



Universidad
Zaragoza

Trabajo Fin de Grado

Giorgio Agamben y la biopolítica moderna:
poder soberano, excepción y nuda vida

Autor/es

Esther Herrador García

Director/es

Jesús Ezquerro Gómez

Grado en Filosofía

Facultad de Filosofía y Letras / Universidad de Zaragoza

2014

<<Tan sagrado es el hombre (o esa vida que en él permanece idéntica en la vida terrestre, en la muerte y en la supervivencia) como poco sagrados son sus estados, como poco lo es su vida física, vulnerable por los otros.>>

Walter Benjamin, *Para una crítica de la violencia*, p. 17

<<El mundo no halló nada sagrado en la abstracta desnudez del ser humano.>>

Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, p. 424

I.	Introducción.....	2
II.	Análisis del contractualismo clásico y el estado de naturaleza.....	4
III.	El concepto de <i>biopolítica</i> y el poder soberano.....	10
IV.	Estructura de la excepción.....	16
V.	<i>Homo sacer</i> : reflexiones sobre lo impersonal y la justicia.....	23
VI.	Bibliografía.....	28

I. Introducción

En este monográfico la cuestión principal consistirá en desentrañar las características esenciales del *poder soberano* así como las de la *nuda vida* o vida al desnudo, conceptos ambos que desarrolla Agamben en su obra *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida* y que tomaremos aquí para dilucidar parte de la problemática que se cierne sobre las teorías tradicionales de la filosofía política acerca del Estado Moderno. Agamben presenta en esta obra los instrumentos materiales óptimos para una nueva forma de reflexión filosófica acerca de la política de nuestro tiempo, aunando en sí el pensamiento crítico de las teorías sobre la conformación del Estado con algunas de las implicaciones filosóficas que nos sugieren ciertas obras de Foucault y Benjamin, e introduciendo entramados conceptuales como el de la *estructura de la excepción*, que utiliza para explicar la paradoja de la soberanía, y conceptos tales como el de *homo sacer*, figura determinante y determinada por eso único que es su vida al desnudo o la *nuda vida*.

Así pues, se tendrán también en cuenta aspectos pertinentes de la obra de Foucault para nuestro propio análisis, como pueden ser la conceptualización de la política como *biopolítica*, y el cambio de paradigma con respecto al poder político, que ahora pasa a ser *biopoder* como mera gestión de la vida mediante la norma. No podrían obviarse tampoco algunos de los escritos de Hannah Arendt para nuestra reflexión, desde *Sobre la violencia* hasta *Los orígenes del totalitarismo*, pasando por *¿Qué es la política?* Y volveremos la mirada como el ángel de la historia a algunos escritos de Walter Benjamin, como son *Para una crítica de la violencia* y las tesis <<Sobre el concepto de historia>> a través de la traducción y comentarios de la obra *Medianoche en la historia* de Reyes Mate.

Si bien ya Agamben indica que estos estudios no están hechos en el marco de una biopolítica como tal, no por ello hemos de alejarnos de sus principales implicaciones filosóficas sino, más bien, habría que releer la obra desde este nuevo horizonte conceptual que conlleva una reflexión profunda de lo que son las relaciones humanas. Es lo que se tratará de hacer aquí, desgranando conceptos y abordando las problemáticas más importantes que suscitan las lecturas filosóficas de las obras de Foucault, Arendt y Agamben.

En primer lugar, se presenta un análisis de las teorías del contractualismo clásico, donde el punto central de la reflexión es el estado de naturaleza que autores contractualistas como Hobbes o Rousseau postularon para fundamentar el origen del Estado en un pacto contractual asociativo entre los hombres. Se tratará de hacer ver que, si bien el estado de naturaleza no puede ser un estado que se fije en el espacio y el tiempo, lo que constituye precisamente su fundamento para la política es que, este estado de naturaleza es un principio intrínseco al derecho mismo, debido a que lo que pretende conservar es la vida de los hombres. Se verá que no hay un estado de naturaleza como tal, y que en realidad, lo que fundamenta el derecho es la consideración de que el hombre es malo por naturaleza. La explicación pretende dar cuenta de lo erróneo de la interpretación tradicional que funda el poder soberano en la consideración del estado de naturaleza como un estado ya pasado, como algo que se dejó atrás en la conformación del Estado que garantiza la vida de los hombres. El análisis de los textos utilizados revela la característica principal del poder soberano, a saber, que se fundamenta en la vida al desnudo de los hombres para garantizarles ésta misma.

Esto nos llevará a la argumentación principal del monográfico, en la que desarrollaremos las ideas principales acerca de la estructura del *poder soberano* y la *nuda vida*, desde la figura de la *exclusión*, en la que principalmente se apoyan estas cuestiones desde la obra de Agamben.

De este modo se presentarán lo que se creen los problemas fundamentales de la filosofía política moderna, a la luz de los hechos más significativos del último siglo, desde la experiencia de los campos de concentración y los campos de exterminio, así como la caída del Tercer Reich, la conclusión de la Segunda Guerra Mundial y el período que siguió a ésta conocido como la Guerra Fría, y también la experiencia y desarrollo posterior de las democracias de los países occidentales.

Para concluir, a la luz de las reflexiones que se habrán hecho, tendremos en cuenta algunas de las ideas de los escritos de Simone Weil que tratan sobre lo impersonal y la justicia, y la violencia y lo sagrado, para introducir así en este monográfico sobre la excepción y la nuda vida, la noción de bien como evitación del dolor o daño vista desde un ethos particular que fundamentalmente se refiere a eso impersonal del dolor que Weil concibe como lo sagrado.

II. Análisis del contractualismo clásico y el estado de naturaleza

Tras la lectura de las obras de Foucault y Agamben, las concepciones acerca de las teorías tradicionales sobre el nacimiento del Estado no resultan válidas para el análisis filosófico que se pretende aquí. El contractualismo clásico –representado por Hobbes, Rousseau y Locke–, que estipulaba el origen del Estado en un pacto o contrato en el que las partes contratantes cedían sus derechos mutuamente en beneficio de ambas, se fundaba en la presuposición de un estado de naturaleza de lucha de todos contra todos en el que el hombre no era más que un lobo para el hombre. <<La condición del hombre [...] es una condición de guerra de todos contra todos.>>¹ En este estado de naturaleza, si <<persiste ese derecho natural de cada uno con respecto a todas las cosas, no puede haber seguridad para nadie.>>² De tal estado de naturaleza se deriva el que los hombres persigan la búsqueda de la paz y el mantenimiento de ésta, que estriban precisamente en esa cesión mutua de derecho. <<La mutua transferencia de derechos es lo que los hombres llaman contrato.>>³ Se supone que esta cesión mutua de derechos como partes contratantes es para evitar el estado de naturaleza de todos contra todos: <<en definitiva, el motivo y fin por el cual se establece esta renuncia y transferencia de derecho no es otro sino la seguridad de una persona humana, en su vida, y en los modos de conservar ésta en forma que no sea gravosa>>⁴, según Hobbes. Ahora bien, todo ello no puede ser formulado sino a consecuencia del carácter de los hombres. Rousseau dice que los hombres nacen libres y que <<esta libertad común es una consecuencia de la naturaleza del hombre.>>⁵; ésta es, pues, la libertad natural –que distingue de la libertad convencional– de la que habla en el Capítulo VI “Del pacto social” cuando supone a los hombres en el límite de su conservación en el estado de naturaleza o estado primitivo. Para Rousseau, el contrato social es un acto o forma de asociación en la que cada uno se asocia con todos en la cesión mutua de sus derechos: <<como dándose cada cual a todos no se da a nadie y como no hay ningún asociado sobre el que no se adquiriera el mismo derecho que uno le otorga sobre uno mismo, se gana el equivalente de todo lo que se pierde y más fuerza para conservar lo que se

