

FORMA-DE-VIDA

1. Los griegos no disponían de un término único para expresar lo que nosotros queremos decir con la palabra *vida*. Se servían de dos términos semántica y morfológicamente distintos: *zoé*, que expresaba el simple hecho de vivir común a todos los vivientes (animales, hombres o dioses) y *bios*, que significaba la forma o manera de vivir propia de un individuo o de un grupo. En las lenguas modernas, en que esta oposición desaparece gradualmente del léxico (donde es conservada, como en *biología* o *zoología*, ya no indica ninguna diferencia sustancial), un único término –cuya opacidad crece en medida proporcional a la sacralización de su referente– designa el desnudo presupuesto común que es siempre posible aislar en cualquiera de las innumerables formas de vida.

Con el término *forma-de-vida* entendemos, por el contrario, una vida que no puede separarse nunca de su forma, una vida en la que no es nunca posible aislar algo como una nuda vida.

2. Una vida que no puede separarse de su forma es una vida que, en su modo de vivir, se juega el vivir mismo y a la que, en su vivir, le va sobre todo su modo de vivir. ¿Qué significa esta expresión? Define una vida —la vida humana— en que los modos, actos y procesos singulares del vivir no son nunca simplemente hechos, sino siempre y sobre todo posibilidad de vivir, siempre y sobre todo potencia. Los comportamientos y las formas del vivir humano no son prescritos en ningún caso por una vocación biológica específica ni impuestos por una u otra necesidad; sino que, aunque sean habituales, repetidos y socialmente obligatorios, conservan en todo momento el carácter de una posibilidad, es decir ponen siempre en juego el vivir mismo. Por esta razón —es decir en cuanto es un ser de potencia, que puede hacer y no hacer, triunfar o fracasar, perderse o encontrarse— el hombre es el único ser en cuya vida siempre está en juego la felicidad, cuya vida está irremediable y dolorosamente asignada a la felicidad. Y esto constituye inmediatamente a la forma-de-vida como vida política. (“*Civitas... communitatem esse institutam propter vivere et bene vivere hominum in ea*”: Marsilio de Padua, *Defensor, Pacis*, V II.)

3. Pero el poder político que nosotros conocemos se funda siempre, en última instancia, en la separación de la esfera de la nuda vida con respecto al contexto de las formas de vida. En el derecho romano, *vida* no es un concepto jurídico, sino que indica el simple hecho de vivir o un modo de vida particular. No hay en él más que un caso en que el término *vida* adquiere un significado jurídico que lo transforma en un verdadero *terminus technicus*: es en la expresión *vitalis necisque potestas*, que designa el poder de vida y de muerte del *pater* sobre el hijo varón. Yan Thomas ha puesto de manifiesto que, en esta fórmula, *que* no tiene valor disyuntivo; y *vitalis* no es más que un corolario de *nex*, del poder de matar. Así pues la vida

aparece originariamente en el derecho tan sólo como la contrapartida de un poder que amenaza con la muerte. Pero lo que es válido para el derecho de vida y de muerte del *pater*, lo es también con mayor razón para el poder soberano (*imperium*), cuya célula originaria es el primero. Así, en la fundación hobbesiana de la soberanía, la vida en el estado de naturaleza se define sólo por el hecho de estar incondicionalmente expuesta a una amenaza de muerte (el derecho ilimitado de todos sobre todo) y la vida política, es decir la que se desarrolla bajo la protección del Leviatán, no es otra cosa que esa misma vida expuesta a una amenaza que ahora se haya únicamente en manos del soberano. *La puissance absolue et perpétuelle*, que define el poder estatal no se funda, en último término, sobre una voluntad política, sino sobre la nuda vida, que es conservada y protegida sólo en la medida en que se somete al derecho de vida y muerte del soberano o de la ley. (Éste y no otro es el significado originario del adjetivo *sacer* referido a la vida humana.) 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. El sujeto último al que se trata de exceptuar de la ciudad y, a la vez, de incluir en ella es siempre la nuda vida.

4. “La tradición de los oprimidos nos enseña que el ‘estado de excepción’ en que vivimos es la regla. Debemos llegar a un concepto de historia que se corresponda con este hecho.” Este diagnóstico de Benjamín, que ya tiene más de cincuenta años a sus espaldas, no ha perdido nada de su actualidad. Y no la ha perdido no tanto, o no sólo, porque el poder no tiene hoy otra forma de legitimación que la situación de peligro grave a la que apela en todas partes de forma permanente y que al mis-

mo tiempo se esfuerza en producir secretamente (¿cómo no pensar que un sistema que ya sólo puede funcionar sobre la base de una situación tal no va a seguir también interesado en mantenerla a cualquier precio?), sino también, y sobre todo, porque entretanto la nuda vida, que constituía el fundamento oculto de la soberanía, se ha convertido en todas partes en la forma de vida dominante. En un estado de excepción que ha pasado a ser normal, la vida es la nuda vida que separa en todos los ámbitos las formas de vida de su cohesión en una forma-de-vida. La escisión marxiana entre el hombre y el ciudadano es, pues, sustituida por la escisión entre la nuda vida, portadora última y opaca de la soberanía, y las múltiples formas de vida abstractamente recodificadas en identidades jurídico-sociales (el elector, el trabajador por cuenta ajena, el periodista, el estudiante, pero también el seropositivo, el travestido, la estrella del porno, el anciano, el padre, la mujer) que reposan todas sobre aquélla. (El haber tomado esta nuda vida separada de su forma, en su abyección, por un principio superior —la soberanía o lo sagrado— es el límite del pensamiento de Bataille, que le hace inservible para nosotros.)

5. La tesis de Foucault según la cual “lo que hoy está en juego es la vida” —y la política se ha convertido, por eso mismo, en biopolítica— es, en este sentido, sustancialmente exacta. Pero es decisivo el modo en que se entiende esta transformación. En efecto, lo que queda fuera de interrogación en los actuales debates sobre la bioética y la biopolítica es precisamente aquello que merecería ser interrogado por encima de cualquier otra cosa: es decir el propio concepto biológico de vida. Los dos modelos simétricamente contrapuestos de Rabinow, el de la *experimental life* del científico enfermo de leucemia que hace de su propia vida un laboratorio de investigación y experimentación ilimitada, y el del que, al contrario, en nombre de

la sacralidad de la vida, exaspera la antinomia entre ética individual y tecnociencia, participan en rigor, sin darse cuenta de ello, del mismo concepto de nuda vida. Este concepto —que hoy se presenta con las características de una noción científica— es, en realidad, un concepto político secularizado. (Desde un punto de vista estrictamente científico, el concepto de vida no tiene sentido alguno: “las discusiones sobre el significado real de las palabras *vida* y *muerte* —escribe Medawar— son índices, en biología, de una conversación de nivel bajo. Tales palabras no tienen ningún significado intrínseco, por lo que éste no puede ser clarificado por un estudio más atento y profundo”.)

