

HOMO SACER

*El poder soberano
y la nuda vida*

I

Giorgio Agamben

*Traducción y notas de
Antonio Gimeno Cuspinera*

PRE-TEXTOS

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar, escanear o hacer copias digitales de algún fragmento de esta obra.

Diseño cubierta: Pre-Textos (S. G. E.)

Título de la edición original en lengua italiana:

Homo sacer.

Il potere sovrano e la nuda vita

Primera edición: diciembre 1998

Primera reimpresión: noviembre 2003

Segunda reimpresión: septiembre 2006

Tercera reimpresión: octubre 2010

© de la traducción y notas: Antonio Gimeno Cuspinera, 1998

© 1995 Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino

© de la presente edición:

PRE-TEXTOS, 2010

Luis Santángel, 10

46005 Valencia

www.pre-textos.com

IMPRESO EN ESPAÑA / PRINTED IN SPAIN

ISBN: 978-84-8191-206-7

DEPÓSITO LEGAL: S-1181-2010

IMPRESA KADMOS

HOMO SACER

El poder soberano y la nuda vida

I

Das Recht hat kein Dasein für sich, sein Wesen vielmehr ist das Leben der Menschen selbst, von einer besonderen Seite angesehen.

SAVIGNY

Ita in iure civitatis, civiumque officiis investigandis opus est, non quidem ut dissolvatur civitas, sed tamen ut tanquam dissoluta consideretur, id est, ut qualis sit natura humana, quibus rebus ad civitatem compaginandam apta vel inepta sit, et quomodo homines inter se componi debeant, qui coalescere volunt, recte intelligatur.

HOBBS

Los griegos no disponían de un término único para expresar lo que nosotros entendemos con la palabra *vida*. Se servían de dos términos, semántica y morfológicamente distintos, aunque reconducibles a un étimo común: *zōē*, que expresaba el simple hecho de vivir, común a todos los seres vivos (animales, hombres o dioses) y *bíos*, que indicaba la forma o manera de vivir propia de un individuo o un grupo. Cuando Platón, en el *Filebo*, menciona tres géneros de vida y Aristóteles, en la *Ética Nicomáquea*, distingue la vida contemplativa del filósofo (*bíos theōretikós*) de la vida de placer (*bíos apolaustikós*) y de la vida política (*bíos politikós*), ninguno de los dos habría podido utilizar nunca el término *zōē* (que significativamente carece de plural en griego) por el simple hecho de que para ellos no se trataba en modo alguno de la simple vida natural, sino de una vida cualificada, un modo de vida particular. Aristóteles puede hablar, desde luego, con respecto a Dios, de una *zōē*

aríste kai aídios, vida más noble y eterna (Met.1072b, 28), mas sólo en cuanto pretende subrayar el hecho nada banal de que también Dios es un viviente (de la misma manera que, en el mismo contexto, recurre al término *zoé* para definir, de modo igualmente poco trivial, el acto del pensamiento); pero hablar de una *zōē politiké* de los ciudadanos de Atenas habría carecido de todo sentido. Y no es que el mundo clásico no estuviera familiarizado con la idea de que la vida natural, la simple *zōē* como tal, pudiera ser un bien en sí misma. En un párrafo de la *Política*, (1278b, 23-31), después de haber recordado que el fin de la ciudad es el vivir según el bien, Aristóteles expresa con insuperable lucidez esta consciencia:

Esto (el vivir según el bien) es principalmente su fin, tanto para todos los hombres en común, como para cada uno de ellos por separado. Pero también se unen y mantienen la comunidad política en vista simplemente de vivir, porque hay probablemente algo de bueno en el solo hecho de vivir (*katà tò zen autò mónon*); si no hay un exceso de adversidades en cuanto al modo de vivir (*katà tòn bíon*), es evidente que la mayoría de los hombres soporta muchos padecimientos y se aferra a la vida (*zōē*), como si hubiera en ella cierta serenidad (*euemería*, bello día) y una dulzura natural.