¹ HOBBS, T., *Leviatán*, Madrid, Tecnos, 2010; p. 128

² *Ibíd.*; p. 129

³ *Ibíd.*; p. 131

⁴ *Ibíd.*

⁵ ROUSSEAU, J.-J., *Del contrato social*, Madrid, Alianza Editorial, 2008, p. 27

tiene.>>>⁶ Pero su teoría del contrato social como pacto de asociación se fundamenta en última instancia, al igual que en Hobbes, en el estado de naturaleza. Si bien en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* dice <<percibir dos principios anteriores a la razón, uno de los cuales nos interesa vivamente para bienestar nuestro y para la conservación de nosotros mismos, y el otro nos inspira una repugnancia natural a ver perecer o sufrir a cualquier ser sensible>>⁷, y además, entiende que de este amor de sí mismo y de esta piedad <<es de donde me parece que derivan todas las reglas del derecho natural>>⁸, podemos decir que es aquí donde fundamentalmente el pacto contractualista de asociación de Rousseau difiere del de Hobbes. Éste último sólo puede concebir las reglas del derecho natural a partir del miedo o el temor. Tal es el sentido de sus palabras cuando dice: <<los pactos estipulados por temor, en la condición de mera naturaleza, son obligatorios>>⁹. Sin embargo, en ambos, el pacto social es un acto voluntario; pero en la teoría de Hobbes, si los hombres son movidos a ello, no es por otra cosa que por la pasión del miedo. Así pues, tenemos que para Hobbes es el miedo lo que origina el pacto contractual, porque, en el estado de naturaleza ¿quién podría garantizarme que en su libertad natural no haya alguien que quiera matarme? <<En efecto, donde no ha existido un pacto, no se ha transferido ningún derecho y todos los hombres tienen derecho a todas las cosas: por tanto, ninguna acción puede ser injusta.>>¹⁰ Del derecho natural a la propia conservación en el estado de naturaleza, derivan la búsqueda de la paz y el mantenimiento de ésta, como ya hemos dicho, y para ello es necesario el pacto contractual en el que los individuos se ceden unos a otros sus derechos. En esta cesión mutua de derechos estriba el significado último de la justicia como reguladora del derecho, o lo que es lo mismo: del cumplimiento de la cesión de derechos pactada para evitar el miedo en el estado de naturaleza nace la justicia.

El pensamiento filosófico no puede dejar de advertir sobre estas cuestiones el trasfondo último de lo que estos autores del contractualismo clásico han entendido por estado de naturaleza. Las mismas palabras de Rousseau lo expresan así: <<no es liviana empresa separar lo que hay de originario y de artificial en la naturaleza actual del

⁶ Ibíd.; p. 39

⁷ ROUSSEAU, J.-J., *Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Alianza Editorial, 2008; pp.ss 224-225

⁸ Ibíd.

⁹ *Leviatán*, ed. cit.; p. 136

¹⁰ Ibíd.; p. 138

*hombre, ni conocer bien un estado que ya no existe, que quizá no haya existido, que probablemente no existirá jamás, y del que sin embargo es necesario tener nociones precisas para juzgar bien nuestro estado presente.>>*¹¹ Así pues, debemos entender el término “estado” en el concepto “estado de naturaleza”, no como algo determinado que se dio en un espacio y tiempo concretos, sino más bien como un principio que permanece en el derecho mismo: *<<el estado de naturaleza hobbesiano no es una condición prejurídica completamente indiferente al derecho de la ciudad, sino la excepción y el umbral que constituyen ese derecho y habitan en él.>>*¹² Esta excepción que es el estado de naturaleza y que constituye el derecho de la ciudad será lo que rijan la lógica del poder soberano, como veremos.

Si Hobbes y Rousseau coinciden en la concepción del estado de naturaleza en general, teniendo en cuenta esas diferencias esenciales que para uno y para otro constituyen las pasiones naturales de los hombres, ambos tienen esencialmente ideas semejantes en lo que se refiere a la institución de la soberanía o poder soberano. Hobbes dice así: *<<es algo más que consentimiento o concordia; es una unidad real de todo ello en una y la misma persona, instituida por pacto de cada hombre con los demás. [...] La multitud así única en una persona se denomina Estado. [...] Esta es la generación de aquel gran Leviatán.>>*¹³ El Estado es presentado como un Leviatán que inspira terror, un ente que se personifica en su unicidad, constituida por una gran multitud. *<<El titular de esta persona se denomina soberano.>>*¹⁴ El poder soberano, nos dice Hobbes, puede ser alcanzado de dos formas, o bien por la fuerza natural (Estado por adquisición), o bien por un procedimiento voluntario y asociativo de los hombres (Estado por institución o Estado político). Para Rousseau, *<<este acto de asociación produce un cuerpo moral y colectivo. [...] Esta persona pública que se forma de este modo por la unión de todas las demás tomaba en otro tiempo el nombre de Ciudad, y toma ahora el de República o cuerpo político.>>*¹⁵ El poder soberano nace, pues, de este cuerpo conformado por la asociación de todas las individualidades. *<<Por consiguiente, el poder soberano no tiene ninguna necesidad de garantía respecto a los*

¹¹ *Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, ed. cit.; p. 221. Resulta más que esclarecedora la nota a pie de página que revela que Rousseau concibe al hombre natural no como real, sino como suposición. Pero más que eso, lo importante es que lo conecta con la teoría de Lévi-Strauss para quien la forma del hombre natural es intrínseca del estado social.

¹² AGAMBEN, G., *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*; Valencia, Pre-Textos, 2010; p. 137

¹³ HOBBS, T., *Leviatán*, Madrid, Tecnos, 2010; p. 146

¹⁴ *Ibíd.*

¹⁵ *Del contrato social*, ed. cit.; p. 39

*súbditos, porque es imposible que el cuerpo quiera perjudicar a todos sus miembros.>>*¹⁶ En efecto, el poder soberano está, pues, determinado en su origen por la excepción que supone el ser sí mismo la garantía de supervivencia de las individualidades que lo conforman y, a la vez, el no precisar él mismo de garantía alguna con respecto a éstas. *<<Todo sucede como si, al mismo tiempo que el proceso disciplinario por medio del cual el poder estatal hace del hombre en cuanto ser vivo el propio objeto específico, se hubiera puesto en marcha otro proceso que coincide grosso modo con el nacimiento de la democracia moderna, en el que el hombre en su condición de viviente ya no se presenta como objeto, sino como sujeto del poder político.>>*¹⁷ El poder soberano no necesita garantía alguna, él mismo es la garantía de todos. Del mismo modo, el hombre se presenta como objeto del poder soberano en cuanto que éste procura la supervivencia de todos, así como sujeto de este poder político en cuanto que es él mismo quien lo constituye en la asociación de individualidades que suponía el pacto contractual. Así, pues, dice Rousseau: *<<El contrato social tiene por fin la conservación de los contratantes. [...] Quien quiere conservar su vida a expensas de los demás, debe darla también por ellos cuando hace falta. [...] Dado que su vida no es sólo un beneficio de la naturaleza, sino un don condicional del Estado.>>*¹⁸

Tenemos, con esto, que el contractualismo clásico considera que el poder soberano se origina en última instancia en la vida misma, en la vida al desnudo que se quiere conservar, y que, por ello, no deja de ser vida al desnudo como tal, para ser también, como bien dice Rousseau, *<<don condicional del Estado>>*. Pero, si ahora la vida al desnudo se presenta como una *condición donada* por el Estado, no por ello hemos de olvidar que el estado de naturaleza, según Hobbes, un estado de guerra, de *bellum omnium contra omnes*, es intrínseco e *<<inmanente al estado social>>*, en palabras de Lévi-Strauss.¹⁹ El principal error de la mayoría de las consideraciones filosóficas, jurídicas y políticas con respecto a este tema, lo ha constituido fundamentalmente la confusión del estado de naturaleza con una época real que quedaría superada en el estado social, como si se hubiera tratado de un progreso en un continuum espacio-temporal en el que los hombres pasan de ser bárbaros a ser civilizados. Lejos de esta interpretación, a la luz de algunos de los acontecimientos históricos más importantes y determinantes del último siglo, como son los campos de concentración y los campos de

¹⁶ *Ibíd.*; p. 41

¹⁷ *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, ed. cit.; p. 19

¹⁸ *Del contrato social*, ed. cit.; p. 58

¹⁹ Véase la nota 11

exterminio, vemos que las mismas condiciones que el contractualismo definía en el estado de naturaleza parecen materializarse en la realidad, y ya no en los escritos que documentan la violencia y la muerte a lo largo de la historia, sino en la experiencia misma de cada individuo. Así pues, lo que podríamos decir que se da más bien, es un estado permanente de naturaleza en el que el estado social parece aflorar a veces y no al contrario. Claro está que esta idea no se sostiene en la consideración del estado de naturaleza como un principio y no como un estado de condiciones espacio-temporales. Es aquí donde vemos la cuestión principal de este asunto. No hay un estado de naturaleza como tal, sin embargo, para Hobbes es el miedo lo que nos aleja del estado de naturaleza. El miedo es la condición del estado civil.²⁰ Respecto a las pasiones, <<éstas no nos inclinarán jamás a la paz y a la colaboración a menos que instituyamos leyes –reglas de convivencia- a las que obedezcamos, so pena de sanción (bajo la espada alzada, literalmente, dice Hobbes).>>²¹ La institución de estas leyes es para garantizar la supervivencia de los individuos contratantes, individuos cuyas posibilidades de hacer el mal son múltiples, como también lo son los castigos y las penas judiciales que se imponen a la transgresión de las normas. La posibilidad de matar, por ejemplo, y la posibilidad de que se me de muerte, eran las condiciones que se presuponían en el estado de naturaleza. Pero vemos que esta condición también se halla presente tras el pacto contractual, en el Estado ya conformado, aunque en este Estado la realización de tales posibilidades conlleve penas y castigos en virtud del pacto mismo. ¿A qué se debe, pues, esta aparente paradoja? En el estado de naturaleza, las condiciones son las de una guerra de todos contra todos; en el estado como cuerpo político, donde el pacto se ha hecho para conservar la vida, sin embargo, se da la misma posibilidad de matar y de que se me de muerte, aunque con ello se transgredan las leyes. La aparente paradoja no es tal en cuanto que vemos que, efectivamente, el trasfondo último tanto de las condiciones del estado de naturaleza como de las del estado social o cuerpo político, es la vida misma, la vida al desnudo o la *nuda vida*, concepto que Agamben toma de Benjamin y que desarrollaremos más adelante en este monográfico.

