

GIORGIO AGAMBEN: LOS PARADIGMAS
SOCIALES Y SUS APORTES A LA FILOSOFÍA DEL
DERECHO

GIORGIO AGAMBEN: THE SOCIAL PARADIGMS
AND THEIR CONTRIBUTIONS TO THE
PHILOSOPHY OF RIGHT

GIORGIO AGAMBEN: LES PARADIGMES
SOCIAUX ET LEURS CONTRIBUTIONS À LA
PHILOSOPHIE DU DROIT

Fecha de recepción: 1 de noviembre de 2014
Fecha de Aprobación: 27 de enero de 2015

Adriana María Ruiz-Gutiérrez¹

1 Doctora en Derecho por la Universidad Santo Tomás, Bogotá. Docente de la Escuela de Derecho y Ciencias Políticas de la Universidad Pontificia Bolivariana. Investigadora adscrita al Grupo de investigación sobre Estudios Críticos. Este trabajo se realiza en el marco de mi tesis doctoral Derecho y violencia: de la teología política a la biopolítica y del proyecto de investigación Biopolítica de la sobrevida: exclusión y control en estado de excepción (CIDI/UPB). Email: adriana.ruiz@upb.edu.co

Resumen

Este artículo pretende analizar las figuras agambianas de *homo sacer* y musulmán, estado de excepción y campo de concentración como paradigmas ejemplares que sirven para explicar la superfluidad de la vida contemporánea, en virtud de un proceso de degradación y desintegración humana que es continuo y cada vez más acentuado y perfeccionado. La vida humana, ética y políticamente cualificada en tanto vida justa, es sustituida ahora por la mera vida, *nuda vida*, vida biológica o vegetativa, despojada de todo atributo político, moral, jurídico; el ciudadano se confunde entre tanto con el *homo sacer*, musulmán, no-hombre, a quien cualquiera puede matar sin cometer homicidio, porque la vida ha sido previamente deshumanizada por la exclusión, la excepción y el abandono. Y las ciudades resultan análogas a los campos de concentración, los cuales antes de ser lugares de muerte, son espacios en que el hombre se transforma en cadáveres viviente-ambulante, hombre momia, musulmán mediante el empobrecimiento, el hacinamiento, el hambre y el abandono. Esto implica que la tarea de la filosofía del derecho hoy no es únicamente la de considerar la mejor teoría del poder o la justicia, sino reivindicar formas de vida entendidas en toda su virtualidad, en su posibilidad de vivir siempre y sobretodo como potencia. Simultáneamente a la concepción de otros problemas filosóficos y jurídicos relacionados con las formas de vida contemporánea debemos asumir, por supuesto, otros referentes teóricos y, asimismo, otras respuestas que permitan abrir nuevos horizontes de sentido respecto a la vida humana en su relación con el derecho, la justicia, la comunidad. En este sentido, el trabajo de Giorgio Agamben representa un marco epistemológico y metodológico obligado para entender el derecho en toda su actualidad y complejidad frente a los problemas más acuciantes de la época.

Palabras clave

Filosofía del derecho, Giorgio Agamben, paradigmas ejemplares, *homo sacer* y *musulmán*, estado de excepción, campo de concentración.

Abstract

This article analyzes the agambian figures of *homo sacer* and muslim, state of exception and concentration camp as paradigms to explain the superfluity of contemporary life under a process of degradation and human disintegration which is continuous and increasingly accentuated and perfected. Human life, ethically and politically qualified as just life, is now replaced by the simple life, bare life, biological or vegetative life, stripped of all political, moral, legal attribute. In the meantime the citizen is confused with the *homo sacer*, Muslim, non-man, whom anyone can kill without committing murder, because life has already been dehumanized by the exclusion, exception and abandon. And the cities become similar to the concentration camps, which rather than places for death, are spaces in which man is transformed into a living-traveling Cadaver, mummy, Muslim by impoverishment, overcrowding, starvation and abandon. This implies that, today, the task of the philosophy of law is not only to consider the

best theory of power or justice, but claim and vindicate forms of life understood in all its potentiality, in their ability to live long and specially as potential. Simultaneously with the conception of other philosophical and legal issues relating to contemporary forms of life, we must assume, of course, other theoretical references and also other answers that allow the opening of new horizons of understanding of human life in its relation to law, justice, and community. In this sense, the work of Giorgio Agamben represents a necessary epistemological and methodological framework to understand aw in all its complexity today and address the most pressing problems of our times

Key words

Philosophy of law, Giorgio Agamben, model paradigms, homo sacer and Muslim, state of exception, concentration camp.

Résumé

Cet article analyse les chiffres agambianas homo sacer et Etat musulman d'unités d'urgence et des camps qui servent de paradigmes pour expliquer le superflu de la vie contemporaine, en vertu d'un processus de dégradation et de la décomposition humaine qui est continue et de plus en plus plus accentué et perfectionné. La vie humaine, éthique et la vie politique qualifiée tout comme il est maintenant remplacé par la vie simple, la vie nue, la vie biologique ou végétative, dépouillé de tout, morale, juridique attribut politique; le citoyen est confuse entre les deux l'homo sacer, musulmane, non-homme, que n'importe qui peut tuer sans commettre assassiner, parce que la vie a déjà été déshumanisés par l'exclusion, exception et de négligence. Et les villes sont similaires aux camps de concentration, qui, avant lieux de la mort sont des espaces où l'homme se transforme en vie cadavres-pied homme momie, musulmane par l'appauvrissement, la surpopulation, la famine et de la négligence . Cela implique que la tâche de la philosophie du droit aujourd'hui est non seulement considéré comme le meilleur théorie du pouvoir ou de la justice, mais affirment modes de vie compris dans toute sa puissance, dans leur capacité à vivre aussi longtemps pouvoir pardessus. Simultanément à la conception d'autres questions philosophiques et juridiques relatives aux formes contemporaines de la vie, nous devons supposer, bien sûr, d'autres références théoriques et aussi d'autres réponses qui permettent d'ouvrir de nouveaux horizons de sens à la vie humaine dans sa relation avec le droit , de la justice, de la communauté. En ce sens, le travail de Giorgio Agamben est un must pour comprendre la loi dans toute sa complexité aujourd'hui et régler les problèmes les plus pressants de l'épistémologie de temps et cadre méthodologique.

Mots-clés

Philosophie du droit, Giorgio Agamben, les paradigmes copies, Homo sacer et Etat musulman du camp d'urgence

INTRODUCCIÓN

Las investigaciones de Giorgio Agamben sobre el vínculo entre soberanía y biopolítica se apoyan en tres paradigmas, a saber: homo sacer y musulmán, estado de excepción y campo de concentración. Pero dichos ejemplos o modelos prototípicos no sólo poseen un alto rendimiento en las investigaciones filosóficas agambianas, sino también, y más exactamente, en las ciencias humanas en general y el derecho en particular. En palabras de Agamben, la inclusión-exclusión de la nuda vida del homo sacer y del musulmán en los cálculos del poder jurídico-estatal constituye el acontecimiento decisivo y fundacional de la biopolítica moderna: la política se convierte en biopolítica: la vida humana, ética y políticamente cualificada, es sustituida ahora por la mera vida, nuda vida, vida biológica o vegetativa, despojada de todo atributo político, moral, jurídico; el ciudadano se confunde entre tanto con el homo sacer, *musulmán, no-hombre*, a quien cualquiera puede matar sin cometer homicidio; y la ciudad comienza a parecerse cada vez más a los campos de concentración, trabajo, tránsito y exterminio en los cuales la superfluidad de la vida humana ha pasado a convertirse en la regla, la norma, el estándar, el patrón. El poder jurídico-estatal ya no se encarga, pues, de *hacer* morir o *dejar* vivir ni de *hacer* vivir y *dejar* morir, sino de hacer sobrevivir: *crea sobrevivientes*. De esta manera, Agamben pretende sintetizar el estrecho vínculo entre la reflexión biopolítica de Michel Foucault y los análisis políticos del totalitarismo de Hannah Arendt, es decir, el modelo biopolítico y el modelo jurídico-institucional. La revisión de estos autores a la luz de los paradigmas agambianos, nos permite entender una serie de fenómenos jurídicos-estatales, especialmente relacionados con la vida y el poder.

El uso de los paradigmas en la definición y la comprensión del campo jurídico no es, sin embargo, novedosa. La Filosofía del derecho ha tenido que vérselas con distintos modelos o figuras cuya fuerza e intensidad explicativa nos permiten reconocer, además de los grandes paradigmas del pensamiento jurídico en sus distintas tradiciones naturalistas, positivistas, realistas, críticas, numerosos problemas relacionados con la justicia, la ley, el poder, el sujeto, el Estado, la sociedad, la vida. Entre dichas figuras o ejemplos—de orden mítico, religioso, filológico, filosófico, histórico, político— encontramos: *Themis* y *Dike* (Homero), *Eunomia*, *Eirene* (Hesíodo, Solón), *Edipo*, *Antígona* (Sófocles), *Hécuba* (Eurípides), *El Daimon* (Sócrates); *El Rey filósofo* (Platón); *El Zoon politikon* (Aristóteles); *Civitas Dei-Civitas Diaboli* (San Agustín); *El príncipe* (Nicolás Maquiavelo); *La multitud* (Baruch Spinoza); *El hombre lobo*, *El Leviatán* y la *Machina machinarum* (Thomas Hobbes); *El buen salvaje* (Jean Jacques Rousseau); *El Amo* y *el esclavo* (G.W.F Hegel); *El Superhombre* (Friedrich Nietzsche); *El proletariado* (Carlos Marx); *El Da-sein* (Martin Heidegger); *El Esclavo* (Simone Weil); *El apátrida* (Hannah Arendt); *El hombre de la barraca* (Gabriel Marcel); *El gaurdián* (Franz Kafka); *Damiens* y *Pierre Rivière* (Michel Foucault); *El anónimo*, *el impersonal* (Maurice Blanchot); *El chivo expiatorio* (René Girard); *El Homo Sacer* y *el cualquiera* (Giorgio Agamben); *El excedente* (Alessandro de Giorgi). Estas figuras nos

suministran nuevos marcos teóricos en relación con la tradición, es decir, un conjunto de problemas, referencias, categorías y respuestas renovadas, cuya importancia es definitiva para el pensamiento iusfilosófico contemporáneo.