De ahí la función decisiva, aunque con frecuencia inadvertida, de la ideología médico-científica en el sistema de poder y el uso creciente de pseudoconceptos científicos con finalidades de control político: la propia separación de la nuda vida, que el soberano podía llevar a efecto en ciertas circunstancias a partir de las formas de vida, se realiza ahora de forma cotidiana y masiva por medio de las representaciones pseudocientíficas del cuerpo, de la enfermedad y de la salud, y de la “medicalización” de esferas cada vez más amplias de la vida y de la imaginación individual. La vida biológica, forma secularizada de la nuda vida, que tiene en común con ésta la indecibilidad y la impene-trabilidad, constituye así literalmente las formas de vida reales en formas de *supervivencia* en cuyo seno se aloja inadvertidamente como oscura amenaza que puede actualizarse repentinamente en la violencia, el extrañamiento, la enfermedad o el accidente. Es el soberano invisible que nos contempla tras las estúpidas máscaras de los poderosos que, consciente o inconscientemente, nos gobiernan en su nombre.

6. Una vida política, es decir orientada según la idea de felicidad y que se aglutina en una forma-de-vida, sólo es pensable a partir de la emancipación de aquella escisión, del éxodo

irrevocable de cualquier soberanía. La pregunta sobre la posibilidad de una política no estatal reviste, pues, necesariamente esta forma: ¿Es posible hoy, se da hoy algo como una forma de vida, es decir como una vida a la que, en su vivir, le va el vivir mismo, *una vida de la potencia*?

Llamamos *pensamiento* al nexo que constituye las formas de vida en un contexto inseparable, en forma-de-vida. No nos referimos con esto al ejercicio individual de un órgano o de una facultad psíquica, sino a una experiencia, un *experimentum* que tiene por objeto el carácter potencial de la vida y de la inteligencia humanas. Pensar no significa sólo ser afectados por esta o aquella cosa, por este o aquel contenido de pensamiento en acto, sino ser a la vez afectados por la propia receptividad, hacer la experiencia, en cada pensamiento, de una pura potencia de pensar. ("El pensamiento no tiene naturaleza alguna propia aparte de la de ser en potencia... cuando el pensamiento ha devenido en acto cada uno de los inteligibles... incluso entonces sigue estando de alguna manera en potencia, y es capaz también de inteligirse a sí mismo". Aristóteles, *De anima*, 429, a-b.)

Sólo si no soy siempre y únicamente en acto, sino que soy asignado a una posibilidad y una potencia, sólo si en lo vivido y comprendido por mí están en juego en cada momento la propia vida y la propia comprensión —es decir si hay, en este sentido, pensamiento— una forma de vida puede devenir, en su propia facticidad y coseidad, *forma-de-vida*, en la que no es nunca posible aislar algo como una nuda vida.

7. La experiencia del pensamiento de que aquí se trata es siempre experiencia de una potencia común. Comunidad y potencia se identifican sin fisuras, porque el que a cada potencia le sea inherente un principio comunitario es función del carácter necesariamente potencial de toda comunidad. Entre seres que fueran ya siempre en acto, que fueran ya siempre es-

ta o aquella cosa, esta o aquella identidad y en ellas hubieran agotado enteramente su potencia, no podría haber comunidad alguna, sino sólo coincidencias y divisiones factuales. Sólo podemos comunicar con otros a través de lo que en nosotros, como en los demás, ha permanecido en potencia, y toda comunicación (como había intuido Benjamin para la lengua) es sobre todo comunicación no de un común sino de una comunicabilidad. Por otra parte, si no hubiera más que un único ser, sería absolutamente impotente (por esto los teólogos afirman que Dios ha creado el mundo *ex nihilo*, es decir absolutamente sin potencia), y donde yo puedo, allí siempre hay muchos (de la misma forma que si hay una lengua, es decir una potencia de hablar, no puede haber sólo un ser que la hable).

Por esto la filosofía política moderna no empieza con el pensamiento clásico, que había hecho de la contemplación, del *bios theoreticos*, una actividad separada y solitaria ("el exilio de uno solo en uno solo"), sino sólo con el averroísmo, es decir con el pensamiento del único intelecto posible común a todos los hombres y, más precisamente, en el punto en que Dante, en el *De monarchia*, afirma la inherencia de una *multitudo* a la potencia misma del pensamiento:

Puesto que la potencia del pensamiento humano no puede ser íntegra y simultáneamente actualizada por un solo hombre o por una sola comunidad particular, es necesario que haya en el género humano una multitud a través de la cual pueda actualizarse toda la potencia... La tarea del género humano, considerado en su totalidad, es la de actualizar incesantemente toda la potencia del intelecto posible, en primer lugar en vista de la contemplación y, consiguientemente, en vista del actuar (I, 3-4).

8. El intelecto como potencia social y el *General Intellect* marxiano sólo adquieren su sentido en la perspectiva de esta experiencia. Nombran a la *multitudo* que es inherente a la po-

tencia del pensamiento como tal. La intelectualidad, el pensamiento no son una forma de vida más junto a las otras en que se articulan la vida y la producción social, sino que son *la potencia unitaria que constituye en forma-de-vida a las múltiples formas de vida*. Frente a la soberanía estatal, que sólo puede afirmarse separando en cada uno de los ámbitos la nuda vida de su forma, aquellos son la potencia que reúne incesantemente la vida a su forma o impide que se disocie de ella. La diferenciación entre la simple y masiva inscripción del saber social en los procesos productivos, que caracteriza la fase actual del capitalismo (la sociedad del espectáculo), y la intelectualidad como potencia antagonista y forma-de-vida pasa a través de la experiencia de esta cohesión y esta inseparabilidad. El pensamiento es forma-de-vida, vida indisoluble de su forma, y en cualquier parte en que se muestre la intimidad de esta vida inseparable, en la materialidad de los procesos corporales y de los modos de vida habituales no menos que en la teoría, allí hay pensamiento, sólo allí. Y es este pensamiento, esta forma-de-vida, el que, abandonando la nuda vida al "hombre" y al "ciudadano" que la revisten provisionalmente y la representan con sus "derechos", debe pasar a ser el concepto-guía y el centro unitario de la política que viene.