Es como si en el estado de naturaleza hubiéramos de suponernos malvados hasta límites insospechados, para reprimirnos a nosotros mismos en la conformación del cuerpo político. De cualquier modo, lo que se pretende hacer ver en este trabajo es que

²⁰ BODEI, R., *Geometría de las pasiones*, México, FCE, 1995, pp.ss 83 y siguientes

²¹ GINER, S., *Hobbes, fundador de la concepción moderna de la ciudadanía*, p. 6

el poder soberano que se origina en, y que emana del Estado, se fundamenta en esa vida al desnudo; vida, que, como decía Rousseau, no es ya un beneficio natural tan sólo, sino, más bien, una condición donada por el Estado.

Para reflexionar acerca de estas consideraciones, que tienen en su centro algunos de los aspectos menos discutidos y, sin embargo, más determinantes de la experiencia política, habremos de apoyarnos en el pensamiento filosófico que trata de la vida al desnudo o la *nuda vida* como lo que está en juego en todo momento en el espacio de la política. Este espacio de la política que <<se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres>>²² nace ahí mismo, se da en esa pluralidad; por ello la política trata de *los* hombres y no *del* hombre, como dice Hannah Arendt.

Dos errores fundamentales de la filosofía han sido entender al hombre como *Zóon politikon* (Aristóteles), es decir, como el animal esencialmente político, y también considerar al hombre como hecho a imagen y semejanza de Dios. <<El hombre creado a semejanza de la soledad de Dios es la base del hobbesiano “state of nature as a war of all against all”. Es la guerra de uno contra todos los otros, que son odiados porque existen sin sentido -sin sentido para el hombre creado a imagen y semejanza de Dios.>>²³ Tal creación no es más que una ficción. El hombre, como tal, no existe; lo que existen son *los* hombres. <<La respuesta que sitúa al hombre en el punto central de la preocupación presente y cree deber cambiarlo para poner remedio es profundamente apolítica; pues el punto central de la política es siempre la preocupación por el mundo y no por el hombre.>>²⁴ Así pues, es cuestión de la política la preocupación por el mundo, donde lo que hay son hombres que nacen, viven y mueren todos ellos, siendo este proceso característica común de la existencia de los hombres.

En *La condición humana*, Hannah Arendt distingue entre labor, trabajo y acción como los tres modos de la *vita activa*, siendo que la labor es la actividad que corresponde a la vida entendida como el proceso biológico; el trabajo, aquello que tiene que ver con lo artificial del mundo de las cosas, y la acción, lo que corresponde a la pluralidad <<debido a que todos somos lo mismo, es decir, humanos, y por tanto, nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá.>>²⁵ Además, explica que:

²² ARENDT, H., *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 1997; p. 45

²³ *Ibíd.*, p. 47

²⁴ *Ibíd.*, p. 57

²⁵ ARENDT, H., *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2005; p. 36

<<De todas las actividades humanas, sólo la labor, no la acción ni el trabajo, es interminable, y progresa de manera automática en consonancia con la propia vida y al margen de las decisiones o propósitos humanamente intencionados.>>²⁶ Esto es, la labor es lo que fundamenta el proceso de producción-consumo necesario para la vida biológica, y <<desde el punto de vista de la vida de la especie, todas las actividades hallan su común denominador en el laborar, y el único criterio diferenciador es la abundancia o escasez de los bienes que se consumen en el proceso de la vida.>>²⁷ En este caso, el laborar se entiende como lo antipolítico, en el sentido de que se refiere a la <<actividad en la que el hombre no está junto con el mundo ni con los demás, sino sólo con su cuerpo, frente a la desnuda necesidad de mantenerse vivo.>>²⁸ En la época moderna, se da la preeminencia de la labor frente al trabajo y la acción. <<Vivimos en una sociedad de consumidores, y puesto que, [...] labor y consumo no son más que dos etapas del mismo proceso, impuesto al hombre por la necesidad de la vida, se trata tan sólo de otra manera de decir que vivimos en una sociedad de laborantes.>>²⁹ En la sociedad de consumo en que vivimos actualmente, la política se presenta como gestión de la vida biológica en cuanto que la labor y el proceso de producción-consumo al que atiende el animal laborans, han acaparado la esfera pública. <<Al animal laborans se le permitió ocupar la esfera pública; y sin embargo, mientras el animal laborans siga en posesión de dicha esfera no puede haber auténtica esfera pública, sino sólo actividades privadas abiertamente manifestadas.>>³⁰

III. El concepto de biopolítica y el poder soberano

Para Agamben el concepto de *biopolítica* es el enclave básico donde puede darse ese análisis del poder soberano y la *nuda vida* que lleva a cabo en su obra *Homo sacer*. Sin esta concepción de la *biopolítica*, que recoge de la obra de Foucault *Historia de la sexualidad I, La voluntad de saber*, sobre todo del último capítulo <<Derecho de muerte y poder sobre la vida>>, sería imposible la reflexión filosófica acerca de la *nuda vida* o

²⁶ Ibíd.; p. 125

²⁷ Ibíd.; p. 127

²⁸ Ibíd.; p. 237

²⁹ Ibíd.; pp.ss., 141-142

³⁰ Ibíd.; p. 146

vida al desnudo, y quedaría incompleto, por así decirlo, el análisis del poder soberano que no tuviera en cuenta que su fundamento último está en la vida de *los* hombres.

Así pues, se considera innecesario el análisis tradicional acerca de la cuestión del poder, puesto que éste no nos proporciona las herramientas conceptuales necesarias para nuestro propósito. Por ello nos centraremos en estos asuntos desde las obras de Foucault y Agamben, que hablan de *biopolítica* más bien que de política. En primer lugar, veremos a qué se refiere Foucault con esta concepción de la *biopolítica*; en segundo lugar, veremos hasta dónde lleva Agamben la concepción de la *biopolítica* en su obra. Pero para llegar a comprender qué es la *biopolítica*, primero habremos de tener en cuenta ciertas ideas que Foucault nos presenta acerca de la *razón de estado* o *racionalidad gubernamental* que ha gobernado enteramente el ámbito de las relaciones entre los hombres conformado por estados o cuerpos políticos; así como también el cambio de paradigma en la época moderna con respecto al poder.

