

ACHERONTA

REVISTA DE INVESTIGACIONES EN FILOSOFÍA

Acheronta N° 3, Abril 2018,
ISSN N° 2344-9934

Publicación Digital del Instituto de Filosofía.

Facultad de Humanidades. Universidad Nacional del Nordeste.

Resistencia, Chaco, Argentina

<http://hum.unne.edu.ar/revistas/itinerario/acheronta/acheronta.htm>

Índice

Artículos

- Camila V. Bordón Gabriele. **El biopoder patriarcapitalista y la destrucción de la masculinidad: la resistencia en clave femenina y feminista** UNNE. pp. 2-22
- Leandro Emmanuel Espíndola. **El caso de los niños lebensborn. Análisis del proyecto de eugenesia nazi desde el paradigma de la biopolítica**. UNNE. pp. 23-46
- César Ignacio Gonzalo. **La filosofía presocrática como secularización de lo Sagrado**. UNNE. pp. 47-58
- Facundo Ariel Nuñez. **Los refugiados Rohingya: paradigmas del racismo contemporáneo desde una perspectiva biopolítica**. UNNE. pp. 59- 84
- Franco Revidatti Turpín. **La concepción nietzscheana de la vida, su limitación por el lenguaje y su influencia en Agamben y Esposito.** UNNE. pp. 85-107
- Leonardo Sebastián Traverso **La apropiación política-jurídica de la «vida» en el pensamiento biopolítico** UNNE. pp. 108-131

El biopoder patriarcapitalista y la destrucción de la masculinidad: la resistencia en clave femenina y feminista.

Camila V. Bordón Gabriele
Estudiante del Profesorado y la Licenciatura en Filosofía
Universidad Nacional del Nordeste
cam.bordon@gmail.com

Resumen

El feminismo permite nuevas formas de interpretar la propuesta foucaultiana sobre la biopolítica. El biopoder se emplaza en una estructura patriarcapitalista, heredera del Estado moderno, donde sus mecanismos de control de la población se vuelven claves en el cuerpo percibido femenino o *cuerpa*, término apropiado por el feminismo contemporáneo. El entramado de luchas no es solo en política, en términos de esfera pública, sino que la vista se vuelve sobre el espacio doméstico, lugar que históricamente se asocia y se restringe a la feminidad. En él hay cuatro mecanismos representativos: el sexo falocéntrico, el aborto, el parto y el feminicidio.

Estos mecanismos disponen fuerzas productivas en el trabajo, en una lógica binaria, jerárquica y sexual. Operan como estrategias dos figuras, tomadas de la antropóloga Rita Segato, el varón moralizador y la mujer sospechosa.

El análisis del juego poder-resistencia permite el encuentro de puntos de fuga. El espacio de lucha es principalmente el lugar doméstico, lo privado o lo íntimo, lo otro binario en relación al Estado y al interés público. La resistencia es al saber normalizador de las prácticas de lo cotidiano, que significa normalizar sobre los cuerpos y la vida principalmente de mujeres e identidades que se perciban femeninas.

Palabras claves: biopolítica, patriarcapitalismo, control, feminismo, vida.

Abstract

Feminism shows new ways of interpreting the foucaultian proposal about biopolitics, placed in a patriarch-capitalist structure, thought as the heir of the modern

State, which population control mechanisms become the key for the perceived female body or *cuerpa*, a term appropriated by contemporary feminism among the Spanish speaking culture. The string of struggles isn't strictly in the field of politics in terms of public context, but it is also evident in the domestic space, place historically confined and associated to femininity. Biopolitics encloses four representative mechanisms: phallogentric sex, abortion, childbirth and femicide

These mechanisms have productive forces in the work. In a binar logic, hierarchical and sexual. They strategically take two figures to operate: the moral man and the suspicious woman. The analysis of the "power-resistance" game leads to the encounter of leak points. The court of the struggle is mainly the domestic place, the private and the intimacy. The other part is in relation to State and public interest. The resistance is the normalizing knowledge of every day life practice, which means to normalize among the bodies and lives of women and identities perceived as women.

Keywords: biopolitics, patriarch-capitalism, control, feminism, life.

Introducción

El presente trabajo se pensó en función de la cátedra Seminario II: análisis de una problemática filosófica, de las carreras de Filosofía de la facultad de Humanidades de la UNNE. Siendo la problemática propuesta la cuestión de la vida en la filosofía biopolítica, se pretende abordar la vida, el sexo y los cuerpos, controlados en la población por mecanismos que aparecen como puntos de fuga en la definición jurídica y a veces contradictoriamente en la ética. El espacio de lucha es principalmente el lugar doméstico, lo privado o lo íntimo, lo otro binario en relación al Estado y al interés público, como saber normalizador de las prácticas de lo cotidiano, que significa normalizar sobre los cuerpos y la vida principalmente de mujeres e identidades que se perciban femeninas.

Estos mecanismos biopolíticos se emplazan en una estructura patriarcapitalista: por un lado, sustenta las relaciones para el desarrollo del capitalismo en tanto fuerzas productivas a disposición del trabajo; y por otro, operan como estrategias dos figuras,

tomadas de la antropóloga Rita Segato, el varón moralizador y la mujer sospechosa. En estas figuras se entran cuatro mecanismos representativos del patriarcapitalismo biopolítico: el aborto, el parto, el sexo –falocéntrico- y el femicidio.

Las grandes cifras de muertes por abortos clandestinos, las expresiones de miles de personas en los reclamos en materia de violencia obstétrica, en la socialización del saber femenino y un abordaje integral y completo, el número en aumento de los feminicidios en nuestro país, Argentina, y en el mundo, impulsan la reflexión en torno a la problemática biopolítica, porque se inscriben en el cuerpo y operan desde ahí el control de la población: sobre el propio placer y el sexo, a partir del binarismo sexual con base en el falocentrismo, en la regulación de los nacimientos y también en las formas de nacer, y en el castigo a la falta moral que puede implicar hasta la muerte.

Se renueva el planteo del filósofo Michel Foucault sobre los entrecruzamientos históricos que conforman valores, instintos y graduaciones en relación a las políticas del cuerpo, en torno a una moral normalizadora patriarcapitalista evidenciada en figuras teorizadas por la autora argentina Rita Segato.

La hipótesis que se desarrolla es que, gracias a los aportes del feminismo es posible pensar una biopolítica que emplace el biopoder en una estructura patriarcapitalista. El control del cuerpo, el sexo y la vida se ejercen a través de dispositivos que toman las figuras del varón moralizador y la mujer sospechosa como mandatos morales. Pero no se reduce a un plano cultural, social o personal, sino también se efectiviza en medidas estatales, políticas o jurídicas, amparadas por la lógica binaria del género.

En primera instancia, se definirá qué conceptos del filósofo francés se toman desde el feminismo. Se analizará el concepto de biopolítica y las relaciones posibles con las propuestas feministas en relación a prácticas sobre el cuerpo.

En segundo lugar, se definirá la noción de patriarcapitalismo y las razones por las cuales es posible relacionarla con la biopolítica, a su vez con la ética, y las implicancias en las construcciones de la subjetividad en el patriarcapitalismo, en el juego biopoder-resistencia.

Para conseguir estos objetivos, se indicará el binarismo de género como estrategia principal en el patriarcapitalismo y desde el cual se posibilita la emergencia del biopoder y sus aplicaciones. Se conceptualizará al varón moralizador y a la mujer sospechosa de Rita Segato, exponiendo sus características y lo que disponen en el cuerpo no solo individual sino social, no como dualidad macho-hembra, sino como binarismo de género en la creación de dos espacios de valor moral. Se ejemplificarán ámbitos donde se expresan los conceptos del varón moralizador y la mujer sospechosa: el aborto, el parto, el sexo y el feminicidio, no como categorías exhaustivas de análisis sino como lugares representativos de expresión del biopoder, a partir de lo expuesto.

La técnica de investigación es principalmente la de fichaje bibliográfico, a través del análisis de las obras de los autores, de entrevistas, y artículos de autores que conceptualizan al respecto.

El biopoder en la escena feminista: el cuerpo y las cuerpos.

La reflexión en torno al cuerpo y su disciplinamiento obliga a releer al filósofo francés Michel Foucault en sus análisis sobre biopolítica y sexualidad. Al mismo tiempo, la realidad sobre el poder de hacer vivir o dejar morir que recae históricamente sobre las mujeres con mayor fuerza y menos visibilidad política, exige tomar esos análisis a la luz de las teóricas feministas que los problematizan y con quienes “se denuncia el carácter masculinista de su retórica, el androcentrismo de su perspectiva y el pesimismo de su visión” (Boyer, 2012, p.131). Esto no implica descartar los aportes del filósofo, sino antes bien devenirlos feministas.

Cabe destacar que ya existía, previo a la publicación de la Historia de la Sexualidad, teorizaciones feministas de pensadoras reconocidas como Simone de Beauvoir y Luce Irigaray, también en Francia como el filósofo. La omisión de la crítica feminista en la obra del autor produce divergencias en el feminismo respecto a la propuesta del filósofo: desde el rechazo hasta la aceptación total o parcial de su proyecto.

El punto de acercamiento entre feminismo y biopolítica, en este caso desde Michel Foucault, refiere principalmente a conceptos vinculados con el cuerpo, el poder, la subjetividad y la sexualidad. El territorio del cuerpo es el acceso a la problematización de la opresión hacia las identidades que se entienden femeninas, como de la inscripción violenta de las identidades masculinas: es la binarización que se enuncia desde la sexualidad y que se supone orgánica y fisiológica. Pensarlo en términos de biopolítica permite no reducirlo a una cuestión de cultura, sino en tanto vida entendida como poder. Al tratarse de un biopoder, entonces se vuelve admisible analizar sus condiciones de posibilidad, sus supuestos, las tecnologías que operan y los dispositivos que tienen alcances políticos y éticos, no ya sobre un cuerpo individual o un discurso, sino sobre un conjunto de seres vivos que tienen rasgos biológicos en común: la población como objetivo de la biopolítica.

En este sentido, los análisis del filósofo francés van a hacer posible pensar una biopolítica desde la mirada feminista. En principio conviene aclarar de qué se trata la biopolítica y por qué se referiría al feminismo o a las lecturas de feministas.

Foucault diferencia dos mecanismos de poder: anatomopolítica y biopolítica. Cada una tiene sus características pero es importante marcar que, al tratarse de dos planos diferentes de acción, no son excluyentes e incluso se articulan entre sí, unos sobre otros.

La anatomopolítica resume mecanismos de disciplinamiento del cuerpo individual. Produce efectos individualizadores. Adiestra el cuerpo, que se lo considera como *organismo dotado de capacidades* (Foucault, 2001, p. 226). Sus formas son locales, en un marco limitado, en instituciones como la escuela, la fábrica, los hospitales, la cárcel, etc. Su objeto es el cuerpo individual, en tanto disciplina la multiplicidad. Las acciones que puede realizar son las de "...vigilar, adiestrar, utilizar y, eventualmente, castigar" (Foucault, 2001, p. 220).

La biopolítica, en cambio, consiste en mecanismos de regularización de seres dotados de vida (específicamente humana) como masa o especie, es decir, su objeto es la población. La población es entendida como problema político y científico. Trata de fenómenos en serie que tienen una duración en el tiempo. Actúa globalmente

pretendiendo equilibrio y regularidad. Las acciones son las de controlar o modificar la probabilidad o efectos de masa en una población referidos a la vida (Foucault, 2001). Sus formas son globales, lo que significa que implica órganos más complejos para coordinar sus acciones: organismos dependientes del Estado, en relación a una tecnología aseguradora. Su instrumento es principalmente la estadística en relación a la natalidad, la morbilidad, la sexualidad, la enfermedad, la higiene pública, la vejez, la incapacidad, pero tiene una implicancia modificadora, no solo recopiladora de información.

En la sexualidad confluyen lo biopolítico y lo anatomopolítico porque se da a la vez el disciplinamiento de los cuerpos individuales y la regulación de masa en la población. “El sexo es, a un tiempo, acceso a la vida del cuerpo y a la vida de la especie. Es utilizado como matriz de las disciplinas y principio de las regulaciones” (Foucault, 2007, p.176) Se ejercen distintas estrategias sobre el dispositivo de sexualidad cuya función es, de forma general, organizar el apoderamiento de los cuerpos en torno a un elemento ideal y especulativo como el sexo, en tanto agrupa artificialmente como significante único y significado universal, resume el saber de la sexualidad humana y de las ciencias de la reproducción y permite establecer líneas de contacto en relación al poder.

Por los fines de este trabajo monográfico, no es pertinente detenerse en las estrategias, sino antes bien recuperar el concepto de sexo y las formas en las que se estructura y disciplina la vida. En el sentido de su practicidad, la noción del sexo es acceso a la propia inteligibilidad, a la totalidad del cuerpo y a la identidad en relación a la fuerza de pulsión y la singularidad de una historia (Foucault, 2007). Es el mismo dispositivo el que establece como punto ficticio al sexo, que funciona como acceso a técnicas de poder para la invasión de la vida. El dispositivo de sexualidad está sustentado en estrategias y astucias de sexualidad que conforman un discurso articulado con el cuerpo, funciones biológicas, placeres, que operan como mecanismos de poder para controlar y regular lo cotidiano de la sexualidad.

El sexo, entonces, es una idea formada en el interior del dispositivo, que se da históricamente y a través de diferentes estrategias de poder. Tiene sus leyes propias

que articulan el discurso para ordenar el funcionamiento del dispositivo de sexualidad. La noción de sexo es el apoyo especulativo de la figuración histórica de la sexualidad. Se advierte como un núcleo fuerte de “fascinación” y aceptación, como instancia sobre el poder, los cuerpos y los saberes.

De esta manera, sexualidad y poder están íntimamente vinculados en Foucault, y así también lo entenderán las críticas feministas. El encuentro de la perspectiva foucaultiana y la feminista será entonces en la aceptación de que existe un entramado discursivo de poder y saber a partir del cual se produce el concepto de sexo dentro del dispositivo de sexualidad. La diferencia radica en que las feministas lo aplicarán a la construcción de la sexualidad femenina: “...el género produce normativamente el sexo y luego lo oculta como realidad pre-discursiva” (Posada, 2015, p.33).

El cuerpo sexuado binario no es lo real sobre lo que el poder extiende su dominio y control: es la misma producción del biopoder. Cuando se habla del cuerpo, se piensa en un cuerpo particular, el cuerpo normal, del varón que es adulto, occidental, blanco, burgués, heterosexual, monógamo y en plena función de sus capacidades posibles cognitivas y motrices. Pero no es el cuerpo único el que se disciplina y que las tecnologías de la sexualidad tienen como objetivo. En relación a esto es que muchas feministas afirmarían que en Foucault el dispositivo de sexualidad está construido sobre una pretendida asexualidad (Posada, 2015) por omitir la mitad del mismo, la parte femenina.

El nombrar un cuerpo diferente es mostrar eso otro que existe pero que no se nombra, porque no nombrarlo es también ocultarlo como normalizador. Este significado se subsume en un concepto que las feministas de la actualidad comienzan a utilizar: las *cuerpas*. No uno solo, no una sola: plural y en femenino. Esta aplicación disruptiva del lenguaje muestra un territorio inexplorado de la realidad biopolítica: sobre el territorio que es el cuerpo de la mujer, la *cuerpa*, se inscriben expresiones del biopoder, el núcleo de las tecnologías productoras de normas, que no son contemporáneas sino modernas y que operan como estrategia económico-política liberal. De aquí se desprende una importante premisa de la crítica feminista: al dispositivo de sexualidad hay que analizarlo como indisoluble del *patriarcapitalismo*.

Por qué *patriarcapitalismo* y no solo el sujeto moderno y el trabajador

Definir la noción de patriarcapitalismo requiere volver sobre la modernidad, donde se encuentran las condiciones en las que el poder ingresa al dominio de la vida. La condición principal es la alianza entre prácticas liberales y la moral de lo Uno y del sujeto universal bajo la tutela del Estado. Esta alianza es la gran estrategia del patriarcapitalismo.

En palabras de Foucault, "...el capitalismo que se desarrolló a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, socializó un primer objeto, que fue el cuerpo, en función de la fuerza productiva, de la fuerza de trabajo. El control de la sociedad sobre los individuos no se operó simplemente a través de la conciencia o de la ideología, sino que se ejerció en el cuerpo, y con el cuerpo (Foucault, 1999). Es con el capitalismo donde se produce al cuerpo y a la vida en función del trabajo, en primer término. No puede dejarse de lado su vinculación con la política, que también el mismo filósofo afirma "el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente" (Foucault, 2007, p.173).

Las producciones del biopoder emergen a la par del Estado moderno y no resulta inadmisibles pensar al mismo Estado como creación misma de regulación de los espacios donde el biopoder se ejerce positivamente. Y en este sentido, para hacer explícita la configuración del patriarcado y de su desarrollo histórico se requerirá necesariamente entender los conceptos de Estado y de esfera pública, en un mismo entrecruzamiento histórico de emergencia. De la misma manera que no puede negarse la implicancia de las formas de gobierno liberales que atraviesan la constitución moderna del Estado. La antropóloga Rita Segato enlaza estos conceptos en su obra *La guerra contra las mujeres*, afirmando que

el Estado, con su estructura patriarcal [...] está concebido y diseñado para ser apropiado por las élites o para entronizar a los nuevos segmentos de la sociedad y elitizarlos cuando se tornan parte del gobierno. Y, sobre todo, para mantener la matriz binaria que ha establecido que existen temas del sujeto universal, siempre con la H mayúscula que vincula lo Humano al Hombre, y

temas de la domesticidad parcializada, reducida, minorizada. (Segato, 2017, p.105)

Hasta este punto, se encuentra una vinculación política entre el Estado, la fuerza de trabajo en el capitalismo y la forma de gobierno, una racionalidad liberal. Para comprender mejor de qué se trata la proposición de Segato sobre el sujeto universal, resulta esclarecedor volver sobre la crítica al sujeto moderno que esgrimía Nietzsche, y que retoma el mismo Foucault.

Nietzsche critica al sujeto moderno y puede resumirse a la crítica de la proposición cartesiana y kantiana del “Yo pienso”, en la que ve una confusión. Esta confusión a la que refiere tiene su fundamento en la historia de los sentimientos morales en la cual se hace a alguien responsable, lo que implica un error en la designación de las cosas y otro error al tomar las consecuencias por causas. Sucesivamente se hace responsable al hombre de su influencia, actos, motivos y finalmente de su ser mismo.

El ser causa de sí mismo, o causa sui, lo llama Nietzsche la autocontradicción excogitada, como un sinsentido en el que ha caído el hombre moderno por su propia vanidad y confusión, donde el espíritu se percibe como causa, como realidad a la vez que como medida de la realidad e incluso llamándolo Dios.

Nietzsche (2005) va a afirmar que “...causa y efecto son conceptos puros, es decir, ficciones convencionales con fines de designación, de entendimiento, pero no de explicación” (p.46) lo cual extrae de raíz el planteamiento moderno: lo que describe como hechos causales y consecuenciales no son más que parcialidades que fueron aisladas por el mismo sujeto y puestas en sucesión de forma arbitraria. Esto no podría condecirse con la realidad, que es de flujo continuo, y designarla creyendo que se alude a su esencia es un sinsentido y una acción risible.

El sujeto moderno designa y enuncia, a la vez que universaliza su discurso, que es lo propio de la racionalización de la realidad y de la vida. Porque no solo se trata de causas y efectos del exterior, del mundo de las cosas que rodean al cuerpo, sino también del interior: los instintos, las pasiones, etc., que sufren la misma suerte de ser designados y entendidos racional y lógicamente por signos que no son análogos a

ninguna esencia, aunque tengan la pretensión. El ámbito en el que se encuentra esta crítica es desde la moral. El filósofo alemán se referirá a los “despreciadores del cuerpo”, o también *sapientísimos* u *hombres del conocimiento*, puede considerarse que poseen una voluntad de verdad, que Nietzsche (2003) llama “Voluntad de volver pensable todo lo que existe...” (p. 174).

Se desprende de esta crítica la relación saber-poder, que es central en el dispositivo de sexualidad. Entonces, se desarrolla por un lado una forma de gobierno liberal y en la misma frecuencia de sentido una racionalidad universal y universalizante de lo Uno y la verdad. Desde esta perspectiva, no hay una diferencia real de la propuesta foucaultiana, puesto que ya lo enuncia el filósofo dentro del dispositivo de sexualidad, con las estrategias del poder, el desarrollo de la medicina y la patologización del sexo.

Pero en Foucault el dispositivo de la sexualidad parte del saber del dimorfismo biológico, y no parece cuestionarse a qué intereses ha servido y sirve históricamente el mismo. Porque la “La histerización del cuerpo de la mujer” no contempla en Foucault cómo esta patologización supuso, a la vez, la conversión del sexo masculino en norma. Y cómo, de este modo, las mujeres son además conceptualizadas como lo otro de los hombres, negándoseles el principio de individuación que sólo correspondería a lo masculino. (Posadas, 2015, p.40)

La conexión entre una racionalidad de Estado y la racionalidad moral confluye en que, para enunciar un discurso válido que tenga carácter universal y que sea de interés general, debe darse en una esfera pública. La racionalidad no deja de ser una invención que se presume devenida de una realidad prediscursiva, pero es una ficción, también parte de la confusión de una lógica del Yo pienso.

El posicionamiento del Yo pienso y de lo Uno establece una relación jerárquica y binaria. Lo que lo hace propiamente patriarcapitalista es que elabora la posición de un sujeto paradigmático Humano, que va a ser masculina que va a proponer lo masculino como norma, y rechaza o margina “lo otro”, que en este caso es la posición femenina. “...La esfera pública es el único espacio donde lo que se habla tiene impacto político en la totalidad de las personas. Quien quiera hablar ahí, va a tener que

adaptarse, aprender a comportarse, ciertas formas de corporalidad, ciertas vestimentas” (Segato, 2017, p.168).

Se puede afirmar que el Estado es el armazón de un dispositivo patriarcal que engloba las redes de poderes que disciplinan los cuerpos y que crea las diferencias de sexo, que son diferencias también de género. Pero no solo son diferencias, son una serie de prácticas, de roles asignados que se dan como naturales y única opción, y que favorecen no ingenuamente la producción y las relaciones de mercado. El Estado que se creó en la modernidad, es correlato del sujeto moderno que universaliza y que propone el interés general, que es también el trabajador fabril que sostiene la producción y al mismo tiempo funciona con el burgués dueño de los medios de producción, porque se trata del varón blanco heterosexual como norma, y la diferencia es otro lugar, dicotómico y en apariencia contrapuesto: la mujer, lo doméstico, el cuidado, lo subjetivo.

Lo biopolítico es personal.

La consigna feminista que más repercutió en las discusiones sobre identidades femeninas y violencia, que fue la que reunía a las feministas en las luchas de los años 70 en Argentina y en muchos países de Occidente, es “lo personal es político”. Lo que se pretende con esta premisa es poner en el debate del interés público, darle relevancia política, a aquello que se reducía al espacio “personal” o “íntimo” de lo doméstico.

Lo que el movimiento feminista estaba sugiriendo es que existen prácticas que se agencian en lo privado y que reclaman un devenir político para su análisis e intervención. Semánticamente a estas prácticas se las reconoce universales y de interés, pero su eje de análisis y consideración material las circunscribe a la privacidad. Estas prácticas son crímenes que se perpetúan sobre las cuerpos, el cuerpo que se lee femenino o se feminiza. Su retórica de privacidad y su peso simbólico de anulación y de constitución de las cuerpos como territorios no radica en su carácter político, sino en el biopoder que las produce en ese sentido. Se construyen estereotipos de género que asocian lo femenino con lo íntimo, y de esta forma “...todos los tipos de crímenes

contra las mujeres se encuentran contaminados, en el imaginario colectivo, por la atmósfera del espacio de intimidad, es decir, la domesticidad nuclearizada privatizada propia de los tiempos modernos” (Segato, 2017, p.87).

El patriarcapitalismo como dispositivo opera en dos sentidos, dicotómicos como norma, sobre esta cuestión. Por un lado, implica que el interés público es masculino, es espacio del varón. Por otro lado, que la mujer se debe al espacio doméstico, que tiene menor valor. Es decir, crea roles de género jerarquizados basado en una diferencia del supuesto carácter binario del sexo, en apariencia de realidad prediscursiva.

La manera de determinar esta jerarquización es, retomando un poco lo que se desarrolló en el segundo capítulo de este trabajo, que la esfera pública produce verdades universalizables, de interés general e intereses de mercado. Es el lugar propiamente político. El espacio doméstico o privado es subjetivo, es el trabajo de cuidado y de sostén del hogar en lo inmediato y lo cotidiano, totalmente desprovisto de política por su incapacidad de producir enunciados universalizables. El patriarcapitalismo, a través de esta binarización, “expurga de ese modo todo lo que no le concede el reconocimiento debido a su forma de estructurar y disciplinar la vida, a su forma de habilitar y naturalizar un camino de asimetrías y dominaciones progresivas” (Segato, 2017, p.96).

Al mismo tiempo, la sexualidad está estrictamente relacionada a lo privado, a lo que debe reservarse, lo que debe ocultarse o moderarse. En este sentido, lo biopolítico es en lo personal, en relación a la consigna de las feministas de los 70, porque no se trata de convertir en política el oikos, que lo desvirtuaría, sino reconocer el biopoder en ese espacio privado y localizar las tecnologías de comportamiento patriarcales a través de las que se ejerce en este plano, que es estrictamente biopolítico y ético.

No es meramente un espacio que se impone sobre otro, sino dos matrices del mismo patriarcapitalismo, que vuelve binario sus espacios vitales o biolugares: el de lo masculino y el de lo femenino. No se trata solo de un cuerpo y cuerpos determinados patriarcalmente; se trata del control del comportamiento desde la disposición

identitaria mientras se lea masculina o femenina, donde se ejercen los biopoderes respondiendo a principios de la economía liberal y de la política masculina.

Es importante destacar que la estructura está construida de prácticas puntuales, violentas, sobre las cuerpos, que regulan sus vidas desde la sexualidad y que operan normalizando, con valores morales que se ejercen desde la posición masculina y desde sí misma. En palabras de Rita Segato, el patriarcado

...establece la relación jerárquica que llamamos “género” como estructura binaria y desigual por la cual la posición masculina secuestra para sí la plataforma de enunciaciones de verdades de interés universal llamada ‘esfera pública’ y se coloca en la posición de sujeto paradigmático de lo Humano pleno y englobante, en un gesto que expulsa a la posición femenina a la calidad de margen, resto, particularidad, cuestión de intimidad. La agresión bélica sexualizada a mujeres y a niños, es decir, a aquellos que no ocupan la posición de sujeto antagonista en la guerra, representa una agresión simultáneamente física y moral a cuerpos cuya existencia debe darse bajo custodia, es decir, que por definición son cuerpos tutelados. (Segato, 2017, p.83)

Cuando se expresa que la sexualidad se delimita a lo privado, también se está delimitando una estrategia del biopoder para mantenerse desde lo privado ejerciéndose políticamente. La agresión bélica hacia las identidades femeninas tiene una carga simbólica y moral que pretende inscribirse en ese territorio, que en esas cuerpos las interpela como culpa de sí mismas y en una paradójica condena al lugar de víctima.

La agresión bélica no es estrictamente sexual, sino que se vehiculiza en lo sexual en la relación saber-poder y en el control de la vida. La categorización de agresión sexual lo restringe rigurosamente a lo privado, apolítico. Es radicalmente distinto considerarlo una agresión de poder, porque entonces en el discurso debería operar con carácter de interés general, político y en directa confrontación a la posición masculina. Esta imposibilidad de profundizar en ese sentido es un límite de la moralidad.

De él la moral, de ella la culpa.

En la esfera pública se enuncian verdades universalizables y de interés general. En el espacio privado, habita lo subjetivo y lo apolítico, en la lógica patriarcapitalista. Lo que se esconde es el funcionamiento de una moral que dispone el disciplinamiento y el control del cuerpo y de las cuerpos, que es también una moral heredera de planteos modernos y cristianos.

Esta moral, que se impone con violencia, es "...el conjunto de mecanismos legitimados por la costumbre para garantizar el mantenimiento de los estatus relativos entre los términos de género" (Segato, 2010, p.105).

Se distinguen dos tecnologías de biopoder reconocibles en dos figuras: el varón moralizador y la mujer sospechosa. No refiere estrictamente a un cuerpo sexuado macho o hembra, aunque aparenta, sino a dos lugares a los que pertenece la población mediante los que se controla y disciplina.

El varón es enunciador de una moral de verdades universales, y la mujer un agente del silencio victimizado, inmóvil en el lugar femenino. La relación del biopoder es a través de la sexualidad, o lo que en la práctica es análogo a la sexualidad. Simbólicamente tiene una carga diferente. Es decir, una penetración puede ser sexo en determinadas condiciones o violación en otras. Lo moralizador no está en el sexo en sí, sino en el poder con el que esa sexualidad se ejerce, y en el discurso desde el cual el sexo se constituye.

El lugar del varón es el de la racionalidad, de la verdad, de la política, de la objetividad, de la colonización y la conquista. Mantiene estas características bajo la condición de un mandato moral de masculinidad.

La sexualidad, principalmente la sexualidad femenina, es el punto de acceso a lo privado y la tecnología estructurante del control de la población. Hay determinados espacios, privados pero convenientemente hechos públicos, en favor de la posición masculina, según el caso, en los que se expresa con claridad la biopolítica desde esta perspectiva. La sexualidad es controlada, el saber jerarquiza, el derecho revictimiza, se manipula el cuerpo disciplinándolo y se decide sobre la vida o la muerte.

Son cuatro espacios, como pudieran ser cinco o más, pero a fin de explicar sobre esta temática es atinente tomar solo cuatro. Respecto al control, el sexo es uno de esos espacios. Obligadamente heterosexual, monógamo y falocéntrico. El aborto es otro, donde en materia de derecho en Argentina se establece vida humana desde la concepción, y se admiten legalmente interrupciones de embarazos en algunos casos, pero en caso de no cumplirse, no hay sanción ni repercusión. No solo controla la natalidad sino que define qué mujeres podrán parir, qué mujeres podrán abortar y cuáles morirán, en un entramado de negociado mercantilista. También el parto, donde se decide cómo nacer, cómo parir: el saber médico se posiciona por encima de la capacidad fisiológica de la gestante y parturienta, anulando toda decisión posible. El cuarto espacio es el femicidio, donde el hacer morir es la máxima expresión del biopoder patriarcal.

Todos estos espacios son relegados al ámbito privado y de alguna manera politizados en favor del disciplinamiento y control de la población: son prácticas sexuales moralizadoras por parte del varón y culpabilizadoras de la mujer, que no guardan tanta relación con el placer y el erotismo como sí con el poder. Un quinto espacio muy representativo también es el de la violación, pero se omitirá en este trabajo por el abordaje exhaustivo que realiza la antropóloga Rita Segato al respecto.

En relación al sexo, se lo considera en sentido estricto a la penetración. El sexo es una elaboración falocéntrica heteronormada. En el imaginario se representa a una mujer que es pasiva y susceptible de recibir lo que el varón puede dar: el binarismo se corresponde en el sexo. El lugar del placer aparece en simultáneo al poder y se confunden. En el sexo, hay placer en el orgasmo del varón y hay una simulación de placer en la mujer, porque en el varón hay una exigencia moralizadora y en ella, la culpa.

En el caso del aborto, es una estrategia contemporánea perseguir a las que abortan. Tiene varias aristas a tener en cuenta. Es una manera de ocultar los negocios del aborto clandestino declarando su ilegalidad. Es también un control de la natalidad atravesado del saber médico: hasta la modernidad, las matronas eran las que ayudaban a abortar, pero no había una instrumentalización especializada. Al mismo

tiempo, se asume que el cuerpo gestante es territorio en disputa, y desde esta noción territorializada, toda construcción de la subjetividad va a encontrarse en relación a la culpa, porque debe confrontarse con el varón moralizador que determina la territorialidad de esa cuerpo sobre la que ejercerá poder. Tampoco es menor considerar que, en el Derecho Argentino, se considera vida humana desde la concepción: es decir, la unión con lo que el varón provee es lo que determina una vida humana, y por lo tanto valiosa, y no las labores del gestar, parir o maternar. Determinar el inicio de la vida humana desde esta perspectiva es de interés público y universalizable, por eso hasta el derecho lo contempla. Ahora bien, gestar, parir y maternar pertenecen al ámbito privado, femenino, marginalizado. Obligar a alguien a hacer sobre su cuerpo lo que no admite es considerado tortura, y es de interés político, excepto si se trata de aborto, que implica una cuerpo, que es, entonces, donde vuelve a ser sexualidad y espacio íntimo, apolítico y subjetivo y por lo tanto, no puede pronunciarse contundentemente al respecto.

El parto es la instrumentalización por excelencia del saber-poder. Es el acto que deviene médico por la presión para su patologización. Se moraliza a través de la minorización de las potencialidades fisiológicas de la parturienta. Se interviene con mutilaciones genitales, con privaciones de movimiento, con aceleración y acentuación artificiales de las contracciones uterinas. La parturienta asume la culpa instalada de no saber parir.

El femicidio es el crimen que más evidencia la dificultad de considerarlo un tema de interés público. El homicidio lo es, pero el femicidio todavía tiene la carga de lo doméstico, de lo pasional y subjetivo. Rita Segato va a considerar al femicidio a modo de expresión del poder soberano: "En un régimen de soberanía, algunos están destinados a la muerte para que en su cuerpo el poder soberano grabe su marca; en este sentido la muerte de estos elegidos para representar el drama de la dominación es una muerte expresiva, no utilitaria" (Segato, 2017, p.39). El femicidio representaría la forma más violenta en la que el varón moraliza a una mujer que ha desobedecido. Él por defensa al mandato de masculinidad, la expresión de poder, y ella por resistencia a ese lugar.