Cada modelo de comprensión teórico nos ofrece al mismo tiempo una nueva visión del mundo y sus efectos, además de otros tipos de investigación cada vez más fecundos para el pensamiento. Y en este sentido, las investigaciones de Agamben constituyen aquí un modelo que puede servirnos para ilustrar el modo en que el uso y el contenido de otros paradigmas pueden abrir nuevas reflexiones a quien intente entender la filosofía, concretamente, la filosofía del derecho en toda su complejidad, esto es, a partir de sus enigmas, antinomias, anomalías y crisis. El derecho contiene, por ejemplo, numerosas antinomias que pueden sintetizarse bajo las fórmulas descritas por Simone Weil (1909-1943) —las cuales constituyen un diálogo aún inconcluso entre Walter Benjamin (1892-1940), Michel Foucault (1926-1984), Roberto Esposito (1950-) y Giorgio Agamben (1942)—: 1. *Por un lado, la necesidad del derecho justo, por otro, el hecho de que éste se encuentra indisolublemente ligado al poder*; 2. *Por un lado, la necesidad de tener derechos reivindicativos por parte de quien sufre, por otro, el hecho de que quien sufre no puede detentar derechos porque nadie está dispuesto a reconocerlos* (1995, p. 54). Pero estas antinomias que envuelve la íntima relación del derecho con la justicia y, simultáneamente, del derecho con el por, puede extenderse una vez más hacia el complejo vínculo del derecho con la vida: 1. *Por un lado, la inclusión de la vida justa en el discurso y las prácticas jurídico-estatales, por otro, la exclusión, negación, inmunización y eliminación de la vida en los discursos y las prácticas jurídico-estatales*. 2. *Por un lado, la protección jurídica de los ciudadanos, por otro, la producción y administración jurídico-política de la mera vida, la sobrevida del homo sacer*. Con todo y a pesar de la aparente impotencia de estas antinomias y nuevos paradigmas, éstos nos procuran insumos importantes para la revolución de nuestras mentalidades y, en consecuencia, de nuestras opciones de resolver ética, política, histórica y jurídicamente nuestros problemas.

Estos nuevos paradigmas deben servirnos, además, como fuentes de orientación y fundamentación de nuestros procesos de enseñanza e investigación en filosofía y en derecho, en tanto contienen problemas, reflexiones y conceptos interpretados a la luz de las crisis e incertidumbres de nuestra época. En su trabajo sobre el proceso de investigación científica y, además, pedagógico de la ciencia, Thomas Kuhn (1922-1996) advierte justamente cómo en los programas de estudio se restringe comúnmente el acceso a otra literatura más novedosa, revolucionaria o creativa, ya que los miembros de las distintas comunidades de saberes desean conservar la tradición de sus paradigmas. Así que el estudiante se encuentra únicamente equipado para el trabajo de la ciencia normal, esto es, para la resolución de rompecabezas dentro de la tradición que define su libro de texto. De esta manera, los procesos de educación e investigación se tornan completamente rígidos y estrechos en sus ideas y prácticas, de lo cual se deriva su incapacidad para responder efectivamente a los problemas y las transformaciones socio-políticas. Según Kuhn, “la formación científica no está diseñada para producir

personas que descubran fácilmente un nuevo modo de enfocar las cosas” (2006, pp. 288-290). De forma similar, Edgar Morin (1921-) en su texto sobre *Los siete saberes para la educación del futuro* (2000) advierte que no puede existir ningún conocimiento verdadero: “Nuestros sistemas de ideas — teorías, doctrinas, ideologías — no sólo están sujetos al error sino que también protegen los errores e ilusiones que están inscritos en ellos”. En este sentido, habrá que rechazar aquel sistema de ideas que se pretenda unívoco y totalizante. El pensamiento es el resultado de un diálogo entre complejas maneras de ver el mundo, la mayor de las veces, saturado de malentendidos, escisiones, fracturas, incertidumbres, errores, pero también de descubrimientos, posibilidades, esperanzas y revoluciones siempre por venir.

I. PLANTEAMIENTO DE LA CUESTIÓN: ¿QUÉ ES UN PARADIGMA?

En *La estructura de las revoluciones científicas* (*The structure of scientific revolutions*, 1962), Kuhn introdujo por primera vez el término *paradigma* para explicar el progreso del pensamiento científico. Su investigación se ocupa de revisar las diferencias entre las distintas comunidades de investigadores en sus modos de entender la ciencia y su evolución. Kuhn observó en sus estudios que los científicos sociales, a diferencia de los científicos naturales, presentaban un número más amplio y complejo de desacuerdos respecto a la noción, problemas, prácticas y métodos legítimos de la ciencia. Para Kuhn esto no significaba, sin embargo, que los investigadores de las ciencias naturales poseyeran mejores y más sólidas respuestas a las cuestiones científicas que los investigadores de las ciencias sociales, puesto que se trataba únicamente de la mayor o menor aceptación de los paradigmas entre los investigadores. Esta observación constituye, pues, el punto de partida de su investigación, en la cual descubre que las diferencias entre las comunidades científicas son identificables a partir de la función que en ellas desempeña el término de paradigma. Según el filósofo de la ciencia, los paradigmas constituyen *logros* en la investigación científica universalmente aceptados por una comunidad de investigadores que durante algún tiempo los utilizan como modelos de problemas y soluciones tipo (2006, p. 13). El uso del concepto paradigma por parte de Kuhn causó, sin embargo, no pocas objeciones y malentendidos en sus lectores y críticos. Justamente, siete años después de la publicación de su obra, el autor reconocía que las dificultades clave de su texto original se centraban específicamente en el concepto de paradigma (2006, p. 301).

Pero el concepto de paradigma también posee notables resultados en las ciencias humanas. Los trabajos de Giorgio Agamben sobre *Homo sacer I. Poder soberano y la nuda vida* (1995); *Lo que resta de Auschwitz. Homo sacer III* (1998); *Estado de excepción. Homo sacer II* (2003) constituyen un ejemplo claro de la función del paradigma como método de investigación en ciencias humanas. Agamben, en efecto, debió analizar en sus trabajos el uso de algunas figuras históricas como *homo sacer*, estado de excepción y campo de

concentración, las cuales utilizó como paradigmas para explicar conceptos y problemas más vastos relacionados con el gobierno de la vida y el poder soberano. Las investigaciones agambianas entrelazan, a su vez, las de Michel Foucault sobre biopolítica y las de Walter Benjamin, Carl Schmitt (1888-1985), Hannah Arendt (1906-1975) y Jean Luc Nancy (1940-) sobre soberanía, excepción, totalitarismo y abandono estatal. Agamben incorpora, además, el pensamiento de otros filósofos contemporáneos y, especialmente, las reflexiones de algunos escritores concentracionarios, tales como: Primo Levi (1919-1987), Jean Améry (1912-1978), Imre Kertész (1929), Robert Antelme (1917-1990), Jorge Semprún (1923-2011). De manera que las reflexiones agambianas están atravesadas de punta a punta por otros pensamientos e investigaciones, es decir, por otros conjuntos de autores, categorías, problemas y soluciones que se inscriben en variados modelos de pensamiento propios de las ciencias sociales y humanas. Aquí reside esencialmente la riqueza de los trabajos de Agamben en tanto contienen un ejercicio permanente de hermenéutica filosófica, es decir, de diálogo entre distintos horizontes de comprensión. Sin embargo, el uso del concepto de paradigma por parte de Agamben (2009, p. 13), al igual que en Kuhn, sin obviar, por supuesto, sus diferencias, dieron lugar a equívocos y a falsas imputaciones sobre el carácter meramente historiográfico de sus hallazgos: “Puesto que esto dio lugar a equívocos [...] será oportuno detenerse aquí en el sentido y en la función del uso de paradigmas en la filosofía y las ciencias humanas”.

Por tal razón, Kuhn y Agamben debieron explicar el significado y la función metodológica del concepto de paradigma en sus respectivos trabajos de investigación. En su *Epílogo* a la *Estructura de las revoluciones científicas* (1969), Kuhn señaló que el término paradigma debe entenderse y usarse en dos sentidos diferentes: por un lado, como un conjunto de creencias, saberes, valores, técnicas y demás que comparten los miembros de una comunidad científica y, por otro lado, como modelos o ejemplos que son usados como soluciones a los problemas de la ciencia. Este segundo sentido es, al menos filosóficamente, el más profundo y controvertido, especialmente por concebir la ciencia como una empresa subjetiva e irracional (Kuhn, 2006, pp. 302, 303). Según Kuhn, esta definición causó no pocas críticas y malentendidos: “el paradigma como ejemplo compartido es el elemento central de lo que ahora considero el aspecto más novedoso y menos comprendido de este libro” (2006, p. 321). El ejemplo permite interrelacionar dos o más elementos análogos presentes en distintos problemas. De modo que el estudiante “descubre, con o sin la ayuda del profesor, una manera de ver su problema como similar a otro problema con el que se haya encontrado” (Kuhn, 2006, p. 321). La función del ejemplo reside más ampliamente en explicar un problema, teoría o categoría a partir de la renovación de ejemplos sucesivos que reemplazan los precedentes. La repetibilidad del ejemplo singular supone la base que moldea tácitamente los comportamientos y las prácticas de los investigadores. En el caso del derecho, por ejemplo, una nueva decisión judicial aceptada por un tribunal supremo respecto a un caso jurídico determinado, otorga una mayor articulación y especificación frente a problemas jurídicos análogos, con lo cual se sustituyen los modos de resoluciones anteriores.

