (todo el economicismo y el «socialismo» que parecen dominar la política moderna tienen, en realidad, un significado político, incluso biopolítico).

En esta perspectiva, nuestro tiempo no es otra cosa que el intento —implacable y metódico— de colmar la escisión que divide al pueblo y de poner término de forma radical a la existencia de un pueblo de excluidos. En este intento coinciden, según modalidades diversas y desde distintos horizontes, derecha e izquierda, países capitalistas y países socialistas, unidos en el proyecto —vano en última instancia, pero que se ha realizado

parcialmente en todos los países industrializados- de producir un pueblo uno e indiviso. La obsesión del desarrollo es tan eficaz en nuestro tiempo, porque coincide con el proyecto biopolítico de producir un pueblo sin fractura.

El exterminio de los judíos en la Alemania nazi adquiere, a esta luz, un significado radicalmente nuevo. En cuanto pueblo que rechaza integrarse en el cuerpo político nacional (de hecho se supone que cualquier asimilación por su parte sólo es, en rigor, simulada), los judíos son los representantes por excelencia y casi el símbolo viviente del pueblo, de esa nuda vida que la modernidad crea necesariamente en su interior, pero cuya presencia no consigue tolerar en modo alguno. Y en la nítida furia con 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 a Pueblo y pueblo. Con la solución final (que incluye también, y no por azar, a los gitanos y a otros no integrables), el nazismo busca oscura e inútilmente liberar la escena política de Occidente de esa sombra intolerable para producir finalmente al *Volk* alemán como pueblo que ha colmado la fractura biopolítica original (por esto los jefes nazis repiten de forma tan obstinada que, eliminando a judíos y gitanos, también están trabajando, en verdad, para los demás pueblos europeos).

Parafraseando el postulado freudiano sobre la relación entre *Es* e *Ich*, se podría decir que la biopolítica moderna está regida por el principio según el cual «allí donde hay nuda vida, debe advenir un Pueblo»; a condición, empero, de añadir inmediatamente que este principio vale también en la fórmula inversa, que establece que «allí donde hay un Pueblo, debe advenir la nuda vida». La fractura que se creía haber colmado eliminando al pueblo (a los judíos que son su símbolo), se reproduce así nuevamente, transformando a todo el pueblo alemán en vida sacra consagrada a la muerte y en cuerpo biológico que debe ser infinitamente purificado (eliminando a los enfermos mentales y a los portadores de enfermedades hereditarias). Y de manera diversa, pero análoga, hoy el proyecto democrático-capitalista de poner fin, por medio del desarrollo, a la existencia de

clases pobres, no sólo reproduce en su propio seno el pueblo de los excluidos, sino que transforma en nuda vida a todas las poblaciones del Tercer Mundo. Sólo una política que sea capaz de superar la escisión biopolítica fundamental de Occidente podrá detener esa oscilación y poner fin a la guerra civil que divide a los pueblos y a las ciudades de la tierra.