Foucault dice lo siguiente, hablando sobre las características de esta *razón de Estado* o *racionalidad gubernamental*: <<El Estado no es ni una casa, ni una iglesia, ni un imperio. El Estado es una realidad específica y discontinua. Sólo existe para sí y en relación consigo. [...] El Estado sólo existe como Estados, en plural.>>³¹ Como vemos, Foucault afirma la especificidad del Estado y la pluralidad del ser Estados y no Estado, puesto que lo que hay son *los* hombres, y no *el* hombre. <<El Estado, lejos de ser una suerte de dato histórico natural que se desarrolla por su propio dinamismo como un “monstruo frío” [...] es el correlato de una manera determinada de gobernar.>>³² Esta manera determinada de gobernar es lo que Foucault quiere mostrar cuando habla de un “arte de gobernar ajustado a la razón de Estado”. En realidad, podríamos decir, hay múltiples maneras de gobernar; sin embargo, Foucault quiere introducir en las nociones mismas de *razón de Estado* o *racionalidad gubernamental*, un elemento que muestra que <<en cuanto poder independiente frente a los otros poderes, quien gobierna según la razón de Estado tiene objetivos limitados. En cambio, cuando debe manejar un poder público que regula el comportamiento de los sujetos, el objetivo de quien gobierna es ilimitado.>>³³ Esta razón de Estado concibe tanto objetivos limitados como ilimitados; limitados con respecto a *los* Estados como poder frente al resto de poderes, e ilimitados

³¹ FOUCAULT, M., *Nacimiento de la biopolítica*, Buenos Aires, FCE, 2007; p. 20

³² *Ibíd.*; p. 21

³³ *Ibíd.*; pp.ss 22-23

con respecto a los hombres mismos, algo que en sí mismo constituye una excepción. Por ello, como dirá Foucault un poco más adelante, <<la limitación en las relaciones internacionales, tiene por correlato la ilimitación en el ejercicio del Estado de policía.>> Este Estado de policía se entiende como el poder ilimitado que se ejerce por completo sobre la vida al desnudo de los hombres, que caracteriza –en parte- la *razón de Estado* o *racionalidad gubernamental*. Sin embargo, Foucault señala algo importante a tener en cuenta: <<si bien es cierto que la razón de Estado planteada, manifestada como Estado de policía, encarnada en el Estado de policía, tiene objetivos ilimitados, en los siglos XVII y XVIII hay una tentativa constante de limitarla, y esa limitación, ese principio, esa razón de limitación de la razón de Estado, la encontramos por el lado de la razón jurídica.>>³⁴ Así pues, habría sido la razón jurídica el límite de la misma *racionalidad gubernamental* que, en realidad, no puede condicionarse a sí misma en unos límites. Continúa Foucault: <<Como pueden ver, es una limitación externa. Por lo demás, los juristas saben bien que su cuestión de derecho es extrínseca a la razón de Estado.>> La *razón de Estado* o *racionalidad gubernamental* se pretende limitar a sí misma en el Estado de policía, pasando por alto esta característica peculiar de su propio poder con respecto a la imposición de limitaciones de la razón jurídica, extrínseca a la razón de Estado; por ello, vemos que realmente lo que se da es una limitación externa para consigo misma, quedando intacta así la ilimitación interna del poder de su ejercicio como *racionalidad gubernamental*. Sin embargo Foucault concibe que la regulación interna de la práctica de la *racionalidad gubernamental* entre lo que debe hacerse y lo que no debe hacerse es: <<la autolimitación de una razón gubernamental como autorregulación de hecho, general, intrínseca a las operaciones mismas del gobierno y que podía ser objeto de transacciones indefinidas [...] La economía política.>>³⁵ La concepción foucaultiana de la economía política es interesante en este punto porque <<reflexiona sobre las mismas prácticas gubernamentales y no las examina en términos de derecho para saber si son legítimas o no.>>³⁶ Es decir, no las tiene en cuenta según su propia legalidad sino más bien las examina en la realidad social e histórica en que se inscriben tales prácticas gubernamentales y de ahí que el análisis de Foucault no sea tan sólo una crítica final a los mecanismos y las redes de poder inscrito en los cuerpos e instituciones sociales tanto como una herramienta de incalculable utilidad a la hora de

³⁴ Ibid.; p. 25

³⁵ Ibid.; p. 30

³⁶ Ibid.; p. 32

proveernos de conceptos y entramados de ideas más que pertinentes para el estudio crítico de la biopolítica moderna.

Según Foucault, la racionalidad gubernamental se regula interiormente mediante la economía política poniendo así al descubierto <<la existencia de fenómenos, procesos y regularidades que se producen necesariamente en función de mecanismos inteligibles>>, como dice el autor en la misma página de la nota anterior. Tales mecanismos, explica, son inevitables, no son susceptibles de suspensión. En este punto Foucault concibe una naturalidad propia de la práctica misma de lo gubernamental, siendo esta naturaleza de la gubernamentalidad el objeto de la economía política. <<Esta noción de la naturaleza va a bascular enteramente alrededor de la aparición de la economía política. Para ésta [...] la naturaleza es algo que corre por debajo, a través, dentro del ejercicio mismo de la gubernamentalidad. [...] No trasfondo, sino correlato perpetuo.>>³⁷

La naturaleza de la razón gubernamental, sería el correlato que sirve internamente a la economía política, y a través de esta regulación de la economía política, nos dice Foucault en la siguiente página, <<entran de manera simultánea, primero, la posibilidad de una autolimitación, que la acción gubernamental se limite a sí misma en función de la naturaleza de lo que hace y aquello sobre lo cual recae, y segundo, la cuestión de la verdad.>> Habla pues de la relación entre el principio de autolimitación y el principio de verdad. La economía política calcula o mide los efectos de las prácticas gubernamentales en función del éxito o fracaso, o del mínimo o el máximo. <<En esta cuestión de autolimitación por el principio de la verdad, ésa es, creo, la cuña formidable que la economía política introdujo en la presunción indefinida del Estado de policía.>>³⁸ Pero Foucault no habla del principio de la verdad en términos epistémicos o científicos, sino que habla de la verdad y la falsedad de ciertos regímenes que conforman la realidad de aquello que era inexistente como tal: <<la política y la economía que no son cosas que existen, ni errores, ni ilusiones, ni ideologías. Es algo que no existe y que, no obstante, está inscripto en lo real, correspondiente a un régimen de verdad que divide lo verdadero de lo falso.>>³⁹ Como si, efectivamente, se racionalizasen algunos aspectos de las vidas de los hombres, que pasan a estar en primer plano, como por ejemplo, la sexualidad.

³⁷ Ibid.; p. 33

³⁸ Ibid.; p. 35

³⁹ Ibid.; p. 37

También habla Foucault de una economía política de la población en *La voluntad de saber*: <<Los gobiernos advierten que no tienen que vérselas con individuos simplemente, ni siquiera con un “pueblo”, sino con una “población” y sus fenómenos específicos, sus variables propias: natalidad, morbilidad, duración de la vida, fecundidad, estado de salud, frecuencia de enfermedades, formas de alimentación y de vivienda.>>⁴⁰ Estas variables son las que atañen a la economía política, son aquellas de las que se ocupa el régimen de verdad económica dentro de la razón gubernamental del liberalismo, y para Foucault es imprescindible entender esto para llegar a comprender el concepto de *biopolítica*.

Así pues, entiende Foucault que esta *economía política de la población* no sirve a otra cosa que a una *biopolítica de la población* que consiste en la intervención y el control regulador que se centra en el cuerpo de los individuos, como soporte a los procesos biológicos: nacimiento, muerte, salud, longevidad...

En el último capítulo de *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Foucault explica el cambio que se dio en los mecanismos de poder. Antes de la modernidad, el soberano se caracterizaba por su *derecho de vida y muerte* sobre sus súbditos, que <<es en realidad el derecho de hacer morir o dejar vivir.>>⁴¹ Pero en la modernidad, el poder que penetra todas las esferas de la vida de la especie, se ha convertido por ello mismo en biopoder, y el derecho del poder soberano de “hacer morir o dejar vivir”, se invierte ahora en la fórmula de la biopolítica de “hacer vivir o dejar morir”. <<Ese formidable poder de muerte [...] parece ahora como el complemento de un poder que se ejerce positivamente sobre la vida, que procura administrarla, aumentarla, multiplicarla, ejercer sobre ella controles precisos y regulaciones generales.>>⁴² Es en la vida, y en todo lo que engloba el proceso vital, donde ahora ese biopoder centra toda su fuerza. <<La vieja potencia de la muerte, en la cual se simbolizaba el poder soberano, se halla ahora cuidadosamente recubierta por la administración de los cuerpos y la gestión calculadora de la vida.>>⁴³

Asimismo, dice Foucault, <<lo importante quizá no resida en el nivel de indulgencia o la cantidad de represión, sino en la forma de poder que se ejerce.>>⁴⁴ Efectivamente,

⁴⁰ FOUCAULT, M., *La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI, 1998; p. 35

⁴¹ *Ibíd.*; p. 164

⁴² *Ibíd.*; p. 165

⁴³ *Ibíd.*; p. 169

⁴⁴ *Ibíd.*; p. 54

puesto que la *biopolítica* atañe a la vida de los hombres, el poder que se ejerce sobre éstos es *biopoder*. En la entrevista *Las relaciones de poder penetran en los cuerpos*, Michel Foucault se expresa de esta forma: <<En general, creo que el poder no se construye a partir de <<voluntades>> (individuales o colectivas), ni tampoco se deriva de intereses. El poder se construye y funciona a partir de poderes, de multitud de cuestiones y de efectos de poder. Es este dominio complejo el que hay que estudiar.>>⁴⁵