Agamben utiliza esta noción de paradigma a través de ciertas figuras como *Homo sacer*, *campo de concentración*, *estado de excepción* para explicar fenómenos jurídico-políticos más amplios y complejos, tales como: biopolítica, soberanía, decisión, violencia, abandono. En su texto *Signaturum rerum. Sobre el método* (*Signatura rerum. Sul metodo*, 2008), Agamben expone el sentido y la función de la noción kuhniana de paradigma como ejemplo o modelo en las ciencias sociales y humanas. La singularidad del ejemplo sustituye así la universalidad de la regla como canon de científicidad, “la lógica universal de la ley, por la lógica específica y singular de un ejemplo” (Agamben, 2009, p.19). Pero, Agamben también acude a la noción kuhniana de *revolución científica* para explicar como un viejo paradigma es sustituido por otro que le resulta incompatible. En este sentido, Agamben sitúa los trabajos de Foucault para ilustrar, precisamente, como el paradigma tradicional del poder —a partir de los tres elementos cardinales, a saber: soberanía, territorio y población, así como las teorías jurídico-institucionales universales: teoría del derecho, teoría del Estado, teoría de la soberanía— es sustituido por los modos o prácticas específicas en que los *dispositivos* de poder penetran en los cuerpos de los súbditos y gobiernan sus formas de vida¹ (2009, p.17). En palabra más claras, Foucault invierte la cuestión de la legitimidad del poder propios de la filosofía y la teoría jurídica, por el análisis de los *medios concretos de aparición del poder*, o en términos más precisos, sustituye las observaciones del positivismo tradicional sobre la cuestión de la soberanía por una analítica de la dominación efectiva y sus distintos dispositivos²:

1 En palabras de Agamben: “Michel Foucault se sirve muchas veces en sus escritos de la expresión “paradigma”, aunque sin definirla nunca con precisión. Por otra parte, tanto en *L’ Archéologie du savoir* [La arqueología del saber] como en los escritos posteriores, designa los objetos de sus investigaciones —para distinguirlos de los de las disciplinas históricas— con los términos “positividades”, “problematizaciones”, “dispositivos”, “formaciones discursivas” y, más en general”, saberes. En la conferencia de mayo de 1978 en la *Société française de philosophie* [Sociedad francesa de filosofía], define así lo que debe entenderse por “saber”: “la palabra ‘saber’ indica todos los procedimientos y todos los efectos de conocimiento que un campo específico está dispuesto a aceptar en un momento dado” (2009, p. 13).

2 En el *Diccionario de Foucault* (*Dictionnaire Foucault*, 2008), Judith Revel señala que los dispositivos foucaultianos son heterogéneos por definición, ya que aluden a discursos, prácticas, instituciones, tácticas, estrategias, mecanismos de poder, etcétera, los cuales se agrupan bajo una compleja red de relaciones (Cf. 2009, p.17). Por esta razón, Foucault esboza en sus distintos trabajos genealógicos, tanto “dispositivos de poder” como “dispositivos de saber”, “dispositivos de sexualidad”, “dispositivos disciplinarios”, “dispositivos policiales”, “dispositivos de seguridad”, los cuales encierran múltiples elementos: reglamentos, instituciones, discursos, funcionarios, leyes, medidas administrativas, decisiones, instrucciones, etcétera. No obstante, cada uno de estos elementos opera de modos diferentes: el discurso, por ejemplo, sirve ya sea como programa de una institución, ya sea como elemento de justificación o enmascaramiento de una práctica específica, ya sea como fuente de racionalidad de una práctica. Por ejemplo, los dispositivos de seguridad contemporánea (en plural), inscriben —a diferencia de los dispositivos jurídicos y disciplinarios, los cuales actualizan numerosas leyes y penas, así como sistemas de vigilancia y control—, las conductas delictivas bajo una serie infinita de cálculos económicos que determinan los costos y los beneficios de reprimir o tolerar ciertas conductas. Sin

En vez de deducir los poderes de la soberanía, se trataría más bien de extraer histórica y empíricamente los operadores de dominación de las relaciones de poder. Teoría de la dominación, de las dominaciones, más que teoría de la soberanía, lo cual quiere decir: en vez de partir del sujeto (e incluso de los sujetos) y de los elementos que serían previos a la relación y que podríamos localizar, se trataría de partir de la relación misma de poder, de la relación de dominación en lo que tiene de fáctico, de efectivo, y ver cómo es ella misma la que determina los elementos sobre los que recae. En consecuencia, no preguntar a los sujetos cómo, por qué y en nombre de qué derechos pueden aceptar dejarse someter, sino mostrar cómo los fabrican las relaciones de sometimiento concretas (Foucault, 2000, clase 21 de enero de 1976, p. 50).

Agamben reconoce aquí importantes similitudes entre Kuhn y Foucault:

Ya se ha observado la analogía entre sus conceptos y lo que, en su libro *The Structure of Scientific Revolutions [La estructura de las revoluciones científicas]*, Thomas S. Kuhn llama “*paradigma científico*”. Aunque Foucault no ha explicado el funcionamiento de los paradigmas, según Dreyfus Rabinow, “Es claro que su trabajo sigue una orientación que pone en funcionamiento estas nociones... Su método consiste en describir los discursos como articulaciones históricas de un paradigma, y su modo de concebir el análisis implica que aísla y describe los *paradigmas sociales y sus aplicaciones concretas* (Dreyfus y Rabinow citado por Agamben, 2009, p. 14).

Ahora, mientras Kuhn abandona el estudio de las reglas científicas universales y, en cambio, se concentra en los paradigmas que determinan las conductas de los científicos; Foucault cuestiona el modelo jurídico-institucional del poder y, en su lugar, se desplaza hacia las disciplinas y las técnicas políticas a través de las cuales el Estado integra en su interior el cuidado de los individuos (Agamben, 2009, p. 17). Los desarrollos de Foucault rompen así con la forma de pensamiento tradicional en saberes como la medicina, la historia, la política, el derecho y la economía—, avanzando en cambio

embargo, Foucault advierte que los diferentes dispositivos de poder, ya sean legales, ya sean disciplinarios, ya sean securitarios, no se suceden en un orden cronológico, sino que coexisten bajo distintas épocas en las cuales un dispositivo prima sobre los demás en virtud de las necesidades del poder: En consecuencia, no tenemos de ninguna manera una serie en la cual los elementos se suceden unos a otros y los que aparecen provocan la desaparición de los precedentes. No hay era de lo legal, era de lo disciplinario, era de la seguridad. No tenemos mecanismos de seguridad que tomen el lugar de los mecanismos disciplinarios, que a su vez hayan tomado el lugar de los mecanismos jurídico legales. De hecho, hay una serie de edificios complejos en los cuales el cambio afectará, desde luego, las técnicas mismas que van a perfeccionarse o en todo caso a complicarse, pero lo que va a cambiar es sobre todo lo dominante, o más exactamente, el sistema de correlación entre los mecanismos jurídico legales, los mecanismos disciplinarios y los mecanismos de seguridad (2006, p. 23).

en las manifestaciones concretas del poder. Foucault designa este nuevo campo de investigación como *biopolítica*, el cual sirve para entender la esencial transformación del poder que surge desde los siglos XVIII, y principios del XIX, y que sustituye los antiguos regímenes de la soberanía y la disciplina. Su surgimiento viene determinado por el hecho de que la vida es *administrada, gestionada, intervenida, promovida, segmentada*; la vida es objeto de una red compleja de nuevas técnicas, en suma, la vida se convierte en el nuevo objeto del poder. Foucault expone así el paso del poder de la soberanía al poder sobre la vida —biopolítica, del hombre/cuerpo al hombre/especie. En efecto, a partir del siglo XVIII, el poder se desplaza de la anatomopolítica del cuerpo humano, cuyo objeto reside en el cuerpo individual, considerado como una máquina, y de ésta a la biopolítica de la especie humana, que aparece en el siglo XIX, a la administración del cuerpo-especie, del hombre vivo, del hombre en cuanto ser viviente masificado (1991, p. 169; 2001, p. 220, *Cf.* Ruíz, 2012, 2013). Durante los siglos XVII y XVIII, las técnicas de poder se centraban en la distribución espacial y, por tanto, disciplinaria del cuerpo individual: separación, alineamiento, puesta en serie, encierro en un campo permanente de visibilidad y vigilancia: asilo, cárcel, manicomio.

En este sentido, Foucault advierte que se trataba de las técnicas bajo las cuales estos cuerpos eran sometidos a la supervisión e incremento de la fuerza útil mediante el adiestramiento, el ejercicio, y eventualmente, el castigo. Estas técnicas de racionalización y economía, que debían gestionarse del modo más económico a través un sistema complejo de vigilancia, jerarquías, inspecciones, escrituras, informes, se conocen como la tecnología disciplinaria del trabajo. En los siglos XVIII y principios del XIX, en cambio, aparecen otras técnicas de poder que engloban, modifican y se incrustan en las técnicas disciplinarias y, al mismo tiempo, avanzan a otro nivel, ya que poseen superficies de sustentación e instrumentos completamente distintos (2001, p. 219; *Cf.* 2012, 2013). Esta nueva técnica ya no tiene que vérselas solamente con sujetos individuales sino que está destinada a la multiplicidad de hombres en tanto masa global afectada por procesos de conjunto asociados a la vida, tales como: el nacimiento, la muerte, la producción, la enfermedad, la vejez, etc. (2001, p. 220). En otras palabras, esta nueva forma de poder se dirige a la gestión de la vida humana masificada considerada como población. En palabras de Foucault “se inicia así la era del biopoder” (1991, p. 169). El biopoder incluye no sólo las disciplinas o la anatomopolítica del cuerpo de los individuos, sino también, y desde ahora, la biopolítica de los individuos. Esta nueva técnica de poder, “*ya no tiene que vérselas sólo con sujetos de derecho, sobre los cuales el último poder del poder es la muerte, sino con seres vivos*” (Foucault, 1991, pp. 172 173; 2001, p. 222).

Ahora vemos la vida debatirse aprisionada en este modelo de organización. En palabras de Agamben, Foucault abandona así la ciencia normal para concentrarse en la emergencia, o mejor, en el pensamiento crítico de las múltiples disciplinas y técnicas políticas que emplea el Estado para integrar en su seno la vida biológica de la población (2009, p. 17). Entre las distintas figuras de la tecnología política expuestas por Foucault,

Agamben resalta la figura del panóptico, la cual constituye un “modelo generalizable de funcionamiento”, “principio de conjunto”, “modalidad panóptica del poder”, “figura de tecnología política”, “diagrama de un mecanismo de poder llevado a su forma ideal”. Según Agamben, esta figura funciona efectivamente como un paradigma: “un objeto singular que, valiendo para todos los otros de la misma clase, define la inteligibilidad del conjunto del que forma parte y que, al mismo tiempo, constituye” (2009, p.249). La figura del panóptico es, pues, una *figura epistemológica* que permite comprender el modelo disciplinario del poder moderno y su desplazamiento progresivo a la sociedad de control. Otras figuras como el *gran encierro, la confesión, la indagación, el examen, el cuidado de sí* también funcionan como paradigmas que explican contextos más amplios y, por supuesto, más problemáticos. Al respecto, Agamben señala que:

[...] al menos para Foucault, no se trata de metáforas, sino de paradigmas en el sentido que hemos visto, que no obedecen a la lógica del transporte metafórico de un significado, sino a la analógica de un ejemplo. No se trata aquí de un significante que a menudo viene a designar fenómenos heterogéneos en virtud de una misma estructura semántica. Más parecido a la alegoría que a la metáfora, *el paradigma es un caso singular que es aislado del contexto del que forma parte sólo en la medida en que, exhibiendo su propia singularidad, vuelve inteligible un nuevo conjunto, cuya homogeneidad él mismo debe constituir*. Dar un ejemplo es, entonces, un acto complejo que supone que el término que oficia de paradigma es desactivado de su uso normal, no para ser desplazado a otro ámbito, sino, por el contrario, para mostrar el canon de aquel uso, que no es posible exhibir de otro modo (2009, p. 25).

Los latinos distinguían entre *exemplar*, como aquello que debemos imitar y *exemplum*, como aquello que tiene un significado más complejo, esto es, moral e intelectual. En Foucault, dice Agamben, están presentes ambos sentidos del término paradigma: no sólo *exemplar* y modelo, sino también *exemplum*, que permite agrupar enunciados y prácticas discursivas en un nuevo conjunto inteligible y en un nuevo contexto problemático (2009, pp. 25-26). Porque el ser ejemplar “es el ser puramente lingüístico: inclasificable e imprescindible es sólo la vida en palabra. No el ser rojo, sino el ser *dicho* rojo, no el ser-Jakob, sino el ser *llamado* Jakob”. En suma, “El ser-dicho-la propiedad que funda todas las posibles pertenencias (el ser dicho italiano, perro, comunista), también es de hecho lo que puede cuestionarlo todo radicalmente” (2006a, p. 16). No sólo el presente de la comunidad, sino también, y más que nada, de la comunidad que viene. Agamben se detiene, sin embargo, *más acá* de Foucault para explicar aquello que define el paradigma: *lo particular de lo particular*. Aristóteles distinguió, en efecto, el procedimiento por paradigmas, de la inducción y de la deducción. Mientras la inducción procede de lo particular a lo universal, y la deducción de lo universal a lo particular; el paradigma procede como una parte respecto de la parte. Según Agamben, “lo que define al paradigma es una tercera y paradójica especie de movimiento, que va de lo particular a lo particular” (2009, p. 26). De manera que “el ejemplo constituye una

forma peculiar de conocimiento que no procede articulando universal y particular, sino que permanece en el plano de este último” (2009, p. 26). Así que “ni particular, ni universal, el ejemplo es un objeto singular que, por así decirlo, se hace ver como tal, *muestra* su singularidad” (2006a, p.16) El ejemplo es, pues, *incommensurable*: el grado de cognoscibilidad que concierne al ejemplo permanece indefinido. En este sentido, dice Agamben:

El estatuto epistemológico del paradigma se vuelve evidente sólo si, radicalizando la tesis de Aristóteles, se comprende que pone en cuestión la oposición dicotómica entre lo particular y lo universal que estamos habituados a considerar como inseparable de los procedimientos cognoscitivos y nos presenta una singularidad que no se deja reducir a ninguno de los dos términos de la dicotomía. El régimen de su discurso no es la lógica, sino la analogía. Y el *análogon*, que este produce, no es particular, ni general (2009, p.27).

En suma, Agamben resalta que el paradigma implica un movimiento de lo singular a lo singular: transforma cada caso singular en *ejemplar* de una regla general que nunca puede formularse *a priori* (2009, p. 30). El paradigma contiene, por lo demás, el *éidos* que se trata de definir. Así ocurre en los diálogos platónicos, en los cuales las ideas funcionan como paradigmas para las cosas sensibles: por ejemplo, la idea de piedad en el *Eutifrón* (2009, pp. 31-32). Agamben recuerda en este punto que la cognoscibilidad del paradigma nunca está presupuesta, sino que, por el contrario, su prestación específica consiste en la suspensión y la desactivación de su facticidad empírica para exhibir sólo una inteligibilidad (2009, p. 35). En Platón la idea es paradigmática de lo sensible y lo sensible paradigma de las ideas: “la idea no es otro ente presupuesto a lo sensible ni coincide con este: es lo sensible considerado como paradigma, es decir, en medio de su inteligibilidad” (2009, p. 35). De la misma manera, Agamben acude al círculo hermenéutico para indicar cómo es, en realidad, un círculo paradigmático: “no hay como en Ast y Schlermacher, una dualidad entre “fenómeno singular” y “totalidad”. Y no hay, como en Heidegger, circularidad entre un “antes” y un “después” (2009, p.38). Hay un movimiento pendular entre lo singular a lo singular: “el fenómeno, expuesto en el medio de su cognoscibilidad, muestra la totalidad de la cual es paradigma” (2009, p. 39). En síntesis, Agamben advierte que sus investigaciones, al igual que las de Foucault, se sirven de paradigmas que tienen por objetivo hacer inteligible una serie de fenómenos cuyo parentesco podría escapársele al historiador (2009, p. 43). Agamben inscribe sus investigaciones en la arqueología, la cual contiene, en todo caso, una paradigmología, en tanto procura reconocer y articular distintos paradigmas, así como documentos de un archivo. El paradigma otorga aquellos *planos de clivaje* que pueden hacer legible el interior del archivo cronológico.

II. PODER SOBERANO Y NUDA VIDA: LOS PARADIGMAS EJEMPLARES Y SUS APLICACIONES CONCRETAS

Y así como Foucault se sirve de los distintos dispositivos de poder para explicar los procesos de subjetivación, Agamben hace uso del dispositivo sacrificial para analizar diversos fenómenos de desubjetivación contemporánea, en virtud de los cuales el ciudadano es convertido en *homo sacer* y *musulmán*, no-hombre, a quien cualquiera puede matar sin cometer homicidio, puesto que su vida ha sido reducida a la mera vida, *nuda vida*, vida biológica o vegetativa, despojada de todo atributo político, moral, jurídico. Ahora, el *homo sacer* —que se ve a diario en la amplia masa de desterrados, desclasados, empobrecidos, indigentes, quienes deambulan por las ciudades que, a su vez, comienzan a parecerse cada vez más a los campos de concentración, trabajo, tránsito y exterminio, en los cuales la superfluidad de la vida humana ha pasado a convertirse en el patrón, constituye la figura ejemplar de las investigaciones agambianas sobre el vínculo entre el poder soberano y la *nuda vida*, y entre éstas y la violencia. De esta manera, Agamben no sólo realiza amplias genealogías teológicas sobre el poder y la resistencia, sino también sobre los distintos dispositivos en razón de sus orígenes, ya sean jurídicos (estado de excepción), históricos (campos de concentración) y, particularmente, teológicos (*Homo sacer*), con el propósito de *desocultar* el fundamento oculto del poder jurídico-estatal. Agamben utiliza, por ejemplo, la figura arcaica del *homo sacer* para explicar el sacrificio humano como matriz del poder jurídico-político, bien sea para fundar el orden político, bien sea para conservar la estructura institucional. En palabras de Agamben, el *homo sacer* y su puesta en *bando*, o mejor, su exposición permanente a la muerte, constituye el modo privilegiado en que la autoridad se sirve históricamente para verter la sangre de los individuos en aras de garantizar el orden jurídico-institucional. Porque al igual que en los períodos más arcaicos, el sacrificio de los animales por parte del sacerdote servía para volver grande, incrementar el poder del dios, asimismo, la modernidad y su discurso de pacificación mediante la guerra continúa derramando la sangre de los individuos para hacer más grande al Leviatán, exaltarlo y, al mismo tiempo, reforzarlo mediante la muerte.

Bajo esta perspectiva, el *homo sacer* permite comprender la relación entre el orden jurídico-político y la vida humana ahora transformada en mera vida, y entre éstas y la violencia que subsiste desde el origen del poder. Porque el sacrificio del *homo sacer* es posible únicamente cuando su vida ha sido reducida a *nuda vida*, vida biológica, pues su sangre puede ser vertida por el sacerdote, padre, autoridad, *Führer*, burócrata del orden sin cometer homicidio. En otras palabras, la autoridad solo puede conservar el aparato jurídico-político mediante el sacrificio de los individuos, cuyas vidas han sido puestas en *bando*, o lo que es lo mismo, expuestas la decisión del representante, quien la hace desaparecer a cada instante. Al respecto, Agamben advierte que la negación de la vida es tanto o más abrumadora como la desastrosa historia del derecho, el cual se encuentra continuamente vinculado a la violencia de la autoridad. De este modo,

el sacrificio de la vida humana a favor del orden revela la ficción violenta y terrorífica que ampara la estructura jurídica. En términos más exactos, la vida consagrada a la autoridad es como la vida a quien cualquiera puede darle muerte pero que es a la vez insacrificable, esto es, la vida del *homo sacer*. La vida del *homo sacer*, la *nuda vida*, es la vida de la que se puede disponer sin necesidad de celebrar sacrificios y sin cometer homicidios. Sólo basta que la autoridad declare la guerra contra un enemigo exterior o interior para que el viviente ingrese al mundo de los muertos. De ahí que la eficacia de la máquina dependa, exclusivamente, de la capacidad de la autoridad por mantener la fisura entre la mera vida y la vida en potencia, a fin de evaporarla mediante su exposición continua a la lucha, la muerte, el abandono y, en último término, a la producción de *nuda vida*. Aquí reside justamente la fuerza explicativa del *homo sacer*, puesto que permite entender el derecho como un poder de disposición sobre la mera vida, vida biológica, vida natural mediante el derramamiento de sangre, la exclusión y el abandono de los individuos a favor del poder.

Una explicación más detallada sobre el campo de investigación de Agamben, permite comprender que el orden jurídico-político necesita esencialmente de la autoridad para garantizar su eficacia en el tiempo, ya que percibe permanentemente el riesgo de su destrucción mediante la resistencia y la revolución. Por esta razón, la autoridad acrecienta considerablemente la violencia, allí donde se exige la creación y la protección del derecho. Pero la relación entre autoridad y violencia del derecho se revela más exactamente en las situaciones límite de crisis institucional, tales como la guerra y, obviamente, el estado de estado de excepción, en los cuales se hace un uso extraordinario de la violencia, cuyo grado de intensidad depende de las necesidades políticas y jurídicas establecidas por la autoridad representativa del orden. Porque la crisis, es, por lo general, la forma en que la autoridad se amplía y se perfecciona, desencadenando una violencia inaudita sobre todo aquello que amenaza el orden. La violencia constituye, pues, el objeto último del derecho, cuya potencia le permite al portador de la autoridad no sólo gozar de una mayor capacidad de decisión y medios de coacción para crear y garantizar la existencia del orden jurídico-institucional, sino también, y más que nada, disponer de la vida humana al punto de eliminarla, ya sea ordenándoles a los hombres matar o morir, ya sea declarándolo como enemigo, ya sea ordenándole matar y morir en la guerra contra otros individuos en nombre del Estado, ya sea obligándolo a padecer los efectos de la violencia.

En términos más exactos, la vida consagrada al poder es como la vida a quien cualquiera puede darle muerte pero que es a la vez insacrificable, esto es, la vida del *homo sacer*. La vida del *homo sacer*, la *nuda vida*, es la vida de la que se puede disponer sin necesidad de celebrar sacrificios y sin cometer homicidios. Sólo basta que la autoridad declare la guerra contra un enemigo exterior o interior para que el viviente ingrese al mundo de los muertos. La relación guerrera en orden a la pacificación constituye, pues, el mejor ejemplo de la *soberanía del bando*, la cual aprehende y dispone de la vida

mediante la decisión (órdenes, mandatos, decretos, discursos) de la autoridad soberana, quien manda a los individuos a matar y/o morir en la batalla en nombre del Estado, el derecho y la sociedad. Porque la fuerza del aparato estatal depende, únicamente, de la reunión y la capacidad de sus propios miembros, o más exactamente, de sus vidas y sus cuerpos. El sacrificio exige, pues, desnudar la vida del hombre todos sus atributos, incluso antes de la guerra efectiva: “*Un hombre desarmado y desnudo contra el que se dirige un arma se convierte en cadáver antes de ser tocado*” (Weil, 2005, p. 17). Y así como un momento de impaciencia por parte del guerrero bastaría para quitarle la vida a un hombre vencido y desarmado, asimismo, la autoridad bajo determinadas circunstancias de peligro para el orden político, no dudaría en arrebatarle la vida a cualquier hombre. Y mientras se insista en la guerra como definición de lo político y lo jurídico, la vida estará interminablemente ligada a la violencia sacrificial. Porque el exceso de violencia impotencia la vida, reduciéndola a una mera forma o representación carente de toda justicia. Aún más, la reactualización de la guerra bien como discurso, bien como práctica impide pensar otras nociones de lo político y lo jurídico independientes de la confrontación, la definición permanente de enemigos, el reclutamiento indefinido de jóvenes combatientes, el derramamiento de sangre, la crueldad sobre los cuerpos y las vidas, el destierro y la apropiación de los territorios, paralizando además otras formas de alteridad exentas del terror, el miedo, la crueldad, el resentimiento, la indiferencia.

Pero no sólo en la sangre se revela la violencia sobre la vida, sino también en aquellos hombres y mujeres que han sobrevivido al histórico estado de guerra y abandono estatal. Desde siempre han estado destinados a sufrir la violencia de la exclusión, la expulsión, el hambre, el frío, la desesperación y, luego, las batallas, las armas, los incendios, los destierros (Cf. Ruiz, 2013, pp. 77-78). Porque más allá del derramamiento de sangre como símbolo del poder y sus relaciones guerreras, los efectos del sacrificio de los individuos en nombre del Estado y la sociedad, no sólo han producido millones de cadáveres, sino también, de sobrevivientes cuyas vidas continúa reducidas a la sobrevivencia biológica y, en consecuencia, a un umbral de indeterminación entre la vida y la muerte. En este punto, lo que debe comprenderse es que la muerte alude no sólo a un fenómeno inmediato de destrucción corporal, sino también de anulación continua y progresiva del espíritu humano expuesta en cualquier momento al poder sobre la muerte. La guerra hunde sus raíces más profundas en la negación más extrema de la vida humana: “*Empujados, caen; caídos, permanecen en tierra tanto tiempo como el azar no haga que alguien piense en levantarlos*” (Weil, 2005, p. 19). Y, justamente, que el ser humano sea una cosa expuesta al *bando* del poder, el cual puede destruir su vida en cualquier momento, ya sea matándolo, ya sea suspendiéndolo en las márgenes de la muerte, no deja de parecer una flagrante contradicción lógica y, sin embargo, una evidente realidad que desgarrar el alma y el intelecto. Porque la muerte en algunos hombres y mujeres “*se estira a lo largo de toda una vida, una vida que la muerte ha congelado mucho tiempo antes de suprimirla*” (2005, p. 19). Porque la vida es disminuida a la mera vida natural no

sólo cuando se vierte la sangre, sino también, cuando se somete la vida al estado de excepción permanente. La vida es desnudada y convertida en cadáver incluso antes de ser tocada por la armadura de la violencia.

En este punto, lo que debe entenderse es que el poder de disposición sobre la *nuda vida* se transforma, actualmente, en un poder de producción en serie de cadáveres vivientes mediante la combinación efectiva, casi ininteligible, entre el viejo poder soberano de matar acompañado de sus poderes normativos (de sus guardias e instituciones disciplinarias), y del moderno biopoder de hacer sobrevivir en virtud de una economía de la violencia que produce infatigablemente no-hombres, cadáveres vivientes, quienes se encuentran forzados a vivir día a día bajo el *bando* de la autoridad que usufructúa sus vidas desnudas en nombre del Estado y el derecho. La soberanía del *bando* es, pues, devastadora para quienes la padecen, porque la prolongación de la vida natural constituye un dispositivo aterrador del absolutismo moderno y, por supuesto, de toda política totalitaria, por cuanto niegan el significado del sufrimiento, la crueldad, el terror. De este modo, el discurso sobre la guerra no sólo enmascara las batallas reales, el derramamiento de sangre y la producción de sobrevivientes, sino también, y con mayor razón, el dolor de quienes padecen los fragores de la confrontación. En ese sentido, el poder ya no tiene necesidad de infundir el miedo mediante la coacción de las armas, pues logra hacerlo con igual eficacia mediante el empobrecimiento, el hacinamiento, la desesperación, el hambre, la injusticia y el abandono: todo aquello que conduce a la sobrevivencia biológica del hombre hasta su agotamiento, y finalmente, su aniquilación. Este umbral de indeterminación entre el totalitarismo y la democracia, el hombre y el animal, entre la *nuda vida*, meramente biológica, y la vida civil, políticamente cualificada, se prolonga infinitamente desde los campos de exterminio hasta las ciudades demoliberales. Porque los campos se concibieron justamente no sólo para derramar la sangre del hombre, para matar la vida física, sino también “*para transformar al hombre en una cosa, en algo que ni siquiera son los animales*” (Arendt, 2010, p. 590). La lucha en los espacios contemporáneos no es, pues, por la felicidad en virtud del desarrollo de los talentos y las potencialidades humanas, sino por la mera sobrevivencia biológica de los hombres, cuya figuras encontramos representadas en los *desechables*, los *excedentes*, los *esclavos*, los *parias*, los *apestados*, los *infames*, los *anónimos*, los *musulmanes* que en Colombia también se encuentran encarnados en la amplia masa de asesinados, desterrados, desclasados, marginales, indigentes, desaparecidos.