1. En 1943 Hannah Arendt publicaba en una pequeña revista judía en lengua inglesa, *The Menorah Journal*, un artículo titulado "We refugees", ("Nosotros los refugiados"). Al final de este escrito breve pero significativo, después de haber pergeñado polémicamente el retrato del Sr. Cohn, el judío asimilado que, después de haber sido alemán al 150%, vienés al 150%, francés al 150%, no puede dejar de advertir finalmente con amargura que "*on ne parvient pas deux fois*", la autora modifica por completo su visión de la condición de refugiado y sin patria, en que ella misma estaba viviendo, y pasa a proponerla como paradigma de una nueva conciencia histórica. El refugiado que ha perdido todo derecho y renuncia, no obstante, a querer asimilarse a cualquier precio a una nueva identidad nacional, para contemplar lúcidamente su situación, recibe a cambio de una hostilidad cierta, un beneficio inestimable: "la historia ya no es para él un libro cerrado y la política deja de ser el privilegio de los Gentiles. Sabe que a la proscripción del pueblo judío en Europa ha seguido inmediatamente la de la mayor parte de los pueblos europeos. Los refugiados perseguidos de país en país representan la vanguardia de sus pueblos".

Es conveniente reflexionar sobre el sentido de este análisis que hoy, exactamente a cincuenta años de distancia, no ha perdido nada de su actualidad. No sólo el problema se presenta en Europa y fuera de ella con la misma urgencia, sino que, en la ya imparable decadencia del Estado-nación y en la corrosión general de las categorías jurídico-políticas tradicionales, el refugiado es quizá la única figura pensable del pueblo en nuestro tiempo y, al menos mientras no llegue a término el proceso de disolución del Estado-nación y de su soberanía, la única categoría en la que hoy nos es dado encontrar las formas y los límites de la comunidad política por

venir. Es posible incluso que, si pretendemos estar a la altura de las tareas absolutamente nuevas que están ante nosotros, tengamos que decidirnos a abandonar sin reservas los conceptos fundamentales con los que hasta ahora hemos representado los sujetos de lo político (el hombre y el ciudadano con sus derechos, pero también el pueblo soberano, el trabajador, etc.) y a reconstruir nuestra filosofía política a partir únicamente de esa figura.

2. La primera aparición de los refugiados como fenómeno de masa tuvo lugar a finales de la Primera Guerra Mundial, cuando la caída de los imperios ruso, austro-húngaro y otomano, y el nuevo orden creado por los tratados de paz alteraron con gran profundidad las bases demográficas y territoriales de la Europa centro-oriental. En poco tiempo se desplazaron de sus países 1.500.000 rusos blancos, 700.000 armenios, 500.000 búlgaros, 1.000.000 de griegos y centenares de millares de alemanes, húngaros y rumanos. A estas masas en movimiento hay que añadir la situación explosiva determinada por el hecho de que cerca del 30% de las poblaciones de los nuevos organismos estatales creados por los tratados de paz sobre el modelo del Estado-nación (por ejemplo, en Yugoslavia y en Checoslovaquia) constituían minorías que tuvieron que ser tuteladas por medio de una serie de tratados internacionales (los llamados *Minority Treaties*), que fueron en muchos aspectos letra muerta. Algunos años después, las leyes raciales en Alemania y la guerra civil en España diseminaron por Europa un nuevo e importante contingente de refugiados.

Estamos habituados a distinguir entre apátridas y refugiados, pero la distinción no era sencilla entonces ni lo es ahora, como puede parecer a primera vista. Desde el principio muchos refugiados que no eran técnicamente apátridas, prefirieron llegar a serlo antes que regresar a su país (es el caso de los ju-

díos polacos y rumanos que se encontraban en Francia o en Alemania al final de la guerra y, en la actualidad, el de los perseguidos políticos y el de aquellos para los que el retorno a la patria significa la imposibilidad de sobrevivir). Por otra parte, los refugiados rusos, armenios y húngaros fueron desnaturalizados con prontitud por los nuevos gobiernos soviético, turco, etc. Es importante señalar que a partir de la Primera Guerra Mundial, muchos Estados europeos empezaron a introducir leyes que permitían la desnaturalización y la desnaturalización de sus propios ciudadanos: Francia abrió el camino en 1915 con respecto a los ciudadanos naturalizados de origen "enemigo"; en 1922 el ejemplo fue seguido por Bélgica, que revocó la naturalización de los ciudadanos que habían cometido actos "antinacionales" durante la guerra; en 1926 el régimen fascista promulgó una ley análoga con respecto a los ciudadanos que se habían mostrado "indignos de la ciudadanía italiana"; en 1933 le llegó el turno a Austria, y así sucesivamente hasta que en 1935 las Leyes de Núremberg dividieron a los ciudadanos alemanes en ciudadanos de pleno derecho y ciudadanos sin derechos políticos. Estas leyes —y el apatridismo de masa derivado de ellas— marcan una transformación decisiva en la vida del Estado-nación moderno y su emancipación definitiva de las nociones ingenuas de pueblo y de ciudadano.

No es éste el lugar para rehacer la historia de los diversos comités internacionales a través de los cuales los Estados, la Sociedad de Naciones y posteriormente la ONU trataron de hacer frente al problema de los refugiados, desde el *Bureau Nansen* para los refugiados rusos y armenios (1921), el Alto Comisariado para los prófugos de Alemania (1936), el Comité intergubernamental para los prófugos (1938) y la *International Refugee Organisation* de la ONU (1946), hasta el actual Alto Comisariado para los refugiados (1951), cuya actividad no tiene, según el estatuto, carácter político sino sólo "humanitario y social". Lo esen-

cial es que cuando los refugiados no representan ya casos individuales sino un fenómeno de masas: (como sucedió entre las dos guerras y nuevamente ahora), tanto las mencionadas organizaciones como los Estados individuales, a pesar de las solemnnes invocaciones a los derechos individuales del hombre, se han mostrado absolutamente incapaces no sólo de resolver el problema, sino incluso de afrontarlo de manera adecuada. Toda la cuestión quedó transferida de esta forma a manos de la policía y de las organizaciones humanitarias.