La resistencia y la ruptura en clave femenina (y feminista)

En los análisis sobre el poder de Michel Foucault, la resistencia aparece como indisociable de este. No funciona uno, sin la otra, y presentan las mismas características. No es un juego dialéctico, sino antes bien una positividad creadora de estrategias. Esta cualidad hace al poder también estrechamente vinculado con la libertad y la constitución de la subjetividad, que es lo que Foucault declara que es el objeto de sus problematizaciones.

Partiendo de este punto, hay dos planos a atender, en simultáneo, en relación a la resistencia al poder patriarcapitalista: la sexualidad y la ética.

Foucault va a diferenciar dos éticas: una, grecorromana, y otra a la que va a llamar *ética de la carne* que es herencia del cristianismo. La primera guarda íntima relación con el deseo y el placer en una vinculación que autoconstituye al sujeto en un *souci de soi* (cuidado de sí). La ética de la carne divide esa relación entre deseo y placer los asocia a elementos prescriptivos, estableciendo códigos de conducta moral.

La ética grecorromana descrita por Foucault, sobre todo en el segundo volumen de la *Historia de la sexualidad, El uso de los placeres*, tiene por sustancia ética los *aphrodisia*, y su modo de sujeción es una elección personal estético política (no se trata tanto de respetar un código como de “hacer de la propia vida una obra de arte”). (Revel, 2009, p.68)

Los *aphrodisia* son actos, gestos o contacto que permiten placer. Su noción es práctica y no necesariamente es sexual en relación a otro, sino que es una experiencia estética, en consonancia con el deseo y el cuidado.

Esta noción ética vinculada con la sexualidad, no pretende liberar la sexualidad del poder, sino antes bien constituir al sujeto a partir de modalidades de objetivación registrando la “verdad del individuo” (Revel, 2009) o una autoconstitución de sí.

La relevancia de esta propuesta ético-sexual es que ofrece un lugar de resistencia que se asemeja mucho a la posición femenina. Por otro lado, de ofrecer solo resistencia, no cambiaría más que determinados lugares en el juego de poder-resistencia. Es decir, debe encontrarse también una ruptura, una fuga a esa resistencia

que desde alguna exterioridad permita subvertir la moralidad binaria y las estrategias de poder patriarcal: la ruptura es la destrucción de la masculinidad.

Un texto escrito por Félix Guattari (2016) *Para acabar con la masacre de los cuerpos*, plantea la destrucción de la sexualidad, pero es en este sentido de destrucción del binarismo, es también la destrucción de la masculinidad. En este texto plantea la observación subjetiva de las relaciones que atraviesan y constituyen al sujeto, y cuya “liberación” no puede darse simplemente desde el placer, modificando las formas. El placer es un lugar de resistencia, pero es necesaria la ruptura: “...del deber conyugal a la promiscuidad voluntarista de las orgías burguesas, no existe ninguna ruptura. Es la misma censura lo que está obrando. Es la misma masacre del cuerpo deseante lo que se perpetúa. Simple cambio de estrategia” (Guattari, 2016). Además, agrega que

“...conocemos en particular que la liberación del cuerpo, de las relaciones sensuales, sexuales, afectivas y extáticas, está indisolublemente ligada a la liberación de las mujeres y a la desaparición de todas las formas de categorías sexuales. La revolución de deseo pasa por la destrucción del poder masculino y de todos los modelos de comportamiento y emparejamiento que aquél imponga, así como pasa por la destrucción de todas las formas de la opresión y de normalidad” (Guattari, 2016)

La destrucción de la masculinidad es la apertura a la posibilidad de un devenir estético, que parte del placer como lugar de resistencia, pero su propuesta es superadora. Habitar el espacio femenino es la subjetividad, lo particular, lo que está desprovisto de política pero completamente constituido desde el biopoder.

Segato planteaba la necesidad de

“...hacer una política del día a día, por fuera del Estado: retejer el tejido comunitario, derrumbar los muros que encapsulan los espacios domésticos y restaurar la politicidad de lo doméstico propia de la vida comunal. [...] Es la política de las mujeres que ahora tienen su vez”. (Segato, 2017, p.106)

La destrucción de la masculinidad es también la destrucción del Estado patriarcal.

No se trata de abandonar el camino estatal de una vez, sino partir desde la resistencia, entendiéndola en el lugar de lo femenino. Es resistir y a la vez constituir un espacio de ruptura que sea por fuera, exterior, que se fugue de la misma resistencia.

Esta propuesta seguiría en consonancia con las luchas feministas de la actualidad. La consigna que engloba la mayoría de ellas es la de “muerte al macho”, que es la exigencia de la extinción o destrucción de la masculinidad violenta, que en este trabajo es toda masculinidad, porque constituye a un sujeto de poder cuya moralidad debe reafirmarse en el ejercicio de ese poder sobre un territorio, y ese territorio es el cuerpo de las mujeres y sus vidas.

Conclusión

A lo largo del trabajo puede confirmarse que es posible una relación positiva entre los análisis foucaultianos del poder, la subjetividad y la biopolítica y el feminismo, tomando una noción como nexo: la sexualidad y las formas en las que el biopoder se ejerce, no como exterioridad sino como una producción propia del biopoder. Y esta relación, gracias al aporte feminista, se da en el marco del patriarcapitalismo, que incluye prácticas políticas y económicas y que repercuten en diferentes ámbitos de la vida.

El control del cuerpo y de la vida es históricamente acentuado sobre los cuerpos entendidos como femeninos, que son las cuerpos. Y esto es posible entenderlo desde la configuración de una moralidad masculina, que establece verdades universales, que moraliza y que se posiciona jerárquicamente sobre otro espacio, un territorio de resistencia que es el lugar de la mujer y lo femenino, asociado a lo íntimo, lo doméstico, lo subjetivo y apolítico.

La jerarquización de estos espacios es inherente a la estructura patriarcapitalista que dispone de estos espacios desde una lógica binaria, asumida desde una supuesta realidad prediscursiva, que es también una invención patriarcal. Esta realidad prediscursiva es del ámbito de la sexualidad y del género.

Los conceptos que se toman desde el feminismo de Michel Foucault, permiten analizar las prácticas sobre el cuerpo, de la misma forma que definen la noción de

patriarcapitalismo. La relación más importante que surge de este encuentro es la de la biopolítica y las construcciones de la subjetividad en el patriarcapitalismo, en el juego biopoder-resistencia, donde se desprenden las relaciones éticas y las posibles respuestas de resistencia y ruptura, no solo éticas sino también estéticas.

El binarismo de género es la estrategia principal en el patriarcapitalismo y desde el cual se posibilita la emergencia del biopoder y sus aplicaciones. El varón moralizador y a la mujer sospechosa se disponen como dos lugares matrices del binarismo de género en la creación del valor moral. Los ámbitos donde se expresan los conceptos del varón moralizador y la mujer sospechosa son el sexo, el aborto, el parto y el femicidio, como lugares representativos de expresión del biopoder.

El concepto de sexualidad estructura las relaciones, y a través de él se observa el carácter ético y la posibilidad estética. La resistencia se da en este sentido: desde los *aphrodisias* que teorizó Foucault, como centro de placer, y la destrucción de la masculinidad como inversión de la moralidad patriarcal, desde el lugar femenino de la subjetividad. La autoconstitución del sujeto desde el placer es una aspiración ya puesta en Foucault, cuando plantea “hacer de la vida un arte”, y también una propuesta que tiene un correlato en las luchas feministas por instaurar el control de sí mismas. La consigna “muerte al macho” tiene una significación en este sentido.

Conciliar la propuesta foucaultiana con el feminismo genera aportes en dos sentidos: por lado, la problematización del filósofo francés ofrece diversas herramientas para analizar la realidad biopolítica. Contar con un marco de análisis de estas características permite profundizar en los planteos referidos a lo que opera en el cuerpo y las estrategias con las que se arraiga, se produce y se ejerce, a la vez que abre la posibilidad de evidenciar la resistencia a ese biopoder en el despliegue de otras estrategias. Por otro lado, en las obras de Foucault, y en la historia de la filosofía en general, hay una gran ausencia de la posición de la mujer y lo femenino. Mostrar la desigualdad y el lado de la resistencia, rompiendo con la lógica binaria del patriarcado renueva la propuesta filosófica hacia otro lugar. No es menor recurrir a pensadoras mujeres para abordar una problemática biopolítica, al mismo tiempo que señalar de androcentrista a un filósofo reconocido. Eso es ya una propuesta revolucionaria.

Bibliografía

- Boyer, A. (2012) Biopolítica y filosofía feminista. *Revista de Estudios Sociales*, 43(pp. 131-138. Doi: 10.74400/res43.2012.11
- Foucault, M. (1999) *Estrategias de poder. Obras esenciales, vol. II*. Barcelona, España: Ed. Paidós.
- Foucault, M. (2001) *Defender la sociedad*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2007) *Historia de la sexualidad vol. I*. Ciudad de México, México: Siglo XXI
- Guattari, F. (16 de marzo de 2016) *Para acabar con la masacre del cuerpo*. Recuperado de: <https://artilleriainmanente.noblogs.org/post/2016/04/16/felixguattari-para-acabar-con-la-masacre-del-cuerpo/>
- Nietzsche, F. (2003) *Así habló Zaratustra*. Madrid, España: Ed. Alianza.
- Nietzsche, F. (2005) *Más Allá del Bien y del Mal*. Madrid, España: Ed. Alianza.
- Posada, L. (2015). El "género", Foucault y algunas tensiones feministas. *Estudios de Filosofía*, 52 (2015): 29-43.
- Revel, J. (2009) *Diccionario Foucault*. Buenos Aires, Argentina: Nueva visión.
- Segato, R. (2010). *Las estructuras elementales de la violencia: ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires, Argentina: Ed. Prometeo Libros.
- Segato, R. (2016) *La guerra contra las mujeres*. Madrid, España: Traficantes de Sueños.

El caso de los niños lebensborn. Análisis del proyecto de eugenesia nazi desde el paradigma de la biopolítica.

Leandro Emmanuel Espíndola
Estudiante del Profesorado en Filosofía
Universidad Nacional del Nordeste
Leanfilo@hotmail.com

Resumen

El presente artículo pretende analizar el proyecto de eugenesia nazi desde el paradigma de la biopolítica, y determinar sus consecuencias en el caso de los niños *lebensborn*. La eugenesia nazi constituyó uno de los proyectos más oscuros del régimen totalitario, desde esto, el caso *lebensborn* nos permite obtener una mayor perspectiva de estos hechos. Es por eso que, se intentará precisar gestación, nacimiento y posterior destino en las democracias de la posguerra, tomando como elementos biopolíticos intervinientes: las nociones de nuda vida y estado de excepción de Giorgio Agamben. Posteriormente, se intenta abordar la figura del Homo sacer en relación con lo acontecido en los campos de concentración de Auschwitz y la noción del poder soberano.

Palabras claves: Biopolítica – Estado de excepción – Eugenesia nazi – Lebensborn – Homo sacer.

Abstract

The following article pretends to analyze the Nazi eugenics Project from the Biopolitics paradigm, and determine its consequences in the case of the Lebensborn children. The Nazi eugenics was one of the most dark projects of the totalitarian regime, from this, the Lebensborn case allows us to obtain a greater perspective of these facts. That is why, we tried to precise gestation, birth and the next fate in the postwar democracies, taking as biopolitics elements interveners: nuda vida and the state of exception's notions by Giorgio Agamben. Subsequently, we try to address the

Homo sacer figure related to what happened in the Auschwitz concentration camp and the notion of sovereign power.

Key words: Biopolitics - State of exception - Nazi eugenics - Lebensborn - Homo sacer.

Introducción

El presente trabajo pretende ofrecer elementos necesarios para comprender el proyecto de eugenesia nazi desde el paradigma de la biopolítica. Para tal fin desarrollaremos un estudio del caso de los niños lebensborn su gestación, nacimiento y posterior destino en las democracias de la posguerra. Esta temática se ubica dentro del paradigma de la biopolítica bajo el sistema conceptual de Michel Foucault, las nociones de la obra *Homo Sacer* de Giorgio Agamben en relación a entender cómo la gestión política sobre la vida, que se manifiesta también a través de la manipulación del derecho, ha transformado la vida misma del hombre. En el proyecto de eugenesia nazi se determinan elementos como la nuda vida y el estado de excepción, esta perspectiva permite estudiar el caso de los niños *lebensborn* que, como resultado del proceso de selección racial pasaron su gestación, nacimiento y primeros años de vida en instituciones comandadas por el líder de la SS Heinrich Himmler. Posteriormente, interrumpido el proyecto, estos niños serán llevados a los países en que, se determinaba que provenían según la lengua que hablaban.

La hipótesis que funciona como guía de esta investigación consiste en sostener que, en tanto podamos especificar las dimensiones biopolíticas del proyecto de eugenesia nazi en relación a la noción de estado de excepción propuesta por Agamben, será posible considerar los elementos necesarios para la determinación del accionar democrático de los países de la posguerra sobre los niños *lebensborn*. Los objetivos que se disponen en el trabajo son: por un lado, en los objetivos generales se pretende analizar la noción de estado de excepción postulada por G. Agamben en relación al nazismo y las dimensiones biopolíticas presentes, reconstruir la estructura jurídico-política tanto del proyecto de eugenesia nazi como también los posteriores juicios de Núremberg. Por otro lado, se disponen objetivos particulares donde se aspira a: examinar la función del Soberano en relación al accionar democrático de los

países restaurados en la posguerra, determinar la noción de nuda vida en el estado de excepción nazi, distinguir los objetivos del proyecto de eugenesia y también, especificar la figura del homo sacer.

En función de este panorama conceptual, es interesante examinar cómo se da el proyecto de eugenesia nazi y el caso de los niños *lebensborn*, recientemente documentado por los archivos históricos del holocausto, debido a los testimonios de estos niños -hoy adultos- que, como resultado de este proyecto han indagado sobre su origen y dan cuenta de ser *lebensborn*, es decir haber nacido en un centro de maternidad del sistema de salud del Tercer Reich. Este trabajo se enmarca dentro del análisis del problema filosófico “la vida en la biopolítica” del Segundo Seminario de Filosofía, profundizar las nociones del paradigma biopolítico se anuda a mis lecturas previas sobre esto desde la obra de Michel Foucault, la importancia que posee el filósofo Giorgio Agamben, como autor actual del campo biopolítico, hallará relevancia en el hecho mismo de su presencia como autor selecto en la bibliografía del seminario. La comprensión de los elementos intervinientes intentará echar luz sobre este hecho histórico y las disposiciones que los países -en su restauración democrática- fijaron, teniendo en cuenta su posicionamiento para determinar el destino de dichos niños.

Hablar sobre lo acontecido es en primer lugar el centro de relevancia sobre el tema, fundamentalmente porque las explicaciones no han logrado agotarlo y esto requiere una revisión sobre cuestiones filosóficas y políticas que poseen el fin de incorporar elementos actuales y de esta manera vuelve a emerger la importancia de dar cuenta sobre acontecimientos que escapan a la razón misma. Es importante señalar que las explicaciones pseudocientíficas y otras no han colaborado más que en echar tierra sobre el fenómeno más nefasto del cual se tenga registro. Esto adquiere relevancia en el campo filosófico por diferentes hechos: el abandono de Hanna Arendt a su nación aterrorizada por ver una Alemania de pensadores y poetas que se arrojaría a la ideología nazi, el trágico final del filósofo Walter Benjamin después de su exilio; y por último el hecho de que Theodor Adorno finalizará sus días rodeado de antiguos profesores nazis rehabilitados, entre otros.

La estructura organizativa establecerá dos partes en la primera se abordará la noción de estado de excepción de Agamben y porque se considera al Tercer Reich uno de ellos, con esta profundización se dispone analizar dentro de este régimen dictatorial dos de sus consecuencias: el proyecto de eugenesia, su implicancia y lineamientos, además de los campos de exterminio. Posteriormente se analizará los resultados del caso de los niños lebensborn. En una segunda parte del trabajo se pretende abordar los hechos que acontecieron en Núremberg: las leyes promulgadas por el Tercer Reich y los juicios; continuando con la restauración de las democracias de la posguerra para finalmente poder retomar la figura del homo sacer y su importancia dentro del paradigma biopolítico.

El nazismo como estado de excepción

Durante las últimas décadas se ha constatado el uso de ciertas prácticas por parte de muchos gobiernos reservados a cierto sector de la población, un número menor de ciudadanos con tintes de constituirse como casos aislados pero algunos hechos demuestran que estas medidas –con un gran margen de aplicabilidad- se extienden a una totalidad poblacional. Un estado de excepción es un fenómeno jurídico que posee un rasgo esencial: “la provisoria abolición de la distinción entre poder legislativo, ejecutivo y judicial” (Agamben, 2001, p. 33). Esta separación entre los poderes del gobierno, en donde la titularidad de cada función es otorgada a un órgano distinto y separado de origen de los otros con el fin de limitar el poder, se ve anulada. Este fenómeno se conforma de manera provisional y extraordinaria tratándose también de un proceso que excluye: el estado de excepción logra excluir a los ciudadanos –o a cierto sector de la ciudadanía- y por tanto les hace perder su capacidad de ser personas es decir los aloja por detrás del derecho quedando a su disposición como vida desnuda. En referencia a esto Agamben señala “esta dislocación de una medida provisoria y excepcional que se vuelve técnica de gobierno amenaza con transformar radicalmente la estructura y el sentido de la distinción tradicional de las formas de constitución” (Agamben, 2001, p. 27).

Tomando estas precisiones acerca del estado de excepción, el hecho que subraya con mayor dimensión dicha noción aconteció en la Alemania del Tercer Reich durante los doce años en que el partido Nacional Socialista Obrero Alemán gobernó en su forma dictatorial. Este período abarcó desde 1933 a 1945 y se considera el estado de excepción más desarrollado en la historia, las primeras medidas de este régimen consistieron en dejar en suspenso las garantías constitucionales que el Estado Alemán poseía, aprobando así medidas disciplinarias extraordinarias -que una vez regidas- encontraron amparo en la Constitución de Weimar, cual serviría de techo para estas leyes. En el estado de excepción nazi puede verse como se da una zona de indeterminación, donde se incluye lo que en biopolítica se denomina nuda vida: se trata de la existencia de la vida humana como mero cuerpo que se encuentra escindido de las forma de vida de la ciudadanía, quedando así totalmente desprotegida y a disposición de la decisión del oscuro soberano nazi. Esta cuestión es fundamental en el sentido biopolítico ya que devela y permite entender la estructura originaria de la soberanía, es por eso que Agamben va a realizar un análisis sobre esto para poder determinar que lo acontecido en este régimen permite entender que dentro de la estructura originaria de la soberanía existe una contradicción: este modo de vida desnuda se incluye en la categoría de la ciudadanía. Tengamos presente que aquellos que se encontraban bajo el nazismo, más específicamente en los campos de concentración eran “desprovistos de todo estatuto político y reducidos integralmente a una vida desnuda” (Agamben, 1998, p. 6).

El filósofo biopolítico presentará una particular atención por los campos de concentración, cuestión que más tarde será abordada en el desarrollo de este trabajo, y en su tesis principal, sostendrá que lo acontecido en dichos campos terminará por convertirse en nomos de lo moderno. Además de esto señalará que el estado de excepción será una técnica jurídico política a disposición del Soberano donde “el estado de excepción se presenta más bien desde esta perspectiva como un umbral de indeterminación entre democracia y absolutismo” (Agamben, 2001, p. 26). De esta manera el soberano será aquel que similar a lo considerado por Hobbes –en el estado natural- debía de tener el poder absoluto para poder gobernar y solo lo consigue a

través del pacto, que realizado por los futuros súbditos exclusivamente entre ellos, permiten que el que decida en el estado de excepción, como también sostuvo Schmitt fuera el soberano. De este modo, para lograr la conservación del cuerpo jurídico con el cual el Estado registra la implementación del poder legal del soberano deberá negarlo en sí; se trata de aquellas medidas excepcionales que se tomaron como resultado de crisis, y que eran comprendidas desde el terreno político puesto que eran medidas jurídicas que se entendían en el plano político.

De esto se extrae que la estructura originaria de la soberanía opera cuando la ley incluye su posibilidad de cancelarse, es decir el soberano decide cuando la ley deja de tener valor en sí, ella misma habilita a que sea suspendida, esto es lo que va dar cuenta Agamben quien pone al descubierto la paradoja de la decisión jurídica, en donde el soberano se encuentra dentro y fuera de la zona de indeterminación. Así es como, dentro de esta zona la aplicación de la norma exige un medio homogéneo; es en ella donde se incluye la nuda vida, por medio de su exclusión inclusiva. El soberano será quien determina que se suspende la ley, el Estado será poseedor del monopolio de esta decisión y terminara constituyéndose la paradoja ya que, esta suspensión de la ley se da a través del mismo instrumento; otra ley, la cual retira el ropaje legal sobre una situación determinada que terminará por convertirse en norma más que en excepción. Agamben señala:

“el estado de excepción, sobre el que el soberano decide en cada ocasión, es precisamente aquel en que la nuda vida, que, en la situación normal aparece engarzada en las múltiples formas de vida social, vuelva a plantearse en calidad de fundamento último del poder político.” (Agamben, 2001, p.15)

De esta manera se entiende la vigencia actual de lo acontecido en el régimen nazi, y como es que lo sucedido en las cámaras de gas de Auswitchz terminará por convertirse en modelo del estado de excepción, que fuera de las apariencias deviene cada vez más como norma dentro de la política actual. Retomar esto significó exponer el contexto en el que los niños lebensborn fueron gestados y criados, dando cuenta de los elementos biopolíticos intervinientes, ahora se abordan dos de las consecuencias

sobre lo acontecido: los lineamientos del proyecto de eugenesia y la creación de los campos de concentración que se reconocen en esta trama.

El proyecto de eugenesia

Este proyecto significó una de las consecuencias más importantes que el estado de excepción nazi logro poner en funcionamiento, habiendo desarrollado los elementos principales de la biopolítica nos disponemos a entender el tipo de vida que el nazismo tenía bajo sus fines. La noción de raza fue principal en el sistema ideológico nazi y también su fundamento primordial, es por eso que, entre los objetivos más oscuros del régimen, se construyó un proyecto que poseía fines eugenésicos, el cual revelaría la piedra angular del Tercer Reich que consistía en sostener su superioridad alegando pertenencia directa con los “arios”. De ello se extrae que “el estado nacional ha de colocar la raza en el punto central de la vida de la comunidad y velar por su pureza” (Guerra-García, Ávila-Morales y Acuña-Barrantes, 2015, p. 67). Por una parte es posible que esta idea encuentre raíces en la misma mitología nórdica de donde se obtiene que existieron cuatro grupos germánicos de los cuales uno de ellos era poseedor en mayor medida de los rasgos “arios” más distintivos es decir, eran altos rubios y sus ojos azules, luego de que este grupo comenzará a reproducirse con lo demás grupos los rasgos fueron perdiéndose y dejaron de ser distintivos.

Desde otro punto fue solo una explicación que se construyó con el esfuerzo por sostener descendencia de la estirpe originaria de los indoeuropeos, un invento que funcionaría como propaganda y que proponía que los originarios europeos surgieron de los antiguos pueblos germánicos, el denominado *Volksdeutsch*. Foucault señala esta cuestión estableciendo que “el nazismo utilizará toda una mitología popular, y casi medieval, para hacer funcionar el racismo de Estado dentro de un paisaje ideológico-mítico” (Foucault, 2008, p. 73). Mayormente es este segundo argumento el que se sostendría sobre concepciones pseudocientíficas puesto que no hay registros posibles de lo que se presenta. El hecho de la raza superior sugiere la posibilidad de tres elementos fundamentales, en primer lugar la idea de que el hombre puede siempre mejorar desde un notable estilo darwinista, en segundo lugar el hecho de que hay

seres mejores que otros y que son factibles de ser comparados y en tercer lugar la búsqueda de la perfección biológica y psicológica que se relación con ideales del progreso.

La propaganda nazi se centraría en rasgos externos y físicos que ni el mismo Hitler poseía, pero se da cuenta que lo más importante no eran las características externas como se piensa, sino el hecho de estar exento genéticamente de rastros de pertenecía judía, desde esto se construyó la idea de “ario”; es este posible parámetro el cual permitirá a los nazis diferenciar alemanes de judíos. Desde los instrumentos legales se puede evidenciar el registro de una ley que clasificaría al “no ario” como todo aquel que poseyera un abuelo no ario, la definición se sustrae de clasificaciones publicadas por la “Ley de ciudadanía del Tercer Reich” en donde se señala la definición de judío como “todo aquel que desciende, al menos, tres abuelos total y racialmente judíos” (Guerra-García et al., 2015, p. 65).

Foucault señala que Hitler se veía a sí mismo como parte de un Estado racista “encargado de proteger biológicamente la raza” (Foucault, 1976, p. 73), este será considerado el primer estadista que llegaría a reconocer la biología hereditaria y la higiene racial para conectarla con los principios básicos de una política, es decir la ciencia se desarrolla a través de una ideología política y el Estado es el gran benefactor de ello, esto sería “una prueba inefable de la relación entre ciencia y política para el Tercer Reich” (Guerra-García, Ávila-Morales y Acuña-Barrantes, 2015). La Oficina de la Raza y el Reasentamiento que poseía como fines la verificación de los estándares raciales y genéticos habría creado la figura del examinador racial como lo señaló Foucault en cuanto al desarrollo de la medicina social, la policía médica, esta figura que demostraba la intervención del Estado en la salud de la población puesto que consideraba al cuerpo “como una realidad biopolítica, la medicina es una estrategia biopolítica” (Foucault, 1999, p. 366).

La eugenesia refiere a la aplicación de leyes desarrolladas por la biología, con el fin de perfeccionar la especie humana, es por eso que la puesta en marcha de políticas eugenésicas buscaba desarrollar el germen de la “raza superior”, si bien esta posee

bases científicas no es considerada una ciencia, sino más bien un intento por mejorar la genética humana. La acción sería entonces que “el hombre dada su raza escoja entre sus congéneres quienes son dignos de aparearse y quienes no” (Guerra-García et al, 2015, p. 65). La política eugenésica nazi tendría dos objetivos fundamentales, por un lado eliminar y por otro construir la “celular germinal nazi”. Este último objetivo conllevaba la formación del compatriota quien no solo debía poseer sangre alemana sino que además debía tener la capacidad y el deseo de pertenencia al pueblo alemán. Este será el lineamiento fundamental para el proyecto lebensborn quien materializaría los ideales eugenésico nazis. El objetivo de eliminar poseía dos enfoques principales aunque ambos tendrían la premisa de combatir, en el primero se trataba de esterilizar tanto a niños como aquellos a los que se consideraban inferiores, los débiles los ancianos los enfermos y los que poseían un coeficiente intelectual bajo. El segundo consistía en el exterminio que surgía como solución de la llamada “cuestión judía” enfoque que se profundiza en el siguiente apartado.

Los campos de exterminio

Como segunda consecuencia, el estado de excepción nazi habría llevado bajo sus fines a los individuos a condiciones extremas, creando una de las más grandes maquinarias de exterminio que aconteció en la historia: los campos. Para poder hablar sobre lo acontecido en los campos de exterminio, es menester referir primero a la visión historiográfica que adquiere relevancia, tratando de poner en énfasis en la racionalidad instrumental y burocrática del exterminio ocurrido en los campos de concentración de Auschwitz. Es decir, además de tratarse del fenómeno más perverso ocurrido se pone de relieve el esfuerzo logístico de aquellos que han sido ideólogos como aquellos que en sus manos han llevado tareas, tratándose de personas comunes y corrientes, ciudadanos alemanes que no habrían sido purgados y que habrían sido puestos en las filas de los asesinos. De esta manera se pierde completamente la distinción entre asesinos nazis y ciudadanos civiles, esto fue potencial en el asesinato masivo e industrializado que se desencadenaría en los campos de exterminio siguiendo lo señalado por Tendlarz “en Auschwitz no se moría, se producían cadáveres” (Tendlarz, 2013, p. 86). Así el campo de exterminio se definirá como “el más absoluto

espacio biopolítico que jamás se haya realizado, en el cual el poder no tiene frente a sí sino la más pura vida biológica, sin mediación alguna” (Agamben, 2006, p. 217).

Dentro de estos fines el fenómeno mayor logrado se denominó *Sonderkommando* que se trataba de prisioneros obligados a conducir a otros prisioneros, es decir se habría desarrollado una lógica que disponía a los mismos ciudadanos corrientes realizar actividades en fin de la sanguinaria industrialización de cadáveres. Estos podían acompañar a otros prisioneros, examinar en sus cuerpos si poseían objetos de valor para posteriormente llevarlos a las cámaras de gas y así también a las tumbas. De esta manera, colaboraban en su accionar puesto que se encontraban bajo el oscuro soberano nazi y estaban dispuestos -pasivos ante la muerte del otro- en una pausada muerte simbólica que no terminaría de cesar, y a la cual solo le queda, la espera del fin del cuerpo biológico. Se entiende que en “el campo, al haber sido despojados sus moradores de cualquier condición política y reducidos íntegramente a nuda vida, es también el más absoluto espacio biopolítico que se haya realizado nunca, en el que el poder no tiene frente a él más que la pura vida sin mediación alguna” (Agamben, 2006, 217).

La tesis planteada por Sneth y Cosaka expone el hecho de que “el nazismo no es el paroxismo del discurso racista sino, que consiste en el exterminio del discurso” (Tendlarz, 2013, 84). Este exterminio del discurso permitía hacer que los asesinos se desentendían del crimen y eso eliminaba por completo la categoría del verdugo, debido al uso del anonimato por parte de los perpetradores de terribles actos. Estos eran partícipes de la “solución final”, dando un “tratamiento especial” a los que se encontraban “reagrupados” y demás denominaciones neutras para un uso positivo de camuflaje. Este se trató de un “lenguaje administrativo y como recurso de propaganda y ocultamiento, lo que permitía llevar a cabo las tareas de la matanza sin llamarlas por su nombre” (Tendlarz, 2013, p. 84). Este análisis también será considerado desde la perspectiva biopolítica por Foucault, en su genealogía del racismo donde establece que “el nazismo no es otra cosa que el desarrollo paroxístico de los nuevos mecanismos de poder instaurados a partir del siglo XVIII” (Foucault, 1976, p. 209). Hasta aquí hemos

abordado las consecuencias fundamentales del nazismo y es importante destacar que tanto los procesos eugenésicos sistemáticos, como los campos de concentración significaron la acción del nazismo sobre la población, cuestión que se retomará mas adelante. Es por eso que ahora, intentaremos profundizar la eugenesia nazi en su materialidad refiriendo a la gestación de los niños *lebensborn*.

El caso de los niños *lebensborn*

Los niños *lebensborn* fueron gestados bajo los fines del proyecto de eugenesia que el Nazismo llevo a cabo durante los años 1935 hasta 1945, desde una política dictatorial y un esfuerzo logístico descomunal que habría organizado las instituciones *lebensborn*, asociación dependiente de las SS que fomentaba la producción de “arios” en el territorio Alemán y las demás naciones que el Tercer Reich habría tomado. El proyecto pretendía que los niños fueran portadores de ciertos rasgos y que estos se mantuvieran para identificarse y expresar en su mayor potencial la llamada “pureza aria” es por eso que, la mayoría de estos provenían de padres escandinavos seleccionados minuciosamente. Como lo expresa el informe de Gómez donde señala “se trató de un experimento para reproducir la raza aria” (Gómez, 2006, p. 1). Himmler fue el gran impulsor de la asociación *lebensborn*, este era un hombre importante para el Tercer Reich puesto que poseía el mayor rango como oficial nazi de las SS y además era uno de los principales líderes del partido NSDAP, consideraba que los soldados de las tropas SS eran la vanguardia de la raza superior es por eso que los veía como modelos a seguir en la conformación del proyecto. Así es como muchos de los procedimientos que se llevaron a cabo en el proyecto tenían un vínculo directo con las tropas SS. La existencia de estos niños, o el hecho de que estos niños hayan sido posibles a través de un plan sistemático demuestran la entrega de la nuda vida a disposición del poder soberano, puesto que para constituirse la figura del ciudadano existe esta entrega. Esto será señalado por Agamben quien expone “en la medida en que alguien es ciudadano, ya no es más mero viviente; pero al mismo tiempo, para ser ciudadano pone su vida natural, su nuda vida, a disposición del poder político” (Agamben, 2004, p. 7).

En un análisis sobre otras denominaciones que estos niños recibieron, también son denominados hijos de la vergüenza, etimológicamente la palabra vergüenza proviene del latín *verecundia* y refiere a la turbación ocasionada por la conciencia de alguna falta cometida, o por alguna acción deshonrosa la cual sería la razón de la denominación que recibían al tratarse de niños nacidos extraconyugalmente. De esto se extrae que la acción devendría, desde el hecho en que los soldados para mantener su jerarquía debían engendrar la mayor cantidad de hijos posibles, incluyendo la posibilidad de que estos estuvieran fuera de su matrimonio es decir, con otras mujeres fuera de su relación conyugal como lo habría dispuesto Himmler. Jóvenes que luego debían tener a sus hijos en instituciones que formaban parte del proyecto lebensborn. Si bien esta era la fuente directa de los niños que estuvieron en el proyecto lebensborn muchos de ellos también fueron secuestrados de países que durante 1939 fueron tomados por el régimen nazi los cuales poseían rasgos “arios”.