En palabras de Giorgio Agamben, Hannah Arendt, Simone Weil, Tzvetan Todorov, Zygmunt Bauman, Toni Negri, los espacios contemporáneos se constituyen en centros de explotación capital y aniquilación humana donde el número de asesinados es extraordinariamente elevado, y sin verter necesariamente su sangre, sino mediante el hambre, el frío, la enfermedad, la pobreza y la ausencia de cuidados. Y es en las formas de vivir y, con mayor razón, en las formas de morir donde se revela nítidamente

el carácter ético, político y jurídico de la vida comunitaria. En este punto, lo que debe comprenderse es que la muerte alude no sólo a un fenómeno inmediato de destrucción corporal, sino también de anulación continua y progresiva del espíritu humano. De manera que “el verdadero espíritu puede ser destruido sin llegar siquiera a la destrucción física del hombre; y que desde luego el espíritu, el carácter y la individualidad, bajo determinadas circunstancias, sólo parecen expresarse por la rapidez o la lentitud con la que se desintegran” (Arendt, 2010, p. 593). La muerte mediante el abandono, la exclusión, la suspensión de la vida en la mera sobrevivencia constituye un mecanismo que tritura el espíritu:

El hombre que se encuentra así capturado es como un obrero atrapado por los dientes de una máquina. No es más que una cosa desgarrada. No obstante, nuestra comunidad ignora por indiferencia, vanidad o ignorancia la desgracia como una de tantas situaciones sobrevinientes en la existencia de los hombres, la cual consiste en “un juego de circunstancias que no controlo y que pueden arrebatarme cualquier cosa en cualquier instante, incluso todas aquellas cosas que son tan mías que las considero como si fuera yo mismo. Porque nada hay en mí que no pueda perder. Un azar puede en cualquier momento abolir lo que soy y poner en su lugar cualquier cosa vil y miserable” (Weil, 2000, p.34).

De manera que es preciso reconocer entre nosotros la existencia de seres humanos que habitan la desdicha y la humillación del olvido y la exclusión durante generaciones enteras. Y éstos no son hombres o mujeres que vivan más duramente que los demás, situados socialmente por debajo de otros, son otra especie humana, una suerte de figura opaca entre el hombre y el cadáver. De manera que lo que está en juego ahora es, pues, seguir siendo o no un ser humano, convertirse o no en un cadáver (Cf. Agamben, 2005, p. 56).

A diferencia de la clásica oposición entre el hombre y el animal aristotélica, Simone Weil expone la diferencia contemporánea entre el hombre y el no-hombre, el hombre y el cadáver que se ven cotidianamente en el rostro de los llamados “desechables” “gamins” “indigentes”, “nn”: Que el ser humano sea hoy una cosa indeterminada entre hombre y cosa, hombre y cadáver no deja de parecer una flagrante contradicción lógica y, sin embargo, una evidente realidad que desgarrar el alma de algunos seres piadosos. Porque entre algunos y, quizá en cada uno en un porvenir, se aloja el deseo permanente de ser hombres en el pleno sentido, esto es, en toda la virtualidad y potencia posibles y, sin embargo, y pese a los esfuerzos, amplias masas de seres humanos no lo logran en ningún momento, porque en ellos la muerte “se estira a lo largo de toda una vida, una vida que la muerte ha congelado mucho tiempo antes de suprimirla” (2005, p. 19). En palabras de Weil, pensar la desgracia como una realidad posible no sólo para algunos, sino también, y ante todo, para sí mismo, es tener la experiencia de la nada: “Es el estado de extrema y total humillación que también es la condición al tránsito de la verdad. Es una muerte del alma. Por

eso el espectáculo de la desgracia desnuda causa en el alma la misma retracción que la proximidad de la muerte causa en la carne” (2000, p.34). La desgracia causa horror cuando se la observa atentamente, esto es, cuando aparece desnudamente, como algo que destruye al hombre. Y es, justo, allí cuando cada hombre se estremece y retrocede ante el horror de lo impensado. La visión de cientos de cadáveres, heridos o mutilados, que están arrojados en un campo de batalla con aspecto a la vez siniestro y grotesco, causa horror y conmoción en el alma, porque la muerte aparece allí desnuda, no vestida (2000, p. 34). Basta recordar las palabras de Virginia Woolf (1882-1941) ante las fotografías de la dictadura española para decir que nosotros no somos monstruos, en tanto, somos capaces de imaginar empáticamente el dolor de los demás y, no obstante, advertimos la paradoja, pues hemos sido capaces de omitir e, incluso, de despreciar el sufrimiento de otros. Durante mucho tiempo, algunas personas creyeron que si el horror era bastante vívido, la mayoría de la gente entendería que la guerra, el abandono, la exclusión, la desgracia constituyen una atrocidad, una insensatez.

a. El *Homo sacer* como paradigma ejemplar

En Agamben, el *homo sacer* constituye el paradigma ejemplar del dispositivo teológico del sacrificio: el *sacer* era consagrado a los dioses infernales, esto es, enviado a los dioses mediante el sacrificio, ya que el pueblo lo ha juzgado por un delito capital (*homo sacer is sets quem populus indicavit ob maleficium*). Sin embargo, el sacrificio del *sacer* presenta no pocos problemas, ya que la pena era aplicada por los mismos dioses que intervenían como vengadores y, por lo tanto, nadie lo podía inmolar. Cosa que, por lo demás, no significa que el hombre consagrado no corriese el peligro de muerte: pero a quien lo mata no se le condena a homicidio (Festo, s.v. *sacer mons*, 423 citado por Cantarella, 1991, p.276). La norma afirma la ilegalidad de la inmolación pero, al mismo tiempo, excepcionaba de su aplicación a quien mátese al *sacer*. Dicha prohibición de inmolación derivaría del hecho de que el *homo sacer* —al ser impuro por haber cometido un delito— no era una víctima grata a los dioses. Por consiguiente, no se le podía sacrificar de acuerdo con las formas rituales: sólo se le podía ofrecer a los dioses infernales, los cuales carecían de altares sacrificiales y, por lo tanto, podían recibir las víctimas de modo no ritual. La consagración, que convertía al culpable en tabú —en el sentido de maldito—, habría permitido, por consiguiente, que cualquier ciudadano matara al criminal en honor a estos dioses (Cf. Cantarella, 1991, p.276). El *homo sacer*, era convertido en un *outlaw*: una persona con la que la *civitas* rompía toda relación y, por consiguiente, estaba privado de todo derecho político o religioso. Empero, su muerte no era consecuencia directa de la *sacratio*, por lo demás, siempre probable, sino de su estado de “exclusión” o de “repudio”, esto es, de su pérdida total de cualquier clase de protección:

Aquel que es llamado *sacer* lleva una verdadera mancha que le pone al margen de la sociedad de los hombres: hay que huir de su contacto. Si se le mata, no por eso es un

homicida. Un homo sacer es para los hombres lo que el animal sacer es para los dioses; ni uno ni otro tienen nada en común con el mundo de los hombres (Benveniste, 1969, p. 351; Cf. Cantarella, 1991, p.282; Logiudice, 2007, pp. 49-51).

Agamben se sirve de la figura del sacer para entender otras figuras análogas expuestas a la “matabilidad”, es decir, al sacrificio permanente:

[...] como me ha indicado amablemente el profesor colombiano, mi amigo Alfonso Monsalve, ‘matable’ se ha hecho relativamente frecuente en su país (Colombia), en una utilización claramente biopolítica, para referirse a los marginados extremos, los llamados ‘desechables’ cuya muerte no entraña en la práctica consecuencia jurídica alguna (2006, p. 243).

Agamben, por su parte, retoma el término homo sacer para indicar, precisamente, la exclusión del sacer de la comunidad religiosa y de toda vida política: no puede participar en los ritos de su gens ni realizar ningún acto político válido. Además, puesto que cualquiera puede darle muerte sin cometer homicidio, su existencia entera queda reducida a una nuda vida desprovista de cualquier derecho, que sólo puede poner a salvo en una fuga permanente o encontrando refugio en un país extranjero. No obstante, precisamente porque está expuesto en todo momento a una amenaza de muerte incondicionada, se encuentra en perenne contacto con el poder que ha publicado un bando contra él. Es pura *zōē*, pero su *zōē* queda *incluida* como tal en el *bando*, el abandono, mediante la decisión soberana a la que tiene que tener en cuenta en todo momento y encontrar el modo de eludirla o burlarla (2006b, p.138). El *homo sacer* es, en efecto, insacrificable, y, sin embargo, cualquier puede darle muerte. Todos los hombres, sin excepción, se hacen soberanos respecto al *homo sacer*. De manera que esta figura revela, según Agamben, la relación política originaria, esto es, “la vida en cuanto, objeto de exclusión inclusiva, actúa como referente de la decisión soberana” (2006b, p. 111). La vida se hace sagrada en virtud del vínculo con el poder soberano, que, al mismo tiempo, pierde toda su potencia mediante la decisión soberana de matar, escindir, excluir o destruir la vida. La vida como potencia es, pues, reducida a mera vida, nuda vida, o vida biológica.

La dimensión de la nuda vida, que constituye el referente de la violencia soberana (Estado de naturaleza hobbesiano), es más originaria que la oposición sacrificable/insacrificable y remite a una idea de sacralidad que ya no puede definirse por completo mediante el par conceptual sacrificio/inmolación en las formas prescritas por el ritual. En la modernidad biológica, *el principio de la sacralidad de la vida* se ha emancipado así por completo de la ideología sacrificial, y el significado del término sagrado en nuestra época prolonga la historia semántica del *homo sacer* y no la del sacrificio (Agamben, 2006b, p. 147). Agamben advierte que lo que ahora se tiene ante los ojos es, en rigor, una vida que está expuesta como tal a una violencia sin precedentes, pero que se ma-

nifiesta en las formas más banales y profanas. El judío bajo el nazismo es el referente negativo privilegiado de la nueva soberanía biopolítica y, como tal, un caso flagrante de *homo sacer*, en el sentido de una vida a la que se puede dar muerte pero que es insacrificable. El matarlo, como lo demostrará Agamben, no constituye la ejecución de una pena capital ni un sacrificio, sino tan sólo la actualización de una simple posibilidad de recibir la muerte que es inherente a la condición de judío como tal. Si es verdad, tal como afirma Agamben, que la figura que este tiempo propone es la de una vida insacrificable, pero que se ha convertido en eliminable en una manera inaudita, la nuda vida del *homo sacer* concierne de un modo bastante particular. La sacralidad es una línea de fuga, en términos deleuzianos, que sigue presente en la biopolítica contemporánea, que, como tal, se desplaza hacia regiones cada vez más vastas y oscuras, hasta llegar a coincidir con la misma vida biológica de los ciudadanos: “Si hoy ya no hay una figura determinable de antemano de hombre sagrado es, quizás, porque todos somos virtualmente homines sacri” (Agamben, 2006, p. 147).

b. El Musulmán y el campo de concentración como paradigmas ejemplares

En términos de Agamben, “el carácter más específico de la biopolítica del siglo XX consiste no ya en hacer morir ni hacer vivir, sino en hacer sobrevivir” (2006, p. 163). No la vida ni la muerte, sino la producción de una sobrevida modulable y virtualmente infinita: “Tal estado de abandono es, sin embargo, necesario para la reactualizar el poder soberano, es en la vida abandonada —como *zoé* o *vida nuda*—”. Y es justo allí “donde el poder político encuentra un reservorio inagotable que le permite renovar la división entre el adentro del afuera, entre lo legal y lo alegal, entre amigo y enemigo, entre *zoé* y *bíos*: es sólo en lo indiferenciado que puede construirse toda diferencia” (Bacarlett, 2010, p. 40). Según el filósofo italiano, los campos de concentración nazis representan los lugares por excelencia de la biopolítica moderna, ya que antes de ser lugares de exterminio en los cuales se aniquilaban los cuerpos, constituían espacios en que el deportado se transformaba en musulmán, cadáver ambulante, hombre momia. El musulmán de los campos era aquél deportado que perdía en el campo la conciencia de sí mismo, y sólo le quedaban su piel y sus huesos; es un pseudo-cadáver ni vivo, ni muerto que, sin embargo, sobrevive al deportado asesinado convertido en humo y ceniza³. En su trabajo *Anatomía del Lager. Una aproximación al cuerpo concentracionario*

3 Agamben advierte en la narrativa concentracionaria no sólo el horror de los campos, sino algo infinitamente escandaloso: “En Auschwitz no se producían cadáveres. Cadáveres sin muerte, no-hombres, cuyo fallecimiento es envilecido como producción en serie” (2005, p. 73). La indignidad de la muerte tiene su lengua, su jerga, su nosografía y su situación límite en la voz del testigo sobreviviente. Citando a Jean Améry, Agamben alude a la figura del Muselmann (el musulmán) como aquel prisionero que “había abandonado cualquier esperanza y que había sido abandonado por sus compañeros y no poseía un estado de conocimiento que le permitiera comparar entre el bien y el mal, era un cadáver ambulante, un haz en funciones físicas ya en agonía” (2005, p. 41). La palabra muselmann, que se extendió por todos los lager, sirvió para referirse a distintos fenómenos

(2000, p. 198), Alberto Sucasas señala al *lager* como una máquina de destrucción de la subjetividad, en que el concentracionario se convierte en pura existencia somática, en carne desnuda, desarraigo del mundo, del hábito, de la lengua, de sus costumbres, de su identidad. Los campos desnudan la figura de lo (in)humano, esto es, del cuerpo que deja de pertenecerle al prisionero, ya que es propiedad del amo: El concentracionario se convierte en un cuerpo esclavo (Cf. Sucasas. 2000, p. 204). En este sentido, Primo Levi (1919-1987) narra su experiencia de la nada en el campo:

Entonces por primera vez nos damos cuenta de que nuestra lengua no tiene palabras para expresar esta ofensa, la destrucción de un hombre. En un instante, con intuición casi profética, se nos ha revelado la realidad: hemos llegado al fondo. Más bajo no puede llegarse: una condición humana más miserable no existe, y no puede imaginarse. No tenemos nada nuestro: nos han quitado las ropas, los zapatos, hasta los cabellos; si hablamos no nos escucharán, y si nos escuchasen no nos entenderían. Nos quitarán hasta el nombre: y si queremos conservarlo deberemos encontrar en nosotros la fuerza de obrar de tal manera, que, detrás del nombre, algo nuestro, algo de lo que hemos sido, permanezca (2006, p.47).

Los dispositivos concentracionarios se encargan, pues, de negar la vida mediante los procesos continuos de desubjetivación. Y estas figuras y dispositivos concentracionarios revelan, exactamente, que la muerte de la vida y del espíritu del hombre acontece tan prontamente como los mismos procedimientos estatales de gestión y degradación de la vida. En palabras análogas, Arendt señala que los campos de concentración alemanes sirvieron

[...] no sólo para exterminar a las personas y degradar a los seres humanos, sino también para servir a los terribles experimentos de eliminar, bajo condiciones científicamente controladas, la misma espontaneidad como expresión del comportamiento humano y de transformar la personalidad humana en una simple cosa, en algo que ni siquiera son los animales; porque el perro de Pavlov, que, como sabemos, había sido preparado para comer no cuando tuviera hambre, sino cuando sonara una campana, era un animal pervertido (2010b, p. 590).

Y, precisamente, porque las estructuras concentracionarias y sus formas de hacer sobrevivir y dejar morir han pasado a formar parte de la vida política contemporánea, es que la *nuda vida* del *homo sacer* y el *musulmán* se encuentra ahora en la amplia masa de

de desubjetivación: “En Majdanek, esta palabra era desconocida y para distinguir a “los muertos vivientes” se empleaba la expresión de Gamel (escudilla); en Dachau se decía de otra forma, Kretiner (idiota); en Stuttoff, Krüpel (lisiado); en Mauthausen, Schwimmer (lo que se mantiene a flote haciendo el muerto); en Neuengamme, Kamele (camello o, en sentido translaticio, idiotas); en Buchenwald, Müde Scheichs (es decir, entontecidos) y en el lager femenino de Ravensbruck Muselweiber (musulmanas) o Schmuckstücke (alhajitas o joyas) (2005, pp.45-46).

cadáveres, mutilados, torturados, lesionados, desterrados que progresivamente pierden su humanidad, o lo que es lo mismo: Cuerpos físicos carentes de toda subjetividad bajo los rigores de la guerra permanente. Porque: “Sobrevivir es el imperativo categórico de los campos; su lema, un día más” (Sucasas, 2000, p. 205; Cf. Kertész, 1998, p. 65). De este modo, es posible advertir no sólo los efectos del discurso de la filosofía política, el cual no sólo enmascara las batallas reales, el derramamiento de sangre y la producción de sobrevivientes, sino también, y con mayor razón, el dolor de quienes los fragores de la confrontación:

La moderna crítica de la cultura, preocupada por una hipotética eliminación del sufrimiento, recomienda al que sufre no caer en la pusilanimidad y resignarse a su penosa situación. Sólo quien ha aprendido a sufrir, se dice, es capaz de sentir alegría; como si el dolor no le quitase a una la alegría (Sofsky, 2006, p. 60).

En ese sentido, el poder ya no tiene necesidad de infundir el miedo mediante la coacción de las armas, pues logra hacerlo con igual eficacia mediante el empobrecimiento, el hacinamiento, la desesperación, el hambre, la injusticia y el abandono: todo aquello que conduce a la sobrevivencia biológica del hombre hasta su agotamiento, y finalmente, su aniquilación (Cf. Ruiz, 2013, p. 103). Al respecto, Agamben señala

Es esta estructura de bando la que tenemos que aprender a reconocer en las relaciones políticas y en los espacios públicos en los que todavía vivimos. Más íntimo que toda interioridad y más externo que toda exterioridad es, en la ciudad, el coto vedado por el bando (“bandita”) de la vida sagrada. Es el *nomos* soberano que condiciona cualquier otra norma, la especialización originaria que hace posible y que rige toda localización y toda territorialización. Y si, en la modernidad, la vida se sitúa cada vez más claramente en el centro de la política estatal (convertida, en los términos de Foucault, en biopolítica), si, en nuestro tiempo, en un sentido particular pero realismo, todos los ciudadanos se presentan virtualmente como hombres sacri, ello es posible sólo porque la relación de bando ha constituido desde el origen la estructura propia del poder soberano (2006b, p.143).

III. CONCLUSIONES

Las investigaciones de Giorgio Agamben, así como sus ejemplos para explicar las complejas relaciones entre el poder y la vida humana, permiten no sólo comprender la historia jurídico-política de occidente, sino también esforzarse por encontrar otras formas de alteridad jurídico-políticas que atiendan más al vínculo entre la justicia y la vida. He aquí la tarea de todo pensamiento crítico sobre el derecho, esto es, la revisión y la reinención de otros sentidos de lo jurídico distintos a la lucha y el abandono de los hombres y, en cambio, más próximos a la atención y el compromiso con los demás. Porque el discurso y la práctica bélica, así como la actitud teatral y jactanciosa de la

autoridad y sus dispositivos sacrificiales sobre los individuos, no pueden durar indefinidamente. De ahí la tarea de estudiar críticamente el origen, el sentido y los límites de los conceptos de justicia y de derecho, y entre éstos y la caridad. En este sentido, la teología y la filosofía, a partir de Johann Baptist Metz, Leonardo Boff, Gustavo Gutiérrez Merino y Simone Weil, Hannah Arendt, Emmanuel Levinas, Jacques Derrida, María Zambrano, Giorgio Agamben, Paul Ricoeur, Slavoj Žižek, entre otros, proponen, entonces, una justicia que no sólo excede la justicia distributiva y la justicia conmutativa, sino que se presenta de un modo verdaderamente inverso respecto a la imagen de la balanza que mantiene el equilibrio entre los asociados: una justicia más allá del campo de los vencedores y más acá en las manos de los vencidos: “*La justicia consiste en prestar atención al desdichado como a un ser y no como a una cosa*” (Weil, 2009, p. 96). Esta justicia pretende reivindicar el sufrimiento de aquellos que han vivido históricamente bajo la desdicha, es decir, aquellos hombres y mujeres despojados históricamente de su condición, pues al nacer están destinados a sufrir la violencia de la guerra, la exclusión, el abandono, la suspensión de la vida.

Por esta razón, la noción de justicia contemporánea se fundamenta, esencialmente, en el cristianismo, particularmente, en la idea neotestamentaria del amor —*caritas*—, esto es, la atención al prójimo cuyo rostro se encuentra en la figura de los oprimidos, quienes no tienen lugar en el derecho: “[...] *desde que un hombre cae en manos del aparato penal hasta que sale de él, no es nunca objeto de atención. Todo está establecido hasta en los menores detalles, hasta en las inflexiones de la voz, para hacer de él, a sus propios ojos y a los de todos, una cosa vil, un objeto desecho*” (Weil, 2009, 96). El camino que conduce a la justicia no pasa, necesariamente, por las instituciones jurídico-políticas, sino por otras manifestaciones derivadas de la cultura del corazón y, por ende, altamente subversivas respecto al poder de la sumisión y del olvido. La atención a los desdichados exige un ejercicio atento de la mirada, la escucha, la resistencia y la vigilancia de ese rostro humano que pregunta a su prójimo *¿Porqué se me hace daño?*. Este giro ético de la filosofía jurídica contemporánea implica que la justicia es inseparable de la caridad, tanto en su definición, como en sus funciones y formas de concreción en la vida práctica, a través de la atención y el compromiso con los vencidos: “Sólo la absoluta identificación de justicia y amor hace posible, a la vez, por una parte la compasión y la gratitud, por otra el respeto a la dignidad de la desdicha en los desdichados, por sí misma y por los otros” (Weil, 2009, p. 88). En este sentido, además de la literatura y la filosofía griega, el Evangelio constituye la fuente de los pensadores mencionados, al plantear que no existe ninguna distinción entre la caridad y la justicia.

Y este Amor en la vida práctica se traduce en el imperativo en virtud del cual es preciso atender y comprometerse con la desdicha de quien grita de dolor por la violencia, incluyendo la fuerza derivada de la gestión de la autoridad en aras de preservar el Estado y el orden jurídico, como algo absurdo y, en modo alguno, cotidiano y normal: “[...] *La miseria de todos se expone sin disimulo ni desdén, ningún hombre es colocado por encima o por*

debajo de la condición común a todos; todo lo que se destruye es lamentado. Vencedores y vencidos están igualmente próximos” (Weil, 2005, p. 38). Esta apertura implica el ejercicio enormemente exigente de vincularse con los demás, sin ningún tipo de coerción, interés o limitación. De ahí que el individuo que busca la justicia no sólo renuncia a la imposición de la fuerza sobre los demás, sino que también asume su responsabilidad frente a los otros. A propósito, la literatura griega permite percibir, además de la subordinación del alma de los guerreros a la fuerza, la fragilidad del paciente ante la autoridad y sus mecanismos de poder, así como las formas de sustracción, aversión y distanciamiento respecto a la violencia, a partir de la cultura del corazón. En palabras de Carlos García Gual, el canto compasivo y quejumbroso de las Oceánidas ante el dolor de Prometeo es uno de los más bellos fragmentos líricos del drama antiguo, pues presenta la compasión no sólo por el Titán, sino también por todos los hombres que viven en torno al Cáucaso, y luego por toda la naturaleza en su conjunto. Aquí se encuentra, efectivamente, la garantía de eficacia del derecho, esto es, en la proximidad, la horizontalidad y la inmanencia de las relaciones entre los miembros de la comunidad, distinto, en todo caso, al distanciamiento, la verticalidad, y la trascendencia propios otros paradigmas jurídicos. En otras palabras, la realización efectiva del derecho depende de la justicia-caridad, que no puede ser traducida necesariamente en mecanismos institucionales, sino en nuevas dinámicas sociales que resulten coherentes con una noción jurídica que sirva de límite a la fuerza y sus excesos. De esta manera, se propone aquí la asunción de otras perspectivas epistemológicas y metodológicas para estudiar el derecho en relación con los problemas más acuciantes de la sociedad, lo cual implica descubrir nuevos sentidos que permitan rehabilitar la noción de derecho con independencia de la autoridad y su violencia, y más próxima, en definitiva, a la atención, el compromiso y la responsabilidad de cada uno respecto a los demás, así como otras formas de organización inaccesibles a la fuerza, esto es, otras maneras de comunidad ético-política que atiendan solidariamente al clamor de quienes sufren.

REFERENCIAS

- Agamben, G. (2004). Estado de excepción. Homo sacer II, I. (A. Gimeno, trad.). Valencia, España: Pre-textos.
- Agamben, G. (2005). Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. (A. Gimeno, trad.). Valencia, España: Pre-textos.
- Agamben, G. (2006). Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida. (A. Gimeno, trad.). Valencia, España: Pre-textos.
- Agamben, G. (2009). Signatura rerum. Sobre el método. (F. Costa & M. Ruvituso, trads.). Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo.

Agamben, G. (2011). ¿Qué es un dispositivo?. (R. Fuentes Rionda, trad.). *Sociológica*, 26 (73), 249-264.

Arendt, H. (2010b). *Los orígenes del totalitarismo*. (S. Giner, trad.). Madrid, España: Alianza.

Bacarlett Pérez, M. L. (2010). Giorgio Agamben, del biopoder a la comunidad que viene. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 12(24), 29-52. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28214786002>

Benveniste, E. (1969). *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. (M. Armiño, trad.). Madrid, España: Taurus.

Cantarella, E. (1991). *Los suplicios capitales en Grecia y Roma. Orígenes y funciones de la pena de muerte en la antigüedad clásica*. (M.P. Bouysson & M.V. García Quintela, trad.). Madrid, España: Akal.

Castro, E. (2004). *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo Libros & Universidad Nacional de Quilmes.

Castro, E. (2008). *Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia*. Buenos Aires, Argentina: Jorge Baudino editores & Universidad Nacional de General San Martín.

Fanlo, L.G. (2011). ¿Qué es un dispositivo?: Foucault, Deleuze, Agamben. *A Parte Rei: Revista de Filosofía*, (74), 1-8. Recuperado de <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/fanlo74.pdf>

Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio y población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. (H. Pons, trad.). México, D.F, México: Fondo de Cultura Económica.

García, C. (2009). *Prometeo: Mito y Literatura*. Madrid: España: Fondo de Cultura Económica.

Kertész, I. (1998). *Un instante en el paredón. El holocausto como cultura*. (A. Kovacsics, trad.). Barcelona, España: Herder.

Kuhn, T. S. (2006). *La estructura de las revoluciones científicas*. (C. Solis, trad.). Madrid, España: Fondo de Cultura Económica.

Morin, E. (2000). *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. Bogotá: Colombia: Ministerio de Educación Nacional.

- Revel, J. (2009). *Diccionario Foucault*. (H. Pons, trad.). Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Ruiz Gutiérrez, A. (2012b). Walter Benjamin: Para una crítica a la violencia del derecho. *Estudios de Derecho*, LXV (145), 81-106.
- Ruiz Gutiérrez, A. (2013). *La violencia del derecho y la nuda vida*. Medellín, Colombia: Universidad de Antioquia.
- Sofsky, W. (2004). *Tiempos de horror. Amok, violencia, guerra*. (I. García Adánez, trad.). Madrid, España: Siglo XXI.
- Sofsky, W. (2006). *Tratado sobre la violencia*. (J. Chamorro Mielke, trad.). Madrid, España: Abada.
- Sucasas, A. (2000). Anatomía del Lager (Una aproximación al cuerpo concentracionario). *Isegoría*, (23), 197-207.
- Weil, S. (2000). *Escritos de Londres y últimas cartas*. (M. Largura, trad.). Madrid, España: Trotta.
- Weil, S. (2005). *La fuente griega*. (J. Escartín & M. Escartín, trad.). Madrid, España: Trotta.