3. Las razones de esta impotencia no residen sólo en el egoísmo y en la ceguera de los aparatos burocráticos, sino en la ambigüedad de las propias nociones fundamentales que regulan la inscripción del *nativo* (es decir de la vida) en el ordenamiento jurídico del Estado-nación. H. Arendt titula el capítulo quinto del libro sobre el *Imperialismo*, que está dedicado al problema de los refugiados, *El ocaso del Estado-nación y el fin de los derechos del hombre*. Es necesario esforzarse en tomar en serio esta formulación, que liga indisolublemente la suerte de los derechos del hombre y la del Estado nacional moderno, de manera que el ocaso de este último implica necesariamente que aquellos se conviertan en obsoletos. La paradoja está aquí en que precisamente la figura —el refugiado— que habría debido encarnar por excelencia los derechos del hombre, marca por el contrario la crisis radical de este concepto. “La concepción de los derechos del hombre” —escribe H. Arendt— “basada en dar por supuesta la existencia de un ser humano como tal, cae en ruinas cuando los que la profesaban se encontraron por vez primera frente a unos hombres que habían perdido verdaderamente toda cualidad y relación específicas, salvo el hecho de ser humanos.” En el sistema del Estado-nación, los denominados derechos sagrados e inalienables del hombre se muestran desprovistos de cualquier tutela desde el momento mismo en que ya no es posible configurarlos como derechos de los ciu-

dadanos de un Estado. Esto es algo que, si bien se mira, está implícito, en la ambigüedad del propio título de la Declaración de 1789: *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* donde no está claro si los dos términos designan dos realidades distintas o forman una endiada, en la que el primer término está, en realidad, contenido siempre en el segundo.

El orden político del Estado-nación no reserva para algo como el puro hombre en sí ningún espacio autónomo, como se pone de manifiesto cuando menos por el hecho de que el estatuto de refugiado ha sido considerado siempre, incluso en el mejor de los casos, como una condición provisional, que debe conducir a la naturalización o a la repatriación. Un estatuto estable del hombre en sí es inconcebible en el derecho del Estado-nación.

4. Ha llegado el momento de dejar de considerar las Declaraciones de derechos desde 1789 hasta hoy como proclamaciones de valores metafísicos eternos orientados a vincular al legislador a su respeto, y de reconocerlas de acuerdo con lo que constituye su función real en el Estado moderno. Los derechos del hombre representan sobre todo, en efecto, la figura originaria de la inscripción de la nuda vida natural en el orden jurídico-político del Estado-nación. Esa nuda vida (la criatura humana) que en el *Ancien Régime* pertenecía a Dios y en el mundo clásico se distinguía claramente (como *zōē*) de la vida política (*bios*), pasa ahora a ocupar el primer plano en el cuidado del Estado y deviene, por así decirlo, su fundamento terreno. Estado-nación: significa: Estado que hace del hecho de nacer, del nacimiento (es decir de la vida humana) el fundamento de la propia soberanía. Éste es el sentido (no demasiado oculto) de los tres primeros artículos de la Declaración del 89: sólo porque ha inscrito (arts. 1 y 2) el elemento del nacimiento en el corazón de toda asociación política, puede ésta

vincular firmemente (art. 3) el principio de soberanía a la nación (de conformidad con el étimo, *natio* significa en su origen simplemente "nacimiento").

Las Declaraciones de derechos han de ser, pues, consideradas como el lugar en que se hace realidad el paso de la soberanía regia de origen divino a la soberanía nacional. Aseguran la inserción de la vida en el nuevo orden estatal que habrá de suceder al derrumbe del *Ancien Régime*. El que por mediación suya el *súbdito* se transforme en *ciudadano*, significa que el nacimiento —es decir, la nuda vida natural— se convierte aquí por primera vez (a través de una transformación cuyas consecuencias biopolíticas sólo podemos empezar a valorar ahora) en el portador inmediato de la soberanía. El principio del nacimiento y el principio de soberanía, separados en el *Ancien Régime*, se unen ahora de forma irrevocable para constituir el fundamento del nuevo Estado-nación. La ficción implícita en este punto es que el nacimiento se hace inmediatamente *nación*, de un modo que impide que pueda existir separación alguna entre los dos momentos. Así pues los derechos se atribuyen al *hombre* sólo en la medida en que éste es el presupuesto, que se disipa inmediatamente, (y que, por lo tanto, no debe nunca surgir a la luz como tal) del *ciudadano*.

5. Si el refugiado representa, en el orden jurídico del Estado-nación, un elemento tan inquietante es, sobre todo, porque al romper la identidad entre hombre y ciudadano, entre nacimiento y nacionalidad, pone en crisis la ficción originaria de la soberanía. Naturalmente habían existido siempre excepciones singulares a este principio: la novedad de nuestro tiempo, que amenaza al Estado-nación en sus fundamentos mismos, es que cada vez son más las porciones de la humanidad que ya no son representables dentro de él. Por esta razón, es decir, en cuanto quebranta la vieja trinidad Estado-nación-territorio, el

refugiado —esta figura aparentemente marginal— merece ser considerado como la figura central de nuestra historia política. Conviene no olvidar que los primeros *campos* fueron cons-truidos en Europa como espacios de control para los refugia-dos, y que la sucesión campos de internamiento-campos de concentración-campos de exterminio representa una filiación perfectamente real. Una de las pocas reglas a las que los nazis se atuvieron constantemente en el curso de la "solución final" era que los judíos y los gitanos sólo podían ser enviados a los campos de exterminio después de haber sido completamente desnacionalizados (incluso en relación con esa ciudadanía de segunda clase que les correspondía tras las leyes de Núrem-berg). Cuando sus derechos ya no son derechos del ciudadad-no, el hombre se hace verdaderamente *sagrado*, en el sentido que tiene este término en el derecho romano arcaico: consa-grado a la muerte.

6. Es preciso separar resueltamente el concepto de refugia-do del de derechos del hombre y dejar de considerar el dere-cho de asilo (por lo demás en vía de radical contracción en la legislación de los Estados europeos) como la categoría funda-mental en que inscribir el fenómeno (una ojeada a las recien-tes *Tesis sobre el derecho de asilo* de A. Heller, muestra que tal cosa sólo puede conducir hoy a confusiones inoportunas). Hay que considerar al refugiado de acuerdo con lo que es, es de-cir, nada menos que un concepto-límite que pone en crisis ra-dical el principio del Estado-nación y que a la vez permite des-pejar este terreno para dar paso a una renovación categorial que ya no admite demoras.