Este cambio de paradigma con respecto al poder que ahora es *biopoder* es, por otro lado, el suceso que nos abre las puertas de la modernidad. <<Según Foucault, “el umbral de modernidad biológica” de una sociedad se sitúa en el punto en que la especie y el individuo, en cuanto simple cuerpo viviente, se convierten en el objetivo de sus estrategias políticas.>>⁴⁶ Es decir, todo lo que concierne a la vida de los hombres, - desde la higiene, alimentación, ropas de vestir, objetos de ocio y consumo, hasta los comportamientos, clichés y formas de lenguaje- está inscripto en las formas de dominación del *biopoder*. La política deja de ser un ámbito restringido de las prácticas humanas que resolvía situaciones y normativizaba la vida pública para la convivencia en común, y pasa a ser, de este modo, *biopolítica*, ocupando así todos los ámbitos de las prácticas humanas, sin que sea posible como en el mundo antiguo, una distinción entre vida pública y vida privada. Así pues, de lo que tendría que ocuparse un pensamiento crítico-filosófico que atendiera a la historia para esclarecer el análisis del poder, es de la *biopolítica*; de este modo, habría que abandonar la perspectiva tradicional del análisis del poder para centrarlo en el *biopoder* que, como tal, puede resultar una herramienta mucho más útil para estudiar el complejo ámbito de las relaciones humanas. De acuerdo con la obra de Giorgio Agamben *Homo sacer*, un análisis de la *biopolítica* debería comenzar cuestionando los principios mismos del poder soberano que se convierte en *biopoder* en esta época de la modernidad, *biopoder* que atiende a <<la importancia de la vida biológica y de la salud de la nación como problema específico del poder soberano.>>⁴⁷

En este punto, veremos cómo la *Parte Primera. Lógica de la soberanía*, de esta obra de Agamben resulta muy pertinente para nuestro análisis crítico del poder soberano.

⁴⁵ FOUCAULT, M., *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1979; pp.ss 157-158

⁴⁶ *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, ed. cit.; p. 11

⁴⁷ *Ibíd.*; p. 12

Veremos que, si el poder soberano es ya *biopoder*, y tenemos que hablar de *biopolítica* en lugar de política, es debido a que la soberanía, como tal, se inscribe paradójicamente dentro y fuera del ordenamiento jurídico, y esta excepción abre una zona de indiferencia para la vida al desnudo de *los* hombres entre situación de hecho y situación de derecho. En esto consiste la paradoja de la soberanía, cuya estructura se revela como la estructura de la excepción. Es necesario, pues, <<reflexionar sobre la topología implícita en la paradoja, porque sólo una vez que se haya comprendido su estructura, quedará claro en qué medida la soberanía marca el límite [...] del orden jurídico. Schmitt presenta esta estructura como la de la excepción.>>⁴⁸ Por ello hemos de entender en qué consiste esta estructura.

IV. Estructura de la excepción

En este punto, trataremos de ver cómo explica Agamben la estructura de la excepción, desde la etimología de la *exceptio* latina, hasta su formalización estructural en el ámbito de lo jurídico.

La palabra excepción procede del latín *ex-capere*, cuyo sentido sería “sacado fuera”, algo así como escogido, apartado, pero no excluido, puesto que no es la excepción la que se sustrae a la regla, la que se aparta de ésta; sino que es la regla la que da lugar a la excepción cuando ella misma se suspende, y sólo así es regla. <<Lo que caracteriza propiamente a la excepción es que lo excluido no queda por ello absolutamente privado de conexión con la norma; por el contrario, se mantiene en relación con ella en la forma de la suspensión.>>⁴⁹ Con lo cual, la relación entre norma y excepción no es, como se ha venido suponiendo, una relación entre cosas o estados que no tienen nada que ver, y que además, son algo así como contrarias. La norma y la excepción se fundamentan en esta *relación de excepción*, de exclusión inclusiva, <<forma extrema de la relación que sólo incluye algo a través de su exclusión.>>⁵⁰ Asimismo, Agamben considera que la exclusión es similar al ejemplo en cuanto que ambos se sustraen del caso normal, como ejemplar o excepcional; sin embargo, si la excepción es exclusión inclusiva, el ejemplo es inclusión exclusiva. Del mismo modo, lo compara también en

⁴⁸ *Ibíd.*; p. 28

⁴⁹ *Ibíd.*; p. 30

⁵⁰ *Ibíd.*; p. 31

los términos de pertenencia e inclusión que forman parte de la teoría de conjuntos: <<la excepción es lo que no puede ser incluido en el todo al que pertenece y que no puede pertenecer al conjunto en el que está ya siempre incluida.>>⁵¹ Así pues, la excepción se muestra como un concepto límite que imposibilita la distinción entre lo excluido y lo incluido, un concepto o figura cuya estructura abre una zona de indistinción entre exterioridad e interioridad, entre exclusión e inclusión.

Agamben, aparte de reflexionar sobre el sentido etimológico de la excepción, incide también en que la figura de la *exceptio* latina, existente como tal en el derecho procesal romano, constituía un proceso o instrumento mediante el cual el que era demandado podía <<neutralizar el carácter probatorio de las razones alegadas por el actor, en el caso de que la aplicación normal del *ius civile* resultara contraria a la equidad. Los romanos veían en ella una forma de exclusión dirigida contra la aplicación del *ius civile*.>>⁵² El *ius civile* -derecho civil- resultaba excesivamente general con respecto a ciertos casos, por ello es que fue introducido el *ius honorarium* -derecho honorario-, que era el conjunto de normas de los pretores, para completar o corregir ciertas aplicaciones con respecto a las normas del *ius civile*.

En este punto, la *exceptio* conforma una parte extraordinaria de la fórmula que en el derecho romano se introduce para intentar neutralizar la acusación y que, en cierta manera, queda sujeta a las razones que alegue en su defensa el acusado con respecto a las pruebas de los hechos. <<En su expresión técnica, la *exceptio* toma así el aspecto de una cláusula condicional negativa inserta en la fórmula procesal entre la *intentio* y la *condemnatio*, en virtud de la cual la condena del demandado queda subordinada a la carencia de los hechos que haya alegado en su defensa. [...] El caso excepcional queda así excluido de la aplicación del *ius civile*.>>⁵³ Derecho civil y derecho honorario, dos exigencias jurídicas, de cuya relación surge <<una relación límite entre lo que está dentro y lo que está fuera del derecho>>⁵⁴; la zona de indistinción entre la situación de hecho y la situación de derecho que correspondía a la estructura de la *exceptio* en el derecho romano.

⁵¹ Ibíd.; p. 39

⁵² Ibíd.; p. 36

⁵³ Ibíd.; pp.ss 36-37

⁵⁴ Ibíd.; p. 37

Atendiendo a estas cuestiones acerca del origen etimológico y práctico de la excepción, esta figura resulta así determinante en la concepción de la *biopolítica* moderna, puesto que la excepción, como concepto límite, nos revela la estructura fundamental del orden jurídico, y para ello resulta fundamental incidir en el estado de excepción como la figura jurídica que se contempla en las constituciones, y que tiene el carácter de “situación especial” en su especificidad jurídica. <<El estado de excepción no es, pues, el caos que precede al orden, sino la situación que resulta de la suspensión de éste.>>⁵⁵ Como ya hemos visto, norma y excepción se relacionaban mediante suspensión, y no sustracción, ya que ésta última, de alguna manera, implicaría cierto tipo de inclusión, y justamente la excepción es una especie de lo contrario, la exclusión. Así pues, el autor entiende el estado de excepción como la suspensión del ordenamiento jurídico normal, es decir, excepción como suspensión de la norma. <<El estado de excepción no es un derecho especial (como el derecho de guerra), pero, en cuanto suspensión del orden jurídico mismo, define el umbral o el concepto límite de éste.>>⁵⁶

En este punto es donde Agamben centra su reflexión en los escritos de Carl Schmitt, y para ello parte de la afirmación que éste hace acerca de la soberanía y de su fundamento último en la decisión sobre la excepción, para introducir así la reflexión sobre la excepción soberana. Agamben nos remite a Schmitt puesto que <<no existe en el ámbito de las ciencias jurídicas una teoría de la excepción que reconozca a ésta un rango tan elevado. Porque lo que se cuestiona en la excepción soberana es, según Schmitt, la misma condición de posibilidad de la validez de la norma jurídica y, con ésta, el propio sentido de la autoridad estatal.>>⁵⁷ La excepción soberana en Schmitt apunta a la paradoja implícita en su estructura, según la cual <<el soberano, al tener el poder legal de suspender la validez de la ley, se sitúa legalmente fuera de ella.>>⁵⁸ En palabras del propio Schmitt en su *Teología política*, <<no existe una sola norma que fuera aplicable a un caos. [...] Es necesario de todo punto implantar una situación normal, y soberano es quien con carácter definitivo decide si la situación es, en efecto, normal. [...] Él asume el monopolio de la última decisión. En lo cual estriba precisamente la esencia de la soberanía del Estado.>>⁵⁹ El orden jurídico crea el ordenamiento normal que necesita para tener vigencia, y como no es posible aplicar

⁵⁵ Ibid.; p. 30

⁵⁶ AGAMBEN, G., *Estado de excepción, Homo Sacer II, I*; Valencia, Pre-Textos, 2010; p. 14

⁵⁷ *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, ed. cit.; p. 29

⁵⁸ Ibid.; p. 27

⁵⁹ Ibid.; p. 28

ninguna norma al caos, el orden jurídico tiene que incluirlo en sí de alguna forma, y lo hace creando esta zona de indiferencia que es el estado de excepción. Así pues, la reflexión sobre la excepción soberana cuestiona las condiciones de posibilidad de la validez de la norma, esto es, aquello mismo que hace posible que la norma tenga validez; dicho de otro modo, la normatividad misma porque apunta a esta zona de indiferenciación. Continúa Schmitt: *<<el caso excepcional transparenta de la manera más luminosa la esencia de la autoridad del Estado. Vemos que en tal caso la decisión se separa de la norma jurídica y, si se nos permite la paradoja, la autoridad demuestra que para crear derecho no necesita tener derecho...>>* Esta decisión soberana sobre la excepción es lo que Agamben considera la estructura político-jurídica originaria. *<<En su forma arquetípica, el estado de excepción es, pues, el principio de toda localización jurídica, porque solamente él abre el espacio en que la fijación de un cierto ordenamiento y de un determinado territorio se hace posible por primera vez.>>*⁶⁰ Todo ello desde la decisión soberana, que establece y determina los límites y las normas -en cuanto ordenamiento (Ordnung)- de determinados territorios -en cuanto localización (Ortung)-. Pero entendiendo esta decisión no como una expresión o realización de voluntades, sino como *<<la inscripción, en el cuerpo del nomos, de la exterioridad que anima y da sentido a éste. [...] La decisión no se refiere ni a una quaestio iuris ni a una quaestio facti sino a la propia relación entre el derecho y el hecho.>>*⁶¹ Siendo así que, en el estado de excepción, se crea esta zona de indistinción entre situación de hecho y situación de derecho, podemos decir que la excepción soberana, en la decisión, lo que hace es incluir la vida misma -en el sentido de la existencia y también de la vida orgánica- en el orden jurídico: *<<el soberano no decide sobre lo lícito y lo ilícito, sino sobre la implicación originaria de la vida en la esfera del derecho.>>* Así queda incluida la vida en el derecho, del mismo modo que el caos era también incluido necesariamente en el orden jurídico. Éste incluye en sí la vida porque es necesario normalizar -en el sentido de normativizar- estos aspectos para que el propio orden jurídico tenga validez. La vida queda entonces apresada en el derecho en la forma de la norma⁶², que por eso mismo es siempre del tipo condicional: *<<Si (caso real, e.g.: si membrum rupsit), entonces (consecuencia jurídica, e.g.: talio esto): un hecho es incluido aquí en el orden jurídico por medio de su exclusión y la transgresión parece*

⁶⁰ Ibid.; p. 32

⁶¹ Ibid.; p. 40

⁶² En el sentido al que se refiere Foucault cuando habla del cambio de paradigma del poder al biopoder en el que la vida se normaliza en cuanto que es regulada.

*preceder y determinar el caso lícito.>>*⁶³ La estructura originaria de la norma establece que si se da tal caso real, entonces se dan tales consecuencias jurídicas. Lo que nos dice Agamben es que el derecho incluye en sí al hecho al excluirlo en la normalidad-normatividad. De este modo, *<<el orden jurídico no se presenta en su origen simplemente como sanción de un hecho transgresivo, sino que se constituye, más bien, a través de la repetición del mismo acto sin sanción alguna, es decir como caso de excepción.>>*⁶⁴ En este sentido, el orden jurídico sería como una simulación de un ordenamiento normal -que termina revelando su estructura fundamental en el estado de excepción-. Como dice más adelante: *<<no se trata del castigo del primer acto, sino de su inclusión en el orden jurídico de la violencia como hecho jurídico primordial.>>* Esto es, como si el derecho en lugar de fundarse por primera vez en el castigo de un acto, se fundara en la consideración de tal acto como punible o castigable, esto es, susceptible de ser incluido en el ámbito del derecho mismo mediante la estructura de la exclusión. Con lo cual, no podríamos hablar de transgresión sino después de que determinados actos sean incluidos en la esfera del derecho como transgresores del ordenamiento normal. Se incluye así la vida en el orden jurídico, y no es la sanción o el castigo lo que en realidad muestra que la vida está incluida en el orden del derecho, es *<<la culpa (no en el sentido técnico que este concepto tiene en derecho penal, sino en el originario que indica un estado, un estar-en-deuda -in culpa esse-. [...]) La culpa no se refiere a la transgresión, es decir a la determinación de lo lícito y lo ilícito, sino a la pura vigencia de la ley, a su simple referirse a algo.>>*⁶⁵ El derecho aprehende así la vida en la norma y la culpa, como lo externo y lo interno. *<<La vida que es así obligada, implicada en la esfera del derecho, puede serlo, en última instancia, sólo a partir de la presuposición de su exclusión inclusiva, sólo en una exceptio.>>*⁶⁶ Excepción que ob-liga a la vida en el orden jurídico, y que revela la estructura de la excepción de la soberanía (como figura límite que está dentro y fuera del ordenamiento jurídico) que decide sobre la norma y la excepción: *<<estructura originaria en que el derecho se refiere a la vida y la incluye en él por medio de la propia suspensión.>>*⁶⁷ Este ob-ligar a la vida es, de alguna forma, hacer violencia de ella. Agamben habla de la violencia desde la consideración de la *soberanía del nómos*. A esto se refiere cuando

⁶³ *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, ed. cit.; pp.ss 40-41

⁶⁴ *Ibíd.*; p. 41

⁶⁵ *Ibíd.*

⁶⁶ *Ibíd.*; pp.ss. 41-42

⁶⁷ *Ibíd.*; p. 43

cita los fragmentos de Píndaro, Solón y Hesíodo para denotar una diferencia importante con respecto al *nómos* entre el primero y los otros dos. Según Agamben, el poeta Píndaro considera este *nómos* como una articulación de la violencia (Bía) y la justicia (Dike), principios <<antitéticos por excelencia para los griegos.>>⁶⁸ El *nómos soberano* aparece aquí justificando la violencia. En Solón ya aparece este *nómos* como fuerza de ley que reúne violencia y justicia. Hesíodo concibe esta relación del *nómos* entre violencia y justicia como aquello que distingue entre la animalidad y la humanidad. Pero sólo en Píndaro, nos dice Agamben, <<el *nómos soberano* es el principio que, reuniendo derecho y violencia, los hace caer en el riesgo de la indistinción.>>⁶⁹ De este punto de indistinción, de esta zona de indiferencia que abre el nexo entre violencia y derecho, emerge la *soberanía del nómos*. Por ello, nos dice Agamben, Schmitt funda su teoría del “*nómos de la tierra*” en base al fragmento de Píndaro. <<Lo que Schmitt pretende asegurar a toda costa [...] es la superioridad del *nómos soberano* como acontecimiento constitutivo del derecho. [...] Por ello, aun hablando de <<*nómos soberano*>>, Schmitt debe dejar en la sombra la proximidad entre *nómos* y estado de excepción.>>⁷⁰ En efecto, si el *nómos* es constitutivo del derecho, necesariamente estado de naturaleza y estado de excepción no son algo exterior o externo al derecho; más bien, constituyen algo fundamental de éste. Es en este sentido que están relacionados violencia y derecho en la excepción soberana. Esta relación puede verse fácilmente, según nos dice Agamben, en el problema de la distinción entre poder constituyente (como aquel que se sitúa fuera del Estado, *que existe sin él*) y poder constituido (como aquel que existe sólo *en el* Estado). <<Ya inmediatamente después de la Primera Guerra Mundial, Benjamin, con palabras que no han perdido nada de su actualidad, critica esta tendencia y presenta la relación entre poder constituyente y poder constituido como la existente entre la violencia que establece el derecho y la violencia que lo conserva.>>⁷¹

En *Para una crítica de la violencia*, Walter Benjamin establece este nexo de la violencia que crea derecho y la violencia que conserva el derecho, y así expone la relación fundamental de la violencia con el derecho y la justicia. El aspecto principal de