Es un hecho que los niños lebensborn nacen en centros paritorios y es por eso que la denominación que reciben hace referencia a su relación directa con el proyecto lebensborn, que traducido del alemán se obtiene “fuente de vida”. Los datos que se adquieren de la infancia de estos niños demuestran que principalmente consistiría en cuidados realizados por profesionales médicos y enfermeras que tomaban registros, y mediciones de cada uno de ellos con el fin de evaluar que cumplieran los parámetros establecidos, y en caso de tratarse de algún “desperfecto” serían excluidos del grupo. De esta manera, se señala que “pasaban estos por la demostración de una ascendencia por completo aria u por la superación de un examen médico que certificara buena salud y rasgos que cumplieran los criterios estéticos del hitlerismo” (Gómez, 2006, p. 1) Aquellos cuidados higiénicos y de salud en relación a su primera infancia eran dados por enfermeras con quienes no guardaran ningún tipo de vínculo más que aquellas actividades de higiene y alimentación.

Si bien durante el período nazi hubo diferentes crisis económicas que se hicieron sentir en la población y muchas veces en las tropas, estos niños tenían un lugar de privilegio en la economía nazi y por tal motivo no sufrieron ningún tipo de

carencias. Desde la perspectiva biopolítica, esto deja en claro el tipo de vida que los nazis querían preservar, vidas que a través de procesos eugenésicos fueran alteradas a sus fines, y sujetos que respondieran a su discurso. Como lo señala Foucault “el control de los riesgos específicos de los procesos biológicos era de hecho uno de los objetivos esenciales del régimen” (Foucault, 2008, p. 209).

Como hecho significativo, se extrae que fueron bautizados en sus primeros años con rituales similares a los del cristianismo que tenía como objetivo el comienzo de una adoctrinamiento siniestro, proceso que sustituiría el bautismo cristiano, este ritual era realizado junto con los soldados de la SS ya que es a través del anillo distintivo del régimen nazi que era utilizado para realizar el ritual. Una vez finalizada su proceso de crianza los niños eran dados a familias de las SS, denominadas familias de acogida, borrando así los datos de sus progenitores biológicos, este proceso sería denominado repatriación o también germanización y era el final del proyecto, se producía aproximadamente cuando estos niños cumplían los diez años.

En relación a lo institucional, los mayores centros lebensborn se instalaron en Steinhoring -un pueblo bávaro cercano a Múnich- donde todavía se encuentran los registros de los nacidos lebensborn, el principal centro paritorio del proyecto. También fue estratégico para el régimen instalar un centro *Lebensborn* en la ciudad de Oslo -al sur de Noruega- debido a que era el lugar donde descansaban los soldados alemanes y el propósito consistían en que estos conocieran a mujeres noruegas y procrearán; de esto se obtiene que “Lebensborn aparece como el lugar de encuentro entre jovencitas y hombres de la SS, una suerte de picadero subvencionado donde mujeres rubias e ingenuas eran violadas por nazis de uniforme” (Gómez, 2006, p. 2). La procedencia noruega era buscada por el proyecto debido a que se creía que el pueblo noruego cumplía mayormente los rasgos del *Volkdeutsch*, esto se establecía dentro de los objetivos del ideólogo nazi Himmler quien establecía esta identificación perfecta de los noruegos con los rasgos arios. El resultado del proyecto de eugenesia nazi obtuvo cifras significativas pero este centro de Oslo habrían gestado 10 mil niños, obteniendo el mayor índice de natalidad del proyecto en relación al total sería de 22 mil niños

lebensborn. De esto se tiene que el Estado no solo fue cómplice de un horror moral inadmisiblesino que además proyectó entre sus fines la procreación de subjetividades alteradas que provendrían de esto para reafirmar su argumento racial. Hasta aquí hemos podido evidenciar el accionar del estado de excepción nazi sobre los niños *lebensborn*, pero un análisis sobre ello indica hablar sobre el momento actual en el que estos se encuentran, cuestión del siguiente apartado.

Los *lebensborn* hoy

El nacionalsocialismo trajo extremas consecuencias al desarrollo de la humanidad, consecuencias que pueden ser vistas en la actualidad que tienen que ver con mucho más que datos meramente históricos, puesto que el proyecto *lebensborn* fue una materialización de los fines eugenésicos pero también fue creador de vida. De niños que nacieron, crecieron y que hoy ciudadanos de distintos países se preguntan sobre su relación con un pasado histórico que los trasciende. En la actualidad los niños *lebensborn* -hoy adultos- han indagado sobre su procedencia, enfrentándose con sus orígenes, muchos de ellos han encontrado en los registros de su infancia elementos que poseen alguna vinculación con el Tercer Reich, tratándose de fotografías con soldados de las SS o comentarios de algunos familiares sobre ello, y dieron cuenta de un pasado secreto que si bien se les habría negado por el llamado secreto de estado, los registros históricos aún persisten.

Aquellos edificios que habrían pertenecido a el proyecto hoy hablan y el movimiento humanitario Cruz Roja Internacional puede dar acceso a los registros que documentaron la pertenencia de muchos al proyecto *lebensborn*. Otros no han podido preguntarse, mientras que algunos no se han podido quedar sin respuestas acerca de sus orígenes, sobre quiénes fueron sus padres, cual fue la razón por la cual decidieron dejarlos en estas instituciones; donde se encuentran en la actualidad, si perteneciendo a este proyecto fueron criminales implicados en el nazismo o no, teniendo en cuenta que han pasado ya más de 60 años. Los que han encontrado respuestas se han sentido determinados por hacer algo, no han podido liberarse de un pasado como lo expone el

informe de Gómez donde “el sentimiento de culpa es una constante en las narraciones de los que han decidido contar su historia” (Gómez, 2006, p. 2).

Un sentimiento de culpa que ha condicionado en gran medida su presente, y es así como han decidido pertenecer a la fundación *Lebensspuren* (huellas de vida), que se formó en el año 2005, y se permitieron la vinculación con muchos otros que habrían sido parte de este proyecto. Esto significó una salida a los interrogantes que estas personas se plantean en su vida actual, un escape al sentimiento de culpa que encuentra una manera de cuestionar lo sucedido y revisar algunas “verdades” sepultadas por medidas tomadas por los gobiernos. Encontrándose así con lo paradójico que puede resultar estar en buenas condiciones en momentos donde se vivió el crimen más grande de la historia de la humanidad, desde lo terrible devienen sus infancias rasgadas. De esta manera lograrían exponer su experiencia y además recibir apoyo mutuo, su directora ante los fines de esta fundación expone que se trata de “asumir de este modo un compromiso ético para que, en palabras de su directora nunca se repita lo que sucedió antes” (Gómez, 2006, p. 2).

Los hechos acontecidos en Núremberg

Las leyes de Núremberg

Reconstruir la estructura jurídico-política de lo acontecido implica retrotraernos a dos situaciones fundamentales: algunas de las medidas más extraordinarias que se dictaminaron en la ciudad de Núremberg, y además los juicios que acontecieron en el fin de la guerra. Comenzando con la primera situación conocemos que Núremberg fue la ciudad que mayor adhesión poseía al régimen nazi por tanto la ciudad favorita del nazismo. Núremberg constituyó el sistema judicial del Estado Alemán que promulgó leyes, decretos y órdenes que llevarían a cabo los planes del Tercer Reich, entre ellos el programa de eugenesia y el exterminio en los campos que desarrollamos anteriormente. Con el fin de determinar la estructura jurídico-política posibilitadora de estos sucesos, se pone en relieve las leyes de Núremberg cuales consistirían en la estructura que amparó las medidas tomadas por Hitler, constituyendo la rama judicial del Estado Alemán.

Las medidas del régimen nazi encontraron amparo en la Constitución de Weimar, la cual serviría de techo para las leyes que se aplicaron. Específicamente dicha constitución establecía que bajo ciertas circunstancias –según el artículo 48- se podía adoptar diversas medidas de emergencia, las cuales habrían sido funcionales a las políticas de Partido Nazi. Esto fue señalado por Agamben quien explica que "el decreto no fue nunca revocado, de modo que todo el Tercer Reich puede ser considerado, desde el punto de vista jurídico, como un estado de excepción que duró doce años" (Agamben, 2004, p. 25).

Durante el año 1935 se comenzó a aplicar leyes que anularían a los judíos la posibilidad de ser compatriotas, dando como primer paso fundamental sin importar la nacionalidad que poseían. Este hecho posee relevancia puesto que Agamben señala que después de las leyes de Nuremberg "los judíos sólo podían ser enviados a los campos de exterminio una vez que hubieran sido completamente privados de la nacionalidad" (Agamben, 2006, p.168). Lo cual permitió establecer la figura del ciudadano alemán que debía de poseer no solamente linaje germánico sino a demás capacidad y deseo de pertenencia al pueblo alemán, justamente la figura del compatriota era lo que permitía instalar la sumisión a Hitler "el alma racial, la sangre y su misterioso atractivo es el poder inmanente y superior encarnado en el pueblo la sumisión al Führer, tratándose de un poder incondicional y absoluto" (Poliakov, 2011, p. 20). Las decisiones del régimen se tomaban y se documentaban en el Reichstag, el conocido parlamento Alemán, aquellas primeras medidas que fueron anunciadas sucedieron en Septiembre de 1935 donde se sancionó la "Ley para la protección de la sangre y el honor alemán" que dispuso ciertas medidas siendo este un momento fundamental para la exclusión y el éxito del nacionalsocialismo. La ley poseía el objetivo de garantizar el porvenir de la nación alemana evocando que la pureza de su sangre es la perpetuación del pueblo alemán, de esta manera la ley dispone prohibir el matrimonio entre judíos y alemanes, como así las relaciones extraconyugales entre los mismos. Los judíos deberán cesar de tener en su personal doméstico mujeres alemanas y también dispone que queda a resguardo del Estado el ejercicio de hacer visibles colores alemanes a exclusividad de los mismos alemanes, en caso de que se

cometa una infracción con alguna de estas prohibiciones la misma sería penada con reclusión o encarcelamiento.

Los juicios en Núremberg

Para retrotraernos a esta situación fundamental es importante referir a una fecha puntual donde se halla el centro de relevancia de la estructura jurídica, el 20 de Noviembre de 1945 donde se desarrollaron los procesos jurisdiccionales iniciados por las naciones aliadas vencedoras de la Segunda Guerra Mundial. Durante un determinado período las autoridades que comandaron este proyecto fueron investigadas con el fin de determinar responsabilidades, pero ninguna de ellas fue juzgada por estos actos y todas las acciones desarrolladas en el proyecto *lebensborn* fueron consideradas como parte de un accionar, que intentaba ofrecer lugares de tránsito a esos niños que se encontraban desprotegidos en la guerra. De esta manera esta situación ha quedado impune puesto que dicho accionar no poseía intenciones hospitalarias ni mucho menos de protección, dejando absueltos a responsables de delitos que no habría podido ser demostrados. Este acontecimiento histórico permite mostrar lo señalado por Agamben en la política actual puesto que se ve como se “liga, y al mismo tiempo se abandona al viviente en manos del derecho” (Agamben, 2004, p. 24) Recordemos que con esto, la política deviene biopolítica porque el estado de excepción es la estructura originaria que funda la biopolítica moderna “incluye a la vida natural dentro de los cálculos del poder estatal” (Agamben, 2004, p. 7).

Las democracias de la posguerra: el accionar de Francia y Noruega

Reinstauradas las democracias -después de la caída del Tercer Reich- los países recuperaron sus organizaciones jurídico-políticas, una vez que las tropas americanas dan cuenta de las instituciones del proyecto *lebensborn* los niños fueron retirados de estos lugares y devueltos a los países a los cuales tenían correspondencia según la lengua que hablaran. Dos países tuvieron una particular decisión respecto de estos niños: por un lado Francia quien habría decidido borrar sus documentos para que no descubrieran que fueron parte del proyecto *lebensborn* y por otro lado, Noruega decidió instalarlos en instituciones mentales porque consideraban que habían tenido

un desarrollo subnormal y por tanto no podían restituirseles como niños normales. Posteriormente, lo que se recupera de los testimonios actuales de los niños lebensborn quienes hablan sobre este acontecer, mencionan que se los habría considerado retrasados mentales diagnosticados por los médicos del Hospital Nacional de Oslo, en el caso de Noruega. Estas acciones permiten develar lo contradictorio en la estructura originaria de la soberanía puesto que la misma opera cuando la ley incluye la posibilidad de cancelarse. Agamben hará referencia a este hecho tratándose de una “ambigüedad constitutiva del orden jurídico por el cual éste parece estar siempre al mismo tiempo afuera y adentro de sí mismo, a la vez vida y norma, hecho y derecho.” (Agamben, 2004, p. 14) Es decir, la ley se encuentra a disposición del Soberano, pero para accionar sobre la población y tomar medidas extraordinarias este hace uso del estado de excepción justamente a través de una ley. Es esto lo que constituye un hecho paradójico puesto que la ley habilita a que la misma ley sea suspendida para que el soberano pueda actuar sobre los individuos quitándoles el ropaje jurídico. Y de esta manera volviéndolos a la categoría de nuda vida.

Si pensamos en el accionar de los países de la posguerra vemos que el derecho a la identidad de los niños lebensborn fue negado, donde todavía se sigue sosteniendo el racismo, “es esencialmente a través de este como la biopolítica deviene una tanatopolítica o una política de la muerte” (Lemm, 2015, p. 236). Siguiendo esto los estados responsables, Francia y Noruega debieron de iniciar investigaciones sobre estos hechos para intentar resolver el origen de estos niños, pero contrario a esto las decisiones tomadas sepultaron estos hechos y pudieron hacerlo amparándose en dos cuestiones: así como el estado nazi pudo decretar medidas amparándose en la constitución de Weimar como lo analizó Agamben, el accionar de estos países para con los niños lebensborn fue posible gracias a la potestad que el Estado posee sobre los individuos y además en el hecho de que nada habría por investigar puesto que en los juicios de Núremberg los responsables de estos hechos habrían quedado impunes: la institución *lebensborn* fue vista como una asociación solidaria y de hospitalidad que resguardaba a los niños de la situación de guerra, considerándose hasta un modelo institucional a seguir.

Cuando el reclamo por discriminación de los niños lebensborn al Estado Noruego fue efectivo, decidieron darle una remuneración pero evitaron hacerse cargo de lo que había sucedido. Se consideró durante mucho tiempo a estos niños con la denominación de pertenecer a una “quinta columna” termino bélico que hace referencia a un sector de la población que pertenece al enemigo y que permanece infiltrado en la población propia es decir, se consideraba a estos niños potenciales en la afectación que podrían producir puesto que estaban bajo el dominio del nazismo. En vez de victimas nuevamente. A diferencia del accionar del Estado Francés quien habría exterminado este miedo puesto que se habría borrado todo tipo de señal de pertenencia de estos niños a las instituciones lebensborn, de esta manera indagar sobre su pasado habría sido más difícil ya que se debía suplir la falta de registros y documentos. El daño es irreparable, es posible que todas las dimensiones de esto no hayan siquiera permitido a los padres buscar a esos niños que habrían dejado en manos de otros. El miedo, el desconocimiento y el dolor no hacen más que censurar un accionar que permitiese cerrar heridas que los estados mismos decidieron dar la espalda en su responsabilidad, como señala Foucault “la soberanía se forma siempre desde abajo, a través de la voluntad de los que tienen temor” (Foucault, 2008, p. 83) No se esperaría esto después de lo acontecido, todavía se sigue indagando y muchas decepciones acontecen en la vida de estos, pero jamás serian reconocidos como víctimas de guerras, más bien se trata de niños huérfanos a quienes una vez más se les ha negado su propia identidad.

Después de toda una vida viviendo con una supuesta identidad la asimilación hacia una identidad desconocida es trágica, la sensación de pertenencia el nacimiento en un paritorio nazi y la pregunta más difícil, nacido por amor o nacido por “amor” al nacionalsocialismo. Aceptar este nacimiento es asumirse como víctima con un gran nivel de afectación y no es fácil determinarse como tal sobre todo porque se conoce la presión social que esto acompaña, es decir el temor de la gente y la crueldad estatal que se conjugan para conformar daño y exclusión; ayer pero también hoy cuando se intenta conocer el origen de lo sucedido. Para cerrar este capítulo podemos ver como las nociones tienden a encontrarse, permitiendo encontrar una explicación más

detallada sobre el accionar democrático en los países de la posguerra, que en sus gobiernos democráticos toman medidas extraordinarias para con los niños lebensborn. Develando así el poder soberano sobre la población y por tanto, la contradicción que subyace la estructura originaria de la soberanía, la cual permite al soberano tener la potestad de decidir, en el estado de excepción sobre los individuos puesto que todos ellos se convierten en nuda vida y es este quien puede disponer de sus vidas. Intencional fue situar, una de las nociones del paradigma biopolítico, en esta última parte del trabajo para subscribir en ella los elementos intervinientes.

La figura del homo sacer en la obra de Agamben

Los esfuerzos agambenianos por desarrollar la figura del homo sacer se plantean dentro de lo que el autor denomina la “máquina gubernamental” y su análisis establece dos ejes exploratorios fundamentales, por un lado, la soberanía y por otro la economía. Dicha figura establecería un giro en el campo de la biopolítica con la obra “Homo Sacer I” de gran influencia dentro de la filosofía política. Su obra compuesta por cuatro partes se inscribe dentro del sistema conceptual de Michel Foucault quien anuncia el devenir de la política en biopolítica y destaca la introducción de la vida en los mecanismos del poder del Estado. Agamben considerará a las prácticas biopolíticas como la captación de la vida humana por parte de la política es por eso que recuperará una antigua figura del derecho romano arcaico: el homo sacer. Tratándose de una figura que se logra a través de un delito cometido por un sujeto que como consecuencia de esto queda expuesto totalmente a la muerte, es decir su vida se transforma en vida desnuda -vida desprovista de toda investidura jurídica- de manera que cualquier individuo podría darle muerte sin que esto se considere un acto homicida. En relación a esto Agamben señala que se trata de “la definición de una vida a la que se puede dar muerte sin cometer homicidio” (Agamben, 2006, p. 209) quedando así su vida en el desamparo, por fuera del derecho. Ejemplo de ello será el “musulmán” de Auschwitz, es decir aquel individuo que se encontraba en el campo de exterminio nazi y habiendo perdido su nacionalidad puesto que solo tendría una nacionalidad reciclada y debido a las condiciones inhumanas que lo acontecían deviene musulmán una tercer categoría entre vivos y muertos que “quedaban

petrificados en sus necesidades básicas y deambulaban como muertos vivos” (Tendlarz, 2013, p. 86). Si bien el homo sacer era sagrado el mismo no podría ser sacrificado pero quedaba expuesto al poder del soberano y su muerte no tenía ningún valor. En relación a esto “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” (Agamben, 2006, p. 194).

En un análisis sobre el término Sacer se extrae que proviene de la lengua latina y significa “sagrado restringido o dedicado a una divinidad”, eran los romanos quienes le daban un doble sentido ya que no solo se trataba de aquello que era consagrado a lo divino sino que además era lo maldito, lo execrable aquello que podía ser víctima. Teniendo en cuenta esto, la figura del homo sacer correspondía a una figura oscura del sistema jurídico romano estableciendo que sagrada es la vida que está dentro del derecho y que para salvaguardar esta vida el poder soberano necesita de vidas prescindibles estableciendo así una economía de la supervivencia. Agamben ejemplificará esta figura haciendo referencia a los sujetos exterminados en los campos de concentración nazis, quienes en la industrialización de la muerte, situaban al individuo -como mera vida física- al margen entre la ciudadanía y la vida social. De esta manera se subraya como los judíos fueron inscriptos paradójicamente en una organización institucionalizada destinada al exterminio.

De este modo, los conceptos sobre biopolítica terminan por conectarse en esta última noción desarrollada puesto que el homo sacer es la nuda vida, un cuerpo que se encuentra escindido de la forma de vida del ciudadano y por tanto queda totalmente desprotegido. Agamben dirá que es justamente el soberano aquel que decide sobre el estado de excepción y también por el homo sacer puesto que, la vida de este, sagrada, pero a la vez insacrificable va a fundar un espacio político que otorga al soberano el poder de dar muerte y de esta manera también lo sostiene. Finalmente, el hombre sagrado dará contenido al soberano y por tanto este aloja a la nuda vida como elemento político original, como umbral de articulación entre el bios y la zoé. Es por

eso que Agamben afirmará que el hombre moderno no difiere del homo sacer, en la medida en que su suerte depende de la voluntad del poder soberano. En palabras del autor “la producción de un cuerpo biopolítico es la aportación original del poder soberano” (Agamben, 2006, p. 16).

Conclusión

La hipótesis principal de este trabajo pretendía sostener que en tanto podamos especificar las dimensiones biopolíticas del proyecto de eugenesia nazi en relación a la noción de estado de excepción será posible considerar los elementos necesarios para la determinación del accionar democrático de los países de la posguerra sobre los niños lebensborn posee un resultado afirmativo. Puesto que se logró realizar un abordaje del nazismo como un estado de excepción que sirvió para entender el contexto en el que se produjo la gestación de los niños lebensborn, y de que manera las instituciones lebensborn habrían materializaron el delirio eugenésico nazi. También se expuso como la creación de los campos de concentración y el proyecto de eugenesia demuestra de qué manera se produce una acción por parte del soberano sobre la población, rescatando la noción biopolítica de nuda vida. Y por último, el accionar democrático de los países de la posguerra develó el poder soberano sobre la población, la cual permite al soberano tener la potestad de decidir dentro del estado de excepción, sobre los individuos puesto que todos ellos, se convierten en nuda vida y es este quien puede disponer de sus vidas.

El accionar democrático de la posguerra –de los estados Franceses y Noruego- puede ser entendido desde el paradigma biopolítico puesto que para el nazismo los niños lebensborn se habrían constituido como aquel tipo de vida que había que preservar, el cual el oscuro soberano nazi debía mantener y sólo se puede entender el exterminio en los campos como aquel tipo de vida que había que dejar morir, vidas desnudas que se alojan en un estado no punible. También, dicho accionar devela lo contradictorio que existe en la estructura originaria de la soberanía, puesto que en vez de tomar medidas para investigar el origen de los niños, estos fueron prescindidos, negados y victimizados nuevamente. Los Estados se habrían amparado en dos

elementos: el primero es que en los juicios de Núremberg los responsables no habían sido declarados culpables y el segundo es el uso de la función de secreto de estado.

La referencia a la tesis de Sneth y Cosaka, acerca del exterminio del discurso por parte de los nazis, nos permitió indagar sobre el nivel de afección que posee la acción del poder Soberano en la población, puesto que señala la manipulación del lenguaje para obtener sujetos determinados y marcados. En relación a esto, Agamben nos expone que habrá política solo en tanto exista lenguaje, es decir existan seres hablantes, que se constituyan en un lenguaje como sujetos correlativos cual poseen una pérdida, es decir una posibilidad de no determinación, dicha pérdida será afectada por la ideología nazi. La manipulación del lenguaje para fines ideológicos afectan el pensamiento, Agamben subraya que mientras mantengamos el pensamiento no puede haber nuda vida.

Por último, podemos extraer desde una perspectiva actual que lo que acontece en estos últimos años –en la actualidad- donde se trata convencernos de que debemos aceptar como dimensiones humanas y normales de nuestra existencia prácticas de control que habían sido consideradas excepcionales. La historia puede mostrarnos que estas prácticas reservadas al comienzo a los extranjeros enseguida se aplican al conjunto de los ciudadanos, convirtiendo así el estado de excepción en regla. Solo si podemos entender la soberanía y el biopoder confluyen en la producción de los estados de excepción –en tanto dispositivos que capturan y producen en un mismo movimiento- nudas vidas entenderemos la forma de producción e industrialización de la muerte como así la gestación de niños alterados a través de procesos eugenésicos del Tercer Reich. Quedando esto demostrado, actualmente las ciudades se expresan con arquitecturas magnas y poderosas ostentando cual poder carecen puesto que la ciudad no será el nomos de lo moderno –siguiendo los lineamientos de Agamben- “el campo de concentración y no la ciudad es hoy el paradigma biopolítico de Occidente” (Agamben, 2006, 230).

Bibliografía

- Agamben, G. (1998). *¿Qué es un campo?* Buenos Aires, Argentina: Editorial Artefacto.
- Agamben, G. (2001). *Medios sin fin*. Valencia, España: Editorial Pre-textos.
- Agamben, G. (2004). *Homo sacer II: I. Estado de excepción*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Adriana Hidalgo editora.
- Agamben, G. (2006). *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida*. Valencia, España: Editorial Pre-textos.
- Foucault, M. (1998). *Historia de la sexualidad I: la voluntad de saber*. Madrid, España: Editorial Siglo XXI.
- Foucault, M. (1999). *Obras esenciales II. Estrategias de poder*. Barcelona, España: Editorial Paidós.
- Foucault, M. (2008). *Curso en el College de France (1975-1976). Defender la sociedad*. Buenos Aires, Argentina: Editorial FCE.
- Guerra-García, Y. M., Ávila-Morales, J.C. y Acuña-Barrantes, H. (2015). La búsqueda de la raza perfecta. Ideas sobre procreación, vejez y eugenesia. *Revista Eleuthera, volumen (13)*, 64-74. DOI: 10.17151/eleu.2015.13.5.
- Gómez, J. (2006). Los hijos de la vergüenza, contracara del genocidio. *Página 12*. Recuperado de <https://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-78310-2006-12-28.html>
- Poliakov, L. (2011). *Breviario del odio*. Barcelona, España: Editorial Cómlices.
- Tendlarz, S. E. (2013). Shoa. *Ética y cine journal, volumen (3)*, 83-88. Recuperado de http://journal.eticaycine.org/IMG/pdf/JEyC_nov_2013_Tendlarz_Shoa.pdf

La filosofía presocrática como secularización de lo Sagrado

Cesar Ignacio González
Estudiante del Profesorado y la Licenciatura en Filosofía
Universidad Nacional del Nordeste
Zesar_87@hotmail.com

Resumen: Con motivo de lograr una perspectiva crítica acerca de la conformación disciplinar de la filosofía en el periodo presocrático, nos remitimos a textos de dicha época para indagar las relaciones presentes con el pensamiento religioso. La presencia de elementos discursivos sobre lo sagrado en el pensamiento presocrático ha encontrado tratamiento por diversos y reconocidos autores desde la perspectiva teológica, caso emblemático de Werner Jaeger. Nos proponemos aquí, por el contrario, agudizar la mirada sobre dicho fenómeno a partir del método genealógico elaborado desde Friedrich Nietzsche. Serán fundamentales además, las categorías conceptuales que el antropólogo René Girard nos pueda ofrecer en relación a la noción de lo Sagrado.

Palabras clave: Presocráticos, teología, genealogía, Nietzsche, lo Sagrado

Introducción

La conformación disciplinar de la filosofía, dueña de una metodología y objeto que le han de ser propios cuenta con un periodo que puede ser caracterizado como fundacional. La peculiaridad y el peso teórico con la que un pequeño grupo de pensadores irrumpe en el saber de su tiempo se manifiesta inconfundible a los historiadores y estudiosos en la materia, permitiéndoles trazar una línea de tiempo desde la cual poder abarcar los primeros pasos de estos y de la disciplina en general a la posterioridad. Esto tiene su fundamento si consideramos la actitud con la cual este nuevo tipo de pensador ha de abordar la realidad, actitud que estibaría en un uso

estricto de la razón en referencia a un objeto que solo ha de conocer su límite en el principio de todo lo real. Racionalidad y universalidad serán los elementos que hacen a la diferencia específica de este nuevo tipo de conocimiento.

Este modo de concebir los albores de la disciplina filosófica podría presentar una serie de dificultades. Entre ellas, descansaría una en el carácter de acontecimiento que subsistiría tras dicho fenómeno. Un surgir espontáneo, inesperado, en franca reacción a las condiciones epistémicas de su época, se nos presenta en este modo de historiarla y con ello, pareciera imponerse súbitamente cual revelación la figura de la razón. La metodología aplicada por el pensamiento presocrático en el abordaje de la realidad se nos presenta dotada de una serie de cualidades distintivas frente a saberes con los cuales comparte el mundo: la afirmación de lo subjetivo¹, una dosis vivificante de empirismo en la fuente de todo conocimiento y el orden racional del cosmos son algunos de estos elementos con los cuales el sabio determina su mundo. Frente a este escenario encontraríamos toda una serie de saberes que le anteceden y coexisten, razones concomitantes, funcionando en otras direcciones también, preocupados por su porción de realidad, como posicionados en claustros entre los cual se abren grandes vacíos de contenido. En tal sentido, se procederá en el presente trabajo a fijar una atención crítica respecto a dichos vacíos, a abordar la relación de la filosofía con los saberes de su tiempo de un modo tal que nos pueda permitir una nueva reflexión acerca de su conformación epistemológica. Algunos de estos saberes con los cuales la disciplina filosófica mantiene vínculos, pueden encontrarse principalmente en el ámbito de la religión, la ciencia y la política. Son estos, ámbitos con los cuales la filosofía discurre, acciona y reacciona; con los cuales construye sus pilares teóricos y prácticos, su estructura disciplinar.

El trabajo que aquí nos ocupa intentará desarrollar puntualmente la relación que entre la filosofía en su periodo presocrático ha de llevar adelante frente al conjunto de teorías y prácticas religiosas de su época. Como veremos más adelante, Werner Jaeger dio un fundamental paso en este sentido. La elucidación del carácter teológico de la primera filosofía nos ha permitido concebirla en relación con un saber

¹ Cf. Jaeger W. *La teología de los primeros pensadores griegos*. Trad. de José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1980, p. 16.

que en principio aparecía desprestigiado desde el carácter de una estricta racionalidad. Podría decirse que opera una descentralización en la disciplina. Operación que por su parte consideramos de vital importancia en el examen epistemológico que se intenta realizar en el presente trabajo. La filosofía admite la pertinencia disciplinar de un campo de saber ajeno en su propia constitución, lo cual otorga un cierto y particular alumbramiento con respecto a su naturaleza y objeto. No obstante, y como también analizaremos, la situación en el análisis de Jaeger no pasa de ser superficial. La teología es allí vislumbrada desde el prisma absoluto de la filosofía y en ningún momento interesa el valor propio que la configura. Se admiten relaciones, pero aún ello no pasará de ser concebido en el campo del análisis, como algo ajeno a la propia constitución del saber filosófico, como discusión que no hace al saber mismo. Será fundamental aquí el aporte teórico del antropólogo e historiador René Girard, quién a partir de su desarrollo de la categoría de lo Sagrado² nos permitirá poner a disposición de la investigación, todo un mundo de costumbres, conocimientos y valores regidos desde una razón que se presenta como alternativa en la visión de los hombres en relación a su entorno.

Se intentará revertir aquella situación desde la operación metodológica de la genealogía según la concibe Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844 – 1900). Nos ofrece dicha herramienta la posibilidad de profundizar sobre aspectos que generalmente pasan desapercibidos ante la lectura meramente histórica, en el sentido de que se acentúa un gran interés por las categorías psicológicas. Se nos remite al hombre antiguo desde su propio horizonte valorativo a partir de una interrogación sobre sus expresiones de tipo cultural. Concebir de este modo la filosofía presocrática nos llevará a interrogar sobre los valores en disputa frente a lo religioso, sobre el fundamento que estos exhiben desde sus instituciones en general y en un sentido más amplio, sobre los valores que se hallan insertos dentro de todo discurso filosófico. Todo ello desde la propia palabra de algunos de los filósofos de la época señalada.

² Cf. Girard, R. *La violencia y lo sagrado*. Trad. de Joaquín Bordá, Barcelona, Anagrama, 1995.

La Filosofía y su relación con lo Sagrado

La situación de los filósofos presocráticos en lo que refiere a las expresiones textuales de sus pensamientos cuenta con dos dificultades básicas: la falta de fuentes y la total asistematicidad que se presenta en torno a las diferentes modalidades que se pueda recurrir. En ocasión de ello nos enfrentaremos a poemas –caso de Parménides de Elea--, párrafos y hasta concisas y aisladas sentencias –Heráclito-- funcionando dentro de una integridad con la que cada obra fue pensada por sus autores, integridad que inexorablemente se nos escapa. En relación a la ausencia de fuentes, muchas veces la barrera se mostrará infranqueable, caso de Tales de Mileto, del cual nada nos ha quedado; en otros casos, la carencia será parcial, caso del único verso que nos ha sido heredado de Anaximandro. Tal dificultad, no obstante, no ha impedido a un grueso número de filólogos, críticos literarios, antropólogos, psicólogos, filósofos, entre otros, a abocarse a elucidar el problema de las producciones de estos pensadores en dicho periodo y del horizonte de sentido que empieza a levantarse en torno a ellos desde sus construcciones teóricas y prácticas. Señalado esto, nos inclinaremos en el presente capítulo a considerar los aportes que el campo de la filología ha realizado sobre el tema a partir de dos de sus referentes: Werner Jaeger (1881 – 1961) y Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844 – 1900). En el caso del primero, veremos cómo se hilvanará toda una teoría desde la afirmación de la temática teológica en aquellos pensadores, reconstruyendo desde lo que la disciplina filosófica ha devenido en su madurez, un horizonte que abre tantas puertas como las cierra. En reacción a ello, Nietzsche nos ofrecerá una interesante visión del periodo trabajado a partir de su proceder metodológico. Esta perspectiva nos exigirá precisar aquella relación entre lo religioso y lo racional propio del discurso filosófico, lo que por su parte nos obligará por momentos a revisar y tal vez a desechar, algunos de los conceptos ofrecidos por la concepción teológica presente en Jaeger.