Mientras tanto, en el plano de los hechos, el fenómeno de la llamada emigración ilegal en los países de la Comunidad Euro-pea ha asumido (y va a asumir cada vez más en los próximos años, con los 20 millones previstos de inmigrantes proceden-

tes de los países de Europa oriental) caracteres y proporciones que justifican plenamente tal inversión de la perspectiva. Lo que los Estados industrializados tienen ahora frente a ellos es una masa residente estable de no-ciudadanos, que no pueden ni quieren ser naturalizados ni repatriados. Estos no ciudadanos tienen con frecuencia una nacionalidad de origen, pero, al preferir no disfrutar de la protección de su Estado, se encuentran como los refugiados en la condición de "apátridas de hecho". T. Hammar ha propuesto utilizar para estos residentes no ciudadanos el término denizens, que tiene la virtud de mostrar que citizen es un concepto ya inadecuado para describir la realidad político-social de los Estados modernos. Por otra parte, los ciudadanos de los Estados industriales avanzados (tanto en Estados Unidos como en Europa) manifiestan, por medio de su creciente deserción con respecto a las instancias codificadas de la participación política, una propensión evidente a transформarse en denizens, en residentes estables no-ciudadanos; de modo que ciudadanos y denizens están entrando, por lo menos en ciertos sectores sociales, en una zona de indiferenciación potencial. Paralelamente, de conformidad con el bien conocido principio según el cual una asimilación sustancial exaspera el odio y la intolerancia cuando existen acusadas diferencias formales, crecen las reacciones xenófobas y las movilizaciones defensivas.

7. Si se quiere impedir que se reabran en Europa los campos de exterminio (lo que ya está empezando a suceder), es necesario que los Estados-naciones encuentren el coraje de poner en tela de juicio el propio principio de inscripción del nacimiento y la trinidad Estado-nación-territorio en que se funda. No es fácil, por el momento, establecer las modalidades en que todo eso podría llevarse a efecto concretamente. Aquí nos contentamos con sugerir una dirección posible. Es sabido que una

de las opciones que se han tenido en cuenta para la solución del problema de Jerusalén es que la ciudad pase a ser, al mismo tiempo y sin reparto territorial, capital de dos organismos estatales diferentes. La paradójica condición de extraterritorialidad recíproca (o, mejor dicho, de aterritorialidad) que lo anterior implicaría podría generalizarse y ser elevada a modelo de nuevas relaciones internacionales. En lugar de dos Estados nacionales separados por fronteras inciertas y amenazadoras, sería posible imaginar dos comunidades políticas instaladas en una misma región y en situación de mutuo éxodo, articuladas entre ellas por una serie de extraterritorialidades recíprocas, en que el concepto-guía no sería ya el ius del ciudadano, sino el refugium del individuo. En sentido análogo podremos considerar a Europa no como una imposible "Europa de las naciones", cuya catástrofe a corto plazo ya entrevemos, sino como un espacio aterritorial o extraterritorial, en el que todos los residentes de los Estados europeos (ciudadanos y no ciudadanos) estarían en situación de éxodo o de refugio y en el que el estatuto del europeo significaría el estar-en-éxodo (por supuesto también en la inmovilidad) del ciudadano. El espacio europeo establecería así una separación irreductible entre el nacimiento y la nación, y el viejo concepto de pueblo (que, como sabemos, es siempre minoría) podría volver a encontrar un sentido político, contraponiéndose decididamente al de nación (por el que hasta ahora ha sido indebidamente usurpado).

Este espacio no coincidiría con ningún territorio nacional homogéneo ni con su suma topográfica, sino que actuaría sobre todos ellos, horadándolos y articulándolos topológicamente como en una botella de Leyden o una cinta de Moebius, donde interior y exterior se hacen indeterminados. En este nuevo espacio, las ciudades europeas, al entrar en unas relaciones de extraterritorialidad recíproca, volverían a encontrar su antigua vocación de ciudades del mundo.

En una suerte de tierra de nadie entre Líbano e Israel, se encuentran hoy 425.000 palestinos expulsados del Estado de Israel. Estos hombres constituyen ciertamente, por seguir con la sugerencia de H. Arendt, "la vanguardia de su pueblo". Pero no sólo o no necesariamente en el sentido de que formen el núcleo originario de un futuro Estado-nacional, que resolvería el problema palestino de una manera probablemente tan insuficiente como aquella en que Israel ha resuelto la cuestión judía. Más bien la tierra de nadie en que se han refugiado está retroactuando sobre el territorio del Estado de Israel al que está horadando y alterando de un modo tal que la imagen de ese nevado territorio montañoso le es ahora más propia que cualquier otra región de Heretz Israel. La supervivencia política de los hombres sólo es pensable hoy en una tierra donde los espacios de los Estados hayan sido perforados y topológicamente deformados de aquella manera y en que el ciudadano haya sabido reconocer al refugiado que él mismo es.

¿QUÉ ES UN PUEBLO?

1. Cualquier interpretación del significado político del término *pueblo* debe partir del hecho singular de que, en las lenguas europeas modernas, éste también incluye siempre a los pobres, los desheredados y los excluidos. *Un mismo término designa, pues, tanto al sujeto político constitutivo como a la clase que, de hecho si no de derecho, está excluida de la política.*

El italiano *popolo*, el francés *peuple*, el español *pueblo* (como los adjetivos correspondientes, *popolare*, *populaire*, *popular* y los tardolatinos *populus* y *popularis* de que todos derivan) designan, lo mismo en la lengua común que en el léxico político, tanto al conjunto de los ciudadanos en su condición de cuerpo político unitario (como en "popolo italiano" o en "giudice popolare") como a los pertenecientes a las clases inferiores (como en *homme du peuple*, *rione popolare*, *front populaire*). Incluso el inglés *people*, que tiene un sentido más diferenciado, conserva, empero, el sentido de *ordinary people* en oposición a los ricos y a la nobleza. En la Constitución norteamericana se lee así, sin distinción de condiciones, "*We people of the United States...*"; pero cuando Lincoln, en el discurso de Gettysburgh invoca un "*Government of the people by the people for the people*", la repetición contrapone implícitamente otro pueblo al primero. Hasta qué punto esta ambigüedad fue también esencial durante la Revolución francesa (es decir, precisamente en el momento en que se reivindica el principio de la soberanía popular) es algo de lo que da buen testimonio la función decisiva que desarrolló en ella la compasión por el pueblo, entendido como clase excluida. H. Arendt ha recordado que "la misma definición del vocablo nació de la compasión y el término llegó a ser sinónimo de desgracia e infelicidad: *le peuple*, *les malheureux m'aplaudissent*, como acostumbraba a decir Robespierre; *le peuple toujours malheureux*, como hasta

el mismo Sieyès, una de las figuras menos sentimentales y más lúcidas de la revolución, afirmaba”. Pero ya en Bodino, en un sentido opuesto, en el capítulo de la *République* en el que se define la Democracia, o *État populaire*, el concepto es doble: el *peuple en corps*, como titular de la soberanía, tiene su contrapartida en el *menu peuple*, al que el buen sentido aconseja excluir del poder político.