⁶⁸ Ibíd.; p. 46

⁶⁹ Ibíd.; p. 47

⁷⁰ Ibíd.; p. 52

⁷¹ Ibíd.; p. 57

este texto es el de analizar la violencia en el seno del derecho mismo, y no como algo que éste excluye. <<A pesar de que a primera vista pueda parecernos paradójico, es posible definir en ciertas condiciones como violencia incluso una actitud asumida en ejercicio de un derecho.>>⁷² De hecho, Benjamin habla de una doble función de la violencia en la creación del derecho. Por un lado, el poder constituyente que quiere instaurar un derecho como fin, lo hace mediante la violencia como medio; por otro lado, al instaurar tal derecho -el poder constituido, podríamos decir- <<no depone en modo alguno la violencia, sino que sólo ahora hace de ella en sentido estricto, es decir inmediatamente, violencia creadora de derecho>>⁷³, puesto que el derecho como fin que instaure está ligado necesariamente a la violencia que hizo posible su creación. Esta violencia creadora de derecho es, según Benjamin, lo que garantiza el poder. <<Creación de derecho es creación de poder, y en tal medida un acto de inmediata manifestación de violencia.>>⁷⁴ Así pues, para Benjamin, violencia como medio y derecho como fin están interrelacionados. En este aspecto, podríamos decir que la violencia, como creadora de derecho -que crea poder y que lo mantiene-, alberga en sí una ambigüedad fundamental con respecto a las categorías de medio y fin. Ambigüedad que podría resumirse de esta forma: el fin es el derecho aunque sea el fin de la violencia como medio. Ambigüedad que también Hannah Arendt tuvo en cuenta al escribir en *Sobre la violencia* lo siguiente: <<La verdadera sustancia de la acción violenta es regida por la categoría medios-fin.>>⁷⁵

En la Tesis VIII “Sobre el concepto de historia”, llamada significativamente *Complicidad entre progreso y fascismo o por qué los oprimidos viven en permanente estado de excepción*, Benjamin hace la siguiente afirmación: <<la tradición de los oprimidos nos enseña que el <<estado de excepción>> en que vivimos es la regla.>>⁷⁶

Desde la consideración del poder soberano cuya estructura fundamental es la de la excepción, siendo que <<la excepción es el dispositivo original en virtud del cual el derecho se refiere a la vida y la incluye en él por medio de la propia suspensión>>⁷⁷, y

⁷² BENJAMIN, W., *Para una crítica de la violencia*, Buenos Aires, Editorial Leviatán, 1995; p. 20

⁷³ *Ibíd.*; p. 39

⁷⁴ *Ibíd.*

⁷⁵ ARENDT, H., *Sobre la violencia*, Madrid, 2008, Alianza Editorial; p. 10

⁷⁶ MATE, R., *Medianoche en la historia*, Madrid, Editorial Trotta, 2006; p. 143

⁷⁷ *Estado de excepción, Homo Sacer II. I*, ed. cit.; p. 10

siendo que este derecho está ligado íntimamente a la violencia creadora y conservadora del mismo, la justicia y la violencia revelan esa *nuda vida* referida a lo impersonal y lo sagrado. <<No es un azar que Benjamin [...] se concentre en un desarrollo expositivo aparentemente brusco, sobre el portador del nexo entre violencia y derecho, que denomina <<nuda vida>> (bloß Leben). El análisis de esta figura [...] instaura un vínculo esencial entre la nuda vida y la violencia jurídica.>>⁷⁸ El concepto de *nuda vida* que une violencia y derecho en Benjamin puede entenderse desde la siguiente afirmación: <<La sangre es el símbolo de la vida desnuda.>>⁷⁹ La explicación de Agamben acerca de la *nuda vida* tiene en cuenta que <<sospechoso es para Benjamin, que aquello que se proclama sagrado sea precisamente [...] el <<portador destinado a la culpa: la nuda vida>>, casi como si se diese una complicidad secreta entre la sacralidad de la vida y el poder del derecho.>>⁸⁰ De este modo, es en la excepción soberana donde, en última instancia, la soberanía está relacionada con la *nuda vida* como tal. Esta *nuda vida* sagrada está en relación de excepción en el derecho, y es en ella donde puede verse la relación íntima entre la persona y lo sagrado, y la justicia y la violencia.

V. Homo sacer: reflexiones sobre lo impersonal y la justicia

La figura que Agamben presenta desde el aspecto benjaminiano que considera la sacralidad de la *nuda vida* es el *homo sacer*, cuyas implicaciones jurídicas se remontan a una figura oscura del derecho romano arcaico a la que se refiere: <<en la definición de Festo, la especificidad del *homo sacer*: la impunidad de darle muerte y la prohibición de su sacrificio.>>⁸¹ Se trata de una caracterización aparentemente contradictoria. *Homo sacer* como aquel al cual se le puede dar muerte impunemente, pero cuyo sacrificio está prohibido. ¿Cómo se explica esto? <<Si el *homo sacer* era impuro (Fowler: *tabú*) o propiedad de los dioses (Kerényi), ¿por qué entonces cualquiera podía matarle sin contaminarse o cometer sacrilegio?>>⁸² Esta ambigüedad de lo sagrado se refiere a la relación entre lo impuro y lo sagrado como <<esa mezcla de veneración y

⁷⁸ *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, ed. cit.; p. 87

⁷⁹ *Para una crítica de la violencia*, ed. cit.; p. 41

⁸⁰ *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, ed. cit.; p. 88

⁸¹ *Ibíd.*; p. 96

⁸² *Ibíd.*

horror>>⁸³ de las etapas más antiguas de la historia humana. En este punto, Agamben analiza la estructura de la *sacratio* como el <<resultado de la conjunción de dos características: la impunidad de matar y la exclusión del sacrificio.>>⁸⁴ Así pues, la *sacratio* como tal constituye una excepción en el sentido de que <<mientras la *consecratio* hace pasar normalmente un objeto del *ius humanum* al divino, de lo profano a lo sagrado [...], en el caso del *homo sacer* se pone sencillamente fuera de la jurisdicción humana sin que por ello pase a la divina.>>⁸⁵ Es decir, la *sacratio* introduce un espacio nuevo o abre una zona nueva de indistinción entre el *ius humanum* y el *ius divinum* en la que se sitúa el *homo sacer*. Esta zona que no es ni la del derecho humano ni la del derecho divino, es una zona de *excepción*.

<<La *sacratio* configura una doble excepción, tanto con respecto al *ius humanum* como al *ius divinum*, tanto en relación al ámbito religioso como al profano.>>⁸⁶ En esta excepción de la *sacratio* puede verse la analogía con respecto a la excepción soberana. <<De la misma manera que la excepción soberana, la ley se aplica al caso excepcional desaplicándose, [...], así también el *homo sacer* pertenece al dios en la forma de la insacriticabilidad y está incluido en la comunidad en la forma de la posibilidad de que se le dé muerte violenta.>>⁸⁷ En una especie de umbral ulterior más allá de la justicia humana y la divina. En este punto, Agamben señala que la característica principal del *homo sacer* es <<el carácter particular de la doble exclusión en que se encuentra apresado y de la violencia a que se halla expuesto.>>⁸⁸ Así pues, a través de la *sacratio*, la vida humana es incluida en el orden jurídico del *ius* a través de esta figura del *homo sacer*, la cual, como hemos dicho, es una vida insacriticable a la cual, sin embargo, cualquier puede dar muerte. La vida, así, es politizada mediante esta posibilidad de darle muerte, <<como si la vida sólo pudiera entrar en la ciudad bajo la doble excepción de poder recibir la muerte impunemente y de ser insacriticable.>>⁸⁹

El *homo sacer*, cuya vida queda incluida así en la esfera del derecho y la violencia, bajo la forma de una doble excepción, análoga a la estructura de la excepción soberana, es la figura que permite acercarnos a la explicación de algunos de los fenómenos

⁸³ *Ibíd.*; p. 101

⁸⁴ *Ibíd.*; p. 106

⁸⁵ *Ibíd.*; p. 107

⁸⁶ *Ibíd.*

⁸⁷ *Ibíd.*; pp.ss 107-108

⁸⁸ *Ibíd.*; p. 108

⁸⁹ *Ibíd.*; p. 117

políticos más decisivos del último siglo, del cual es característica principal la construcción de campos de concentración y de exterminio, o lo que es lo mismo, la producción institucionalizada de la muerte, a lo cual se dedica Agamben en la parte final de *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. <<El judío bajo el nazismo es el referente negativo privilegiado de la nueva soberanía biopolítica y, como tal, un caso flagrante de homo sacer>>⁹⁰, y así fueron liquidados como *nuda vida* o vida al desnudo, despojados de toda condición política.

Homo sacer representa, entonces, cualquier vida que queda apresada en el derecho y la violencia de la posibilidad de muerte. Como dice más adelante Agamben: <<si hoy ya no hay una figura determinable de antemano del hombre sagrado es, quizás, porque todos somos virtualmente homines sacri.>> En este sentido quedan relacionados lo impersonal y lo sagrado, y la violencia y la justicia; relación que se convierte en fundamental de la *biopolítica* moderna.

El espacio de la *biopolítica* revela el sentido último de la *nuda vida* <<sólo porque la vida biológica con sus necesidades se había convertido en todas partes en el hecho políticamente decisivo.>>⁹¹ Cuando la *nuda vida* es caracterizada como “vida sin valor” o “vida indigna de ser vivida”, lo que se crea no es <<un concepto político referido a los legítimos deseos y expectativas del individuo: es, más bien, un concepto político en que lo que se pone en cuestión es [...] la vida eliminable e insaclicable del homo sacer, en la que se funda el poder soberano.>>⁹²

Si, como hemos expuesto, violencia y derecho se aúnan en la excepción soberana que decide sobre la *nuda vida*, y como decía Benjamin, es la sangre lo que simboliza esta vida al desnudo, podemos ahora acercarnos a algunas de las nociones que da Simone Weil para explicar lo que cada *nuda vida* representa para la justicia desde el sentido de lo impersonal de ésta misma. Weil se atiene a eso impersonal y universal que hay en el dolor en sus consideraciones sobre la justicia en *La persona y lo sagrado*, así como también en su escrito sobre *La Ilíada o el poema de la fuerza*. De acuerdo con la idea benjaminiana de la sangre, según la cual ésta simboliza la *nuda vida*, éste sería uno de los aspectos de lo sagrado y lo impersonal que caracterizan el derecho. <<Tan sagrado es el hombre (o esa vida que en él permanece idéntica en la vida terrestre, en

⁹⁰ Ibíd.; p. 147

⁹¹ Ibíd.; pp.ss 154-155

⁹² Ibíd.; p. 179

la muerte y en la supervivencia) como poco sagrados son sus estados, como poco lo es su vida física, vulnerable por los otros.>>⁹³ Es el hombre mismo lo que es sagrado, en su especificidad y las particularidades que lo distinguen absolutamente de cualquier otro. Simone Weil lo expresa bien cuando dice: <<en cada hombre hay algo sagrado. Pero no es su persona. Tampoco es la persona humana. Es él, ese hombre, simplemente. [...] Ni su persona, ni la persona humana en él, es lo que para mí es sagrado. Es él. Él por entero. Los brazos, los ojos, los pensamientos, todo. [...] Si la persona humana fuera en él lo que hay de sagrado para mí, podría fácilmente sacarle los ojos.>>⁹⁴ Podría sacarle los ojos y pensar que sigue siendo una persona sagrada como tal, dependiendo de lo que esa persona tuviera de sagrado para mí. Pero Simone Weil muestra que lo sagrado no es la persona en sí, cualquier persona por entero y sin más. En esto sagrado Weil ve algo impersonal. Por ello, lo único que retiene mi mano para no sacarle los ojos a una persona considerada como sagrada, no es ni más ni menos que el sentido del bien: <<Lo que la retendría es saber que si alguien le saca los ojos, se le desgarraría el alma al pensar que se le hace daño.>>⁹⁵ Pero el bien entendido como la evitación del daño, del dolor y de todo aquello que pueda hacer violencia a una vida al desnudo o *nuda vida*. Por eso dice a continuación: <<el bien es la única fuente de lo sagrado. Únicamente es sagrado el bien y lo que está relacionado con el bien.>> Este bien que es la evitación de ese daño o dolor es lo que hay de sagrado en cada persona; lo que cada *nuda vida* ‘encarna’ en lo más impersonal de sí. Como si cada *nuda vida* estuviera ligada potencialmente con el bien de no ser dañada o destruida. En este sentido piensa Weil lo sagrado de la persona, no como la persona en sí que es, sino como lo impersonal del dolor o el daño en sí, referido al alma, pero también a la carne o la sangre, símbolo de la *nuda vida*. Por eso en la misma página dice: <<cada vez que surge, desde el fondo del corazón humano, el lamento infantil que Cristo mismo no pudo contener: <<¿Por qué se me hace daño?>>, hay ciertamente injusticia.>> La idea del bien nacería, pues, para Simone Weil, de la significación última de eso impersonal que es el dolor o el daño, puesto que <<el grito de dolorosa sorpresa que infligir un mal suscita en el fondo del alma no es algo personal.>>⁹⁶ Por ello lo sagrado no está referido a la persona como lo personal, sino a ese bien que es evitación del dolor y que toda vida al desnudo tiene por derecho. <<Lo que es sagrado, lejos de ser la

⁹³ Para una crítica de la violencia, ed. cit.; p. 17

⁹⁴ WEIL, S., *La persona y lo sagrado*. Escritos de Londres (1942), p. 1

⁹⁵ *Ibíd.*; p. 2

⁹⁶ *Ibíd.*; p. 3

*persona, es lo que en un ser humano es impersonal. Todo lo que en un hombre es impersonal es sagrado, y solo eso.>>*⁹⁷ A eso sagrado que es impersonal en los hombres se refiere la justicia tal y como nos lo plantea Weil, siendo esta justicia la evitación del dolor o el daño, esto es, <<*proteger a los hombres de todo mal, [...] impedir que se les haga daño.>>*⁹⁸

Algo así, en un mundo así, parece un tanto ingenuo. ¿Cómo preservar intacta “la abstracta desnudez del ser humano” de la que habla Hannah Arendt? Es cierto que <<*el mundo no halló nada sagrado en la abstracta desnudez del ser humano.>>*⁹⁹ Cuando a una persona se le despoja de ciertas condiciones políticas o jurídicas, sólo queda la *nuda vida*. Esta abstracta desnudez de la *nuda vida*, eso impersonal y sagrado de sí, constituye la excepción originaria y fundamental en que se funda el derecho.

<<*La abstracta desnudez de ser nada más que humanos era su mayor peligro.>>*

⁹⁷ *Ibíd.*; p. 4

⁹⁸ *Ibíd.*; p. 17

⁹⁹ ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo*; Madrid, Alianza Editorial, 2006; p. 424

VI. Bibliografía

- Agamben, G., *Estado de excepción, Homo Sacer II, I.*, Valencia, Pre-Textos, 2010 (Traducción de Antonio Gimeno Cuspinera)
- Agamben, G., *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, 2010 (Traducción de Antonio Gimeno Cuspinera)
- Arendt, H., *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2005 (Traducción de Ramón Gil Novales)
- Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2006 (Traducción de Guillermo Solana)
- Arendt, H., *Sobre la violencia*, Madrid, Alianza Editorial, 2008 (Traducción de Guillermo Solana)
- Arendt, H., *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 1997 (Traducción de Rosa Sala Carbó)
- Bodei, R., *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político*, México, FCE, 1995 (Traducción de Isidro Rosas)
- Benjamin, W., *Para una crítica de la violencia*, Buenos Aires, Editorial Leviatán (Traducción de Héctor A. Murena)
- Foucault, M., *La voluntad de saber*, Historia de la sexualidad I, Madrid, Siglo XXI, 1998 (Traducción de Ulises Guinázú)
- Foucault, M., *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1979 (Traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría)

- Foucault, M., *Nacimiento de la biopolítica*, Buenos Aires, FCE, 2007
(Traducción de Horacio Pons)
- Giner, S., *Hobbes, fundador de la concepción moderna de la ciudadanía*,
extraído en pdf del sitio web <http://www.alcoberro.info/pdf/HobbesGiner.pdf>
- Hobbes, T., *Del ciudadano y Leviatán*, Madrid, Tecnos, 2010 (Traducción de
Enrique Tierno Galván y M. Sánchez Sarto)
- Mate, R., *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter
Benjamin <<Sobre el concepto de historia>>*, Madrid, Editorial Trotta, 2006
- Rousseau, J-J., *Del contrato social, Discurso sobre las ciencias y las artes y
Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los
hombres*; Madrid, Alianza Editorial, 2008 (Traducción de Mauro Armiño)
- Weil, S., *La persona y lo sagrado*. Escritos de Londres (1942), extraído en pdf
del sitio web [http://lahesiquia.files.wordpress.com/2011/02/weil-simone-la-
persona-y-lo-sagrado.pdf](http://lahesiquia.files.wordpress.com/2011/02/weil-simone-la-persona-y-lo-sagrado.pdf)