Uno de los modos establecidos de abordar la relación entre las primeras manifestaciones de los pensadores griegos frente a lo religioso de su época, será a partir de las concepciones que nos pueda ofrecer la Teología. Dicha disciplina puede ser definida sintéticamente desde su objeto y método, como una aproximación a Dios

o los dioses (*theoi*) por medio del *logos*,³ por lo que se indicará con ella un complejo especial de problemas y en ocasión de ellos, una determinada actitud intelectual. De Platón en adelante, tales aproximaciones serán recurrentes, y a tal escala que puede decirse junto a Jaeger que, salvo la escéptica, todo sistema de filosofía griega ha culminado en una teología.⁴ La sistematización y principalmente la profusión de fuentes que en torno a esta situación existen, nos permitiría acceder directamente a tal problemática e identificar y comparar sus matices y caracteres. Desde la manera en que aquellos sistemas filosóficos han de considerar a Dios o los dioses se desprenderá posteriormente, consecuencia de un evidente viraje en la cuestión, su calificativo de natural. Será San Agustín quién enfatice en tal punto, ello con la intención de asentar las bases de lo que personalmente le interesa: una *theologia supernaturalis*, base a su vez del dogma cristiano.⁵

No obstante lo anteriormente desarrollado, cabe señalar que el tratamiento de lo Divino, de lo religioso, de lo Sagrado, no será fruto de indagación exclusiva de pensadores situados en períodos donde la filosofía como disciplina ya presenta una madurez evidente en sus metodologías y objetos de indagación. De Jaeger nos interesa justamente la cuestión de haber sido rescatado en el camino hacia dicha conformación disciplinar, algo del peso del contenido religioso en las reflexiones de los pensadores presocráticos. Dirá al respecto el filólogo alemán: “Afirmaciones filosóficas sobre lo divino se encuentran en los pensadores preplatónicos desde un principio (...) Vamos a encontrar que el problema de lo Divino ocupa en las especulaciones de los primeros filósofos naturales un puesto mucho más amplio de lo con frecuencia estamos dispuestos a reconocer”.⁶ Este problema de lo Divino en los presocráticos se impondrá de manera tal que no podrá pensarse con claridad y distinción una filosofía en sí, separada de toda temática religiosa. Ambas esferas se manifestarán entrelazadas desde sus primeras expresiones, constituyendo y constituyéndose en un nuevo campo de saber. De este modo podríamos expresar que en donde la Teología se encuentra separada en forma clara con respecto a la Filosofía, ya se ha concluido en la

³ Cf. Jaeger W. *La teología...* Op. cit, p. 10.

⁴ *Ibid.*, p. 10.

⁵ Cf, *Ibid.*, p. 8

⁶ *Ibid.*, p. 12

conformación de un *ethos* con características que le son propias, una nueva imagen del hombre construida desde las distintas experiencias que este tipo de pensador mantiene con su entorno. El protagonista de este *ethos* será el sujeto. Sujeto como modo de ser en tanto traduce costumbres y aspectos que definen una actitud. Lo antecederá un *ethos* distinto, marcado por prioridades y prácticas fruto de una concepción diferente de la realidad, de las enunciaciones que el mito realiza acerca del mundo, del hombre y de los dioses. Se comporta en cuanto *ethos*, como horizonte pre-comprensivo, como campo de visión que permite la aprehensión de lo real. En la meta de ambos *ethos* funcionan diferentes modos de concebir y tratar con la cuestión de lo social, los modos que, en tanto horizonte de sentido, puedan posibilitar la comunidad humana. El pensamiento presocrático está entre ambos. Se posiciona como elemento transicional, conteniendo en sí ambas esferas aún no diferenciadas de manera estricta: la esfera de lo Sagrado enunciado por el mito y la esfera de una nueva razón expresada por el sujeto desde la filosofía.⁷ Jaeger insistirá en trabajar este nuevo saber desde las perspectivas teóricas que ofrece la teología.

Los primeros síntomas de esta nueva manifestación del intelecto, Jaeger ya los descubre en la obra hesiódica desde la particularidad de *lo subjetivo* funcionando en su desarrollo teogónico.⁸ A esto se contrapone un modo objetivo de enunciación, donde el poeta es simple vehículo de las inspiraciones que recibe de las musas. La verdad ahora, encuentra lugar en un nuevo sujeto de enunciación. Otro rasgo característico de la obra señalada será la interrogación causal por generación en la genealogía de las fuerzas divinas. Esto señalaría un sesgo racional, hasta el momento desconocido en el tratamiento de semejantes temas. Ambos elementos –lo subjetivo y causalidad racional desde la *generación*- comenzarán a funcionar en el desarrollo de los pensadores presocráticos, como supuestos desde donde expresan su nueva forma de concebir al mundo. Por supuesto, y cabe aclarar, que Hesíodo no pertenece a este nuevo horizonte. De tal manera el pensamiento de este se encuentra aun fuertemente condicionado por el mito, que en ningún momento se logra una interrogación seria

⁷ Una expresión acabada de este *éthos* la encontramos en el desarrollo de Foucault y su hermenéutica del sujeto. El punto de partida será el Alcibíades de Platón, lugar donde se desarrolla las características y funciones del sujeto en tanto alma.

⁸ Cf. Jaeger, W. *La Teología...* Op. cit., p. 16

acerca del primer principio, causa de todo lo real. Más bien este ya se encuentra pensado, con lo cual el poeta mismo es pensado, objetivado por un discurso mítico, defensor del orden sagrado del mundo.

Proponernos elucidar este particular discurso desde la propuesta teológica de Jaeger sería inútil. El valor ínsito con el cual el mito habla de su mundo no puede ser comprendido desde unas categorías que el nuevo tipo de pensamiento filosófico ofrece con sus primeros exponentes. Nos remitiremos para tratar de indagar en esta situación a la perspectiva que Nietzsche nos ofrece desde su producción bajo lo que se ha denominado periodo genealógico. Se nos impele aquí a una psicología histórica que dé de lleno con el valor de una determinada forma de pensamiento.⁹ Buscamos con ello, sacudirnos de todo anacronismo que pueda impedir la comprensión acabada de aquella nueva expresión en el periodo presocrático a partir de la clarificación de los discursos que pugnan en él. La llamada a la crítica de los valores morales que el pensador alemán hace,¹⁰ indica poner en entredicho y a conocimiento de los demás, el valor con que cual ciertas prácticas surgen. Un conocer las condiciones de surgimiento y enunciación de determinados valores. Clarificar el pensamiento presocrático significará de este modo, indagar sobre el valor estricto que lo Sagrado contiene dentro de dicho pensamiento a partir de las expresiones de sus autores. También convendría traer a colación aquí la cuestión de cómo el pensamiento religioso posteriormente es absorbido por las categorías de la teología según lo interpreta Jaeger, desechando todo aquel rasgo que no justifique su forma de concebir al mundo. En este sentido no hay dudas de que lo que el pensamiento filosófico ha realizado sobre el conjunto de lo Sagrado es un movimiento de transvaloración (*Unwertung*). Esta por su parte, creemos que es posible ser identificada en cuanto proceso, en el interior del pensamiento presocrático. Gran parte de su mundo expresivo refleja esta ardua y significativa lucha. El falseamiento que el discurso filosófico *a posteriori* enuncia desde la teología sobre lo religioso en su *ethos*, solo puede comprenderse a partir de su normalización en cuanto disciplina. La genealogía en este sentido, nos puede ofrecer desde su perspectiva operacional, una actitud de ínsita desconfianza

⁹ Cf. Nietzsche, W. *La genealogía de la moral*, Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Buenos Aires, Alianza ediciones, 2005, p. 37.

¹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 28

ante toda construcción moral en cuanto siempre ha de ocultar sus verdaderos orígenes¹¹ –pues el conocimiento deviene de relaciones en el ámbito moral, es su consecuencia y a su vez, causa de nuevas prácticas y actitudes-. Bajo tal aspecto ha de entenderse el ejercicio transvalorativo llevado adelante por el pensamiento presocrático en derredor a valores en pugna, donde se puede contemplar la construcción de un marco epistémico y donde se manifestarán las condiciones bajo las cual surgirán unos u otros saberes.

Un primer indicio que nos puede conducir hacia una mirada alternativa frente a la concepción teológica del pensamiento presocrático lo quisiéramos señalar desde algunos de sus protagonistas. Para ello tomaremos dos fragmentos de Heráclito y uno de Empédocles:

Heráclito

“Tratan de purificarse con sangre, de otra sangre contaminados como están, como si uno que se ha metido en barro, con barro se lavara. (Por loco se le tomaría si algún hombre se percatara de que estaba obrando así). Además le rezan a esas estatuas, como si uno estuviera charlando con las paredes, sin saber nada en absoluto de qué son realmente dioses y héroes”¹²

“En aquellos que los hombres toman por misterios sagrados se inician impiamente”¹³

Empédocles:

“Alza el padre a un hijo suyo transmutado en su figura
y entre plegarias se apresta a degollarlo, el enorme infeliz. Y

¹¹ Cf. *Ibíd.*, p. 22

¹² Heráclito. *Sobre la Naturaleza*. Fragmento 86, en: Bernabé, A. *Fragmentos Presocráticos. Tales a Demócrito*, Buenos Aires, 2008. p. 138

¹³ Fragmento 87, *Ibíd.*, p. 138

los otros, sin saber lo que hacen, lo sacrifican, aun cuando los implora.
Pero aquel, sordo a los quejidos, después de degollarlo, en las
estancias dispone el sórdido festín.
De igual modo un hijo que toma a su padre o a su madre, unos niños
le arrancan la vida y devoran la carne antes amada”¹⁴

Los dos primeros fragmentos son solo un ejemplo de lo que en toda la obra del oriundo de Éfeso se nos muestra como una temática recurrente. Extendiéndonos a otros autores (caso de Empédocles aquí) podríamos decir algo similar en cuanto lo que se encuentra expuesto es una institución con suma fuerza funcionando en aquellos tiempos. La institución a la que nos referimos es la del sacrificio y funciona cual piedra angular en lo que hemos anteriormente denominado *ethos* del mito. Sintéticamente podríamos decir que pertenece a lo Sagrado y que es uno de los grandes valores bajo el cual las comunidades de dicho tiempo histórico, se cubren en relación a un tipo de problema concreto y real: la violencia. Al respecto mucho tiene que decirnos René Girard con su obra *La Violencia y lo Sagrado*. En su desarrollo principalmente aborda la obra trágica en cuanto esta se mostrará como manifiesto tratamiento del mito, entendido este como relato de una violencia original, perdida en el tiempo y que es rememorada cíclicamente a través de un ejercicio que busca liberar a la comunidad de la mayor de las pestes posibles: su propia violencia en el seno comunitario. La violencia ejercida por el sacrificio es institucional en tanto mantiene un orden dentro del sistema social, “el terreno preventivo era el terreno religioso. La prevención religiosa puede tener un carácter violento. La violencia y lo sagrado son inseparables”.¹⁵ Nietzsche por su parte, interpretará esta situación como un síntoma más de la naturaleza humana y en tanto crueldad, como herramienta mnemotécnica “en la forja de una memoria para el ser humano”.¹⁶ Con ello no coincidimos. El sacrificio, si bien y de modo indirecto se muestra como un medio de satisfacción a dicho instinto básico, se encuentra mediado por un tipo de pensamiento muy específico, dotado de fines

¹⁴ Empédocles. *Las Purificaciones*, fragmento 124, *Ibíd.* p. 231 - 232

¹⁵ Girard, R. *La Violencia...* Op. cit, p. 29

¹⁶ Nietzsche, F. *La genealogía...* Op. cit, p. 79.

concretos y palpables. Por otro lado, el sacrificio no intenta grabar nada en la memoria de la comunidad, más bien todo lo contrario, busca que *olviden*. Que sacien dicho instinto de crueldad en un acto único de violencia sistemática ejercida sobre una víctima que en nada afecte a la paz social.

Los tres fragmentos arriba mencionados refieren a la institución del sacrificio desde una posición de valor muy distinta. Nos encontramos allí con una transmutación en torno a la pericia que dicha institución posee frente a los hechos que le toca resolver. En el segundo fragmento citado de Heráclito, se nos manifiesta sin miramientos, la impiedad que significa inclinarse ante los misterios sagrados, religiones sacrificiales de la época. Lo que antes por excelencia era símbolo de sacralidad, empieza a perder su poder para delimitar un mundo de sentido. La causa de que esto ocurra no es mero capricho de un grupo de pensadores, sino de toda una serie de factores –sociales, políticos, económicos, culturales- que permitirán concebir las relaciones humanas desde otra perspectiva, desde otro valor, desde otro *ethos*. En el discurso presocrático pueden comenzar a vislumbrarse los primeros indicios de una serie de valores que funcionarán como basales para la organización política y social de lo que hoy consideramos la *polis*. Ideas de Justicia, de Unidad, de contradicción e identidad. Todas en torno a una nueva delimitación del mundo que el *ethos* del mito desconoce. Las estructuras desde donde el *ethos* del mito aborda su entorno no contienen en sí una idea abstracta de la Justicia, pues como dijimos, la institución que de lo social se encarga, se manifiesta en un terreno preventivo, procurando que no se propague la violencia intestina. De este modo, podemos leer como Empédocles nos sugiere la ineficacia del sacrificio. El degollamiento del niño, transfigurado en su rostro, por parte de su propio padre, nos muestra hasta qué punto sus remedios son terribles. Esta transfiguración es el fracaso del pensamiento religioso en distribuir con eficacia sus víctimas, el fracaso en la instauración del orden social en esferas donde más peso debería tener, en el caso que nos refiere Empédocles, el de la relación padre e hijo, o de este con sus progenitores. Un nuevo remedio ha de procurarse para evitar la crisis sacrificial, fuente de desórdenes en el plano social que podría amenazar a la comunidad entera. Unos de los pilares de esta solución será la construcción del

principio de culpabilidad, según hoy lo entendemos, como factor básico en la resolución de conflictos. Para ello, hemos visto como ya desde la obra hesiódica comienza afirmarse un componente subjetivo en la naturaleza humana y su modo de entender la realidad que lo confina. Esta responsabilidad de sí que empieza a emerger será además, podemos decir, una semilla de la conformación teórica del sujeto, ya enunciada explícitamente en el *Alcibiades* de Platón. En este caso como se supone, nos encontraremos en la afirmación plena del *ethos* del sujeto, entendido este como modo de ser bajo el cual posteriormente la disciplina filosófica dispensará sus discursos y prácticas.

Conclusión

Nuestra propuesta tenía como fin poner la mirada fija y atenta sobre la producción filosófica situada en el periodo presocrático. Con ello pretendíamos indagar acerca de la conformación epistemológica de la disciplina y principalmente, los elementos con los cuales ha de construir su método y objeto. Haber considerado el pensamiento religioso como uno de estos elementos nos llevó a vislumbrarlo bajo su propia naturaleza, desde la valoración que el mismo ponía frente a su relación con lo real, construyendo un mundo propio y distintivo, el de lo Sagrado. Haber recurrido en ocasión de mostrar el elemento de lo religioso en el pensamiento presocrático a partir de dos de sus representantes nos ofreció una pequeña perspectiva de como en la preocupación de aquellos pensadores se presenta la cuestión de las instituciones como hitos de la comprensión humana y de cómo específicamente la institución del sacrificio no ofrecía respuestas a los modos en que la realidad social empezaba a organizarse.

La Teología que Jaeger estructura en torno a estos pensadores poco nos puede decir con respecto al valor real en que lo Sagrado discurre. Tan solo termina considerando un fenómeno ineludible (el de lo religioso, el problema de lo Divino¹⁷) para el pensamiento de la época, lo identifica en cada uno de sus autores, pero no avanza más. Con Jaeger así entonces, es el horizonte filosófico el que se encuentra

¹⁷ Cf. Jaeger, W. *La teología...Op. cit.*, p. 12.

valorando allí; la Filosofía en cuanto disciplina, categorizando los aspectos conceptuales que contienen en sí elementos referidos al tratamiento de los Dioses. En consecuencia a esto, es necesariamente anacrónico y poco puede decir de la tensión que entre filosofía y religión existió en tales periodos.

Nuestra intención fue considerar este aspecto *olvidado*¹⁸ y con ello tratar de llamar la atención sobre aquellos puntos cruciales donde la crítica al *ethos* del mito empieza a funcionar como *ethos* alternativo, en miras a otras formas de categorizar el mundo.

Bibliografía

- . Girard, René. *La Violencia y lo Sagrado*. Trad. de Joaquín Jordá. Barcelona, Anagrama, 1995.
- . Jaeger, Werner Wilhelm. *La teología de los primeros filósofos griegos*. Trad. de José Gaos. México, Fondo de Cultura Económica, 1980
- . Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *La genealogía de la moral*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Buenos Aires, Alianza ediciones, 2005.
- . Bernabé, Alberto. *Fragmentos Presocráticos. De Tales a Demócrito*. Trad. de Alberto Bernabé Pajares. Buenos Aires, Alianza ediciones, 2008.

¹⁸ Cf. Girard, R. *La violencia...* Op. cit, p. 29

Los refugiados Rohingya: paradigmas del racismo contemporáneo desde una perspectiva biopolítica

Facundo Ariel Nuñez
Estudiante del Profesorado y la Licenciatura en Filosofía
Universidad Nacional del Nordeste
fan91091@gmail.com

Resumen

A mediados del año 2017 se llevó a cabo un éxodo multitudinario: se trataba de la población Rohingya, quienes a fuerza de asesinatos, incendios programados y violaciones, debieron abandonar la tierra de sus antepasados, forzándolos a buscar suerte en países vecinos donde no pueden ser recibidos y/o son rechazados. Este fenómeno nos permite analizar el panorama político moderno, y recurriendo a los desarrollos teóricos de Michel Foucault y Giorgio Agamben – en particular los conceptos de Estado de excepción y nuda vida de este último, así como también los desarrollos sobre racismo llevados a cabo por el primero –, podemos afirmar que este éxodo es un ejemplo paradigmático de la imbricación fundamental entre racismo y biopolítica.

BIOPOLÍTICA, RACISMO, NUDA VIDA, ESTADO DE EXCEPCIÓN, ROHINGYA.

Abstract

In mid-2017, a massive exodus was carried out: It was the Rohingya's population who, due to assassinations, programmed fires and rapes, had to leave their ancestors' land, making them try their luck in neighbour countries where they cannot be received and/or they are rejected. This phenomenon allows us to analyze the modern politic panorama, and turning to Michel Foucault and Giorgio Agamben's theoretical developments – particularly the 'State of Exception' and 'Bare Life' concepts of the latter, as well as the works about racism carried out by the former –, we can confirm that this exodus is a paradigmatic example of the essential imbrication between racism and biopolitics.

BIOPOLITICS, RACISM, BARE LIFE, STATE OF EXCEPTION, ROHINGYA.

Introducción

En el presente artículo desarrollaremos el éxodo del pueblo Rohingya, presentado como un paradigma de la segregación racial contemporánea, desde una perspectiva biopolítica. Para los Rohingya Birmania ha sido la tierra de sus antepasados desde incontables generaciones, pero a mediados del año pasado fueron obligados a desalojar sus hogares – los cuales luego fueron incendiados por las fuerzas militares birmanas – y refugiarse en Bangladesh o Malasia. Es un caso que escapó a los ojos de muchos medios de comunicación, pero se estima que entre un millón y un millón y medio de personas habitaban en Rakhine, Birmania, de los cuales entre ochocientos mil y un millón lograron escapar, y el resto fue asesinado por las fuerzas militares.

Hemos dicho que pretendemos analizar este caso desde una perspectiva biopolítica, para lo cual recurriremos a las obras de Michel Foucault y Giorgio Agamben, intentando lograr una complementación entre los desarrollos de estos autores. Nos interesa sobre todo la noción de racismo en Foucault, pues es la que posibilita el análisis del pueblo Rohingya como un paradigma contemporáneo de la segregación racial. Estas observaciones sobre el racismo serán puestas en relación directa con el concepto de biopolítica, y a este último iremos añadiendo los aportes de Agamben con el fin de lograr una visión más actualizada. De esta forma, al finalizar, tendremos un complejo sistema de conceptos interrelacionados, los cuales se referirán al caso específico que analizamos y harán más fácil su visualización como ejemplo general.

El centro de la cuestión, como se podrá observar en el desarrollo, es la segregación racial. Normalmente tendemos a pensar que el racismo es un tema del pasado, pero el pueblo Rohingya y la actualidad internacional nos demuestran que no, que es un tema que permanece en la sociedad y quizás con más fuerza que nunca si tenemos en cuenta, por ejemplo, el avance de la ultraderecha en Europa y la elección de Donald Trump en Estados Unidos, así como también las migraciones masivas y la globalización en general. En este contexto, un análisis complejo del fenómeno nos parece no solo necesario, sino más bien imprescindible, y para tal fin decidimos utilizar

la perspectiva biopolítica pues esta posa sus esfuerzos teóricos en el rol que ocupa la vida en esta clase de situaciones.

Teniendo en cuenta todo lo dicho y lo que subyace a esas palabras, podríamos enunciar nuestra hipótesis de la siguiente manera: “el racismo llevado a sus más funestas consecuencias no es un asunto del pasado, no terminó con los campos de concentración. El pueblo Rohingya, tomado como paradigma de la segregación racial, nos permite visualizar cómo las regulaciones de un Estado pueden tender a eliminar a un pueblo entero: exterminarlo, negarlo u obligarlo a que abandone el territorio de sus antepasados para buscar refugio en tierras inciertas”.

El desarrollo del trabajo estará organizado en tres partes generales y una de conciliación y reunión de las anteriores, en la primera de estas partes desarrollaremos la situación del pueblo Rohingya así como también un poco de su historia, en la segunda entraremos en los aportes de Michel Foucault y en la tercera pasaremos a Giorgio Agamben. El momento de conciliación se complementa con la conclusión y dan un cierre al tema poniendo cada tema en relación con los demás, logrando de esta forma un red de conceptos que tiene un reflejo en el caso Rohingya, lo que facilitará el visualizarlo como paradigma.

Historia del pueblo Rohingya

El pueblo Rohingya, actualmente exiliado en Bangladesh, posee una larga historia de luchas y conflictos que, según algunas fuentes, podría remitirse incluso hasta el siglo VII de nuestra era, con la llegada de los primeros pobladores musulmanes a Birmania. Pero junto con la historia oficial del pueblo, también tenemos el *racconto* llevado a cabo por las autoridades birmanas, el cual brinda un marcado contraste e intenta exhibir al pueblo Rohingya como invasores ilegales de sus tierras, lo que justificaría la persecución a la cual se somete a este pueblo musulmán.

En este sentido, el artículo *Myanmar: Who are the Rohingya?* Inicia con estas palabras “The Rohingya are often described as ‘the world's most persecuted minority’.”¹⁹ (AA.VV., 2017) Nurul Islam (2006), presidente de la *Arakan Rohingya*

19 “Los Rohingya son descritos a menudo como ‘la minoría más perseguida del mundo’”

National Organisation afirma que su pueblo cuenta entre sus ancestros gente árabe, pashtún (afganos), moros y mongoles, los cuales se asentaron en Arakan (este es el nombre que recibe el territorio de Birmania para la comunidad Rohingya, el cual previamente era conocido como Rohang, de allí el nombre del pueblo) alrededor del siglo séptimo.

Ahora bien, durante los más de cien años de dominio británico sobre la zona, en un período que va de 1824 hasta 1948, se pudo apreciar un incremento en la migraciones de obreros provenientes desde la India y Bangladesh. Estas migraciones fueron consideradas clandestinas e ilegales por la población nativa, motivo por el cual, cuando Birmania alcanzó la independencia del yugo británico, negó la nacionalidad a aquellas minorías consideradas invasoras. Lo curioso del caso es que incluyeron entre estas minorías no reconocidas al pueblo Rohingya, afirmando que los mismos provenían de Bangladesh y que el término “rohingya” como tal es un invento político moderno.

En realidad es necesario hacer una salvedad, de acuerdo al testimonio de Nurul Islam (2006), pues el pueblo Rohingya fue originalmente reconocido por las autoridades birmanas como una etnia indigna, pese a lo cual se les permitió enviar sus representantes al parlamento. Pero esta situación cambió a partir de 1962 cuando las fuerzas militares avanzaron sobre el pueblo, iniciando una de las más sangrientas y prolongadas persecuciones de la historia contemporánea. La educación les fue negada de forma indirecta debido a la discriminación y a la situación de pobreza en la que se encontraban inmersos, pues a muchos de ellos no se les permitía comerciar, y los que podían hacerlo debían compartir sus ganancias; los impuestos sobre sus tierras eran cada vez más altos y poco a poco fueron expropiados de las mismas. Situación que se agravó considerablemente en 1982 cuando se elaboró una nueva ley de ciudadanía que los excluía completamente como parte de las 140 etnias reconocidas por el gobierno birmano. El artículo *Myanmar: Who are the Rohingya?* sentencia “As a result

of the law, their rights to study, work, travel, marry, practice their religion and access health services have been and continue to be restricted.”²⁰ (AA.VV., 2017)

Situación actual de los exiliados Rohingya

Hemos adelantado en el capítulo anterior que hoy en día la población Rohingya se encuentra refugiada en Bangladesh, pero esto solo es cierto para un porcentaje, quizás el más afortunado, de la población que ha escapado del estado de Rakhine en Birmania (lugar donde se llevaron a cabo los mayores ataques contra la población Rohingya y donde habitaba el mayor porcentaje de su población), muchos de ellos fueron rechazados por fuerzas policiales al intentar ingresar en Bangladesh, otros corrieron una suerte similar al intentar refugiarse en Malasia, mientras que una cantidad solo estipulable se encuentra en una situación aun peor: De acuerdo al artículo *Myanmar: Who are the Rohingya?* “More than 500,000 people have fled the violence, with thousands trapped in the no-man's land between the two countries, according to the UN refugee agency”²¹ (AA.VV., 2017) en otros artículo de Al Jazeera se habla de 650.000 exiliados, o de 800.000.

Más allá de las cifras exactas, lo cierto es que la población Rohingya debió exiliarse de las tierras que han habitado por cerca de catorce siglos, y hoy en día se encuentran dispersos y en diferentes situaciones, ninguna de las cuales es positiva. El campo de refugiados de Bangladesh, en Cox's Bazar, es el que brinda mayor información acerca de la actualidad del pueblo Rohingya, al menos de aquellos que han logrado escapar a la persecución. Motivo por el cual seguiremos estas noticias, recordando que no representa a la totalidad del pueblo exiliado, y que miles de ellos se encuentran efectivamente en situaciones peores (por ejemplo aquellos atrapados entre fronteras, quines no son admitidos en ningún país).

Durante los últimos meses se ha intentado que Bangladesh y Birmania colaboren en un plan de repatriación de los refugiados Rohingyas, pero si recordamos lo antes desarrollado, aun antes de su exilio esta minoría musulmana carecía de patria,

20 “Como resultado de la ley, sus derechos a estudiar, trabajar, viajar, contraer matrimonio, practicar su religión y el acceso a los servicios de salud fue y continúa siendo restringido.”

21 “Más de 500.000 personas han escapado de la violencia, con miles atrapados en tierra de nadie entre los dos países, de acuerdo a la agencia de refugiados de la ONU.”

pues el gobierno de corte mayoritariamente budista, al igual que la población, no los reconocían como ciudadanos oficiales. Y sumada a esta ironía se encuentra un segundo impedimento, el cual se encuentra reflejada en los testimonios recogidos por Judah, J. (2017) en el artículo *Soaked and hungry Rohingya refugees seek shelter in Bangladesh*:

“From the summit of the hill, you can see across the border into Myanmar. A plume of thick white smoke rises and mixes with the monsoon-heavy clouds. “The village is burning,” says Jaheed. Testimonies from those who have just arrived say that there is nothing left.”²²

Los incendios provocados por las fuerzas militares como medida de persecución no son algo nuevo para el pueblo Rohingya, en el fondo son solo otro testimonio de la situación de abandono en la que se encuentra esta población: sin lugar a donde ir, y sin lugar a donde volver.

Sumemos a esta situación los múltiples reportes de las Naciones Unidas que, a través de sus diferentes organismos, está tratando de ayudar a la población refugiada. El analfabetismo y exclusión de los Rohingya de los planes de salud en Birmania tienen un impacto directo en la tasa de nacimientos, y el gobierno de Bangladesh teme que el campo de refugiados crezca antes de reducirse. Otra preocupación del gobierno y de la población bengalí, directamente relacionada con la anterior, es la situación de hacinamiento de la población refugiada, lo cual podría provocar una epidemia infecciosa. Como resultado de la creciente ola de refugiados – de acuerdo al artículo *Bangladesh to build one of world's largest refugee camps for 800,000 Rohingya* (AA.VV., 2017) – las autoridades de Bangladesh pusieron en marcha múltiples proyectos de ampliación de los campos de refugiados, pero como establecen autoridades de las naciones unidas en ese mismo artículo las necesidades de los Rohingya están creciendo a un ritmo mayor que la habilidad de aquellos para dar con ellas.

22 “Desde la cima de la colina, se puede ver al otro lado de la frontera en Myanmar. Una columna de humo espeso y blanco se eleva y se mezcla con las nubes monzónicas. ‘La aldea está ardiendo’, dice Jaheed. Los testimonios de quienes acaban de llegar dicen que ya no queda nada.”

Lo dicho alcanza para comprender la situación actual de los refugiados en Bangladesh, los múltiples problemas que afrontan y la incapacidad de los organismos internacionales para satisfacer las necesidades más básicas de una población sin tierra y sin derechos, adelantándonos al desarrollo del presente trabajo: quizás los Rohingya sean el ejemplo más claro en nuestros días de *nuda vida*.

Situación previa al éxodo

Como hemos visto en el primer capítulo, la situación de los Rohingyas se ha ido agravando desde la independencia de Birmania en 1948, momento en el cual fueron reconocidos como una minoría étnica indigna, pasando por 1962 cuando iniciaron las persecuciones militares, los asesinatos, los incendios, las violaciones y llegando a 1982 cuando la ciudadanía les fue negada y el pueblo Rohingya permaneció dentro de un territorio que no lo reconocía como perteneciente a él, impidiéndoles o limitándoles el acceso a educación, salud, trabajo y otros derechos fundamentales.

Esta situación ya ha sido descrita en el presente trabajo y lo anterior es a modo de resumen, pues dada la situación en la que se encontraba el pueblo desde mediados del siglo XX es interesante el pensar qué pudo haber provocado este gran éxodo a mediados del 2017. La respuesta no agrega nada nuevo, fueron las persecuciones constantes, la incineración intencional de casas y personas, el asesinato programado y las campañas de violación, todos estos hechos llevados a cabo por las fuerzas militares y policiales de Birmania.

Por supuesto, hay una supuesta justificación para estos hechos atroces, retomando el artículo *Myanmar: Who are the Rohingya?* “After the killings of nine border police in October 2016, the government blamed what it claimed were fighters from an armed Rohingya group and troops started pouring into the villages of Rakhine State”²³ (AA.VV., 2017) Este fue el punto de quiebre para la población de origen musulmán, justificados por ese supuesto ataque – y la determinación de los Rohingya como extranjeros ilegales – las fuerzas birmanas llevaron a cabo ejecuciones

23 “Después de los asesinatos de nueve policías fronterizos en octubre de 2016, el gobierno culpó a los que alegaban eran combatientes de un grupo Rohingya armado y las tropas comenzaron a penetrar en las aldeas del estado de Rakhine.”

extrajudiciales, campañas de violación e incineración: un verdadero *estado de excepción*, como veremos más adelante.

Quizás uno de los puntos que más llamó la atención de la prensa ha sido la confesión, por parte de las autoridades militares de Birmania, del asesinato de diez combatientes Rohingya, el artículo '*Beyond comprehension*': *Myanmar admits killing Rohingya* recoge el siguiente hecho: "In a Facebook post on Wednesday, Min Aung Hlaing, the military's commander in chief, said soldiers and villagers had confessed to killing 10 suspected Rohingya fighters on September 2."²⁴ (AA. VV., 2018) Una vez más, la amenaza interna justifica la utilización de la fuerza, y el asesinato y la detención sin un proceso legal transparente se convierten en las herramientas del Estado.

Los testimonios y los reportes abundan respecto a las atrocidades cometidas por el gobierno de Birmania, hasta el punto que, de acuerdo al artículo *Myanmar's Crackdown on Rohingya Is Ethnic Cleansing, Tillerson Says* (Landler, M., 2017) estos hechos han sido considerados limpieza étnica por las autoridades del gobierno de los Estados Unidos, el cual buscará duras sanciones para la cúpula militar de Birmania por llevar a cabo esta campaña de terror y destrucción sobre una población minoritaria.

A modo de resumen, el gobierno y la población birmana no consideran a los Rohingya como ciudadanos de su territorio, esto es debido a las dos versiones respecto al origen de los mismos (los habitantes de Birmania ven a los Rohingya como extranjeros llegados a sus tierras durante la colonización británica, mientras que estos se ven como habitantes legítimos del territorio), y también a la diferencia en sus creencias, mientras el gobierno y la población son en su mayoría budista, los Rohingya son musulmanes. Básicamente, la población y el gobierno de Birmania ve en esta minoría un enemigo interno, un extranjero que amenaza su estilo de vida – las poblaciones musulmanas son constantemente vistas como un peligro potencial en diferentes puntos del mundo, en gran medida debido a ciertas interpretaciones en el interior de la comunidad musulmana del concepto de *yihad* que han llevado al nacimiento de agrupaciones terroristas, además de la constante guerra entre facciones

24 "En una publicación de Facebook el miércoles, Min Aung Hlaing, comandante en jefe del ejército, dijo que soldados y aldeanos confesaron haber matado a 10 presuntos combatientes Rohingya el 2 de septiembre."

en el interior del movimiento musulmán – y que por lo tanto debe ser borrado de su territorio. Interpretamos ahora estos hechos a la luz de la biopolítica.

Génesis del racismo

En los capítulos anteriores hemos desarrollado la historia del pueblo Rohingya, desde los testimonios de su origen hasta su situación actual de exilio y fragmentación. Hemos dicho que es nuestra intención de ahora en más el analizar esos hechos a la luz de los aportes de la biopolítica, pero antes de avanzar por ese camino nos gustaría detenernos para analizar el surgimiento del discurso racista, y de esta forma ver cómo se articula este con el análisis biopolítico. Para tal fin recurriremos a los aportes de Michel Foucault, pero no sin recordar que, pese a que este sea un tema recurrente en algunos pasajes de las obras del filósofo francés, “el hecho de que el racismo no sea el problema explícito que aborda Foucault le da a sus observaciones cierto aire fragmentario” (Gómez Izquierdo, 2014, p. 121).

Iniciemos el análisis con una cita del autor: “Cuando la guerra fue expulsada a los límites del Estado, centralizada a la vez en su práctica y rechazada a su frontera, apareció cierto discurso: un discurso extraño, novedoso.” (Foucault, 2000, p. 54) Expliquémosla brevemente: uno de los primeros avances de la modernidad es la creación de los ejércitos, la guerra se convierte en un asunto de Estado y se la expulsa del interior de las ciudades a sus fronteras. Estamos a finales del siglo XVI, en la antesala de las grandes revoluciones europeas, en las cuales este discurso descrito por Foucault jugará un papel fundamental. Se trata del discurso de la guerra de razas, pero no entendida como la lucha de una raza superior por dominar a las inferiores, se trata más bien de un discurso histórico y con un fuerte impacto político.

Tradicionalmente, durante la edad media y gran parte de la modernidad, se mantuvo una imagen piramidal de la organización estatal, esto lo vemos en el Leviathán de Hobbes, por ejemplo, donde el soberano, como cabeza de un gran organismo creado por todos los individuos que delegan en él una cuota de su libertad, dirige el Estado. Frente a esta visión centralizada y piramidal, el discurso de la lucha de razas propondrá una nueva perspectiva, en la cual “una estructura binaria atraviesa la

sociedad” (Foucault, 2000, p. 56). Como hemos dicho antes, no es un discurso de tipo racista-biológico, sino que más bien define la estructura de la sociedad, la cual se encuentra conformada por al menos dos sectores que poseen lenguajes, costumbres, ideas y hasta linajes distintos, y cada uno de ellos intenta defender o exigir los derechos que le corresponden a su sector, basándose en un estudio minucioso de la historia, la cual a partir de entonces cobra un papel fundamental, se convierte en la herramienta que permite criticar el supuesto derecho absoluto del soberano, el cual se defiende, a su vez, poniendo en juego otra serie de discursos de verdad basados en otra interpretación de la historia.

Hemos dicho anteriormente que la guerra se desplazó a las fronteras de la sociedad, pues bien, ahora vemos que esto no es totalmente cierto.

“Esta idea, la de que la sociedad está recorrida de uno a otro extremo por este enfrentamiento de las razas, se formula en el siglo XVII y será la matriz de todas las formas bajo las cuales, de allí en adelante, se buscarán el rostro y los mecanismos de la guerra social.” (Foucault, 2000, p. 64)

Aquel que enuncia, aquel que dice su verdad – pues la verdad ha dejado de ser absoluta para convertirse en una herramienta – se encuentra en una posición determinada dentro del campo, tiene enemigos, tiene aliados y es imposible que tome una postura neutral o universal como pretendían los filósofos modernos, claro que la posición tomada por estos puede ser entendida, a los ojos de este discurso, como un intento de contrarrestar la acción revolucionaria fingiendo una neutralidad que en realidad apoya la posición del soberano.

Si avanzamos un poco más en la genealogía elaborada por Foucault vemos como este discurso sufre, a partir del siglo XVIII dos transformaciones sustanciales. La primera de ellas sustituye la idea de raza por la de clase, y elabora así la idea de lucha de clases en el interior de las sociedades modernas – concepto típicamente marxista que en realidad debe mucho a los historiadores franceses, quienes fueron los primeros en elaborarlo –. Y la segunda transformación, la que nos resulta más interesante para el presente trabajo, se lleva a cabo cuando la idea de raza toma un carácter de tipo biológico, en este momento nos encontramos efectivamente ante la visión de una raza

superior, que es la que debe sobrevivir de acuerdo a los mandatos de la evolución, y una raza inferior condenada a la extinción. Además esta segunda transcripción del discurso de la lucha de razas aporta un nuevo elemento: mientras que en la teorización llevada a cabo en el siglo XVII ambas razas en conflicto se reconocían como ajenas una a la otra, como irreconciliables en algún elemento constitutivo de su cultura o su modo de ver el mundo, este nuevo discurso plantea un solo cuerpo social que se subdivide en su propio enemigo. “En otras palabras: lo que vemos como polaridad, como ruptura binaria en la sociedad, no es el enfrentamiento de dos razas recíprocamente exteriores; es el desdoblamiento de una única raza en una superraza y una subraza.” (Foucault, 2000, p. 65)

Racismo y biopolítica

Hemos visto en el capítulo anterior como durante el siglo XVII – momento de su mayor desarrollo teórico mas no de su nacimiento – el discurso de la lucha de razas cobra relevancia como una herramienta para criticar el derecho soberano; hemos mencionado su función política y como hace de la sociedad un campo de batalla en el cual la historia y la verdad son armas fundamentales a disposición de todos los bandos implicados. También seguimos la evolución de este discurso hasta que el mismo adquiere, en el siglo XVIII y con más fuerza en el XIX, un carácter biologicista e impulsa a la sociedad a plegarse sobre sí mismo para encontrar allí, en su interior, el verdadero enemigo. Relacionemos ahora lo anterior con otro fenómeno que también tiene su génesis en el siglo XVIII: la biopolítica.

Para poder comprender mejor las implicaciones que planteó el surgimiento de la biopolítica creemos que es necesario, en primer término, retroceder algunos siglos. “Durante mucho tiempo, uno de los privilegios característicos del poder soberano fue el derecho de vida y muerte.” (Foucault, 2014, p. 127) El filósofo francés relaciona este poder con la *patria potestas* romana, es decir, el derecho del padre de familia de disponer de la vida de sus hijos al igual que de la de sus esclavos. El soberano, el rey, gran padre figurativo de la sociedad, puede también disponer de la vida de sus súbditos si así lo considerase oportuno, si estuviese en riesgo su vida o sus

propiedades. La ejecución pública es una forma de mostrar la fuerza de la venganza del soberano, y de modo similar, si la amenaza es externa, este puede disponer de la vida de sus súbditos de forma indirecta mandándolos a combatir en su nombre.

Ahora bien, a partir del siglo XVII – consolidándose en el XVIII – se da una transformación importante en esta forma de ejercer la soberanía:

“Esa muerte, que se fundaba en el derecho del soberano a defenderse, o a exigir ser defendido, apareció como el simple envés del derecho que posee el cuerpo social de asegurar su vida, mantenerla y desarrollarla.”

(Foucault, 2014, p. 129)

Los Estados a partir del siglo XVII pondrán en marcha diferentes estrategias con el objetivo de asegurar la supervivencia de la población. Esas estrategias se enmarcaron en dos polos que, como señala Foucault, no deben ser vistos como antitéticos, sino más bien como una continuación que se complementa y en la cual ninguno de los dos polos anula o excluye totalmente al otro.

El primer polo en surgir, en un sentido cronológico, es el que se enfoca en el cuerpo como máquina, en su sectorización, su disciplinamiento, su entrenamiento; dicho polo constituye la *anatomopolítica del cuerpo humano*. El segundo polo, el cual – como hemos dicho – surge a mediados del siglo XVIII, se centra en el cuerpo-especie, es decir, ya no en los sujetos individuales, sino en los fenómenos universales que atraviesan a todos los sujetos, es un polo centrado en el control de los nacimientos, las muertes, las enfermedades.

Centraremos nuestra atención en el fenómeno biopolítico, el cual hemos visto que surge en el mismo siglo que el discurso de lucha de razas de corte biológico-evolucionista. Las imbricaciones entre estos dos fenómenos no deben pasar inadvertidas, ni deben ser considerados como fenómenos paralelos, el racismo forma parte fundamental de la estructura estatal. “Desde el siglo XIX, los distintos regímenes políticos han puesto en marcha los formidables procedimientos de matanza incluso contra sus propias poblaciones.” (Ruiz Gutiérrez, A., 2012, p. 61) Expresando su mayor fuerza en el siglo XX, época de los grandes genocidios dirigidos hacia sectores particulares de la población. Tomemos por ejemplo la eliminación programada de la

población armenia, llevada a cabo por el imperio Turco-Otomano en 1915; el holocausto nazi, el cual tuvo sus mayores consecuencias durante 1941; o las matanzas perpetradas por los *jemeres rojos* en Camboya, las cuales iniciaron en 1975. Si sumásemos las víctimas solo de estos tres acontecimientos, la cifra asciende a un total aproximado de diez millones y medio de personas.

Creemos que estos dos fenómenos – el desarrollo de las medidas de tipo biopolítico y el racismo biológico evolucionista – son inseparables, pues de otro forma los fenómenos anteriores, y aun el que nos encontramos analizando, creemos que carecerían de sentido. En definitiva, una de las únicas formas de entender estas matanzas programadas por parte del poder soberano sobre su propia población es sobre la base del discurso de la lucha de razas del siglo XVIII: el enemigo no se encuentra en el exterior, el verdadero peligro se encuentra dentro de las fronteras de nuestro territorio: las razas inferiores. Y como un parásito que pone en riesgo la vida del cuerpo social, deben ser retirados del mismo. “El viejo poder soberano, que podía verter legítimamente la sangre de sus súbditos, se extiende al biopoder que hace morir a las razas inferiores a fin de dejar vivir a la superior” (Ruiz Gutiérrez, 2012, pp. 56 – 57)

Poco a poco contamos con más herramientas para interpretar el caso Rohingya desde una perspectiva biopolítica relacionada directamente con el discurso racista. Pero aun nos resta desarrollar dos conceptos que consideramos fundamentales: *nuda vida* y *homo sacer*.

La biopolítica y el estado de excepción

Si hablamos de Michel Foucault aun los más neófitos tienen una idea de quién fue este filósofo, y la clase de aportes que realizó. No ocurre lo mismo con Giorgio Agamben, motivo por el cual creemos necesario desarrollar un breve comentario sobre el mismo. En primera medida decir que es un filósofo nacido en 1942 y cuyos intereses teóricos se mueven por una extensa variedad de campos; el mismo aun está vivo y aun publica obras que se suman a un extenso catálogo. Entre estas encontramos las diferentes entregas de *Homo Sacer*, cuyo último libro en la serie se publicó en el 2015,

finalizando así un extenso recorrido teórico que nos brindará las herramientas faltantes para interpretar el éxodo Rohingya desde la perspectiva propuesta.

Nos centraremos en las primeras obras de la serie, en las cuales desarrolla los conceptos de *nuda vida* y *homo sacer* en relación al poder soberano. Pero en estos también dirige una pequeña crítica hacia Michel Foucault que creemos pertinente recoger. Siendo el filósofo francés el descubridor – al menos en tanto fue el primero en describir y estudiar el problema en profundidad – de la biopolítica, a Agamben le resulta interesante que el mismo nunca haya realizado un análisis profundo de los campos de concentración o de los grandes estados totalitarios del siglo XX, debido a que fue en estos *estados de excepción* donde más se puso en juego la vida de los sujetos. Utilicemos este comentario como excusa y desarrollemos una serie de conceptos fundamentales que se encuentran enunciados de forma apresurada en él, y de esta forma podremos entender en un sentido más completo la crítica y también avanzar en nuestro trabajo.

El primero de ellos nos obliga a remontarnos a la Antigua Grecia, el griego clásico poseía dos términos diferentes para referirse a la vida de los sujetos: por un lado *bíos* y por el otro *zoé*. El primero hace referencia a un determinado estilo de vida, cuando Sócrates en la *Apología* dice que una vida sin análisis no vale la pena ser vivida utiliza este término, y lo hace pues se está refiriendo al continuo proceso de vivir aplicando el análisis a uno y a los conciudadanos de la polis. El segundo término, en cambio, hace referencia a la vida biológica, privada de todo carácter político o social, la vida más natural, la vida privada de todo contenido, la vida al desnudo. “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 *oïkos*.” (Agamben, 2010, p. 10). En contraposición a esto, el gran descubrimiento de Foucault es mostrar cómo, a partir de la modernidad, es esta vida natural la que entra en los planes y preocupaciones de los Estados. “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, 2014, p. 135).

Un segundo concepto fundamental en la obra de Agamben, y en nuestro desarrollo teórico, es el de *estado de excepción*. Siendo un tema muy complejo, trataremos de ser lo más precisos posibles dentro de los límites de la disponibilidad espacial del presente trabajo. El estado de excepción puede ser comprendido como el espacio – a veces geográfico, a veces temporal o ambos – en el cual las leyes se suspenden para solucionar algún problema interno. En Argentina poseemos la figura legal del “estado de sitio”, el cual puede ser propuesto por el presidente y aprobado por el poder legislativo, para de esta forma suspender los derechos de los ciudadanos mientras se despliega a las fuerzas militares para contrarrestar las amenazas al territorio, esto fue lo ocurrido en diciembre del 2001, pero el estado de excepción es un concepto que va mucho más allá, tomemos este ejemplo solo como eso.

Carl Schmitt, filósofo jurídico alemán, definió al soberano como aquel que decide sobre el estado de excepción, y esto plantea una seria paradoja, la cual nos permite desarrollar una serie de postulados interesantes: el soberano está, al mismo tiempo, dentro y fuera del ordenamiento jurídico, puesto que es el único que puede suspender la validez de la ley debe encontrarse fuera de esta, pero a la vez, el soberano no puede estar completamente al exterior pues esta suspensión es una decisión legal, y este mantiene una estrecha relación con el ordenamiento jurídico. “El soberano, por medio del estado de excepción, ‘crea y garantiza la situación’ de la que el derecho tiene necesidad para su propia vigencia.” (Agamben, 2010 , p. 29)

Hemos visto, citando a Foucault, que la inclusión de la vida natural en el ámbito político marca el paso de la época clásica a la modernidad. Agreguemos a eso y a lo último que hemos desarrollado que el estado de excepción no es solo una medida legal, sino que, dado que el soberano lo decreta para proteger a la sociedad (en el caso de una guerra, por ejemplo), es también una medida política. Así pues, se llega a la conclusión de que la vida se incluye en el ámbito político excluyéndose de este por el estado de excepción: esta es la situación que hemos mencionado en el párrafo anterior.

Esta última idea puede resultar compleja, así que detengámonos. Debemos caer en otra aparente paradoja para poder entender cómo es posible la inclusión de la

vida en el estado de excepción: “[...] lo que caracteriza propiamente a la excepción es que lo excluido no queda por ello absolutamente privado de conexión con la norma” (Agamben, 2010, p. 30). El estado de excepción, entonces, no debe ser entendido como una situación caótica carente de normas, sino más bien como la de suspensión de estas, pero no por un potencia activa del estado de la excepción, sino por la retracción de las normas, la cual da lugar a aquel y permite que estas se constituyan como reglas.

Es decir, para que las normas sean aceptadas como reglas, estas deben mantenerse en relación directa con la excepción, y esta relación se da a través de la figura de la suspensión, entendida esta como el proceso por el cual las normas se retraen y dan lugar a la excepción. Podemos interpretar en esto un adentro y un afuera, en donde la suspensión permite que la norma se mantenga en relación con el afuera, y el estado de excepción el límite entre ambos. Ahora bien, las normas obtienen validez en esta suspensión debido a que la misma permite una relación no particular con un elemento externo al aparato legal, por ejemplo, la violencia entendida como estado de naturaleza, la suspensión permite que la norma se mantenga en contacto con esa figura y pueda aplicarse a los casos específicos que sean normalizados en el interior.

“La excepción es, en este sentido, la localización (*Ortung*) fundamental, que no se limita a distinguir lo que está dentro y lo que está fuera, la situación normal y el caos, sino que establece entre ellos un umbral (el estado de excepción) a partir del cual lo interior y lo exterior entran en esas complejas relaciones topológicas que hacen posible la validez del ordenamiento.” (Agamben, 2010, p. 31)

Si hemos podido afirmar, siguiendo las palabras de Foucault, que lo que caracteriza a la modernidad, en términos políticos, es la introducción de la vida natural en las preocupaciones políticas, y siguiendo a Agamben hemos visto que el aparato legal y político sustentado por la excepción, se aplica desaplicándose, o en otros términos incluye excluyendo, nos resta determinar cómo se lleva a cabo esta inclusión de la vida en el aparato legal y político a partir de la exclusión de la misma. Y para tal

fin, debemos recurrir a otro de los conceptos de Giorgio Agamben, en este caso el que da título a las obras que nos encontramos analizando: *Homo sacer*.

El hombre sagrado

“Mucho se ha debatido sobre el sentido de esta enigmática figura, en la que algunos han querido ver ‘la más antigua pena del derecho criminal romano’” (Agamben, 2010, p. 94). El *homo sacer*, como podemos determinar a partir de la cita anterior, es una oscura y compleja figura del derecho romano. Por un lado, es la primera vez en la historia en que el carácter de sacralidad se vincula a una vida humana, y por el otro, es un complejo concepto en el cual coinciden dos características que, a primera vista, parecen inconciliables.

El hombre sagrado, traducido literalmente, poseía una conexión directa con los dioses, pero pese a esto, el mismo podía ser asesinado por cualquier ciudadano sin que esto configurase un delito. A su vez, tampoco podía ser sacrificado en nombre de ninguna deidad. Es, por lo tanto, una figura que se sitúa fuera del derecho humano, en tanto cualquiera puede darle muerte sin recibir castigo, y fuera del derecho divino, pues no puede ser sacrificado. Nos encontramos con otra figura que se mueve en un limbo, con otra exclusión inclusiva.

Quizás lo primero que llama la atención respecto a esta figura es el hecho de que cualquiera puede darle muerte sin recibir por ello una pena o castigo, nos hace pensar en la pena capital y en qué relación tendrán estas dos figuras en el derecho romano. De hecho, la pena capital es un claro ejemplo de la doble situación de exclusión en la que se encuentra el *homo sacer*. Si un hombre incumplía sus obligaciones para con otros hombres o los dioses caía en una grave falta de la cual podía librarse a través de diferentes rituales arcaicos, en este sentido, la pena de muerte es entendida como un ritual de purificación, y como el *homo sacer* se encuentra fuera de la esfera divina no puede ser ejecutado.

Tenemos así una figura que es exterior tanto al derecho divino como al derecho humano, y en ese sentido plantea una situación similar a otra que hemos analizado previamente: la paradoja del soberano, el cual puede decidir sobre el estado de

excepción, es decir, sobre la suspensión de las normas, desde el marco de un organismo legal. “Soberana es la esfera en que se puede matar sin cometer homicidio y sin celebrar un sacrificio; y sagrada, es decir, expuesta a que se le de muerte, pero insacrificable, es la vida que ha quedado prendida en esfera” (Agamben, 2010, p.109). Siguiendo estos desarrollos podemos afirmar que ante el soberano todos son *homini sacri*, y por el contrario, el *homo sacer* tiene a todos como soberanos.

En capítulos anteriores hemos mencionado a Tomás Hobbes y su conocido Leviathán como modelos de organización estatal, este modelo de organización se crea cuando los habitantes de una sociedad aceptan formar parte de un contrato colectivo por el cual cada uno cede parte de su libertad a un soberano, el cual será el encargado de proteger el cuerpo social, pues el hombre es por naturaleza codicioso y negativo para los otros hombres. Retomamos estos desarrollos de la filosofía clásica para analizarlos a la luz de lo que hemos venido desarrollando.

Los partidarios de las teorías contractualistas ven en este momento previo la fundación del posterior estado, pues bien, tenemos registros de una figura de la vida pre-social indoeuropea que se relaciona estrechamente con la figura del *homo sacer*: el hombre-lobo. Antes de convertirse en un monstruo arquetípico este ser formaba parte del derecho germánico primitivo, y al igual que el *homo sacer*, cualquiera podía darle muerte sin recibir un castigo a cambio y tampoco podía ser sacrificado. Era un excluido de la comunidad, un ser en el límite entre lo salvaje y lo humano, allí estriba su condición de hombre-lobo, de *wargus*: es, una vez más, una paradoja, una figura límbica que se mueve fuera y a la vez dentro de dos espacios.

Desde esta perspectiva podemos llegar a una comprensión quizás más profunda de la metáfora del estado de naturaleza hobbesiano, el mismo, como sabemos, se refiere a un pasado ideal – en tanto no real-histórico – en el cual los hombres competían entre si en una guerra de todos contra todos, situación que se resuelve por el contrato. Pero para nosotros el estado de naturaleza no será una condición prejurídica completamente indiferente al derecho de la ciudad, tendrá una íntima relación con el estado de excepción, será un momento de suspensión a partir del cual las normas adquieren su validez como leyes, y los hombres, más que en una

situación de guerra de todos contra todos, se encuentran en un estado en el cual todos son *wargus*, *homo sacer*, para los demás. “ Solo este umbral, que no es ni la simple vida natural ni la vida social, sino la nuda vida o la vida sagrada, es el presupuesto siempre presente y operante de la soberanía.” (Agamben, 2010, pp. 137-138).

Nuda vida

Si ahora retomásemos la crítica de Agamben a Foucault seguramente la entenderíamos mejor, puesto que si el filósofo francés afirmaba que la modernidad se caracteriza por la entrada de la vida en la política, nada justifica – quizás solo la muerte temprana – que no incluyera en sus reflexiones los campos de concentración o los estados totalitarios, espacios en los cuales el poder soberano se ejerce directamente sobre la *nuda vida*, como hemos visto. Para finalizar el desarrollo teórico que nos hemos propuesto, nos resta explicar este concepto de nuda vida y relacionar todo lo dicho con el caso Rohingya.

La nuda vida es la vida natural que se incluye en el ordenamiento político-jurídico, y por lo tanto está fuera tanto de la esfera de lo natural como de lo social, no es *bíos* ni *zoé*, es un límite que incluye excluyendo a la una en la otra, y en este sentido puede ser definida también en los términos de un intersección.

La nuda vida se relaciona de forma directa, como hemos visto, con los conceptos de *homo sacer* u hombre-lobo, y se colocan en el fundamento del poder soberano: este último es el que puede decidir sobre el estado de excepción, en este estado todos los sujetos se convierten en nuda vida y, por lo tanto, el soberano puede disponer de sus vidas.

Los hombres, entendidos como nuda vida, se incluyen en las preocupaciones político-jurídicas a través de una exclusión, es la culminación, en cierto sentido, de la cadena de paradojas. Es en este sentido en el que la vida entra a partir del siglo XVIII de acuerdo a los desarrollos de Foucault, pero en realidad, como hemos visto, las figuras del *homo sacer* y del *wargus* datan de milenios en el pasado, así que más que una puesta en escena de la nuda vida a partir de la modernidad, deberíamos hablar de un descubrimiento de esta vida como fundamento de la soberanía.

Recapitulando todo lo dicho en estos últimos párrafos, la inclusión de la *zoé* en el territorio jurídico-político se da a través del estado de excepción, entendiendo este como el umbral entre lo exterior y lo interior al aparato legal, asegurado por la suspensión de las leyes. La nuda vida, como concepto que incluye a las figuras del *homo sacer* y el *wargus*, aparece como la habitante de este espacio, y se encuentra, por lo tanto, incluida en el sistema político y legal a través de una exclusión del mismo. Y el soberano es la figura que puede tomar decisiones acerca de este estado de excepción y que, por este motivo, se encuentra también dentro y fuera del sistema.

Ahora bien, hemos dicho que el estado de excepción es una medida que el soberano debe tomar para poder proteger a la sociedad de algún peligro. Pero como hemos visto anteriormente, el discurso racista del siglo XVIII considera a determinados sectores de la sociedad – en un principio razas en sentido biológico, como en el ejemplo del genocidio armenio, y posteriormente sectores de la sociedad que presentan diferencias ideológicas, las cuales impiden la consecución de un determinado objetivo, como en el ejemplo de la matanza en Camboya perpetrada por los *jemer*es rojos – como enemigos.

“El totalitarismo moderno puede ser definido, en este sentido, como la instauración, a través del estado de excepción, de una guerra civil legal, que permite la eliminación física no solo de los adversarios políticos sino de categorías enteras de ciudadanos que por cualquier razón resultan no integrables en el sistema político.” (Agamben, 2004, p. 25)

El caso Rohingya desde una perspectiva biopolítica

Visto a la luz de lo que hemos desarrollado en el presente trabajo, el caso Rohingya no debe parecerse una excepción al curso natural de las cosas, como uno podría pensar en un primer momento cuando lee las cifras del exilio y los asesinatos en tierras birmanas. Es un caso testigo de todo lo que hemos desarrollado, motivo por el cual es pertinente ahora realizar un resumen de lo expuesto, contrastándolo con las informaciones que hemos recogido del caso.

Hemos visto que a partir de 1982 las autoridades de Birmania negaron el derecho de ciudadanía y con el todas las garantías previstas para los ciudadanos al colectivo Rohingya, a la vez que continuaban una cruenta campaña de asesinatos y persecuciones – esta vez con consecuencias cada vez mayores – excusándose en ataques pasados llevados a cabo por fuerzas insurgentes. Situación que se repitió, con resultados aun más sangrientos, desde octubre del 2016, lo que derivó en el éxodo masivo a mediados del año pasado. Si analizamos esto desde el discurso racista del siglo XVIII comprendemos claramente las verdaderas motivaciones del gobierno birmano: eliminar por completo un sector de la población que creían perjudicial para el bienestar del colectivo social, el cual apoyó mayoritariamente esta campaña de limpieza étnica. También bajo esta luz comprendemos los testimonios recogidos por Beech, H. (2017) en su artículo *‘No such thing as Rohingya’: Myanmar erases a history* “‘There is no such thing as Rohingya,’ said U Kyaw San Hla, an officer in Rakhine’s state security ministry. ‘It is fake news.’”²⁵ El concepto es eliminar, no solo al pueblo, sino toda su historia, pues esta, como vimos, tiene funciones políticas muy marcadas en el contexto de guerra de los discursos de verdad.

Los habitantes Rohingyas de Rakhine que han vivido asesinatos, incendios intencionales y campañas de violaciones, todos estos ejecutados por las fuerzas militares birmanas son ejemplos de nuda vida, habitando el estado de excepción que es su identidad desde 1982, momento en el cual se les negaron los derechos más indispensables, y fueron conservados en la sociedad a través de su exclusión de esta: ser Rohingya implicaba habitar en la excepción, ser wargus, homo sacer, nuda vida susceptible de ser eliminada por el poder soberano en cuanto este lo dispusiese.

Bajo estas dos figuras – estado de excepción y nuda vida – entendemos como es posible que todos estos abusos se hayan llevado a cabo sin ninguna pena a cambio, ni siquiera por parte de los organismos internacionales quienes han amenazado al gobierno de Birmania con duras sanciones, las cuales no han sido llevadas a término. Cualquiera podía tomar la vida de un Rohingya, incendiar su hogar y todo lo que

25 “‘No existe tal cosa como Rohingya’, dijo U Kyaw San Hla, un oficial del ministerio de seguridad del estado de Rakhine. ‘Son noticias falsas’”

poseían, o podían violar a sus mujeres sin que haya un castigo – es más, en algunas declaraciones, autoridades estatales y militares de Birmania han declarado que sería imposible que sus tropas realicen campañas de violaciones pues las mujeres Rohingya no son nada atractivas, lo que al parecer debería servir como una garantía de que tales hechos son noticias falsas – eran *homini sacri*.

A lo anterior agreguemos las justificaciones que se pueden desprender de la actitud de las autoridades birmanas. En primer lugar, recordemos, se cree que los Rohingya son un pueblo invasor que llegó a esas tierras durante el período de colonización británica. Pronto las acusaciones de ataques por parte de insurgentes de este sector minoritario llevaron a las fuerzas militares a actuar con brutalidad. Pero desde la perspectiva del discurso racista del siglo XVIII todo esto es, cuando menos, comprensible: el Estado birmano ve en los Rohingyas un enemigo, un impedimento al crecimiento que debe ser eliminado para de esta forma lograr la supervivencia del cuerpo social.

Y no debemos creer que este es un caso aislado, que cosas así solo ocurren en países remotos. Si nuestro desarrollo nos demuestra algo es que el racismo, la soberanía, la nuda vida y la biopolítica se relacionan estrechamente, y puesto que en la actualidad las preocupaciones estatales aun pasan por el control y cuidado de la vida, todos estos discursos se encuentran en la base de cada sociedad contemporánea.

Al leer las noticias acerca de algún atentado terrorista estamos viendo una lucha por parte de diferentes grupos, identificables como etnias antagónicas – musulmanes contra occidentales normalmente – que se disputan el control de un territorio y el reconocimiento de sus derechos. La lucha, la sangre, son el fundamento de nuestras sociedades tal y como lo ha mostrado Foucault en sus análisis y Agamben al hablar de la suspensión de la ley como condición necesaria para que la norma sea reconocida como ley. Y una vez que las armas descansan la lucha continúa bajo la forma de producción de discursos: la otra cara de la brutalidad militar birmana son sus discursos tendientes a mostrar al pueblo Rohingya como invasores violentos, lo cual validaría su supresión. La producción de verdades entra en estrecha relación con la sangre derramada.

La perspectiva biopolítica, atravesada por los diferentes análisis que hemos utilizado, es una herramienta indispensable para el diagnóstico de la situación actual de múltiples países y sociedades a lo largo y ancho del planeta. Fue Foucault quién inició la tarea de develar las estrategias del poder desarrollando, en el proceso, y de manera discontinua, sus posiciones sobre el racismo – decimos esto pues, aunque lo haya abordado en la obra que analizamos, también es un tema presente en sus libros sobre la sexualidad, la locura, la enfermedad o cualquiera en que una minoría es segregada por una mayoría – y Agamben el encargado de acercar estos desarrollos al ámbito de la soberanía y de los estados totalitarios, los cuales se disuelven para dar paso a las democracias, las cuales, en el fondo, funcionan de la misma forma: tomando a la nuda vida como fundamento del poder soberano.

Conclusión

Fue nuestro interés, a lo largo del presente artículo, mostrar que el análisis del caso Rohingya podía permitirnos mostrar que las regulaciones de un Estado pueden estar dirigidas a la desaparición de un pueblo entero. Habiendo analizado los diferentes aportes que Michel Foucault y Giorgio Agamben podían brindarnos en relación con este tema creemos que lo hemos cumplido.

El pueblo Rohingya, perseguido y quizás al borde de la desaparición, es un paradigma de la segregación racial contemporánea, y como tal, no debe pasar desapercibido. Quizás haya parecido que a la hora de enunciar los abusos por parte de las autoridades birmanas los naturalizábamos al ponerlos en relación con las teorías que se encuentran en el trasfondo, pero no fue esta nuestra intención, sino mostrar que estos, en cierto punto, no son diferentes de otros abusos llevados a cabo por otros Estados en otras partes del mundo, por ejemplo las limitaciones a la hora de acceder a una visa en Estados Unidos debido a sus nuevas políticas de inmigración, la discriminación social creciente hacia los habitantes musulmanes, o el arraigo cada vez mayor de los discursos políticos de ultraderecha en países como Bélgica o Austria.

Entendamos esto, lo que implica ser un paradigma de la segregación racial es mostrar que lo que ocurre en ese caso particular se aplica a todos los casos en los que

hablamos de racismo contemporáneo, y viviendo en un mundo completamente globalizado y atravesado por las migraciones, el racismo es un tema cotidiano.

Quizás hubiera sido necesario una mayor extensión en el desarrollo de algunos temas, pero creemos que se ha logrado mostrar como todos los temas expuestos se imbrican mutuamente: El tema de fondo sobre el cual se apoyarán los demás es la biopolítica del siglo XVIII, el gran aporte de Foucault, que en pocas palabras se define como la entrada de la vida en los asuntos de la política. En un primer momento desarrollamos el discurso de la lucha de razas y hemos visto como este se bifurca en dos versiones, siendo la que a nosotros nos interesa la que surge también en el siglo XVIII: el racismo biológico-evolucionista; el que hayan nacido en el mismo año nos da la pauta de que hay una relación entre ambos, y esa sensación se confirma al pensar en los grandes genocidios del siglo XX, se extermina a una parte de la sociedad para que la otra sobreviva, hacer vivir y dejar morir. Luego debimos desarrollar las complejas nociones de estado de excepción, homo sacer y nuda vida, entre las cuales hay una fuerte relación que las hace indisociables, hemos visto como la nuda vida se pone en el fundamento de la soberanía y habita en el estado de excepción, y en este sentido, se relacionan directamente con el presupuesto general de la biopolítica: colocar a la vida en la escena política como actor principal.

Racismo y nuda vida son, pues, los elementos constitutivos de los intereses políticos contemporáneos, y esto es precisamente, lo que podemos ver al analizar las desventuras del pueblo Rohingya. Quizás, en este sentido, aun nos parezca un ejemplo extremo, pero este pueblo nos permite comprender la actualidad de los diferentes conceptos y aportes teóricos realizados. No basta con pensar que los estados de excepción finalizaron con la caída de los grandes estados totalitarios, debemos actualizar estos conceptos, o al menos, ponerlos en relación con fenómenos contemporáneos.

Creemos que de este modo hemos dado un gran aporte a la hora de analizar el funcionamiento de los estados contemporáneos, descubriendo el rol que ocupa el racismo en estos, y como este se encuentra en íntima relación con la biopolítica. Es más, podríamos afirmar que mientras la biopolítica sea el paradigma del poder

soberano, el racismo estará entre sus herramientas, justificando los abusos y las violencias de aquel sobre las nudas vidas abandonadas a su merced. Quizás el presente trabajo no tenga el peso de los autores que cita, pero estamos seguros de que brinda recursos para futuros análisis más profundos acerca de todas estas problemáticas y la mutua interrelación que hemos mostrado entre ellos.