2. Una ambigüedad semántica tan difundida y constante no puede ser casual: tiene que ser el reflejo de una ambigüedad inherente a la naturaleza y a la función del concepto *pueblo* en la política occidental. Todo sucede, pues, como si eso que llamamos pueblo fuera en realidad, no un sujeto unitario, sino una oscilación dialéctica entre dos polos opuestos: por una parte el conjunto *Pueblo* como cuerpo político integral, por otra, el subconjunto *pueblo* como multiplicidad fragmentaria de cuerpos menesterosos y excluidos; en el primer caso una inclusión que pretende no dejar nada fuera, en el segundo una exclusión que se sabe sin esperanzas; en un extremo, el Estado total de los ciudadanos integrados y soberanos, en el otro la reserva (*bandita*) –corte de los milagros o *campo*– de los miserables, de los oprimidos, de los vencidos. En este sentido no existe en parte alguna un referente único y compacto del término *pueblo*: como muchos conceptos políticos fundamentales (similares en esto a los *Urworte* de Abel y Freud o a las relaciones jerárquicas de Dumont) *pueblo* es un concepto polar, que indica un doble movimiento y una compleja relación entre dos extremos. Pero esto significa también, que la constitución de la especie humana en un cuerpo político se realiza por medio de una escisión fundamental y que, en el concepto “pueblo”, podemos reconocer sin dificultades las parejas categoriales que, como hemos visto, definen la estructura política original: nuda vida (*pueblo*) y existencia política

(*Pueblo*), exclusión e inclusión, *zoé y bíos*. *El pueblo, pues, lleva ya siempre consigo la fractura biopolítica fundamental. Es lo que no puede ser incluido en el todo del que forma parte y lo que no puede pertenecer al conjunto en el que está ya incluido siempre.*

De aquí las aporías y contradicciones a que da lugar cada vez que es evocado y puesto en juego en la escena de la política. Es aquello que ya existe siempre y que, sin embargo, debe aún realizarse; es la fuente pura de toda identidad pero que debe redefinirse y purificarse permanentemente por medio de la exclusión, la lengua, la sangre o el territorio. O bien, en el polo opuesto, es lo que se falta por esencia a sí mismo y cuya realización coincide, por eso, con la propia abolición; es lo que para ser, debe proceder, por medio de su opuesto, a la negación de sí mismo (de aquí las aporías específicas del movimiento obrero, que se dirige al *pueblo* y, al mismo tiempo, tiene de a su abolición). Estandarte sangriento de la reacción y enseñanza incierta de las revoluciones y de los frentes populares, según las ocasiones, el *pueblo* contiene en todo caso una escisión que es más originaria que la de amigo-enemigo, una guerra civil incesante que le divide más radicalmente que cualquier conflicto y, a la vez, le mantiene unido y le constituye más sólidamente que cualquier identidad. Bien visto, hasta eso que Marx llama lucha de clases y que, a pesar de permanecer sustancialmente indefinido, ocupa un lugar tan central en su pensamiento, no es otra cosa que esa guerra intestina que divide a todo *pueblo* que sólo tendrá fin cuando, en la sociedad sin clases o en el reino mesiánico, *Pueblo* y *pueblo* coincidan y no haya ya, propiamente, *pueblo* alguno.

3. Si eso es cierto, si el *pueblo* contiene necesariamente en su interior la fractura biopolítica central, será entonces posible leer de una manera nueva algunas páginas decisivas de la histo-

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

En esta perspectiva, nuestro tiempo no es otra cosa que el intento —implacable y metódico— de suprimir la escisión que divide al pueblo y de poner término de forma radical a la existencia del pueblo de los excluidos. En este intento coinciden, según modalidades diversas y desde distintos horizontes, derecha e izquierda, países capitalistas y países socialistas, unidos en el proyecto —vano en última instancia, pero que se ha realizado parcialmente en todos los países industrializados— de producir un pueblo uno e indiviso. La obsesión del desarrollo es tan eficaz en nuestro tiempo, porque coincide con el proyecto biopolítico de producir un pueblo sin fractura alguna.

El exterminio de los judíos en la Alemania nazi adquiere, a esta luz, un significado radicalmente nuevo. En cuanto pueblo que rechaza integrarse en el cuerpo político nacional (de hecho se supone que cualquier asimilación por su parte sólo es,

en rigor, simulada), los judíos son los representantes por excelencia y casi el símbolo viviente del *pueblo*, de esa nuda vida que la modernidad crea necesariamente en su interior, pero cuya presencia no consigue tolerar en modo alguno. Y en el lúcido furor con que el *Volk* alemán, representante por excelencia del pueblo como cuerpo político integral, trata de eliminar para siempre a los judíos, debemos ver la fase extrema de la lucha intestina que divide a *Pueblo* y *pueblo*. Con la solución final (que incluye también, y no por azar, a los gitanos y a otros no integrables), el nazismo busca oscura e inútilmente liberar la escena política de Occidente de esa sombra intolerable para producir finalmente al *Volk* alemán como pueblo que ha colmado la fractura biopolítica original (por esto los jefes nazis repiten de forma tan obstinada que, eliminando a judíos y gitanos, también están trabajando, en verdad, para los demás pueblos europeos).