No obstante, en el mundo clásico, la simple vida natural es excluida del ámbito de la *polis* en sentido propio y queda confinada en exclusiva, como mera vida reproductiva, en el ámbito de la *oikos* (Pol.1252a, 26-35). En el inicio de la *Política*, Aristóteles pone el máximo cuidado en distinguir entre el *oikonomos* (el jefe de una empresa) y el *despotés* (el cabeza de familia), que se ocupan de la reproducción de la vida y de su mantenimiento, y el político, y se burla de los que imaginan que la diferencia entre ellos es de cantidad y no de especie. Y cuando, en un pasaje que se convertiría en canónico en la

tradición política de Occidente (1252b, 30), define el fin de la comunidad perfecta, lo hace precisamente oponiendo el simple hecho de vivir (*tò zên*) a la vida políticamente cualificada (*tò eû zên*): *ginoménē mèn oûn tou zên hêneken, oûsa de tou eû zên*, «nacida con vistas al vivir, pero existente esencialmente con vistas al vivir bien» (en la traducción latina de Guillermo de Moerbeke, que tanto Sto.Tomás como Marsilio de Padua tenían a la vista: *facta quidem igitur vivendi gratia, existens autem gratia bene vivendi*).

Es cierto que en un celeberrimo pasaje de la misma obra se define al hombre como *politikon zoon* (1253a, 4); pero aquí (al margen del hecho de que en la prosa ática el verbo *bionai* no se utiliza prácticamente en presente), político no es un atributo del viviente como tal, sino una diferencia específica que determina el género *zoon* (inmediatamente después, por lo demás, la política humana es diferenciada de la del resto de los vivientes porque se funda, por medio de un suplemento de politicidad ligado al lenguaje, sobre una comunidad de bien y de mal, de justo y de injusto, y no simplemente de placentero y de doloroso).

Foucault se refiere a esta definición cuando, al final de la *Voluntad de saber*, sintetiza el proceso a través del cual, en los umbrales de la vida moderna, la vida natural empieza a ser incluida, por el contrario, en los mecanismos y los cálculos del poder estatal y la política se transforma en *bio-política*: «Durante milenios el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente» (Foucault I, p. 173).

Según Foucault, «el umbral de modernidad biológica» de una sociedad se sitúa en el punto en que la especie y el individuo, en cuanto simple cuerpo viviente, se convierten en el objetivo de sus estrategias políticas. A partir de 1977, los cursos en el

Collège de France comienzan a poner de manifiesto el paso del «Estado territorial» al «Estado de población» y el consiguiente aumento vertiginoso de la importancia de la vida biológica y de la salud de la nación como problema específico del poder soberano, que ahora se transforma de manera progresiva en «gobierno de los hombres» (Foucault 2, p. 719). «El resultado de ello es una suerte de animalización del hombre llevada a cabo por medio de las más refinadas técnicas políticas. Aparecen entonces en la historia tanto la multiplicación de las posibilidades de las ciencias humanas y sociales, como la simultánea posibilidad de proteger la vida y de autorizar su holocausto.» En particular, el desarrollo y el triunfo del capitalismo no habrían sido posibles, en esta perspectiva, sin el control disciplinario llevado a cabo por el nuevo bio-poder que ha creado, por así decirlo, a través de una serie de tecnologías adecuadas, los «cuerpos dóciles» que le eran necesarios.

Por otra parte, ya a finales de los años cincuenta (es decir casi veinte años antes de la *Volonté de savoir*) H. Arendt había analizado, en *The Human Condition*, el proceso que conduce al *homo laborans*, y con él a la vida biológica como tal, a ocupar progresivamente el centro de la escena política del mundo moderno. Arendt atribuía precisamente a este primado de la vida natural sobre la acción política la transformación y la decadencia del espacio público en las sociedades modernas. El hecho de que la investigación de Arendt no haya tenido prácticamente continuidad y el de que Foucault pudiera emprender sus trabajos sobre la biopolítica sin ninguna referencia a ella, constituye todo un testimonio de las dificultades y de las resistencias con que el pensamiento iba a tener que enfrentarse en este ámbito. Y a estas dificultades se deben, probablemente, tanto el hecho de que en *The Human Condition* la autora no establezca conexión alguna con los penetrantes análisis que había dedicado con anterioridad al poder totalitario (en los

que falta por completo la perspectiva biopolítica), como la circunstancia, no menos singular, de que Foucault no haya trasladado nunca su investigación a los lugares por excelencia de la biopolítica moderna: el campo de concentración y la estructura de los grandes Estados totalitarios del siglo xx.

La muerte impidió a Foucault desarrollar todas las implicaciones del concepto de bio-política y también mostrar en qué sentido habría podido profundizar posteriormente la investigación sobre ella; pero, en cualquier caso, el ingreso de la *zōē* en la esfera de la *polis*, la politización de la nuda vida como tal, constituye el acontecimiento decisivo de la modernidad, que marca una transformación radical de las categorías político-filosóficas del pensamiento clásico. Es probable, incluso, que, si la política parece sufrir hoy un eclipse duradero, este hecho se deba precisamente a que ha omitido medirse con ese acontecimiento fundacional de la modernidad. Los «enigmas» (Furet, p. 7) que nuestro siglo ha propuesto a la razón histórica y que siguen siendo actuales (el nazismo es sólo el más inquietante entre ellos) sólo podrán resolverse en el ámbito —la bio-política— en que se forjaron. Únicamente en un horizonte bio-político se podrá decidir, en rigor, si las categorías sobre las que se ha fundado la política moderna (derecha/izquierda; privado/público; absolutismo/democracia, etc.), y que se han ido difuminando progresivamente, hasta entrar en la actualidad en una auténtica zona de indiferenciación, habrán de ser abandonados definitivamente o tendrán la ocasión de volver a encontrar el significado que habían perdido precisamente en aquel horizonte. Y sólo una reflexión que, recogiendo las sugerencias de Benjamin y Foucault, se interrogue temáticamente sobre la relación entre la nuda vida y la política, que rige de forma encubierta las ideologías de la modernidad aparentemente más alejadas entre sí, podrá hacer salir a la política de su ocultación y, a la vez, restituir el pensamiento a su vocación práctica.

Una de las orientaciones más constantes de la obra de Foucault es el decidido abandono del enfoque tradicional del problema del poder, basado en modelos jurídico-institucionales (la definición de la soberanía, la teoría del Estado) en favor de un análisis no convencional de los modos concretos en que el poder penetra en el cuerpo mismo de los sujetos y en sus formas de vida. En sus últimos años, como pone de manifiesto un seminario de 1982 en la Universidad de Vermont, este análisis parece haberse orientado según dos directrices de investigación diferentes: por una parte, el estudio de las *técnicas políticas* (como la ciencia de la policía) por medio de las cuales el Estado asume e integra en su seno el cuidado de la vida natural de los individuos. Por otra, el de las *tecnologías del yo*, mediante las que se efectúa el proceso de subjetivación que lleva al individuo a vincularse a la propia identidad y a la propia conciencia y, al mismo tiempo, a un poder de control exterior. Es evidente que estas dos líneas (que prolongan, por lo demás, dos tendencias que están presentes desde el principio en la obra de Foucault) se entrelazan en muchos puntos y remiten a un centro común. En uno de sus últimos escritos, el autor afirma que el Estado occidental moderno ha integrado en una medida sin precedentes técnicas de individualización subjetivas y procedimientos de totalización objetivos, y habla de un auténtico «doble vínculo político, constituido por la individuación y por la simultánea totalización de las estructuras del poder moderno» (Foucault 3, pp. 229-32).

El punto de convergencia entre esos dos aspectos del poder ha permanecido, sin embargo, singularmente adumbrado en la investigación de Foucault, tanto que se ha podido afirmar que el autor rechazó en todo momento la elaboración de una teoría unitaria del poder. Si Foucault se opone al enfoque tradicional del problema del poder, basado exclusivamente en modelos jurídicos («¿qué es lo que legitima el poder?») o en modelos