Bibliografía

- AA. VV. (11 de enero del 2018). 'Beyond comprehension': Myanmar admits killing Rohingya. *Al Jazeera*. Recuperado de <http://www.aljazeera.com/news/2018/01/rohingya-crisis-myanmar-military-admits-killings-180111102253768.html>
- AA. VV. (28 de septiembre del 2017). Myanmar: Who are the Rohingya? *Al Jazeera*. Recuperado de <http://www.aljazeera.com/indepth/features/2017/08/rohingya-muslims-170831065142812.html>
- AA. VV. (6 de octubre del 2017). Bangladesh to build one of world's largest refugee camps for 800,000 Rohingya. *The Guardian*. Recuperado de <https://www.theguardian.com/world/2017/oct/06/bangladesh-build-worlds-largest-refugee-camps-800000-rohingya>
- Agamben, G. (2004). Estado de excepción. Homo sacer, II, I. Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo editora
- Agamben, G. (2010). Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida I. Valencia, España: Pre-textos
- Beech, H. (2 de diciembre del 2017). 'No Such Thing as Rohingya': Myanmar Erases a History. *The New York Times*. Recuperado de <https://www.nytimes.com/2017/12/02/world/asia/myanmar-rohingya-denial-history.html>
- Foucault, M. (1992). *Microfísica del poder*. Madrid, España: La Piqueta

- Foucault, M. (2000). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975 – 1976)*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica de Argentina
- Foucault, M. (2014). *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*. Buenos Aires, Argentina: Siglo veintiuno editores
- Gómez Izquierdo, J. (2014). La conceptualización del racismo en Michel Foucault. *Interdisciplina*, 2 (número 4). pp. 121-142 Recuperado de revistas.unam.mx/index.php/inter/article/download/47765/42949
- Judah, J. (11 de septiembre del 2017). Soaked and hungry Rohingya refugees seek shelter in Bangladesh. UNHCR The UN Refugee Agency. Recuperado de <http://www.unhcr.org/en-us/news/latest/2017/9/59b6c0984/soaked-hungry-rohingya-refugees-seek-shelter-bangladesh.html>
- Landler, M. (22 de noviembre del 2017). Myanmar's Crackdown on Rohingya Is Ethnic Cleansing, Tillerson Says. *The New York Times*. Recuperado de <https://www.nytimes.com/2017/11/22/us/politics/tillerson-myanmar-rohingya-ethnic-cleansing.html>
- Nurul Islam (5 de octubre del 2006). Facts about the Rohingya muslims of Arakan. *Arakan Rohingya National Organisation*. Recuperado de <http://www.rohingya.org/portal/index.php/learn-about-rohingya.html>
- Ruiz Gutiérrez, A. (2012). La nuda vida: entre el poder soberano y una analítica del biopoder. *Logos*. 2 (número 22). pp. 55 - 73

La concepción nietzscheana de la vida, su limitación por el lenguaje y su influencia en Agamben y Esposito.

Franco Revidatti Turpín
Estudiante de la Licenciatura en Filosofía
Universidad Nacional del Nordeste
francorevi@gmail.com

Resumen

El tema de la vida en Nietzsche es recurrente en toda su obra, si bien por el estilo de su filosofía nunca se detuvo a definirla, sino que más bien se debe realizar un análisis de su pensamiento para lograr comprenderla. De esta manera es que se la entiende como el devenir, en el cual se ponen en juego el eterno retorno y la voluntad de poder. Para Nietzsche es imposible realizar una conceptualización de la vida, ya que al hacerlo, en realidad la estamos limitando. Según dicho filósofo, el ser humano inventa palabras allí donde el entendimiento no llega, donde se deja de comprender o conocer. Teniendo en cuenta esto, es que se llega a la idea de que por fuera del lenguaje nada es posible de ser pensado. Toda división, segmentación o conceptualización no es más que introducir límites o intentar retener aquello que el autor plantea como vida humana, que es simplemente un flujo continuo que no se puede definir con palabras. Esta misma dificultad de poder definir la vida se puede encontrar en los filósofos de la biopolítica, entre los que podemos encontrar a Agamben y a Esposito. Para Agamben, la dificultad de expresar el significado de vida viene ya desde los griegos, con la diferenciación que utilizan de algunos términos, teniendo en cuenta que el lenguaje es únicamente propio y característico de la vida humana. Mientras que para Esposito, por otra parte, la vida está inmersa en el ámbito político, el cual sólo es posible gracias al lenguaje.

Palabras claves: Nietzsche, Vida, Lenguaje, Biopolítica, Voluntad de Poder.

Abstract

The theme of life in Nietzsche is recurrent throughout his work, although by the style of his philosophy he never stopped to define it, but rather an analysis of his thought must be made in order to understand it. In this way it is understood as the becoming, in which the eternal return and the will to power are put into play. For Nietzsche, it is impossible to conceptualize life, since in doing so, we are actually limiting it. According to said philosopher, the human being invents words where the understanding does not arrive, where it stops understanding or knowing. Taking this into account, it is that you get to the idea that outside of language nothing is possible to be thought. Any division, segmentation or conceptualization is nothing more than introducing limits or trying to retain what the author raises as human life, which is simply a continuous flow that can not be defined with words. This same difficulty of being able to define life can be found in the philosophers of biopolitics, among which we can find Agamben and Esposito. For Agamben, the difficulty of expressing the meaning of life comes from the Greeks, with the differentiation they use from some terms, taking into account that language is uniquely characteristic of human life. While for Esposito, on the other hand, life is immersed in the political sphere, which is only possible thanks to language.

Keywords: Nietzsche, Life, Language, Biopolitics, Will to power.

1. Introducción

El trabajo de investigación que se llevará adelante comenzará por desarrollar el concepto de vida en Nietzsche, teniendo en cuenta que para el autor es imposible realizar una conceptualización de la misma, ya que al hacerlo, en realidad la estamos limitando. Según dicho filósofo, el ser humano inventa palabras allí donde el entendimiento no llega, donde se deja de comprender o conocer. Teniendo en cuenta esto, es que se arriba a la idea de que por fuera del lenguaje nada es posible de ser pensado. Toda división, segmentación o conceptualización no es más que introducir límites o intentar retener aquello que el autor plantea como vida, que es simplemente un flujo continuo que no se puede definir con palabras. Y aquí se plantea el problema

de cómo lograr hacer filosofía sin limitar aquel flujo, sin poner divisiones que se originan únicamente en el intelecto humano.

De esto se desprende el hecho de que, los biopolíticos con los que se trabajará aquí, intentan desarrollar sus concepciones de vida y su relación con la política y el derecho, pero tal vez descuidando esto que sostenía Nietzsche o bien teniendo otra definición de lenguaje y de su alcance. Sin embargo se enfocan y llevan adelante el intento de poder definir la vida, para desarrollarla y sumergirla dentro de su filosofía. Estos pensadores de la biopolítica en los cuales nos abocaremos serán los italianos Giorgio Agamben y Roberto Esposito. Ambos autores contemporáneos realizan sus investigaciones y trabajos en el campo de la biopolítica, y por lo tanto siguen las líneas que Foucault comenzó al introducirse en esta problemática, aunque también han llegado a posturas que se diferencian de las del filósofo francés. Lo importante para este trabajo será no perder de vista el campo que se está investigando, con la particularidad que el enfoque aquí se dará desde una crítica sostenida por la noción de lenguaje que maneja Nietzsche, es decir, el de límite de la vida. Para Agamben, la dificultad de expresar el significado de vida viene ya desde los griegos, con la diferenciación que utilizan de algunos términos, teniendo en cuenta que el lenguaje es únicamente propio y característico de la vida humana. Mientras que para Esposito, por otra parte, la vida está inmersa en el ámbito político, el cual sólo es posible gracias al lenguaje, y que a su vez es la política la que debe garantizar la inmunización de la vida de la comunidad, para que esta sobreviva.

Planteada así la dificultad de este tema, pareciera que esta investigación es necesaria en la filosofía por el motivo de que Nietzsche plantea que el lenguaje no hace más que engañar y mentir al hombre, pero al mismo tiempo sin él no es capaz ni siquiera de pensar o de imaginarse cosas. Es decir que sin el lenguaje la filosofía misma no sería posible. Ahora bien, si la vida es un continuo fluir no podría ser dominada. Por esto mismo es importante dilucidar el tema, intentar comprender las concepciones nietzscheanas de vida y lenguaje para lograr enmarcarlos dentro de los nuevos pensamientos sobre biopolítica de Agamben y Esposito. De esta manera también comprender las concepciones de vida que poseen dichos autores, y si es que estos se

basan en el continuo flujo nietzscheano, que no es posible de ser apresado, o más bien dejan de lado esta noción para introducir sus propias perspectivas.

Por todo lo planteado, en esta investigación se trabajará con la hipótesis de que la concepción nietzscheana de la vida es un flujo continuo imposible de ser segmentando en ninguno de sus ámbitos, debiendo ser retirado el lenguaje de ella, puesto que operaría como un límite más a ese flujo. Pero al mismo tiempo es el lenguaje la herramienta que poseen los filósofos biopolíticos para definir la vida que se pone en juego en la población. Entonces la propuesta del trabajo será la de desarrollar la concepción de vida en Nietzsche para lograr determinar cuál es la importancia dentro de su pensamiento filosófico y qué impronta dejó para la filosofía posterior. También se intentará demostrar que el lenguaje opera como un límite para la vida según la concepción nietzscheana, puesto que intenta delimitarla y apresarla, sin dejar que se exprese según su voluntad; además de examinar si esta concepción nietzscheana de la vida se encuentra presente o tiene alguna influencia en las concepciones de vida de los filósofos de la biopolítica contemporánea.

Para lograr estos propósitos se busca una reconstrucción de los conceptos utilizados en el presente trabajo, y así clarificar la postura de cada autor al ser empleados. Esto se llevó adelante a través de la selección del material bibliográfico y del fichaje correspondiente, así como la realización de las conceptualizaciones en cada caso.

Siendo que es necesario partir de Nietzsche y de su idea sobre la vida, el trabajo comenzará por desarrollar sus conceptos principales, entendiendo a la vida como devenir, tal como lo plantea el filósofo alemán, siendo que allí hay dos aspectos que se ponen en juego de manera constante: la voluntad de poder y el eterno retorno. Ya en una segunda parte el tema versará sobre el lenguaje como límite de esa vida, y del engaño que el intelecto puede tender al hombre. Por último se hará un breve recorrido de la biopolítica y sus características principales, para luego trabajar con los conceptos de vida en Agamben y Esposito, y así examinar qué relación se encuentra con la vida en Nietzsche.

2. Concepción nietzscheana de la vida

Podríamos afirmar que a lo largo de toda la obra de Nietzsche se encuentra el problema de la vida, como tema de suma importancia dentro de su pensamiento. En reiteradas ocasiones recurre a él; vuelve una y otra vez desde distintas perspectivas, pero siempre sosteniendo que la vida del hombre es efímera y se encuentra sumida en un sinsentido, por más que el mismo ser humano se esfuerce en buscarlo para afirmar que allí se encuentra la felicidad. Esto no es más que un engaño del intelecto, el cual intentaremos ir desenredando más adelante. Lo importante es comprender que para este filósofo la vida no tiene un fin o una meta en la cual se encuentra la felicidad.

Una de las primeras complicaciones que se plantea al investigar el pensamiento de un filósofo como Nietzsche, es que no hay una definición exacta o una conceptualización de lo que para el autor significa la vida, sino que más bien va hablando de ella en varios pasajes de sus escritos, va desarrollando su pensamiento en lo que a ella respecta pero sin intención de ofrecer una definición. Esto se da en parte por el concepto que el mismo filósofo posee del lenguaje, el cual utilizamos para ofrecer las definiciones.

Como se dijo, la vida no tiene un fin ni una meta, no tiene un sentido hacia el cual debe orientarse el actuar humano. "Todo nuestro actuar y conocer no es ninguna sucesión de hechos e intervalos vacíos, sino un flujo continuo"²⁶. Con esto Nietzsche pretende poner fin a la visión de la vida como una línea recta, donde hay un principio y un final de la misma, sino que más bien es algo circular, en donde lo que prevalece es el devenir. La vida de esta manera termina de ser algo lineal, y por lo tanto algo inmutable, estable y pasivo, para convertirse en el cambio, en la transformación y lo activo. "Aún continúa viviendo la ancestral ilusión de que sabemos, de que sabemos exactamente, cómo se produce el actuar humano, en todos los casos posibles"²⁷. El devenir es esto, mutación y dinamismo. El filósofo adquiere esta nueva concepción de la vida donde prevalece el devenir, donde se esperan cambios frente a la realidad actual.

²⁶ NIETZSCHE, Friedrich. Humano, Demasiado Humano II. El Viajero y su Sombra y Opiniones y Sentencias. Madrid, Akal, 2007 p. 120.

²⁷ NIETZSCHE, Friedrich. Aurora, Madrid, Edaf, 1996, p. 166.

De esta manera el devenir plantea una nueva realidad, una en la cual de nada sirve permanecer de forma pasiva frente a los sucesos, sino más bien conviene adquirir una postura activa. Y justamente en esta realidad, en el devenir, adquieren especial importancia dos aspectos que Nietzsche desarrolla en sus escritos, sin detenerse a conceptualizar, pero sí recurriendo varias veces a ellos. Estas dos características son el eterno retorno y la voluntad de poder, los cuales se desarrollarán a continuación, ya que forman parte de este devenir, de este fluir constante que no tiene fin.

2.1. La voluntad de poder

Cuando Nietzsche menciona la voluntad de poder, no lo hace en referencia a un sentido psicológico, sino más bien a algo biológico y orgánico, en relación a demostrar su vitalidad y de allí su fuerza. Debe ser entendida la voluntad de poder en función de lo que es la vida, aunque esto no implica que sea la vida concretamente. Sino que la voluntad de poder es siempre algo más, busca superarse e ir por más, es una fuerza que intenta transformar constantemente.

Anteriormente se afirmó que Nietzsche comprende a la vida de forma activa, como devenir constante. Pues bien, la voluntad de poder es esa fuerza que da la posibilidad de llevarlo adelante, de realizar esas mutaciones. En todo viviente se da esta voluntad a través de una misma base que relaciona dos acciones, la de mandar o la de obedecer. Al que no sabe obedecerse a sí mismo se le dan órdenes. En este sentido es más fácil obedecer que mandar, y los es por tres motivos: porque quien manda lleva el peso de quienes lo obedecen, lo que lo puede aplastar; porque al mandar se arriesga a sí mismo; y porque quien manda tiene que ser a la vez juez, vengador y víctima de su propia ley²⁸. Sin embargo todos quieren mandar, pues eso es la voluntad, ese es el deseo de todo viviente, inclusive de los débiles que obedecen a los fuertes, pues ellos quieren imponerse sobre aquellos que son más débiles aún. Por eso la voluntad de poder es una lucha, un enfrentamiento en el cual uno se quiere imponer al otro, hacerlo sumiso y dominarlo.

²⁸ Cfr. NIETZSCHE, Friedrich. Así habló Zaratustra. Madrid, Alianza, 2003.

Pero la voluntad de poder no es la fuerza del más fuerte que se impone sobre los débiles, sino más bien de aquellos hombres que son creadores, que no se detienen a soportar el peso de otros vivientes. Por lo tanto es la voluntad de lo que Nietzsche llama superhombre, aquel que supera, que va más allá de la mera supervivencia, más allá de la vida tal cual se la conoce ahora, para crear y transformar, para imponer su voluntad de poder. Ésta misma está oculta en la realidad; esa realidad que antes definimos como dinámica y en constante mutación. Y esta voluntad va más allá de la autoafirmación del viviente, sobrepasa la voluntad de vivir, es decir el deseo propio de cada viviente por conservar su vida. La voluntad de poder, en cambio, da un paso más y su fuerza supera la actividad individual, sosteniéndose en la realidad que está de fondo.

Los fisiólogos deberían pensárselo bien antes de afirmar que el instinto de autoconservación es el instinto cardinal de un ser orgánico. Algo vivo quiere, antes que nada, *dar libre curso* a su fuerza –la vida misma es voluntad de poder–: la autoconservación es tan sólo una de las *consecuencias* indirectas y más frecuentes de esto.²⁹

Allí queda bien marcada por el filósofo la diferencia entre la autoconservación y la voluntad de poder. La primera es sólo una consecuencia indirecta de la fuerza vital, pero no es aquello que lo mueve, que motiva. Sino que lo que todo viviente quiere es poder desplegar a su placer la fuerza que trae consigo, el dominar a otros y de esta manera poder crear.

2.2. El eterno retorno

La idea en sí del eterno retorno es algo que ya estaba presente en los inicios de la filosofía con los griegos, más precisamente fue Heráclito quien desarrolló su pensamiento en torno a esta idea. Nietzsche retoma el concepto pero claramente le da una nueva impronta, más profunda y compatible con su pensamiento filosófico.

²⁹ NIETZSCHE, Friedrich. Más allá del bien y del mal. Madrid, Alianza, 2005, pp. 36-37.

Anteriormente habíamos dicho que Nietzsche critica la idea lineal del tiempo, y plantea la mutación y el cambio que son el devenir. Esta idea de tiempo viene principalmente del cristianismo, a quien Nietzsche se dedicó a criticar duramente. Por esto es que también retoma una idea anterior a esa religión, y propone el eterno retorno como la solución. Con esto afirma que no hay un inicio, desarrollo y final del tiempo como lo conocemos, sino más bien lo contrario, es decir un círculo sin distinción de sus momentos.

Para Nietzsche, el tiempo es infinito, pero no así la materia, de la cual se sabe que es finita. Por lo tanto, todas las cosas, seres y sucesos se deben repetir en el tiempo una y otra vez, puesto que éste nunca se ha de acabar. Así plantea la teoría del eterno retorno. En *La ciencia jovial* introduce una suposición donde un demonio se aparece y dice: “Esta vida, así como la vives ahora y la has vivido, tendrás que vivirla una vez más e innumerables veces más; y nada nuevo habrá allí”³⁰. Todo lo que se ha vivido se volverá a vivir exactamente igual a como ha sucedido. De esta manera se podría preguntar si la vida de los seres humanos está predestinada y nada se puede evitar o cambiar. Y si, siendo de esta manera, carece de valor o pierde cualquier prestigio que pudiera tener. Pero no sólo la vida humana, sino la de cualquier ser viviente que exista, puesto que no sería más que una repetición de lo que ya ha sucedido y de lo que sucederá en adelante, sin importar lo que uno haga.

Lejos de desprestigiar la vida con esta idea, Nietzsche logra colocarla en un lugar de privilegio. Según el autor no hay nada trascendente en el mundo, ni cree en una vida más allá de esta, sino que asegura que ésta misma vida se repetirá infinitamente en el tiempo, por lo tanto, es necesario amar verdaderamente esta vida y disfrutarla, puesto que todas las situaciones, actos, dolores, sufrimientos y alegrías serán vividas infinidad de veces. Así podríamos afirmar que Nietzsche termina por poner a la vida por sobre el resto de las cosas, ya que sólo ésta tiene sentido de ser abrazada y gozada, pues se repetirá por siempre. Seguido a la frase citada en el párrafo anterior, Nietzsche sostiene que

³⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *La ciencia jovial*. Caracas, Monte Avila Editores, 1990, p. 200.

Si aquel pensamiento llegara a tener poder sobre ti, así como eres, te transformaría y tal vez te trituraría; frente a todo y en cada caso, la pregunta: «¿quieres esto una vez más e innumerables veces más?», ¡recaería sobre tu acción como la mayor gravedad! ¿O cómo tendrías que llegar a ser bueno contigo mismo y con la vida, como para no anhelar nada más sino esta última y eterna confirmación y sello?³¹.

Es decir que, al lograr comprender el eterno retorno, al comprender que la vida se repetirá tal cual una y otra vez sin alteración, lo único que le queda al hombre es amarla y disfrutarla de manera plena. Y por lo tanto amarse a sí mismo, puesto que es uno el que vivirá los instantes de manera infinita, y nadie más que él. Pero este amar la vida se traduce en vivirla cumpliendo la propia voluntad de poder, es decir deseando imponerla frente a los demás, queriendo que se realice tal cual se le presenta al hombre, y de esta manera ser creador y no un simple oprimido. Si la vida se ha de repetir infinidad de veces, lo oportuno sería que el hombre lleve adelante su voluntad y no la de otro, pues de lo contrario sería para siempre un cordero dominado por otras personas en vez de llevar adelante su propia voluntad de poder.

El devenir de la vida consiste en esto, en el eterno retorno donde las cosas se suceden infinidad de veces, y donde el hombre debe lograr imponer su propia voluntad de poder para asegurarse de gozar ahora y en las repeticiones infinitas que vendrán. La vida de esta manera adquiere un carácter primordial dentro de la filosofía de este autor, si bien nunca la definió concretamente ni realizó un concepto detallado de la misma, sino que fue girando en torno a su problemática.

3. El lenguaje como límite de la vida

Habiendo desarrollado el tema de la vida según Nietzsche, se llega ahora a uno de los puntos centrales del presente trabajo, donde se quiere plasmar cómo el lenguaje es un condicionante de esta vida y a la vez un claro límite para su expresión. Toda la vida humana está cercada por el lenguaje, sin él no se podría expresar el ser

³¹ NIETZSCHE, Friedrich. La ciencia jovial. Op. cit., p. 200.

humano, pero al mismo tiempo no hay manera de hacerlo por fuera del mismo, ni siquiera sería posible pensar.

Nietzsche sostiene que es el lenguaje el causante de que el hombre se engañe en cuanto a cómo suceden los hechos³². Para el filósofo alemán no hay una división entre causa y efecto, ni una sucesión temporal en nuestro actuar, sino que todo es un flujo continuo; pero es por el lenguaje que se introducen las divisiones e intervalos, ya que a ese flujo continuo se lo corta para definirlo con conceptos y palabras, lo que genera la mentira de creer que son hechos aislados. Además, por el lenguaje, le adjudicamos ciertos caracteres y jerarquía a esos hechos, y así se los agrupa según su 'semejanza'; pero nuevamente esto no es más que un error producto de nuestra manera de utilizar el lenguaje, del cual no podemos escapar. De la misma forma que se conceptualizan los hechos y el actuar del hombre, así mismo se lo hace con los instintos interiores, a los cuales el hombre le pone nombre y los delimita, prestando mayor importancia a aquellos que Nietzsche llama *estados extremos*³³, los cuales sólo arrebatan al ser humano en un momento determinado, pero luego es el mismo flujo continuo en el cual se desenvuelve su vida. El problema está en que sólo se toma conciencia de esos momentos que *rasgan la tela*, y es por ello que se le pone nombre específicos, ya que para el filósofo el hombre deja de observar allí donde no tiene palabras para nombrar. Por esto sostiene que el lenguaje es un error y engaño de la modernidad, puesto que no se presta atención allí donde transcurre el flujo continuo, sino en aquello que causa exabruptos.

Siguiendo este mismo punto de vista, Nietzsche critica aquellas oportunidades que se utiliza la palabra *querer*, puesto que allí se designa un deseo que el hombre cree poder saciar gracias a la libertad que posee³⁴. Pero nuevamente esto no es más que un error, una mentira que el lenguaje opera en el ser humano. Puesto que la simple palabra *querer* es sólo una invención del lenguaje, el cual hace creer a través de la *conciencia* que el hombre es un sujeto libre y que le es lícito el *querer*; cuando en realidad lo que sucede no se puede evitar. Ahora bien, el hombre no acepta esto, y por

³² Cfr. NIETZSCHE, Friedrich. Humano, Demasiado Humano II. El Viajero y su Sombra y Opiniones y Sentencias. Op. cit.

³³ Cfr. NIETZSCHE, Friedrich. Aurora. Op. cit.

³⁴ Cfr. NIETZSCHE, Friedrich. Aurora. Op. cit.

lo tanto se convence de que es libre y de que puede hacer lo que *quiere*. Esto no es más que una invención, así como tantas otras palabras que el hombre introduce en su vida por el simple hecho de que no logra ver o entender³⁵. Por esto Nietzsche sostiene que allí donde ya no se ve, el ser humano introduce palabras y las toma por verdades, cuando en realidad no son más que mero lenguaje, un simple engaño que se hace para que se sienta bien consigo mismo, para creer que es libre y que puede realizar aquello que dice y se propone. Donde ya no es consciente el hombre, donde ya no logra ver más, allí se hace presente el lenguaje, allí se introducen palabras y conceptos que lo tranquilizan, que lo hacen sentir seguro por las verdades que transmiten.

Para Nietzsche el intelecto humano “sólo ha sido añadido precisamente como un recurso de los seres más infelices, delicados y efímeros, para conservarlos un minuto en la existencia”³⁶. Sin ésta herramienta, el hombre no podría haber sobrevivido en la naturaleza frente a los demás seres vivos. Es decir que es un recurso que posee para enfrentar las adversidades, así como algunos otros seres tienen garras o colmillos, el hombre posee intelecto. Pero como se describió anteriormente éste nos engaña continuamente. Y la mayor de las mentiras que hace, es la de creer que se puede alcanzar la verdad, puesto que hay cierto impulso que lo lleva al hombre hacia ella. Ahora bien, ese impulso a la verdad procede del hecho de que es necesario para el humano vivir en sociedad, y para lograrlo es conveniente llegar a un cierto tratado de paz para convivir. Dicho tratado consiste justamente en fijar “lo que a partir de entonces ha de ser ‘verdad’, es decir, se ha inventado una designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria, y el poder legislativo del lenguaje proporciona también las primeras leyes de verdad”³⁷. Es decir que los hombres se ponen de acuerdo sobre a qué se llamará verdad para poder vivir en sociedad y qué será la mentira o lo inválido, aquello que no está permitido hacer. Para arribar a ello nuevamente aparece el lenguaje, pues éste brinda las herramientas lógicas para fijar esos conceptos o leyes en una estructura coherente.

³⁵ Cfr. NIETZSCHE, Friedrich. La voluntad de poder. Madrid, Edaf, 2000.

³⁶ NIETZSCHE, Friedrich. Sobre verdad y mentira en sentido extramoral. Madrid, Tecnos, 1998, p 18.

³⁷ NIETZSCHE, Friedrich. Sobre verdad y mentira en sentido extramoral. Op. cit., p. 20.

Con esto Nietzsche quiere decir que el lenguaje no es la manera de expresar la cosa en sí, la realidad misma. Más bien es la forma que tiene el hombre para expresar su perspectiva, pero cada uno de los animales tendrá una mirada diferente de cada hecho, cosa o suceso. Y es más, entre los mismos hombres hay diferentes perspectivas dependiendo del lenguaje que utilice cada uno. “Los diferentes lenguajes, comparados unos con otros, ponen en evidencia que con las palabras jamás se llega a la verdad ni a una expresión adecuada pues, en caso contrario, no habría tantos lenguajes”³⁸. Si hay tanta variedad de lenguajes tan diferentes, no es posible que sea a través de las palabras que se llegue a la cosa en sí.

Siguiendo con la crítica que realizó, Nietzsche sostiene que los conceptos se forman “al abandonar de manera arbitraria esas diferencias individuales, al olvidar las notas distintivas, con lo cual se suscita entonces la representación, como si en la naturaleza hubiese algo separado [...], una especie de arquetipo primigenio”³⁹. Pero el filósofo afirma que esto no es así, que no existe ese arquetipo primigenio, y que se comete un error al buscar sacar las diferencias entre objetos similares, intentando encontrar algo en lo que coincidan, definiendo a partir de esa característica a la cosa en sí. No existe algo desde donde se pueda definir a todo un grupo de cosas y formar un género. Esto es un nuevo engaño del intelecto. Lo único que existe son esas individualidades presentes en las cosas. “La naturaleza no conoce formas ni conceptos, así como tampoco ningún tipo de géneros, sino solamente una x que es para nosotros inaccesible e indefinible”⁴⁰.

La naturaleza, y dentro de ella la vida, no es más que un fluir constante, y los conceptos que utiliza el hombre para referirse a ella es a causa del engaño de su intelecto. De esta manera la vida se manifiesta en las cosas individuales, mientras que es el hombre quien busca agruparla en géneros para lograr comprenderlos. Así hay un cierto grupo de seres a los cuales se llama hombre, y dentro de ellos se los vuelve a clasificar de diferentes maneras, según su sexo, color de piel, edad, cultura, religión, etc. Cuando en realidad no son más que realidades particulares en donde se manifiesta

³⁸ NIETZSCHE, Friedrich. Sobre verdad y mentira en sentido extramoral. Op. cit., p. 22.

³⁹ NIETZSCHE, Friedrich. Sobre verdad y mentira en sentido extramoral. Op. cit., p. 24.

⁴⁰ NIETZSCHE, Friedrich. Sobre verdad y mentira en sentido extramoral. Op. cit., p. 24.

la vida. Pero la necesidad del hombre de querer dominar y controlar, lo lleva a agruparlos, definirlos y así segmentizar el flujo de vida.

El lenguaje es el camino por el cual pensamos, es nuestro intelecto. Es éste el que nos engaña, pero es el que nos hace formular teorías o, en este caso, pensar sobre la vida. Si Nietzsche planteó la vida como devenir fue por su intelecto, y lo que él logró derivar de su lenguaje. Así llegó a dilucidar el problema de la voluntad de poder y del eterno retorno dentro de la vida. Es decir que fue gracias al lenguaje, y por culpa del mismo, que Nietzsche se pronunció como lo hizo. Es de esta manera que creemos que se traslada el problema de la vida a los filósofos contemporáneos. No tanto por lo que definió o desarrolló Nietzsche, puesto que nunca dio un concepto acabado; sino más bien por el problema de pensar y expresar dentro de un lenguaje que nos limita. Así, las concepciones que posean los biopolíticos de la vida, se verán con la dificultad de poder definirlos con la limitación propia del intelecto y del lenguaje. Toda definición que se intente dar estará condicionada, y es por esto que los filósofos se detienen en intentar explicar los conceptos, puesto que deben luchar con los límites propios que trae el lenguaje.

4. La Biopolítica

Para lograr analizar cómo el lenguaje es un límite según Nietzsche al momento de desarrollar el tema de la vida y cómo esto implica directamente en dos autores contemporáneos, como lo son Agamben y Espósito, se empezará aquí por describir brevemente qué es la biopolítica, y qué papel juega en ella la vida.

El término en sí hace alusión a la vida de las poblaciones, queriendo diferenciarse de esta manera de la vida de los individuos, como sujetos particulares. Esta diferenciación se debe a las políticas que los Estados empezaron a ejercer a partir de la modernidad, en la cual sus propósitos eran principalmente poder controlar las poblaciones. De esta manera todas las actividades de un Estado estaban orientadas al control y la disciplina, no tanto de los individuos, sino ya en un nivel poblacional. Todo esto fue muy estudiado y desarrollado por el filósofo francés Michel Foucault, a quien Mónica Cragolini cita en su obra asegurando que él “señaló que la biopolítica es aquel

tránsito de organización de la vida del Estado por el cual la política deja de ocuparse de los cuerpos individuales y pasa a ocuparse de la vida de las poblaciones”⁴¹. En este sentido se podría ver como un cambio de paradigma, donde pasamos de un Estado preocupado por la disciplina del cuerpo individual, al de un Estado que se preocupa por la vida de la población en su totalidad.

Ahora bien, la pregunta sería cómo se logra controlar la vida de la población. Pues bien, el Estado se encarga de hacerlo a través de “el fomento de la salud, la gestión de trabajo, etcétera”⁴². Es decir que es el Estado quien empieza a hacerse cargo de las distintas esferas en las cuales se desenvuelve cada individuo, para lograr el control de ellos. En este sentido, el ámbito de la salud se vuelve indispensable, pues a través de él se empieza a tener datos de la mortalidad y natalidad de la población, así como de las enfermedades y los niveles de vida, por lo cual se crean grandes registros y de esta manera es posible operar en consecuencia a lo que estos detectan. Además de eso, hay otra razón que señala Foucault como característica propia de la biopolítica y es que “logra unificar lo que sería el cuidado de sí con el cuidado y control del otro; el individuo implicado tiene que considerar que aquello que representa su sometimiento implica un beneficio para él”⁴³. Sólo si el individuo asume ese sometimiento como un bien propio es posible que el Estado se encargue de la vida de la población, de lo contrario todo intento sería vano.

Teniendo estas breves consideraciones, se continuará ahora el desarrollo de los autores propuestos, a saber Agamben y Esposito, para desarrollar el tema de la vida en ellos y, más adelante, cómo está limitada por el lenguaje, siendo así el momento en el que se podría ver la influencia nietzscheana. Es importante tener en cuenta que el desarrollo de estos autores está introducido dentro de la problemática de la biopolítica, y es por esto que realizan una conceptualización detallada de la vida y de sus relaciones con la política y el derecho, puesto que son éstos los que debieran velar

⁴¹ CRAGNOLINI, Mónica. “El debate actual en torno a la biopolítica: dos ontologías en disputa”. En: *Psicoanálisis de las Configuraciones Vinculantes*. Tomo 32, Nº 2, 2009, p. 190.

⁴² CRAGNOLINI, Mónica. “El debate actual en torno a la biopolítica: dos ontologías en disputa”. Op. cit., p. 190.

⁴³ CRAGNOLINI, Mónica. “El debate actual en torno a la biopolítica: dos ontologías en disputa”. Op. cit., p. 191.

por la vida de la población. Una vez logrado esto, se pasará a ver en qué punto es posible encontrar la relación con el lenguaje y la mirada de Nietzsche.

4.1. Concepciones de la vida en Agamben y Esposito.

Tanto Agamben como Esposito entienden a la vida con algunas particularidades, y hacen diferencias entre lo que es la vida humana y la vida de los demás seres vivos, sin perder en cuenta que el hombre también es un ser vivo en cuanto a su aspecto biológico. Por lo tanto lo que se pretende hacer aquí es poder desarrollar cada una de sus concepciones de la vida.

Agamben trae nuevamente la distinción que realizaban los griegos en cuanto al término vida, ya que estos tenían dos conceptos distintos para poder diferenciar; por un lado estaba “*zoé*, 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 grupo”⁴⁴. Una distinción que con el tiempo se fue perdiendo y que, en la actualidad, ambos términos fueron reemplazados por el concepto *vida*, que abarca dichas acepciones. Agamben también hace un recorrido por diferentes términos y conceptos que utilizaban los griegos, tanto en la filosofía como en la vida cotidiana, pero lo interesante es saber que siempre estuvo latente una distinción entre la vida común a todos y la forma de vida específica.

Para lograr plasmar su pensamiento recurre a un término que será central, el de *nuda vida*, que según el mismo Agamben significa “la vida a quien cualquiera puede dar muerte pero que es a la vez insacristable del *homo sacer*”⁴⁵. Es la vida sin más, aquello que representa la vida humana despojada de todo lo que podríamos llamar excedente. Pero al mismo tiempo no es la vida como sinónimo de los demás seres, como vida simplemente biológica o corpórea. Esta nuda vida se presenta en el estado de excepción, donde el único derecho que hay es el que posee el soberano sobre ella, ya que el hombre se ‘desnuda’ frente al poder y a la decisión de matar o dejar vivir que sólo el soberano tiene. Pero Agamben desarrolla también un segundo concepto, que es el de *forma-de-vida*, con el cual se designa “una vida que no puede separarse nunca

⁴⁴ AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia, Pre-textos, 2006, p. 9.

⁴⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Op. cit., p. 18.

de su forma, una vida en la que no es nunca posible aislar algo como una nuda vida”⁴⁶. Por lo tanto ya aquí no se pueden hacer distinciones por el mero hecho de compartir la *vida*, sino que son inseparables, ya que en cada instante se pone a prueba su vivir, en su forma va implícita la posibilidad de vivir, además de su felicidad. Por esto, la *forma-de-vida* sólo le cabe al hombre, puesto que es el único ser que posee esta posibilidad, y el único que puede aspirar a la felicidad.

Por su parte, Roberto Esposito también tiene en cuenta el concepto de nuda vida y de vida biológica, como centrales a la problemática biopolítica. Pero en el caso de este filósofo no es el término en sí lo que se quiere rescatar en este momento, sino más bien en cómo dicho concepto se relaciona principalmente con la política, y el nuevo paradigma que allí plantea el autor. Es en esta relación que se genera entre la vida y la política donde nace la biopolítica, suceso que para Esposito se da en simultáneo. “El derecho está en necesaria relación con la vida misma de la comunidad”⁴⁷, puesto que su tarea es la de cuidar la convivencia entre los hombres, que naturalmente tienden a pelearse entre ellos. De lo anterior se desprende que el derecho posee un “rol inmunizador: como sucede en el ámbito bio-médico respecto del organismo humano, garantiza la supervivencia de la comunidad en una situación de peligro mortal. Protege y prolonga la vida de esta, quitándola del alcance de la muerte que acecha”⁴⁸. Esto quiere decir que la política se relaciona con la vida humana de manera protectora, intentando salvaguardar aquello que el mismo hombre busca matar, es decir, al otro, al diferente a sí mismo.

Otra característica importante de la vida que se podría desprender de lo trabajado en Esposito, es su relación con la muerte. Dependiendo de esto se pueden llegar a dos caminos diferentes. Por un lado hay una biopolítica negativa, en la cual hay una política sobre la vida donde lo que predomina es la violencia, y por otro lado una biopolítica positiva, donde hay una verdadera política de la vida. A muerte y vida “las une un vínculo que sujeta la vida a la muerte en la medida en que hace de la muerte el instrumento de conservación de la vida. [...] Sólo una vida que presupone la muerte

⁴⁶ AGAMBEN, Giorgio. Medios sin fin. Notas sobre la política. Valencia, Pre-textos, 2001, p. 13.

⁴⁷ ESPOSITO, Roberto. Immunitas. Protección y negación de la vida. Buenos Aires, Amorrortu, 2005, p. 35.

⁴⁸ ESPOSITO, Roberto. Immunitas. Protección y negación de la vida. Op. cit., p. 35.

puede durar más allá de su término natural”⁴⁹. La muerte está siempre en el horizonte de la vida humana, la rodea y es su verdadero límite. No es posible el actuar humano por fuera de esa barrera que se le presenta, hasta allí llega.

Teniendo estas pequeñas consideraciones sobre el concepto de nuda vida en Agamben, y cómo el derecho juega un papel inmunizador en la vida comunitaria según Esposito, es que se cree posible desarrollar la conexión con aquella afirmación de Nietzsche donde dice que el lenguaje es el límite de la vida.

4.2. Influencia de la concepción nietzscheana de la vida en Agamben y Esposito.

Se había dicho que la vida según Nietzsche es un flujo continuo, que no tiene separaciones ni está segmentada. Y lo principal de esa noción de vida es que es un devenir, que está siempre por llegar; pero dentro de esto se encuentra el hecho de que esta vida es voluntad de poder, donde aquel que se imponga será quien podrá crear el mundo a su alrededor, y someter a quienes haya vencido. Y como es voluntad de poder se puede decidir sobre qué hacer con ella, pero se debe elegir correctamente, puesto que las acciones del hombre se repetirán infinidad de veces en el tiempo, ya que se manifiesta en un eterno retorno, donde todo vuelve a suceder una y otra vez. Frente a este panorama es que declara Nietzsche que hay demasiadas cosas que el hombre no puede conocer, es más, no puede llegar a comprender qué es la cosa en sí. Pero como no puede vivir comunitariamente sin ciertas seguridades debe inventar la verdad por medio de su intelecto. Es aquí que se introduce la mentira humana, que es justificada y creada por el lenguaje, que lo único que hace es ser un límite para la vida del hombre. Un límite porque demuestra hasta dónde es capaz de llegar, y donde no puede comprender o dominar, inventa conceptos y términos. Es a través de ellos que le pone nombre a sus acciones, a los seres vivos y a toda la vida en sí, creando de esta manera segmentos de algo que no es más que un flujo constante.

Mónica Cragolini afirma que en la *Enciclopedia del pensamiento político* de Esposito y Galli, la biopolítica está relacionada con tres cuestiones, a saber: la vida

⁴⁹ ESPOSITO, Roberto. *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Op. cit., p. 52.

biológica; la nuda vida; y la vida humana en tanto ser viviente⁵⁰. Es decir que gira en torno a la vida, pero al mismo tiempo pareciera ser en torno a tres cosas distintas. Y claramente tienen sus diferencias y de allí que sean conceptos distintos. Pero es aquí donde se introduce la problemática del lenguaje planteada por Nietzsche. El intelecto es el límite para el humano, y éste queda obligado a inventar nuevos términos y palabras para intentar definir aquello que no conoce. Se podría decir que, para el hecho de la vida en tanto flujo continuo que propone Nietzsche, es necesario para los filósofos contemporáneos crear nuevos conceptos, logrando de esta manera clarificar aquello que desean expresar. Sin embargo no están más que poniendo barreras y segmentos al mismo suceso: la vida. Ésta es dividida entre biológica, vida desnuda y vida humana, pero al final de cuentas es el mismo flujo que transcurre por el ser vivo.

En este sentido se puede sostener que el lenguaje es central en todo intento de hacer filosofía, ya que si el lenguaje mismo es nuestro intelecto como sugiere Nietzsche, es imposible realizar algo por fuera de él, ya que dentro de él no se logra esquivar el error y el engaño⁵¹. Por lo tanto, todo intento por clarificar un tema, por detallarlo introduciendo nuevos conceptos para de esta manera ser más específicos, lo único que genera es crear términos que no reflejan más que los propios límites del ser humano. Tanta precisión en conceptos por intentar ver y explicar la cosa en sí no es más que un engaño del intelecto, una artimaña del lenguaje que se encarga de colocar los argumentos necesarios para que todo el esquema tenga lógica y sentido interno, pero al fin de cuentas la cosa en sí no está allí, no es eso que el hombre creó, por más detallado que pueda estar. La vida es sólo un flujo que no tiene partes ni divisiones, que no se preocupa en demostrar notas esenciales en cada estado o forma que posee, sino que cuando eso sucede es porque se hace presente el hombre con su poder de abstracción y busca encontrar aquello que es parecido o estable en ciertos momentos para darle un nombre específico, para conceptualizar y de esta manera encerrar aquello que intenta comprender.

⁵⁰ Cfr. CRAGNOLINI, Mónica. "El debate actual en torno a la biopolítica: dos ontologías en disputa". Op. cit.

⁵¹ Cfr. NIETZSCHE, Friedrich. Sobre verdad y mentira en sentido extramoral. Op. cit.

Anteriormente se nombró la distinción entre *bíos* y *zoé* que poseían los griegos, y que Agamben retomó para poder desarrollar su pensamiento en torno a la vida. Desde esa época se puede ver cómo el hombre se preocupó por lograr divisiones para poder explicar con mayor precisión las diferencias que su intelecto le iba mostrando al detenerse a pensar. Ya los griegos buscaron separar en partes la vida, lograr diferenciar la vida común a todos los seres vivos de la vida específica de un grupo, ¿pero acaso no es sólo un engaño, producto del lenguaje, para facilitar la comprensión de un suceso que fluye libremente? Si se toma la postura del flujo continuo y se busca no dividir a través de la invención de conceptos, es probable que el hombre no lograra desarrollar tantas teorías o pensamientos a lo largo de tantos siglos, y al mismo tiempo pareciera imposible lograr expresar o comunicar aquello que le sucede al ser humano si éste no tiene la posibilidad de diferenciar o especificar en los distintos momentos o sucesos.

“El ingreso de la *zoé* 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”⁵². Aquí pareciera mostrarse claramente lo que se viene desarrollando sobre el lenguaje. Se puede tomar a la vida como tal, pero sólo una parte de esta vida, aquella que es denominada como *zoé*, es la que ingresa a la *polis* y se transforma en un acontecimiento determinante para la historia. Sólo una parte de la vida, aquella que tiene ciertas características que el hombre logró descubrir en ella por medio de su intelecto, sólo ella es la que al introducirse genera un cambio. Esta transformación se da en lo que el autor define como categorías político-filosóficas, que son a su vez otros conceptos creados por el lenguaje humano para detallar ciertas características de una época específica. Sin embargo, esto no es más que una división del flujo que simplemente sucede, y que no tiene causas y efectos, sino simplemente un transcurrir continuo, sin partes o segmentos. La nuda vida así pasa a ser un concepto creado por el lenguaje para lograr clarificar aquello que en realidad el hombre no logra explicar,

⁵² AGAMBEN, Giorgio. Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida. Op. cit., p. 13.

aquello que no conoce, pero que sin embargo con el nuevo concepto se hace evidente para todos.

Si bien Agamben realiza una analogía entre la nuda vida y la política por un lado, comparándolo con el hombre en cuanto viviente y el lenguaje por el otro⁵³, es evidente que no toma a éste último en los términos de Nietzsche, como un límite. Más bien pareciera ser todo lo contrario, pues lo propone como el medio para lograr llegar a nuevos límites, como aquello que ayuda al ser humano a comprender, entender y de esta manera avanzar en la vida. Pero esta es una diferenciación que no tendrá desarrollo aquí, ya que no es la intención del presente trabajo, si bien pareciera oportuno nombrar esta diferenciación que se produce en cuanto a un concepto central de este escrito.

En lo que respecta a Esposito sucede algo similar, con la excepción que ya se ha aclarado con anterioridad en que no será el concepto de vida en sí lo que se trabajará aquí, sino más bien aquél otro que incide de manera directa, como lo es el término de inmunización. Este concepto es traído del ámbito de la medicina, ya que pareciera ser que el autor no encuentra mejor manera de expresar aquello que quiere decir sino a través de un término ajeno a su campo de estudio. El lenguaje en este aspecto le genera un problema a Esposito, necesita recurrir a una definición que se utiliza en otro ámbito para poder explayarse. En este sentido el lenguaje se convierte en un verdadero límite para el filósofo, y lo resuelve introduciendo la inmunización. Si no fuera por esto tal vez no podría sostener aquello que estaba queriendo investigar. Pero si aquí se vuelve a Nietzsche ocurre que se descubre el engaño del intelecto humano, que lo que genera es acomodar un término existente para que la estructura abstracta que se está creando tenga coherencia lógica y sentido interno. De esta forma pareciera ser que el autor logra un gran hallazgo para su filosofía, y sin embargo puede ser tomado desde una postura nietzscheana como un engaño del intelecto, producto de la limitación que genera el lenguaje.

Ahora bien, se ha dicho que Esposito propone un vínculo particular entre la vida y la muerte, donde se podría afirmar que la muerte es el límite de la primera, y que por

⁵³ Cfr. AGAMBEN, Giorgio. Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida. Op. cit.

esto es necesario presuponer la propia muerte para llegar más allá del final⁵⁴. En este sentido el autor está conceptualizando el final de la vida, está poniendo un nombre propio a la muerte, aquello a lo cual ningún hombre puede conocer ni saber qué hay más allá. Está inventando una palabra allí donde el intelecto ya no llega, donde Nietzsche nos dice que ya el ser humano no puede conocer ni entender, y por lo tanto lo conceptualiza, lo encierra en ese concepto para engañarse y creer de esta manera que es capaz de poseerlo y dominarlo.

Tanto Agamben como Esposito realizan sus obras y pensamientos en torno a la problemática de la biopolítica, y desarrollan su filosofía alrededor de la temática de la vida, y cómo ésta tiene distintas características y estados, donde no es lo mismo la vida biológica de todos los seres vivos que la vida específica del ser humano. Lo que se intentó realizar aquí fue una crítica desde el punto de partida de que la vida no tiene partes ni segmentos, sino que es un flujo continuo que se desarrolla y se mueve, siendo únicamente el ser humano el que, a través de su intelecto y del lenguaje, la divide a merced de sus necesidades y gustos. Lo que logra de esta manera es un cierto consenso que llama verdad en torno a lo que para él es la vida, y de cómo debiera ser o actuar en consecuencia.

5. Conclusiones

La hipótesis que se planteó fue que la concepción nietzscheana de la vida es un flujo continuo imposible de ser segmentado en ninguno de sus ámbitos, debiendo ser retirado el lenguaje de ella, puesto que operaría como un límite más a ese flujo. Pero al mismo tiempo es el lenguaje la herramienta que poseen los filósofos biopolíticos para definir la vida que se pone en juego en la población. Si se detiene en lo trabajado en el primer y segundo capítulo de este trabajo, se puede observar que se desarrolló el concepto de vida según Nietzsche y se demostró por qué el lenguaje es un límite para ella, para aquel flujo continuo que no conoce de divisiones o partes. Sin embargo es el hombre el que, por medio del intelecto, la diferencia en secciones y segmentos según su parecer. Se puede afirmar que para Nietzsche es imposible siquiera pensar por

⁵⁴ Cfr. ESPOSITO, Roberto. *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Op. cit.

fuera del lenguaje, y aquí venía el problema de cómo hacer la filosofía. Pues bien, simplemente pareciera no haber una salida. El propio filósofo no esboza nada más, puesto que hacerlo también sería realizarlo desde el lenguaje, el cual sólo puede engañar y no deja conocer al hombre la cosa en sí. Si bien Nietzsche desarrollará otro camino en torno a la estética para llegar a ese objetivo, sostiene que el lenguaje no es una ayuda para tal fin.

A su vez, el lenguaje es la herramienta de todo filósofo a la hora de plantear su pensamiento, y ninguno puede escapar de hacerlo a través de él. Por esto, tanto Agamben como Esposito definen a la vida intentando clarificar lo más posible el lenguaje que utilizan, para no dejar lugar a la duda o confusiones, y es así que introducen nuevos conceptos que los ayuden a desarrollar su filosofía. La intención que se llevó adelante en el último capítulo fue justamente una crítica desde el punto de vista nietzscheano en cuanto al lenguaje en sí, y quedó demostrado que ninguno de los dos filósofos lo tuvo en cuenta a la hora de llevarlo adelante. El lenguaje así pasó a ser un límite de la vida, puesto que gracias a él, tanto Agamben y Esposito lograron dividir la vida en varias partes, diferenciando las distintas secciones y relacionándolas, dejando claramente de lado la idea del flujo continuo que propone Nietzsche.

En consecuencia de todo esto se puede decir que el principal objetivo que se planteó en este trabajo se logró alcanzar, que era el de poder desarrollar la concepción de vida en Nietzsche para lograr determinar cuál es la importancia dentro de su pensamiento filosófico y qué impronta dejó para la filosofía posterior. Claramente la vida tiene un lugar de privilegio, siendo que en reiteradas ocasiones lo retoma. Y teniendo en cuenta sobre todo que, temas tan centrales como el eterno retorno y la voluntad de poder, están ligadas y se plasman en la vida. Es innegable el lugar central que ella adquiere, por más que el filósofo, fiel a su estilo, nunca dio una definición exacta, ya que esto sería utilizar de mala manera el lenguaje. Seguido de esto el otro objetivo planteado queda también resuelto, ya que se demostró que el lenguaje opera como un límite para la vida según la concepción nietzscheana, puesto que intenta delimitarla y apresarla, sin dejar que se exprese según su voluntad. No hay manera de

entender el lenguaje en Nietzsche si no se lo considera como un límite y un perfecto engañador del ser humano.

En cuanto al tercer objetivo, el de examinar si esta concepción nietzscheana de la vida se encuentra presente o tiene alguna influencia en las concepciones de vida de los filósofos de la biopolítica contemporánea, queda en claro que no es así, ya que tanto Agamben como Esposito no poseen la misma noción que Nietzsche en cuanto a la vida, no la toman como un flujo continuo. Y mucho menos consideran a la vida como limitada por el lenguaje; como se expuso en el desarrollo, el mismo Agamben tiene una noción de lenguaje totalmente contraria a esta visión. De esta manera se ve que la noción nietzscheana de la vida no influye en la filosofía de los pensadores de la biopolítica.

Ahora bien, lo interesante de esto es poder observar cómo una postura nietzscheana de la vida y el lenguaje sigue trayendo críticas a los desarrollos actuales de la filosofía. Si el lenguaje sólo engaña y confunde al ser humano para poder decir que existe algo como verdadero cuando en realidad no lo es, tal vez no haya manera de realizar ninguna filosofía o pensamiento. Por esto el mismo Nietzsche hizo silencio y no pudo avanzar en este sentido, haciendo caso omiso de sus propias ideas y utilizando el lenguaje para poder llevar adelante la crítica más grande que se había realizado hasta el momento frente a la edad moderna. Puesto que es evidente que lo logró a través de su pensamiento y mirada crítica de la vida que lo rodeaba, pero que debió recurrir al mismo lenguaje, dejándose guiar por el mismo intelecto que tanto se esforzó en criticar.

La apropiación política-jurídica de la «vida» en el pensamiento biopolítico

Leonardo Sebastián Traverso
Estudiante de la Licenciatura en Filosofía
Universidad Nacional del Nordeste
traversoleo@gmail.com

Resumen.

Este trabajo fue realizado para la asignatura Seminario II (Análisis de un Problema Filosófico) y la realización del mismo implicó un grato esfuerzo. Partiendo desde una perspectiva comparativa entre los autores Foucault, Agamben y Esposito se visualiza que la política busca apropiarse de la «vida» sirviéndose del derecho como herramienta fundamental. Se analiza cómo estos autores llamados “biopolíticos”, con sus respectivas particularidades, coinciden en que a través de dispositivos y tecnologías se interviene la vitalidad diseccionándola con el escalpelo político y en todos los casos el derecho actúa en auxilio de este proceder. El derecho, en los tres abordajes, es la herramienta por excelencia que la política utiliza para intervenir en la «vida» ya sea, amplificándola, destruyéndola, diluyéndola, ergo decidiendo sobre su naturaleza y alcance.

Abstract.

The present work was performed for the Course “Seminar II” (related to the analysis of a Philosophical Problem) and it implied a pleasant effort. Starting from a comparative perspective between Foucault, Agamben and Esposito, it is shown that politics pretends to appropriate "life" by using law as a fundamental tool. We will analyze how these authors, the so-called "biopolitics", with their respective peculiarities agree that vitality is intervened with dispositives and technologies, with the political scalpel and in all cases the law acts to assist this proceeding. The law, in their three approaches, is the tool par excellence that politics uses to interfere in “life”, amplifying it, destroying it, diluting it, i.e. deciding on its nature and scope.

Introducción.

Son múltiples las intervenciones que tanto la religión, la filosofía, las ciencias y el arte tienen sobre la «vida». Toda intervención se basa previamente en una forma de interpretar la «vida», es ingenuo pensar que una interpretación pueda definir lo vital, porque éste siempre excede a toda interpretación, siempre se escapará a toda pretensión de apropiación totalizante. Sin embargo, desde la antigüedad hasta nuestros días, se han montado y desmontado creencias, teorías, sistemas, dispositivos, tecnologías, mediante las cuales han segmentado aspectos de la vitalidad social e individual y con ello la imposición de normas y el ejercicio regular del poder. Este trabajo esquematiza el pensamiento biopolítico de Foucault, Agamben y Esposito; mostrando tres maneras, con sus diferencias y similitudes, mediante las cuales lo político procura apropiarse de la vida montando un sistema o dispositivo con el auxilio del derecho.

Los aportes que realiza Foucault al analizar el modelo de poder soberano y los modelos de poder anantomopolítico y biopolítico, representan mecanismos jurídico-políticos en los cuales se verifican las intervenciones sobre lo vital.

Por su parte, Agamben continúa gran parte de los lineamientos que Foucault inauguró décadas atrás, pero fija su propuesta en un dispositivo fáctico-jurídico, al cual denomina “estado de excepción”, cuya dinámica de exclusión inclusiva es una paradoja que amplía inmensamente su espacio, diluyendo todo límite, y se vuelve la ambigua herramienta que la política, desde el siglo XX y hasta nuestros días, utiliza por excelencia para hacer su interpretación de la «vida».

El aporte de Esposito es el planteo del “paradigma inmunitario”, el cual, consiste en la intervención directa del derecho sobre lo vital. La técnica del derecho, como instrumento de poder que la política utiliza, no solo interpreta la vida en el sentido de que decide aquello digno de vivir o de morir, sino que, incluso, tal intervención deviene necesaria por serle complementaria a la comunidad. Sin el derecho el cuerpo social está destinado a la violencia más salvaje y a su consecuente autodestrucción.

La apropiación “política-jurídica” de la «vida» es dinámica y actúa conjunta y complementariamente. Así, el ejercicio del poder “político” imparte una interpretación segmentaria de la «vida», dándose de este modo un *corpus*, el que se materializa en el establecimiento sistemático de mecanismos discursivos y de tecnologías que aseguran el ejercicio efectivo de ese poder, desde lo macro social hasta sus niveles capilares. Mientras que el “derecho” le garantiza mediante su lenguaje propio (la ley) el regular funcionamiento de estos dispositivos, además programa sanciones cuando el poder se viera directa o indirectamente atacado en su *corpus* político, e incluso prevé la desaplicación de sí mismo ante situaciones excepcionales. La ambigüedad de la *exceptio* abre un espacio infinito de penetración política sobre la vida y forma parte del perfeccionamiento y afinamiento de la herramienta jurídica a la hora de establecer su hermenéutica de lo vital. Incluso la política llegará a sostener que la «vida» en el cuerpo social es posible si (y solo si) es inmunizada por el derecho ergo intervenida por su interpretación y delimitación de lo que debe vivir y lo que debe morir.

En este trabajo describiré los procesos mediante los cuales aparece la intervención política sobre la «vida» en las diferentes propuestas de los autores Michel Foucault, Giorgio Agamben y Roberto Esposito, e inferiré de esa relación la tarea que le cabe al derecho. Específicamente examinaré en cada una de las propuestas de los autores biopolíticos, los modos en que indefectiblemente a partir de una interpretación política de lo vital se establecen bordes o límites a ese [ahora] objeto que es la vida-política. Asimismo, mostraré que el derecho es la herramienta que legitima la interpretación que la política hace de la «vida» y también cómo el derecho garantiza el regular funcionamiento de los dispositivos que constituyen el *corpus* político.

El problema es que en el imaginario social hay una consideración del derecho que no coincide en nada con lo que éste se ocupa de hacer. El imaginario social entiende que simplemente el derecho es el conjunto de leyes, reglamentos y deberes sociales que se deben cumplir para que la vida en sociedad sea posible. Sin embargo, tal “lectura” del derecho es la capa discursiva más superflua y líquida que, en este

trabajo, procuro desentrañar mostrando el conjunto de dispositivos que se orquestan bajo un enmarañado sistema político que define la «vida» utilizando al derecho.

De fondo veo que el problema deviene como algo genuino, o que aparenta ser genuino. Existe una visión sesgada de lo que el derecho hace en el cuerpo social. El direccionamiento discursivo, los aparatos de conformación de subjetividades, el disciplinamiento social, crean en el conjunto de individuos una lectura de la vida, y de sus vidas, los fines que deben perseguir y los anhelos que deben abrigar. La importancia de este trabajo es que esquematizando los núcleos teóricos de los biopolíticos y trasluce que el derecho es la herramienta que le permite a la política crear en el cuerpo social una ilusión de la vida.

De las dinámicas propuestas teóricas de los biopolíticos, hago enlaces donde muestro sus diferencias y similitudes, y utilizo el material resultante para construir el edificio teórico que confirmará mi hipótesis. En pocas palabras es una deconstrucción encaminada a demostrar los objetivos de este trabajo. La metodología específica utilizada fue primero la selección del material bibliográfico, el respetivo fichaje, la confección de definiciones conceptuales y metodológicas, revisión de los argumentos en que se basa la posición teórica.

Capítulo 1 – Foucault y la apropiación político-jurídica de la vida.

La tecnología del poder soberano (tánatopolítica).

Michel Foucault en su obra “La voluntad de saber” explica que la principal atribución del soberano radica en su facultad legal de dar muerte al súbdito. El poder es pensado durante esta época en términos absolutos, ya que el soberano puede terminar con la vida de cualquiera de sus súbditos. El terror que produce tal atribución legal es la que generó durante tanto tiempo plena obediencia y sumisión a quienes lo detentaban. Esta fue una de las primeras tecnologías jurídico-política implementada antiguamente en una forma de ejercicio del poder denominado “absoluto”.

Foucault se ocupa de explicar que tal atribución tiene como antecedente la vieja *patria potestas* del derecho romano, institución jurídica que también le brindaba al padre de familia la facultad legal de “disponer” de la vida de su hijo, incluso de

quitársela si por algún motivo quisiera hacerlo. Tal atribución legal trasladada a un marco mayor, el de la organización político y jurídico, fue el antecedente directo del derecho soberano de “disponer” en igual sentido de sus súbditos.

Este dispositivo de poder, que reviste el ropaje jurídico conocido como el “derecho soberano de hacer morir” tiene un fondo, y ese fondo es el de “dejar vivir”. El mecanismo disuasivo (la fuente de poder) de esta tecnología funcionó porque permitió que la vida de los súbditos pueda desarrollarse mientras no salten los límites (no atentar de ninguna manera en contra de la voluntad del soberano obedeciéndolo en todo). Entonces la vida de los hombres en la *polis* era posible, durante el no-hacer del soberano (dejar vivir), mientras que el hacer del soberano era la orden de ejecución (hacer morir). Foucault (2007) afirma: “El soberano no ejerce su derecho sobre la vida sino poniendo en acción su derecho de matar, o reteniéndolo; no indica su poder sobre la vida sino en virtud de la muerte que puede exigir” (p. 164). Lo que me interesa recoger de esto hasta aquí es cómo la vida de los súbditos (hombres) era el aspecto negativo de una tecnología del terror que lograba extorsionar a los hombres quedándose con sus cosas o con su sangre. El acento en esta tecnología está puesto en una tanatopolítica más que en una biopolítica.

El mecanismo político-jurídico (denominado “derecho soberano”) es la forma negativa de intervención sobre la vida de los súbditos, es decir, el súbdito entregaba parte de su riqueza al soberano por orden legal de este (impuestos-tributos), esa entrega pseudo-voluntaria le permitía al súbdito no ofender al soberano y así conservar su vida. Mirando este mecanismo más de cerca, la vida de ese súbdito que trabajaba en el mercado o en la tierra, que empleaba su fuerza de trabajo (energía vital) lo hacía para su propia subsistencia y la de los suyos pero una cuantía de la energía laboral, al transformarla en ganancia, se la debía al soberano. Por tanto, la tecnología jurídico-política opera mecánicamente de la siguiente manera: la amenaza de muerte genera sumisión, la que se transforma en la entrega pseudo-voluntaria de una parte los bienes que el súbdito produce. Dicho de otra manera, el precio de vivir a cambio de un porcentaje “impuesto” de vida (energía laboral=tributo) para el soberano. De este modo el derecho penal como amenaza de muerte y el derecho

tributario como extorsión sobre la vida, operan al servicio de una forma de interpretación política sobre la «vida» que tuvo lugar durante este período histórico.

La tecnología del biopoder (anatomopolítica y biopolítica).

Explica Foucault que el poder soberano operó hasta la llegada del contractualismo, donde el planteo teórico en su aspecto filosófico, jurídico y político cambió radicalmente, poniendo coto al derecho absoluto del soberano de “disponer” de la vida de los súbditos. Durante los siglos XVII y XVIII el cambio teórico discursivo limitó el derecho del soberano y se proclamaron los denominados “derechos fundamentales del hombre” cuyo fundamento es que el origen del poder proviene de Dios quien se lo otorga al pueblo y este a su vez se lo entrega a un ‘hombre o grupo de hombres’ para que asegure la vida y los bienes de los ciudadanos-súbditos.

En realidad, este cambio en la base teórica del pensamiento jurídico tuvo lugar porque venían operando transformaciones materiales y la administración que el poder tenía respecto a la organización económico-social. La interpretación política de la «vida», inversamente enunciada ahora como: “hacer vivir y dejar morir”, coloca su acento en la biopolítica y el derecho como herramienta del poder acompaña tal cambio tomando su *corpus* en la pluma de los contractualistas “limitando” los derechos absolutos desde lo discursivo. Sin embargo, tal limitación es aparente, porque en realidad el poder soberano extiende sus fronteras a casi todos los aspectos de la «vida» humana.

Dice Foucault (2007) al respecto que: “...el derecho de muerte tendió a desplazarse [...] en las exigencias de un poder que administra la vida...” (p 165). La palabra clave en esta frase es “administra”, porque en este nuevo paradigma el dispositivo de poder opera en dos sintonías no excluyentes entre sí, sino involucradas una respecto de la otra: la anatomopolítica y la biopolítica, micro-administra y macro-administra la «vida» de los hombres.

La micro administración opera sobre los cuerpos de los ciudadanos, controlándolos y vigilándolos ya sea en los cuarteles, las fábricas, las escuelas, los hospitales, disciplinándolos e imponiéndoles “normas”, es decir, “normalizando”

conductas. Esto significa que el poder establece modos “correctos” (admitidos) e “incorrectos” (degenerados-prohibidos) de vivir (transitar) la vida (tiempo vital). Así afirma Foucault (2007) que desde el siglo XVII:

...el cuerpo como máquina: su educación, el aumento de sus aptitudes, el arrancamiento de sus fuerzas, el crecimiento paralelo de su utilidad y su docilidad, su integración en sistemas de control eficaces y económicos, todo ello quedó asegurado por procedimientos de poder característicos de las disciplinas: *anatomopolítica* del cuerpo humano. (p. 168)

La otra faz del “biopoder” encargada de la macro administración comenzó a desarrollarse durante el siglo XVIII. Esta tecnología está centrada en la población (cuerpo-especie) y busca asegurar la «vida» organizando y administrando el conjunto de individuos en el medio ambiente en el que tiene lugar la vida en sociedad. Las acciones políticas están impulsadas por la estadística: la demografía, la natalidad, la morbilidad, etc. Al respecto dice Foucault (2007) que:

en el cuerpo transido por la mecánica de lo viviente y que sirve de soporte a los procesos biológicos: la proliferación, los nacimientos y la mortalidad, el nivel de salud, la duración de la vida y la longevidad [...] una *biopolítica* de la población. (p. 168)

Foucault en sus conferencias dictadas en el Colegio de Francia tituladas *Defender la sociedad* explica que ambas tecnologías (anatomopolítica y biopolítica) que constituyen el llamado biopoder no se excluyen una a otra ni se suprimen porque operan sobre niveles o escalas distintas, tienen superficies de sustentación distintos. Afirma el francés en estas conferencias que:

...esta nueva técnica de poder no disciplinario se aplica a la vida de los hombres [...] la nueva tecnología introducida está destinada a la multiplicidad de los hombres, pero no en cuanto se resumen en cuerpos sino en la medida en que forma, al contrario una masa global, afectada por procesos de conjunto que son propios de la vida, como el nacimiento, la muerte, la producción, la enfermedad, etcétera. (Foucault, 2001, p. 220)

Habiendo esquematizado el biopoder resulta apropiado marcar que el derecho garantiza el regular funcionamiento en los dos dispositivos del biopoder. Estos presuponen una interpretación de la «vida» y generan, con el auxilio del derecho, su *corpus* jurídico-político en donde desplegarse y aplicarse regular y continuamente. Antes dije que la palabra clave era ‘administrar’, porque el derecho que toma protagonismo es el derecho administrativo, la especificidad de este derecho es que otorga el marco de principios, reglas y procedimientos que atañen al poder de policía del Estado. Foucault en sus conferencias tituladas *Seguridad, Territorio y Población* durante las últimas clases desarrolla al detalle la función de la policía. Tal institución cuyo fin era el esplendor del Estado, el pleno desarrollo de los ciudadanos, el embellecimiento de la ciudad (Foucault, 2006, p. 359), y todo ello implicaba la intervención regulada sobre los individuos, su disciplina y control en el cumplimiento de la norma, pero también la intervención sobre el medio en que viven, es decir, la urbanización, la circulación, la salubridad, etc.

La «vida» en un amplio sentido, no solo de los individuos, sino de estos y sus actividades en los distintos lugares, es el objeto que la policía se dedica a regular, controlar, vigilar, ordenar, sistematizar, para mejorarlo y darle óptimas condiciones en su desarrollo, buscando brindar “bienestar social”. Para poder lograr estos objetivos, la política se sirve del derecho como instrumento que le posibilita los medios o mecanismos. Comienza el proceso de regulación de las leyes, facultad propia del Poder Ejecutivo, que a través de instrumentos legales establece especificidades en las distintas áreas de su competencia, tal como regulación urbana, de salud pública, habilitaciones, infracciones a los incumplimientos, en términos generales se encarga de la planificación, distribución y circulación de bienes, individuos y residuos. El derecho penal, tributario, civil, continúan su funcionamiento pero circunscripto al área o aspecto de la vida que regulaban desde antes, mientras que el derecho administrativo y los ordenamientos municipales, provinciales y nacionales comienzan a regular todos los demás espacios en que la vida tiene lugar. Al respecto Foucault (2007) afirma que: “...la ley funciona siempre más como una norma, y que la

institución judicial se integra cada vez más en un *continuum* de aparatos (médicos, administrativos, etc.) cuyas funciones son sobre todo reguladoras” (p. 174).

Tomo uno de los ejemplos que utiliza Foucault que nos ayude a ilustrar alguna particularidad que presentó el desarrollo del biopoder. En Inglaterra, durante los siglos XVIII cuando los pobres se integraron al medio urbano donde vivían los ricos, prestaron utilidad para un amplio espectro de servicios laborales (sistema postal, transporte, recolección de basura) sin constituir ninguna amenaza para la salud de los acaudalados. Sin embargo, durante el trascurso del siglo XIX con la epidemia de cólera proveniente de París, la situación se volvió delicada por el riesgo de contagio que implicaba para las clases acaudaladas el convivir en el mismo medio urbano que la clase proletaria y los indigentes. Es por ello que Inglaterra, estableció mediante la llamada “Ley de pobres” un cordón sanitario autoritario en la cual se implementó:

...una asistencia fiscalizada, de una intervención médica que constituyó un medio de ayudar a los más pobres a satisfacer las necesidades de salud que su pobreza les impedía alcanzar; al mismo tiempo esto permitió mantener un control mediante el cual las clases ricas, o sus representantes en el gobierno garantizaban la salud de las clases necesitadas y, por consiguiente, la protección de la población privilegiada. (Foucault, 1999, p. 382)

Es visible que la implementación de una anatomopolítica en el sometimiento obligatorio y controlado, fiscalizado y relevado. A su vez, directamente inscripto en una biopolítica que a través de un aparato burocrático y autoritario asegura la supervivencia de todos los individuos y en particular de las clases dominantes.

El carácter autoritario de la ley sanitaria es fundamental, porque revela que el derecho se emplea como herramienta que garantiza cierta interpretación que se tiene de la «vida». Para entenderlo mejor es necesario imaginar una situación a partir del caso tomado. Por ejemplo, un indigente que no quisiera someterse a la vacunación, ni tratamiento o control estatal alguno, e invocara el derecho a la libertad consagrado en el ordenamiento constitucional o legal que para aquel entonces ya era parte de los derechos fundamentales del hombre y el ciudadano. Es sumamente improbable que el aparato judicial hubiera respetado tal invocación jurídica; la respuesta judicial habría

obligado al indigente a someterse al tratamiento “preventivamente” para el cuidado de su propia salud y vida. Sin embargo, tal resolución respondería indirectamente al modo en que la política (el aparato político -clases acaudaladas) estableció una cierta interpretación de lo vital y del modo en que este debe ser resguardado, controlado y asegurado. El derecho a través de la ley de pobres y el conjunto de decretos, reglamentos, y prácticas consuetudinarias son la fuente jurídica que la política emplea para alcanzar la interpretación que establece sobre lo vital.

Capítulo 2 – Agamben y la apropiación político-jurídica de la vida.

Agamben tiene una propuesta teórica en la cual continúa una línea del pensamiento biopolítico que Michel Foucault había comenzado algunos décadas antes. Las reflexiones de este filósofo también fueron inspiradas por los desarrollos de otros dos pensadores, Benjamin y Hannah Arendt.

Adelanto que se pierde precisión cuando se quiere simplificar la compleja relación que mantienen *zoé* y *bios*, toda división analítica es a los fines de comprensión teórica y es claro que al diseccionar algo «viviente» este pierde su dinámica. Sin embargo, el escalpelo del análisis teórico no deja otra opción si se quiere comprender la complejidad del funcionamiento, antes se debe entender cada una de las partes.

A continuación procederé de la siguiente manera, en el primer subtítulo se hará una disección que exhiba cada parte, para luego, en el segundo subtítulo recomponerlas explicando la dinámica viviente del estado de excepción como fenómeno biopolítico. Lo interesante del caso es que, en el desarmado y rearmado teórico, es posible visualizar cómo el derecho, como herramienta del poder político, es el linde que poco a poco gana superficie y dimensión, entrometiéndose (por aplicación o desaplicación) en todos los aspectos de la «vida».

El locus del poder soberano entre bios y zoé.

Agamben en su obra *Medios sin fin* comienza explicando que los griegos no disponían del término «vida», palabra que en nuestro vocabulario confunde los dos sentidos que en un inicio se distinguían plenamente, el de *bios* y *zoé*. La inicial

distinción resulta ser el punto neurálgico en la propuesta teórica de Agamben, porque para comprenderla es necesario que previamente se ponga en cuestionamiento el término mismo de «vida», y se comprenda que antiguamente, en el origen de la civilización el lenguaje zanjaba dos sentidos que hoy confundimos. Si previamente no se restablecen aquellas diferencias, no se logrará visualizar el espacio o sitio (“*locus*”) en donde este pensador monta su edificio teórico, que adelanto, lo hace en medio de ambos términos.

Agamben (2001) explica que: “*zoé* expresaba el simple hecho de vivir común a todos los vivientes (...) y *bios*, que significaba la forma o manera de vivir propia de un individuo o de un grupo” (p. 13). El término *zoé* alude a un tipo de «vida natural» o «mera vida reproductiva», «nuda vida», «simplemente hechos», «forma de vida»; mientras que *bios* es la «vida que se desarrolla en el ámbito de la *polis*», es una «vida cualificada», «forma-de-vida», “posibilidad de vivir, siempre y sobre todo potencia” (Agamben, 2001, p. 14).

Explicitando las diferencias a partir del *locus*, considero que *zoé* es el lugar de los hechos, de los acontecimientos, donde no es posible interpretación ni juzgamiento sino simple observación y admisión del devenir, mientras que en *bios*, el *locus* implica las interrelaciones individuales, la posibilidad de fragmentación del tiempo y del espacio (causalidad) a través de la interpretación, lingüisticidad del ser y consecuente juzgamiento de “conductas” voluntarias (reino de la “libertad”).

La vitalidad del hombre comprende ambos *locus*, y la propuesta de este teórico los reúne distinguiéndolos y creando en medio de ellos el llamado “estado de excepción”. Pero iré poco a poco, Agamben toma el ejemplo que Foucault había utilizado en “La voluntad de saber”, el de la *patria potestas* del antiguo derecho romano, que era la institución jurídica en la cual se dota de sentido jurídico a la vida (*vita*) del hijo como objeto de “disposición” del jefe de familia, es decir, de matarlo si quisiera. En Foucault mostré que el antecedente jurídico que sirvió como parte del fundamento del derecho soberano de hacer morir y dejar vivir, que lo expliqué como la tecnología jurídica de la tanatopolítica. Mientras que Agamben (2001) afirma que: “...la vida aparece originariamente en el derecho romano tan sólo como la

contrapartida de un poder que amenaza con la muerte” (p. 15), esto significa que el derecho en su origen no distinguía la vida del hombre por el mero hecho de ser hombre, sino que la asimilaba a cualquier otro producto-objeto, la vida del hijo era producto del hacer del padre y este disponía de ella como de cualquier otro objeto que este produjese. En otras palabras, el hijo estaba a merced de la voluntad del padre y el derecho no lo amparaba sino hasta que cumpliera la mayoría de edad o fuera emancipado (*emancipatio*); o también podría decirse que, hasta tanto el hijo no alcanzara su libertad jurídica su *locus* era el de la nuda vida o *zoé* respecto a su padre, donde el derecho solo lo cifraba como objeto o producto susceptible de generar la reparación a su dueño-*pater* en caso de que terceros lo dañasen.

En el *imperium* del soberano todo súbdito se encuentra a su merced y debe morir cuando este lo ordene, es igual que el hijo respecto a su *pater* a escala mayor. El “estado de naturaleza” hobbesiano es el *locus* de la «nuda vida» que habilita que todo hombre tome la vida o bienes de cualquier otro hombre, Agamben (2001) dice: “el derecho ilimitado de todos sobre todo” (p. 15). Cada hombre experimenta una continua amenaza de muerte viviendo en este *locus*, por lo tanto, cada uno de los hombres estiman que para escapar del peligro inminente que representa la «nuda vida», deviene lógico y necesario pactar entre hombres para entregarle el monopolio de la violencia al soberano. De este modo los pactantes se sustraen (en conjunto) del *locus* «nuda vida» y pasan a conformar un nuevo sitio “el pacto político”, cuya legitimidad proviene de la apelación del peligro multilateral del estado de naturaleza hacia el peligro unilateral del soberano. Una racionalidad que considera conveniente la sumisión bajo amenaza segura y determinada, a un estado de amenaza indeterminado.

La garantía de ingresar en el *locus* político es la obtención de la seguridad jurídica que posibilita una vida social “tranquila” por la limitación de la vibrante amenaza entre hombres, a excepción del soberano, quien no pactó con nadie y quien se encuentra respecto a todos (y cada uno de los hombres) en estado de naturaleza. El pacto es de hombre con hombre y este los transforma en ciudadanos (*cive*), pero el

soberano no pacta con ninguno y pasa a ser su único legislador, verdugo y garante del pacto.

Dice Agamben (2001) al respecto que:

El estado de excepción, sobre el que el soberano decide en cada ocasión, es precisamente aquel en que la nuda vida, que, en la situación normal aparece engarzada en las múltiples formas de vida social, vuelve a plantearse en calidad de fundamento último del poder político. (p. 15)

El “estado de excepción” es el núcleo teórico de Agamben, pero no es susceptible de ser comprendido sin antes haber establecido al menos sintéticamente los presupuestos teóricos sobre los que opera, debido a que el “estado de excepción” como paradoja que es, se “ubica” en el umbral de ambos *locus*, entre la «nuda vida» (hechos, *zoé*) y el «pacto social» (derecho, *bios*).

Afirma nuestro pensador que: “La vida, que es ob-ligada, implicada en la esfera del derecho, puede serlo, en última instancia, sólo a través de la presuposición de su exclusión inclusiva, sólo en una *exceptio*” (Agamben, 2006, p. 41-42). Para explicitar esta afirmación vinculándola con lo que hasta aquí se ha tratado; diré que, el originario «estado político» constituido a partir del ficticio “pacto social”, consiste en la inclusión del conjunto de contratantes dentro del *locus* político (estado de derecho) recientemente creado, dentro del cual a partir de ese momento se establece la exclusión de toda situación de violencia (muerte o sustracción de bienes) entre contratantes. A través del pacto los hombres excluyen una parte de la facticidad amenazante del estado de naturaleza. El soberano no pacta con ninguno de los hombres, es el receptor incondicionado del *imperium* (pleno poder), generado a partir del acuerdo entre pactantes cuyo objeto contractual entrega el pleno ejercicio de la violencia y del dictado de normas al soberano.

La excepción es la fuente misma del derecho, porque la ley adquiere su *corpus* incluyendo en el orden jurídico, aquellas situaciones fácticas que no estaban previstas en él (y por eso las incluye), pero lo hace para excluirlas, es decir, “elevarlas” a la categoría típica (artículo legal-norma), la exhibe o establece como situación normada.

El estado de excepción en la biopolítica.

No es posible pensar al poder solo con un enfoque jurídico-institucional sino que hay que pensarlo desde la interpretación que la política hace de la vida y el ulterior uso que hace del derecho para garantizar su ejercicio efectivo. El asunto aquí es lograr demostrar esta hipótesis exhibiendo claramente los mecanismos que hacen posible esta afirmación. Antes se ha visto que el montaje teórico-jurídico del modelo de la soberanía estaba fundado en la interpretación que la política hizo del modo más “conveniente” de conservar la vida ante el inminente estado de guerra de todos contra todos. Este modelo se basaba entonces en una *tanopolítica* cuyo fundamento jurídico ya fue lo suficientemente expuesto.

En la modernidad y especialmente después del régimen nazi, progresivamente la política interpretar toda arista posible de la «vida» y lo hizo no negativamente (hacer morir, dejar vivir) sino que sobre todo en sentido afirmativo (hacer vivir dejar morir). Fundamentalmente la biopolítica consistió en que el poder se potenciaba cuando extraía energía vital de los ciudadanos, por ello multiplica los esfuerzos por alcanzar el mayor bienestar de la población. También puedo decirlo de otra manera, durante los siglos XVIII y XIX la política incluye la *zoé* en la *polis*, es decir, cuando la política a través de los mecanismos de control y disciplinamiento de los cuerpos lo hace para extraer de estos su fuerza vital y colocarla al servicio de su poder, que como se vio lo establece como válido no porque necesariamente lo imponga sino porque lo normaliza. Pero lo importante aquí es que a la política le interesa el hombre como «*zoé*» es decir como «energía vital» productiva. Esto es desde la mirada de la *anatomopolítica*, pero es igual si pienso la biopolítica, y me sirvo del ejemplo de la ley de pobres que ya fue tratada, a la política le interesa la conservación de toda la población (ricos y pobres) y estableció autoritariamente regímenes de vacunación y control obligatorio, por distintos motivos de acuerdo a la clase social.

El modelo político de poder no suprime el modelo soberano, y particularmente en el caso del autor bajo análisis ambos modelos están íntimamente ligados. Dice al respecto Agamben (2006) que: “la producción de un cuerpo biopolítico es la aportación original del poder soberano” (p. 16). La figura jurídica que mejor representa

la pareja categorial de *zoé* y *bios* es la figura jurídica del *homo sacer*, el hombre que como tal por ser del mismo género que los demás en principio pertenecería a la comunidad (inclusión) pero que por alguna razón es expulsado de esta (exclusión) por aniquilarle su ropaje jurídico quedando desnudo «nuda vida», por lo cual, cualquier hombre puede matarlo sin consecuencia alguna.

El ejemplo del *homo sacer* es la imagen perfecta que permite visualizar el núcleo de su propuesta agambeniana que si bien nace de las reflexiones de Foucault en este punto toma su propio cauce. Lo que se muestra en el ejemplo es ese umbral de indecibilidad entre *bios* y *zoé* que tiene un ambiguo cuerpo fáctico-jurídico. Esta ambigüedad es la que se ensancha con la política del siglo XX, con el dictado de leyes que regulan la desaplicación del derecho (estado de sitio) y que tristemente se materializaron en los campos de concentración. Dice Agamben (2006) que:

...el hecho de que, en paralelo al proceso en virtud del cual la excepción se convierte en regla, el espacio de la nuda vida que estaba situada 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 *zoé*, derecho y hecho, entran en una zona de irreductible indiferenciación. (p. 19)

La política que en siglos anteriores había utilizado el derecho para garantizar la interpretación de la muerte y de la vida, durante el siglo XX se logró instrumentalizar trágicamente y por completo el estado de excepción. Derecho y hecho son desde entonces un objeto más que el poder político adquiere para interpretar (a su modo) lo «vital».

Tomo un fragmento de Agamben (2006) que habla por sí mismo:

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.

Lo terrible de eso es que la política lo advirtió y hoy día apela constantemente a situaciones de peligro social para ensanchar el estado de excepción consolidando sus nuevas reinterpretaciones de la «vida».

Capítulo 3 – Esposito y la apropiación político-jurídica de la vida.

Otro notable representante de la disciplina filosófica que teoriza a partir del enfoque biopolítico es Roberto Esposito. Su propuesta pone el acento en un aspecto biologicista de la biopolítica.

Esquema de la *Bíos*.

Esposito comienza su obra titulada *Bíos* relatando cinco casos donde se expone cómo la política define la «vida», exterminando algunas vidas para “salvar” otras. La política en cada momento de la historia interpela a lo vital y define de este lo que vale y lo que no, es decir, establece una hermenéutica en la cual aniquilar se justifica en salvar. La decisión de aquello que se debe sacrificar en pos de la propia «vida» estaría amparado en un sistema inmunitario que el autor sostiene. El caso de Rusia 2002, donde la muerte de 128 rehenes es el precio de salvar a casi mil personas. El “bombardeo humanitario” en Afganistán (2001), donde la matanza indeterminada se justifica echando comida a los sobrevivientes/damnificados. El caso de la venta de plasma representa una selección biológico-política en la que los pobres se enferman para salvar a los ricos dentro de un país que se dice comunista (China 2003); etc.

Esposito establece que la inmunización es el vínculo entre la política de la vida y el conjunto de las categorías políticas modernas; en otras palabras, la inmunización liga a la biopolítica con la modernidad, y esto ocurre, especialmente, después de la implementación del totalitarismo nazi. Esposito (2006) afirma que: “para que la vida sea *inmediatamente* traducible a política, o para que la política adquiera una caracterización *intrínsecamente* biológica - debe aguardarse hasta el viraje totalitario de la década de 1930, especialmente en su versión nazi” (p. 18).

El principal rasgo de la política del siglo XX fue su “indistinción” con la «vida». Cuando los nazis establecen una interpretación de la vida que debe conservarse y de la vida que debe aniquilarse sistemáticamente, lo que ocurre es que la política (a su manera) se “expande” al dominio la «vida». La biopolítica contemporánea es, en definitiva, la indistinción entre política y vida, “...donde la vida queda atrapada, presa

de una política que tiende a sojuzgar [interpretar y definir] su potencia innovadora” (Esposito, 2006, p. 54).

De lo que trata el problema para Esposito (2006) es de “la modificación del *bíos* por obra de una política identificada con la técnica...” (p. 20), este problema está en sintonía con la hipótesis del trabajo. El objetivo del presente trabajo implica mostrar que el derecho como tecnología es una herramienta (y la principal) que la política utiliza para interpretar y definir en cada momento histórico lo «vital» y lo hace activa y reactivamente; lo hace, por un lado, conservando, y por el otro, creando y destruyendo, en una dialéctica que, de fondo, opera por «voluntad de poder». La intervención hermenéutica que la política hace de la vida, se perfecciona con el afinamiento de las tecnologías, al punto de volverlas indistinguibles.

Política de la vida y sobre la vida.

Esposito retoma gran parte de los desarrollos que Foucault había hecho, principalmente en sus conferencias dictadas en el Colegio de Francia durante los veranos de los años 1976, 1978 y 1979. Afirma que el poder biopolítico se diferencia del poder soberano, porque responden a modalidades de interpretación de la «vida» no excluyentes; en palabras del autor:

...en el régimen soberano, la vida no es sino el residuo, el resto, dejado ser, salvado del derecho de dar muerte, en tanto que en el régimen biopolítico la vida se instala en el centro de un escenario del cual la muerte constituye apenas el límite externo o el contorno necesario. (Esposito, 2006, p. 57)

Hasta aquí hay una primera diferencia entre el modelo soberano y biopolítico. En cuanto a este último Esposito se avoca a sintetizar la estructura que Foucault había presentado en el curso del '78, cuyo “código” presenta tres partes: 1) el poder pastoral, cuyo núcleo es la “confesión”; 2) las artes de gobierno, donde el poder sale de sí para vincularse con la vida y asegura buscar asegurarla a través del “bienestar” de los gobernados; 3) la ciencia de la policía, propiamente la tecnología jurídico-normativa que el poder gubernamental aplica sobre la vida de los gobernados para potenciarla y maximizarla conforme los fines que predefinió. Como se vio más arriba el

derecho administrativo era el corpus jurídico que la política instrumentalizó permitiéndole disciplinar y normalizar las subjetividades, para, un siglo después, ordenar y dirigir los “intereses” de la población, que, a partir de entonces, delimitó y gobernó.

Creo que lo que interesa a Esposito de Foucault es quedarse a reflexionar sobre el modo en que la política se expande sobre la «vida», o dicho de otra manera, cómo la política se centra en expandir y potenciar lo «vital». En este sentido las tecnologías que la política utilizó durante del siglo XVIII y XIX se perfeccionaron en el totalitarismo del siglo XX, donde la política se termina de imponer sobre la vida. Se consolida esta imposición con el “...desarrollo del biopoder e incremento de la capacidad homicida...” (Esposito, 2006, p. 64), donde el genocidio es la expresión más cabal de que la política define e interpreta la vida hasta el extremo más cruel y que el derecho reafirma esa definición.

Immunitas, el dispositivo de “salud” social.

Ya había adelantado que para Esposito el mecanismo inmunitario es lo que enlaza la modernidad con la biopolítica. Lo que a continuación se desarrollará esquemáticamente son dos aspectos nucleares de su pensamiento; el primero versa sobre su visión de la sociedad como un organismo “vivo” al cual la inmunización le asegura su supervivencia. El segundo es la función de la fuerza como complemento bélico fundamental para el desempeño del derecho en su función inmunizadora.

Ambos desarrollos están vinculados con los dos sentidos que el adjetivo “inmune” (del latín *immūnis*) tiene según la RAE; el primero de sus sentidos alude a «exento de ciertos oficios, cargos, gravámenes o penas», este sentido coincide con la primera parte del desarrollo que versa sobre la relación complementaria entre *munus/in-munis*; y el segundo sentido del adjetivo es «no atacable por ciertas enfermedades», el cual es coincidente con la segunda parte que versa sobre la relación entre derecho y fuerza.

La comunidad como co-implicación de la «vida» y el derecho.

Precisamente el autor establece que derecho es un dispositivo cuyo funcionamiento inmuniza la sociedad, es decir, “el derecho conserva la comunidad mediante su destitución” (Esposito, 2005, p. 37).

Para comprenderlo mejor deviene necesario comenzar diciendo que el término “comunidad” etimológicamente establece la co-implicación de dos términos latinos que son: “*com*” y “*munus*” (“*munitas*”). El primero es el prefijo latino cuya función es la unión o colaboración y se puede traducir como ‘colegir’ o ‘juntar’. Mientras que el *mūnus* es un sustantivo que alude ‘al cumplimiento de un deber’, o de una ‘función’, también se traduce como ‘obligación’ o ‘cargo’. El resultado de la co-implicación es el de “comunidad” (*com-munitas*) cuyo acento está colocado en las obligaciones, es decir, en los deberes que un hombre tiene respecto a los demás para poder unirse a ellos. Visto desde la posición individual se refiere a lo que pesa sobre los individuos. En tal sentido, “nadie es sujeto directo de derechos” (Esposito, 2005, p. 37), sino más bien de obligaciones.

Explica Esposito (2005) que el *munus* “tiende a confundir los límites de lo que es propio de cada uno de ellos con lo que es de todos, y por tanto de nadie” (p. 36), lo que quiere decir es que el poder conectivo es tan fuerte, y a la vez tan perjudicial si no se le coloca un freno, porque si no se lo hace se termina destruyendo aquello que unió naturalmente. Socialmente sin un dispositivo que separe, parele o delimite lo propio de lo de los demás la guerra es inminente. Es por ello, que el derecho “inmuniza” (“*im-munitas*”), ya que el prefijo latino “*im*” significa no, es decir, no permite que el poder conectivo se autodestruya, para evitar “...esta contaminación insostenible reacciona el derecho: reconstituye los límites amenazados por el poder conectivos del *munus*” (Esposito, 2005, p. 36).

El papel del derecho en el sistema social es “salvaguardar una convivencia entre los hombres expuesta naturalmente al riesgo de un conflicto destructivo” (Esposito, 2005, p. 35). De esta manera, inicialmente el derecho establece un vínculo negativo con la «vida», el conjunto de hombres interrelacionados (estado de naturaleza) advierten un estado de amenaza o de inminente autodestrucción porque lo propio no

tiene cabida sino que todo es de todos, por lo cual recurren a la implementación de un paradójico dispositivo jurídico, el cual, asegura el dominio, reconduciendo esa inicial vida social “común”, tan común que era confusa, para volverla “propia”, para demarcar límites, parcelar aquello que estaba unido y de esta manera el derecho “conserva la comunidad mediante su destitución” (Esposito, 2005, p. 37). Para expresarlo de modo explícito, el derecho como dispositivo inmunitario hace es constituir una sociedad parcelada, separada, delimitada, destituyendo a una sociedad concentrada, unida, apegada. El derecho hace una sociedad “menos común” y “más propia”.

Esposito siguiendo los desarrollos de Simone Weil afirma que: “...la sociedad jurídicamente regulada es unificada por el principio de común separación: sólo es común la reivindicación de lo individual, así como la salvaguarda de lo que es privado constituye el objeto del derecho público” (Esposito, 2005, p. 41).

Hasta aquí ha quedado plasmada la función del derecho como dispositivo complementario de la naturaleza social al asegurar la «vida», posibilitando la supervivencia de los hombres en conjunto. Continuaré por lo que denomino el “aspecto bélico del funcionamiento”, es decir, la relación entre derecho y fuerza.

La fuerza y la inmunitaria violencia del derecho.

El lenguaje médico esta liado con el lenguaje bélico, la palabra inmunizar nos refiere la “introducción” (o salto de “fronteras”) de agentes “extraños”-“extranjeros”-“diferentes”-“no-propios” en el organismo (sitio común separado) a fin de lograr la producción de “anti-cuerpos”-“defensas” contra los “ataques” que estos agentes extraños acometen. El resultado que se pretende es desarrollar el “fortalecimiento” del organismo preparándolo para repeler próximas invasiones. (El significado según la RAE de fortalecimiento es: “cosa que hace fuerte un sitio o una población”).

La lógica que opera por detrás de este sentido de inmunización es el supuesto bélico, es decir, la utilización y desarrollo de la fuerza como elemento destructivo y conservador al mismo tiempo. Al respecto Esposito (2005) afirma que: “el derecho consiste en esto: una violencia a la violencia por el control de la violencia” (p. 46), lo

que clarifica que la fuerza puede ser elemento de ataque y destrucción, o puede acompañar al derecho y ser elemento de conservación. El autor presenta la dinámica de la fuerza y el derecho con el ejemplo de un circuito que a continuación cito:

1) al comienzo siempre es un hecho de violencia –jurídicamente infundado- el que funda el derecho, 2) este último, una vez instituido, tiende a excluir toda otra violencia por fuera de él; 3) pero dicha exclusión no puede ser realizada más que a través de una violencia ulterior, ya no instituye, sino conservadora del poder establecido. (Esposito, 2005, p. 46)

La violencia en sí misma no puede ser suprimida de la sociedad por ser propia de ella y de cada individuo, la compone celularmente. Esposito (2005) citando a R. Girard afirma que: “la violencia es al mismo tiempo el instrumento, el objeto y el sujeto universal de todos los deseos (...) el significante de lo deseable absoluto” (p. 56).

La violencia que ciertos agentes profieren al cuerpo social es inmunizada por medio de una ‘tipología de violencia estatal-procedimental’, que detiene la hemorragia que estos causaron y de esta manera evita la muerte social por desangramiento. Esta tipología de violencia es lo que Esposito denomina la “doble sangre” que no es otra cosa que la “violencia de la violencia” aquella que evita el desangramiento y posee el carácter de una cosa eminentemente comunicable. Por lo tanto, cuando la violencia es acompañada y dirigida por el derecho, se pone en marcha el aparato inmunitario que se “fortalece” inoculando dosis no letales de violencia. Al respecto dice Esposito (2005) que “La intervención médica consiste en inocular un poco de la enfermedad, exactamente como en los ritos que inyectaban un poco de violencia en el cuerpo social para ponerlo en condiciones de resistir a la violencia” (p. 58).

De forma general en el tratamiento del autor es claro que el derecho es una herramienta que la política implementa en su interpretación de lo vital, perfeccionando y ajustando en cada época este dispositivo. Lo que digo es que en la propuesta del autor es claro que la política interpreta la «vida» como un organismo al cual se le debe implementar procedimientos de inmunización para su fortalecimiento y así asegurar su supervivencia. Imitando lo que hice con Foucault y con Agamben, sería apropiado poner un ejemplo en el cual se pueda figurar la propuesta de este autor.

El derecho es lo que provee sustancialmente de protección al organismo social a través de su carácter inmunitario. Ahora bien, la manera en que el dispositivo jurídico actúa es a través de un procedimiento estatal que racionaliza el uso de la fuerza a quien ha incumplido la norma, es decir, a quien “ataca”-“invade” al organismo social. Aquel o aquellos individuos que consuman un delito tienen previstos un cierto procedimiento ritual en el cual son captados, rodeados y juzgados por el aparato policial y judicial. Se los introduce en un complejo dispositivo de venganza que en su despliegue extingue el peligro generado por el ataque de estos individuos, es decir, corta la hemorragia que la fuerza de esos agentes produjo en el cuerpo social mediante el proceso penal. El mecanismo institucional a través del proceso ritual “cierra” o “sutura” la herida y establece con la sentencia judicial la venganza jurídica (violencia de la violencia).

Conclusión.

El derecho es la herramienta que la política utiliza para interpretar la «vida». Esta hipótesis se vió confirmada en cada parte tratada en este trabajo. He ajustado en los tres autores una clave de lectura común, una forma única para inteligir los abordajes sobre el proceder de la política en su intervención de lo vital y el resultado ha dejado claro que los biopolíticos, con sus diferencias específicas, sostienen que el derecho, ya sea de modo histórico, por vía de excepción u orgánicamente, interviene la vida diagramando sobre esta los fines que la política le dicta.

Así cuando trabaje a Foucault en el tratamiento que hace del derecho soberano he mostrado como el derecho penal y el derecho tributario operaban al servicio de la política absolutista. Mientras que bajo el modelo del biopoder el derecho administrativo es el que tomó protagonismo, inmiscuyéndose en las conductas sociales e individuales y regulando los modos en que se debe vivir.

En Agamben, el estado de excepción, es el origen mismo del derecho, y es el dispositivo que ensancha (al punto de desdibujar) todo límite posible del derecho. La figura arcaica del *homo sacer* es el antecedente jurídico que la política ha deformado para crear un espacio de indecibilidad en donde puede realizar su voluntad de poder

sin que los ordinarios límites del derecho se lo impidan, por la sencilla razón de que antes articuló una ampliación del dispositivo jurídico donde este se sustrae de sí mismo (desaplicación) permitiendo que lo ilegal se transforme en meros hechos (zoé).

Esposito, va más allá que Foucault y Agamben, identifica en el paradigma inmunitario el complemento fundamental que la vida necesita para ser «vida». Lo que significa, que para que la vida sea «vida» es necesario que el derecho la intervenga (inmunizandola), por lo tanto, Esposito esta diciendo indirectamente que la política le dicta a la «vida» qué 'es', 'cómo es' y qué 'debe ser', en otras palabras, la política no solo interviene la vida sino que hasta la define, porque puede decidir que vive y que muere.

He mostrado y descrito los procesos mediante los cuales aparece la intervención política sobre la «vida» en las diferentes propuestas de los autores Michel Foucault, Giorgio Agamben y Roberto Esposito.

La política implementada y asegurada en el derecho soberano fue el mecanismo o tecnología que permitió apropiarse de la vida (energía de trabajo y bienes) de los súbditos a través del terror. Que tal mecanismo se agudiza y extiende cuando ajusta sus dispositivos para intervenir en cada individuo y disciplinarlo, registrarlo e implementar modos sistemáticos de direccionamiento de conductas. Asegurar y mejorar la vida de los individuos es para la política asegurar el poder sobre estos y el derecho jugó el papel central en el cumplimiento de ese objetivo.

He señalado que los bordes que el derecho tradicionalmente estableció, quedaron desdibujados cuando la política afinó su herramienta jurídica haciéndola a un lado bajo el nombre de "estado de sitio" para alcanzar los fines más espurios que se pudiesen imaginar en la aprehensión de la vida.

La inmunización como paradigma orgánico biológico del siglo XX y XXI que la política establece como fundamento para intervenir la vida bajo el discurso de componerla para su propia supervivencia es la forma más refinada. Los ejemplos de Rusia, China, Afganistán y muchos otros revelan los bordes monstruosos de la política y el grado de aprehensión en el que la «vida» es transformada.

Bibliografía:

Foucault, M. (1999). *Estrategias de poder. Obras esenciales, Volumen II*. Barcelona. Paidós.

Foucault, M. (2007). *La voluntad de saber. Historia de la sexualidad I*. Madrid. Siglo XXI.

Foucault, M. (2001). *Defender la sociedad*. Buenos Aires. Fondo de cultura económica.

Foucault, M. (2006). *Seguridad, Territorio y Población*. Buenos Aires. Fondo de cultura económica.

Agamben, G. (2005). *Estado de excepción. Homo sacer; II, I*. Buenos Aires. Adriana Hidalgo.

Agamben, G. (2001). *Medios sin fin Notas sobre política*. Valencia. Pre-textos.

Agamben, G. (2006). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida I*. Valencia. Pre-textos.

Esposito, R. (2006). *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires. Amorrortu.

Esposito, R. (2005). *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires. Amorrortu.