Parafraseando el postulado freudiano sobre la relación entre *Es* e *Ich*, se podría decir que la biopolítica moderna está regida por el principio según el cual "allí donde hay nuda vida, debe advenir un *Pueblo*"; a condición, empero, de añadir inmediatamente que este principio vale también en la fórmula inversa, que establece que "allí donde hay un *Pueblo*, debe advenir la nuda vida". La fractura que se creía haber colmado eliminando al *pueblo* (a los judíos que son su símbolo), se reproduce así de nuevo, transformando a todo el pueblo alemán en vida sacra consagrada a la muerte y en cuerpo biológico que debe ser infinitamente purificado (eliminando a los enfermos mentales y a los portadores de enfermedades hereditarias). Y de manera diversa, pero análoga, hoy el proyecto democrático-capitalista de poner fin, por medio del desarrollo, a la existencia de clases pobres, no sólo reproduce en su propio seno el pueblo de los excluidos, sino que transforma en nuda vida a todas las poblaciones del Tercer Mundo. Sólo

una política que sea capaz de superar la escisión biopolítica fundamental de Occidente podrá detener esa oscilación y poner fin a la guerra civil que divide a los pueblos y a las ciudades de la tierra.

¿QUÉ ES UN CAMPO?

1. Lo que tuvo lugar en los *campos* supera de tal forma el concepto jurídico de crimen que con frecuencia se ha omitido sin más la consideración de la específica estructura jurídico-política en que tales acontecimientos se produjeron. El *campo* aparece así sólo como el lugar en que se ha realizado la más absoluta *conditio inhumana* que se haya dado nunca en la tierra: esto es, en último término, lo que cuenta tanto para las víctimas como para la posteridad. Aquí vamos a seguir deliberadamente una orientación inversa. En lugar de deducir la definición del *campo* de los acontecimientos que allí se produjeron, vamos a preguntarnos: *¿Qué es un campo? ¿Cuál es su estructura jurídico-política, la que hizo posible que pudieran ocurrir en ellos tales acontecimientos?* Todo esto nos conducirá a considerar el *campo* no como un simple hecho histórico o una anomalía perteneciente al pasado (aunque, eventualmente, siga estando presente todavía), sino, en algún modo, como la matriz oculta, el *nomos* del espacio político en que aún vivimos.

Los historiadores debaten sobre si los *campos* aparecen por primera vez en los *campos de concentraciones* creados por los españoles en Cuba en 1896 para reprimir la sublevación de la población de la colonia, o en los *concentration camps* en que los ingleses amontonaron a los boers a principios de siglo. Lo que importa es que, en ambos casos, se trata de la extensión a toda una población civil de un estado de excepción surgido de una guerra colonial. Es decir, los *campos* no nacen del derecho ordinario (y todavía menos, frente a lo que pudiera creerse, de una transformación y un desarrollo del derecho penitenciario), sino del estado de excepción y de la ley marcial. Esto es todavía más evidente si nos referimos a los Lager nazis, sobre cuyo origen y régimen jurídico disponemos de buena documentación. Es notorio que la base jurídica para el in-

ternamiento en ellos, no era el derecho común, sino la *Schutzhaft* (literalmente: custodia protectora), una institución jurídica de raigambre prusiana, que los juristas nazis clasifican en ocasiones como una medida de policía preventiva, en cuanto permitía "poner bajo custodia" a determinados individuos con independencia de cualquier contenido penalmente relevante, con el único fin de evitar un peligro para la seguridad del Estado. Pero el origen de la *Schutzhaft* se encuentra en la ley prusiana sobre el estado de sitio del 4 de junio de 1851, que en 1871 se extendió a toda Alemania (a excepción de Baviera) y, todavía antes, en la ley prusiana sobre la "protección de la libertad personal" (*Schutz der persönlichen Freiheit*) del 12 de febrero de 1850, leyes ambas que se aplicaron de forma masiva durante la Primera Guerra Mundial.

2. Este vínculo constitutivo entre estado de excepción y campo de concentración no debe sobrevalorarse si se pretende llegar a una comprensión correcta de la naturaleza del campo. La "protección de la libertad" que está en juego en la *Schutzhaft* es, irónicamente, protección contra la suspensión de la ley que caracteriza la situación de peligro grave. La novedad es que, ahora, esta institución se desliga del estado de excepción en que se fundaba y mantiene su vigencia en la situación normal. *El campo es el espacio que se abre cuando el estado de excepción empieza a convertirse en regla*. En él el estado de excepción, que era esencialmente una suspensión temporal del orden jurídico, adquiere un sustrato espacial permanente que, como tal, se mantiene, sin embargo, de forma constante fuera del orden jurídico normal. Cuando en marzo de 1933, coincidiendo con la celebración de la elección de Hitler a canciller del Reich, Himmler decidió crear en Dachau un "campo de concentración para prisioneros políticos", éste fue confiado inmediatamente a las SS y, en aplicación de la *Schutzhaft*,

puesto al margen de las reglas del derecho penal y del derecho penitenciario, con las que ni entonces ni después tuvo nunca nada que ver. Dachau y los otros campos que se le añadieron de inmediato (Sachsenhausen, Buchenwald, Lichtenberg) permanecieron prácticamente siempre en funcionamiento: lo que variaba era la densidad de su población (que, en ciertos períodos, en particular entre 1935 y 1937, antes de que empezara la deportación de los judíos, se redujo a 7.500 personas), pero el campo como tal se había convertido en Alemania en una realidad permanente.

3. Es menester reflexionar sobre el estatuto paradójico del campo en cuanto espacio de excepción: es una porción del territorio que se sitúa fuera del orden jurídico normal, pero que no por eso es simplemente un espacio exterior. Lo que en él se excluye es, según el significado etimológico del término excepción (*ex capere*), *sacado fuera, incluido* por medio de su propia exclusión. Pero lo que de esta forma queda incorporado sobre todo en el orden jurídico es el estado de excepción mismo. El campo es, pues, la estructura en que el estado de excepción, sobre la decisión de instaurar el cual se funda el poder soberano, se realiza de manera estable. Hannah Arendt señaló en una ocasión que en los campos se manifiesta a plena luz el principio que rige la *dominación totalitaria* y que el sentido común se niega obstinadamente a admitir: es decir, el principio según el cual "todo es posible". *Sólo porque los campos constituyen, en el sentido que hemos visto, un espacio de excepción en que la ley es suspendida: de forma integral, todo es verdaderamente posible en ellos*. Si no se comprende esta particular estructura jurídico-política de los campos, cuya vocación es precisamente la de realizar de manera estable la excepción, todo lo que de increíble se produjo en ellos resulta completamente ininteligible. Quien entraba en el campo se mo-

vía en una zona de indistinción entre exterior e interior, excepción y regla, lícito e ilícito en que cualquier tipo de protección jurídica había desaparecido. Además, si se trataba de un judío, éste había sido ya privado con anterioridad de sus derechos por las leyes de Núremberg y con posterioridad, en el momento de la "solución final", había quedado desnaturalizado por completo. Al haber sido despojados sus moradores de cualquier condición política y reducidos íntegramente a nuda vida, el campo 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 biológica sin mediación alguna. Por todo esto el campo es el paradigma mismo del espacio político en el momento en que la política se convierte en biopolítica y el *homo sacer* se confunde virtualmente con el ciudadano. La pregunta correcta con respecto a los horrores cometidos en los campos no es, por consiguiente, aquella que inquiriere hipócritamente cómo fue posible cometer delitos tan atroces en relación con seres humanos; sería más honesto, y sobre todo más útil, indagar atentamente acerca de los procedimientos jurídicos y los dispositivos políticos que hicieron posible llegar a privar tan completamente de sus derechos y de sus prerrogativas a unos seres humanos, hasta el extremo de que el llevar a cabo cualquier acción contra ellos no se considerara ya como un delito, (en este punto, en efecto, todo se había hecho verdaderamente posible).