institucionales («¿qué es el Estado?»), e invita a «liberarse del privilegio teórico de la soberanía» para construir una analítica del poder que no tome ya como modelo y como código el derecho, ¿dónde está entonces, en el cuerpo del poder, la zona de indiferencia (o, por lo menos, el punto de intersección) en que se tocan las técnicas de individualización y los procedimientos totalizantes? Y, más en general, ¿hay un centro unitario en que el «doble vínculo» político encuentre su razón de ser? Que haya un aspecto subjetivo en la génesis del poder es algo que estaba ya implícito en el concepto de *servitude volontaire* en La Boétie; pero ¿cuál es el punto en que la servidumbre voluntaria de los individuos comunica con el poder objetivo? ¿Es posible contentarse, en un ámbito tan decisivo, con explicaciones psicológicas, como la que, no carente desde luego de atractivo, establece un paralelismo entre neurosis externas y neurosis internas? Y ante fenómenos como el poder mediático espectacular —que hoy está transformando en todas partes el espacio político— ¿es legítimo o incluso simplemente posible mantener la separación entre tecnologías subjetivas y técnicas políticas?

Aunque la existencia de una orientación de este tipo parezca estar lógicamente implícita en las investigaciones de Foucault, sigue siendo un punto ciego en el campo visual que el ojo del investigador no puede percibir, o algo similar a un punto de fuga que se aleja al infinito, hacia el que convergen, sin poder alcanzarlo nunca, las diversas líneas de la perspectiva de su investigación (y, más en general, de toda la investigación occidental sobre el poder).

La presente investigación se refiere precisamente a ese punto oculto en que confluyen el modelo jurídico-institucional y el modelo biopolítico del poder. Uno de los posibles resultados que arroja es, precisamente, que esos dos análisis no pueden separarse y que las implicaciones de la nuda vida en la es-

fera política constituyen el núcleo originario —aunque oculto— del poder soberano. *Se puede decir, incluso, que la producción de un cuerpo biopolítico es la aportación original del poder soberano.* La biopolítica es, en este sentido, tan antigua al menos como la excepción soberana. Al situar la vida biológica en el centro de sus cálculos, el Estado moderno no hace, en consecuencia, otra cosa que volver a sacar a la luz el vínculo secreto que une el poder con la nuda vida, reanudando así (según una correspondencia tenaz entre moderno y arcaico que se puede encontrar en los ámbitos más diversos) el más inmemorial de los *arcana imperii*.

Si eso es cierto, será necesario considerar con atención renovada el sentido de la definición aristotélica de la *polis* como oposición entre el vivir (*zên*) y el vivir bien (*eû zên*). Tal oposición es, en efecto, en la misma medida, una implicación de lo primero en lo segundo, de la nuda vida en la vida políticamente cualificada. Lo que todavía debe ser objeto de interrogación en la definición aristotélica no son sólo, como se ha hecho hasta ahora, el sentido, los modos y las posibles articulaciones del «vivir bien» como *télos* de lo político; sino que, más bien, es necesario preguntarse por qué la política occidental se constituye sobre todo por medio de una exclusión (que es, en la misma medida, una implicación) de la nuda vida. ¿Cuál es la relación entre política y vida, si ésta se presenta como aquello que debe ser incluido por medio de una exclusión?

La estructura de la excepción, que hemos bosquejado en la primera parte de este libro, parece ser, dentro de esa perspectiva, consustancial con la política occidental, y la afirmación de Foucault, según la cual para Aristóteles el hombre era un «animal viviente y, además, capaz de una existencia política» debe ser completada de forma consecuente, en el sentido de que lo problemático es, precisamente, el significado de ese «además». La singular fórmula «generada con vistas al vivir, existente con

vistas al vivir bien» puede ser leída no sólo como una implicación de la generación (*ginoménē*) en el ser (*oûsa*), sino también como una exclusión inclusiva (una *exceptio*) de la *zōē* en la *polis*, como si la política fuera el lugar en que el vivir debe transformarse en vivir bien, y fuera la nuda vida lo que siempre debe ser politizado. La nuda vida tiene, en la política occidental, el singular privilegio de ser aquello sobre cuya exclusión se funda la ciudad de los hombres.

No es, pues, un azar que un pasaje de la *Política* sitúe el lugar propio de la *polis* en el paso de la voz al lenguaje. El nexo entre nuda vida y política es el mismo que la definición metafísica del hombre como «viviente que posee el lenguaje» busca en la articulación entre *phōnē* y *lógos*:

Sólo el hombre, entre los vivientes, posee el lenguaje. La voz es signo del dolor y del placer, y, por eso, la tienen también el resto de los vivientes (su naturaleza ha llegado, en efecto, hasta la sensación del dolor y del placer y a transmitírsela unos a otros); pero el lenguaje existe para manifestar lo conveniente y lo inconveniente, así como lo justo y lo injusto. Y es propio de los hombres, con respecto a los demás vivientes, el tener sólo ellos el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto y de las demás cosas del mismo género, y la comunidad de estas cosas es la que constituye la casa y la ciudad. (1253a, 10-18)

La pregunta: «¿En qué forma posee el viviente el lenguaje?» corresponde exactamente a esta otra: «¿En qué forma habita la nuda vida en la *polis*?». El viviente posee el logos suprimiendo y conservando en él la propia voz, de la misma forma que habita en la *polis* dejando que en ella quede apartada su propia nuda vida. La política se presenta entonces como la estructura propiamente fundamental de la metafísica occidental, ya que ocupa el umbral en que se cumple la articulación entre el viviente y el logos. La «politización» de la nuda vida es la tarea

metafísica por excelencia en la cual se decide acerca de la humanidad del ser vivo hombre, y, al asumir esta tarea, la modernidad no hace otra cosa que declarar su propia fidelidad a la estructura esencial de la tradición metafísica. La pareja categorial fundamental de la política occidental no es la de amigo-enemigo, sino la de nuda vida-existencia política, *zōē-bíos*, exclusión-inclusión. Hay política porque el hombre es el ser vivo que, en el lenguaje, separa la propia nuda vida y la opone a sí mismo; y, al mismo tiempo, se mantiene en relación con ella en una exclusión inclusiva.

Protagonista de este libro es la nuda vida, es decir la vida *a quien cualquiera puede dar muerte pero que es a la vez insacristable del homo sacer*,* cuya función esencial en la política moderna hemos pretendido reivindicar. Una oscura figura del derecho romano arcaico, en que la vida humana se incluye en el orden jurídico únicamente bajo la forma de su exclusión (es decir de la posibilidad absoluta de que cualquiera le mate), nos ha ofrecido la clave gracias a la cual no sólo los textos sagrados de la soberanía, sino, más en general, los propios códigos del poder político, pueden revelar sus arcanos. Pero, a la vez, esta acepción, que es quizás la más antigua del término *sacer*, nos ofrece el enigma de una figura de lo sagrado que está más acá y más allá de lo religioso y que constituye el primer paradigma del espacio político de Occidente. La tesis foucaultiana debe, pues, ser corregida o, cuando menos, completada, en el sentido de que lo que caracteriza a la política moderna no es la inclusión de la *zōē* en la *polis*, en sí misma antiquísima, ni el simple hecho de que la vida como tal se convierta en objeto eminente de los cálculos y de las previsiones del poder estatal: lo decisivo es, más bien, el hecho de que, en

* Véase nota I a la traducción, pág. 243.

paralelo al proceso en virtud del cual la excepción se convierte en regla, el espacio de la nuda vida que estaba situada originariamente al margen del orden jurídico, va coincidiendo de manera progresiva con el espacio político, de forma que exclusión e inclusión, externo e interno, *bíos* y *zōē*, derecho y hecho, entran en una zona de irreductible indiferenciación. El estado de excepción, en el que la nuda vida era, a la vez, excluida del orden jurídico y apresada en él, constituía en verdad, en su separación misma, el fundamento oculto sobre el que reposaba todo el sistema político. Cuando sus fronteras se desvanecen y se hacen indeterminadas, la nuda vida que allí habitaba queda liberada en la ciudad y pasa a ser a la vez el sujeto y el objeto del ordenamiento político y de sus conflictos, el lugar único tanto de la organización del poder estatal como de la emancipación de él. Todo sucede como si, al mismo tiempo que el proceso disciplinario por medio del cual el poder estatal hace del hombre en cuanto ser vivo el propio objeto específico, se hubiera puesto en marcha otro proceso que coincide *grosso modo* con el nacimiento de la democracia moderna, en el que el hombre en su condición de viviente ya no se presenta como *objeto*, sino como *sujeto* del poder político. Estos procesos, opuestos en muchos aspectos, y (por lo menos en apariencia) en acerbo conflicto entre ellos, convergen, sin embargo, en el hecho de que en los dos está en juego la nuda vida del ciudadano, el nuevo cuerpo biopolítico de la humanidad.

Así pues, si hay algo que caracterice a la democracia moderna con respecto a la clásica, es que se presenta desde el principio como una reivindicación y una liberación de la *zōē*, es que trata constantemente de transformar la nuda vida misma en una forma de vida y de encontrar, por así decirlo, el *bíos* de la *zōē*. De aquí también su aporía específica, que consiste en aventurar la libertad y la felicidad de los hombres en el lugar mismo —la «nuda vida»— que sellaba su servidumbre. Detrás del

largo proceso de antagonismo que conduce al reconocimiento de los derechos y de las libertades formales, se encuentra, una vez más, el cuerpo del hombre sagrado con su doble soberano, su vida insacristificable y, sin embargo, expuesta a que cualquiera se la quite. Adquirir conciencia de esta aporía no significa desvalorizar las conquistas y los esfuerzos de la democracia, sino atreverse a comprender de una vez por todas por qué, en el momento mismo en que parecía haber vencido definitivamente a sus adversarios y haber llegado a su apogeo, se ha revelado de forma inesperada incapaz de salvar de una ruina sin precedentes a esa *zōē* a cuya liberación y a cuya felicidad había dedicado todos sus esfuerzos. La decadencia de la democracia moderna y su progresiva convergencia con los Estados totalitarios en las sociedades posdemocráticas y «espectaculares» (que empiezan a hacerse evidentes ya con Tocqueville y que han encontrado en los análisis de Debord su sanción final) tienen, quizás, su raíz en la aporía que marca su inicio y la ciñe en secreta complicidad con su enemigo más empedernido. Nuestra política no conoce hoy ningún otro valor (y, en consecuencia, ningún otro disvalor) que la vida, y hasta que las contradicciones que ello implica no se resuelvan, nazismo y fascismo, que habían hecho de la decisión sobre la nuda vida el criterio político supremo, seguirán siendo desgraciadamente actuales. Según el testimonio de Antelme, lo que los campos de concentración habían enseñado de verdad a sus moradores era precisamente que «el poner en entredicho la cualidad de hombre provoca una reacción cuasi biológica de pertenencia a la especie humana» (Antelme, p. II).

La tesis de una íntima solidaridad entre democracia y totalitarismo (que tenemos que anticipar aquí, aunque sea con toda prudencia) no es obviamente (como tampoco lo es la de Strauss sobre la convergencia secreta entre liberalismo y comunismo

en relación con la meta final) una tesis historiográfica que autorice la liquidación o la nivelación de las enormes diferencias que caracterizan su historia y sus antagonismos. Pero, a pesar de todo, en el plano histórico-filosófico que le es propio, debe ser mantenida con firmeza porque sólo ella puede permitir que nos orientemos frente a las nuevas realidades y las imprevisibles convergencias de este final de milenio, y desbrozar el terreno que conduce a esa nueva política que, en gran parte, está por inventar.

Al contraponer en el pasaje citado más arriba la «bella jornada» (*euēmería*) de la simple vida a las «dificultades» del *bíos* político, Aristóteles había dado la formulación política probablemente más bella a la aporía que está en el fundamento de la política occidental. Los veinticuatro siglos transcurridos desde entonces no han aportado ninguna solución que no sea provisional o ineficaz. La política, en la ejecución de la tarea metafísica que la ha conducido a asumir cada vez más la forma de una biopolítica, no ha logrado construir la articulación entre *zōē* y *bíos*, entre voz y lenguaje, que habría debido soldar la fractura. La nuda vida queda apresada en tal fractura en la forma de la excepción, es decir de algo que sólo es incluido por medio de una exclusión. ¿Cómo es posible «politizar» la «dulzura natural» de la *zōē*? Y, sobre todo, ¿tiene ésta verdaderamente necesidad de ser politizada o bien lo político está ya contenido en ella como su núcleo más precioso? La biopolítica del totalitarismo moderno, por una parte, y la sociedad de consumo y del hedonismo de masas, por otra, constituyen ciertamente, cada una a su manera, una respuesta a esas preguntas. No obstante, hasta que no se haga presente una política completamente nueva —es decir que ya no esté fundada en la *exceptio* de la nuda vida—, toda teoría y toda praxis seguirán aprisionadas en ausencia de camino alguno, y la «bella jornada» de la vida sólo obtendrá la ciudadanía política por medio

de la sangre y la muerte o en la perfecta insensatez a que la condena la sociedad del espectáculo.

La definición schmittiana de la soberanía («soberano es el que decide sobre el estado de excepción») se ha convertido en un lugar común, antes incluso de que se haya comprendido qué es lo que en esa definición estaba verdaderamente en juego, o sea, nada menos que el concepto-límite de la doctrina del Estado y del derecho, en que ésta (puesto que todo concepto-límite es siempre límite entre dos conceptos) limita con la esfera de la vida y se confunde con ella. Mientras el horizonte de la estatalidad constituía todavía el círculo más amplio de toda vida comunitaria, y las doctrinas políticas, religiosas, jurídicas y económicas que lo sostenían eran todavía sólidas, «esa esfera más extrema» no podía salir a la luz verdaderamente. El problema de la soberanía se reducía entonces a identificar quién, en el interior del orden jurídico, estaba investido de unos poderes determinados, sin que eso supusiera que el propio umbral del ordenamiento fuera puesto en ningún momento en tela de juicio. Hoy, en un momento en que las grandes estructuras estatales han entrado en un proceso de disolución y la excepción, como Benjamin había presagiado, se ha convertido en regla, el tiempo está maduro para plantear desde el principio, en una nueva perspectiva, el problema de los límites y de la estructura originaria de la estatalidad. Porque la insuficiencia de la crítica anarquista y marxiana del Estado ha sido precisamente la de no haber ni siquiera entrevisto esa estructura y haber así omitido expeditivamente el *arcanum imperii*, como si éste no tuviera consistencia alguna fuera de los simulacros y de las ideologías que se habían alegado para justificarlo. Pero ante un enemigo cuya estructura se desconoce, siempre se acaba, antes o después, por identificarse con él, y la teoría del Estado (y en particular del estado de excepción, es decir, la dictadura del proletariado como fase de transición hacia la sociedad sin Es-

tado) es precisamente el escollo en que han naufragado las revoluciones de nuestro siglo.

Este libro, que había sido concebido inicialmente como una respuesta a la sangrienta mistificación de un nuevo orden planetario, se ha visto, pues, abocado a tener que medirse con algunos problemas —el primero entre todos el de la sacralidad de la vida— que no habían sido tenidos en cuenta en un primer momento. Pero, en el curso del estudio, se ha revelado con claridad que, en un ámbito de esta naturaleza, no era posible aceptar como garantizadas ninguna de las nociones que las ciencias humanas (de la jurisprudencia a la antropología) creían haber definido o habían propuesto como evidentes y que, muy al contrario, muchas de ellas exigían —en la urgencia de la catástrofe— una revisión sin reservas.

PARTE TERCERA

EL CAMPO DE CONCENTRACIÓN COMO
PARADIGMA BIOPOLÍTICO DE LO MODERNO

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 xx. 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 incomprendible 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 anti-

guas 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 *repiigliando*).

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 *zōé*, 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 whatsoever 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 diseña 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 naît 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 endiada. «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 les deuxièmes 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 *oikos* 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 en Francia, en relación con ciudadanos desnaturalizados de procedencia «enemiga»; en 1922 el ejemplo fue seguido por Bélgica, que revocó la naturalización de ciudadanos que hubieran cometido actos «antinacionales» durante la guerra; en 1926 el régimen fascista promulgó una ley análoga en relación con los ciudadanos que se hubieran mostrado «indignos de la ciudadanía italiana»; 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 reinsertión 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.

✠ 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 *partner* 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 *plaquette* 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») (*ibíd.*).

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 (*Gegenbild*) de la auténtica humanidad» (*ibíd.*, 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 insacri-ficable 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 *État 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 integrará 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 (*ibíd.*, 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 Fráncfort 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» (*ibíd.*, 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 *État 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 Völkes*)» (*ibíd.*, 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 el 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' exochén*. 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-