4. Si todo esto es cierto, si la esencia del campo consiste en la materialización del estado de excepción y en la consiguiente creación de un espacio para la nuda vida como tal, tendremos que admitir entonces que nos encontramos virtualmente en presencia de un campo cada vez que se crea una estructura de esta índole, con independencia de los crímenes que allí se hayan cometido y cualesquiera que sean su denominación

y sus peculiaridades topográficas. Tan campo es, pues, el estadio de Bari, en el que en 1991 la policía italiana amontonó provisionalmente a los inmigrantes clandestinos albaneses antes de devolverlos a su país, como el Velódromo de Invierno en el que las autoridades de Vichy agruparon a los judíos antes de entregarlos a los alemanes; no otra cosa son el campo de refugiados en la frontera con España en cuyas cercanías murió Antonio Machado en 1939, o las *zones d'attente* de los aeropuertos internacionales franceses, en las que son retenidos los extranjeros que solicitan el reconocimiento de refugiados. En todos estos casos, un lugar aparentemente anodino (por ejemplo, el Hotel Arcades en Roissy) delimita en realidad un espacio en el que el orden jurídico normal queda suspendido de hecho y donde el que se cometan o no atrocidades no es algo que dependa del derecho, sino sólo del civismo y del sentido ético de la policía que actúa provisionalmente como soberana (por ejemplo, durante los cuatro días en que los extranjeros pueden ser mantenidos en la *zone d'attente* antes de la intervención de la autoridad judicial). Pero también algunas periferias de las grandes ciudades postindustriales y las *gated communities* estadounidenses empiezan hoy a parecerse, en este sentido, a campos, en los que nuda vida y vida política entran, al menos en determinados momentos, en una zona de absoluta indeterminación.

5. El nacimiento del campo en nuestro tiempo aparece, así pues, en esta perspectiva como un acontecimiento que marca de manera decisiva el propio espacio político de la modernidad. Se produce en el momento en que el sistema político del Estado-nación moderno, que se basaba en el nexo funcional entre una determinada localización (el territorio) y un determinado orden jurídico (el Estado), mediado por reglas automáticas de inscripción en la vida (el nacimiento o nación), en-

tra en una crisis duradera y el Estado decide asumir directamente entre sus funciones propias el cuidado de la vida biológica de la nación. Si la estructura del Estado-nación se define, pues, por tres elementos, *territorio, orden jurídico, nacimiento*, la ruptura del viejo *nomos* no se produce en los dos aspectos que, según Schmitt, lo constituían (la localización, *Ortung*, y el orden jurídico, *Ordnung*), sino en el punto que marca la inscripción de la nuda vida (el *nacimiento* que, así, pasa a ser *nación*) en el interior de aquellos. Hay algo que ya no puede funcionar en los mecanismos tradicionales que regulaban esa inscripción, y el *campo* se convierte en el nuevo regulador oculto de la inscripción de la vida en el orden jurídico, o más bien en el signo de la imposibilidad de que el sistema funcione sin transformarse en una máquina letal. Es significativo que los *campos* aparecieran al mismo tiempo que las nuevas leyes sobre la ciudadanía y la desnacionalización de los ciudadanos (no sólo las leyes de Núremberg sobre la ciudadanía del Reich, sino también las leyes sobre la desnacionalización de los ciudadanos promulgadas en casi todos los Estados europeos entre 1915 y 1933). El estado de excepción, que era esencialmente una suspensión temporal del orden jurídico, se hace ahora un nuevo y estable sustrato espacial en el que habita esa nuda vida que, de forma cada vez más evidente, ya no puede ser inscrita en el orden jurídico. *La creciente desconexión entre el nacimiento, (la nuda vida) y el Estado-nación, es el hecho nuevo de la política de nuestro tiempo, y lo que llamamos campo es esta separación*. A un orden jurídico sin localización (el estado de excepción, en el que la ley es suspendida) corresponde ahora una localización sin orden jurídico (el *campo* como espacio permanente de excepción). El sistema político ya no ordena formas de vida y normas jurídicas en un espacio determinado, sino que alberga en su interior una *localización dislocante* que le desborda, en que cualquier forma de vida y cualquier nor-

ma pueden quedar incorporadas. El *campo* como localización dislocante es la matriz oculta de la política en que todavía vivimos, la matriz que tenemos que aprender a reconocer a través de todas sus metamorfosis. Es el cuarto, inseparable elemento que ha venido a añadirse, rompiéndola, a la antigua trinidad Estado-nación (nacimiento)-territorio.

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

2.

NOTAS SOBRE EL GESTO

1. *A finales del siglo XIX la burguesía occidental había perdido ya definitivamente sus gestos.*

En 1886 Gilles de la Tourette, *ancien interne des Hôpitaux de Paris et de la Salpêtrière*, publicó en Delahaye et Lecrosnier los *Études cliniques et physiologiques sur la marche*. Era la primera vez que uno de los gestos humanos más comunes era analizado con métodos estrictamente científicos. Cincuenta y tres años antes, cuando la buena conciencia de la burguesía estaba todavía intacta, el programa de una patología general de la vida social anunciado por Balzac no había producido otra cosa que las cincuenta páginas, en definitiva decepcionantes, de la *Théorie de la démarche*. Nada revela mejor la distancia, no sólo temporal, que media entre esos dos intentos, que la descripción de un paso humano que realiza Gilles de la Tourette. Allí donde Balzac no veía más que la expresión de un carácter moral, aquí operaba una mirada que es ya una profecía del cinematógrafo: