

El lobo, el monstruo y el burgués

Julie Saada

Tres interpretaciones de la animalidad humana
según Hobbes (Arendt, Foucault, Agamben)*

El tema de la animalidad humana es probablemente uno de los más conocidos de la filosofía de Hobbes, a través de la cita tomada de la *Asinaria* de Plauto,¹ según la cual el hombre es un lobo para el hombre o un dios para el hombre. Sin embargo, esta fórmula juega en Hobbes un rol relativamente secundario, puesto que no se introduce sino en el prefacio de la segunda edición del *De Cive* (1647). Es, por lo demás, auténticamente metafórica: a Hobbes parece interesarle poco –hecho sorprendente para la época– aquello que caracteriza propiamente lo humano. Si el hombre es un lobo para el hombre, lo es, en efecto, a partir de una humanidad claramente establecida. El materialismo de Hobbes exige encontrar en la materia misma el elemento de una demarcación entre lo animal y lo humano. El elemento material que garantiza esta demarcación es la marca y, luego, el signo elaborado como lenguaje.² Éste ya es portador de la ambivalencia contenida en la fórmula de Plauto, porque al mismo tiempo que agudiza las rivalidades pasionales reforzando la lógica de la potencia (pues la rivalidad se juega a través de los signos de potencia), provee las soluciones a esta lucha interhumana: la ciencia y la política. La tesis de la animalidad del hombre aparece así contra el telón de fondo de una realidad humana enteramente simbólica, atravesada por los signos. La descripción de la animalidad del hombre lo inscribe, paradójicamente, no en el reino animal, sino en una realidad en ruptura con éste.

* Traducción de Vera Waksman.

1. Plauto, *Asinaria*, v. 495. La segunda fórmula es de origen griego (*anthrôpos anthrôpou daiimonion*).

2. Ver P.-F. Moreau, *Hobbes. Philosophie, science, religion*, Paris, PUF, 1989, pp. 53-57.

El contexto en el cual es utilizada la fórmula³ indica que la misma no ilustra una tesis antropológica sino política. Hobbes se opone a la caracterización de la humanidad por el género y la diferencia específica, que hace del hombre un animal razonable o político, para marcar mejor la realidad no natural de lo político, de la institución jurídica de la soberanía. La brecha entre soberanía y animalidad es tanto más grande cuanto que Hobbes se ubica, desde la apertura del *De Cive*, en oposición con la tesis de la sociabilidad natural defendida por Aristóteles en el libro I de la *Política*.⁴ El tema hobbesiano de la animalidad del hombre permite describir las relaciones interhumanas en un estado de naturaleza, es decir, en ausencia del Estado: muestra a seres civilizados que padecen la ausencia de civilización y de ningún modo pretende –a pesar de la lectura de Rousseau– describir la naturaleza de un hombre aún no civilizado.⁵ La referencia a la animalidad permite a Hobbes establecer una neta separación entre el hombre como sujeto de derecho y el animal político aristotélico.

De este modo, se puede observar la inflexión de sentido que sufre el adagio bajo la pluma hobbesiana. En Cicerón, Ovidio, Plinio, Erasmo o Montaigne, la animalidad del hombre habla de la incertidumbre, el peligro, la crueldad, la maldad llevada al más alto grado. Pero mientras que la expresión remitía inicialmente a las relaciones interindividuales, la época clásica, después de Bacon y a través de Hobbes, le da un sentido propiamente político. Ocurre que el sujeto que se describe ya no es el mismo. A la sociabilidad natural de los antiguos, que ligaba a los hombres de manera orgánica, sucede una concepción contractualista en la cual el sujeto de derecho puede precisamente ser descrito como asocial, inhumano, lobo, porque el derecho permite a los individuos seguir siendo lobos, rivales, sin

3. Hobbes, *De cive*, comienzo de la epístola dedicatoria; para las fuentes y las ocurrencias de esta fórmula en Hobbes, ver F. Tricaud, «*Homo homini lupus, homo homini deus*. Recherches sur les sources de deux formules de Hobbes», *Hobbes Forschungen*, Berlin, 1969, pp. 61-70.

4. Aristóteles, *Política*, I, 2, 1253 a 8, Madrid, Alianza Editorial, 1998, trad. C. García Gual.

5. Rousseau, J. J., *Que l'état de guerre naît de l'état social*, in *Oeuvres complètes*, 3 vol., intro., présentation et notes par M. Launay, Paris, Editions du Seuil, 1971, t. 2, pp. 381-382. El estado de naturaleza en Hobbes no cumple la función de explicitar la naturaleza del hombre. Los textos que dedica al estudio de la naturaleza humana preceden sistemáticamente la hipótesis del estado de naturaleza. La naturaleza humana puede ser reconstruida a partir de la física, o bien captada a partir de la observación de sí mismo. La hipótesis del estado de naturaleza aparece en la tercera parte de los *Elements of Law* donde Hobbes trata acerca de los cuerpos políticos después de haber tratado acerca de los cuerpos en general (*De Corpore*) y acerca del hombre como cuerpo particular (*De Homine*); mientras que el *Leviatán* la hace aparecer en el capítulo XIII, después del estudio de la naturaleza humana desarrollado en el curso de los capítulos precedentes y no antes de estos últimos. La antropología es, pues, la condición para la elaboración de la hipótesis del estado de naturaleza, y no a la inversa; ver J. Terrel, *Les théories du pacte social. Droit naturel, souveraineté et contrat de Bodin à Rousseau*, Paris, Editions du Seuil, 2001, p. 137.

que ello impida el orden común. Entonces, la referencia al lobo se inscribe a partir de ahora, entonces, en la ausencia de una mediación jurídica instituida, mientras que la obediencia a la ley que el hombre se ha dado a sí mismo puede transformarlo en dios. La filosofía política de la época clásica retoma la fórmula de Plauto para inscribirla en un contexto teórico que contradice la metáfora: la sociedad humana no se encuentra en la prolongación de las sociedades animales porque está fundada en el pacto, es decir en el artificio que constituye la marca propia de la humanidad.⁶

Si la fórmula de Plauto evoca la demarcación ambigua en el hombre entre animalidad, humanidad y sobrehumanidad, en Hobbes expresa relaciones interhumanas que no son humanas. Describir al hombre como un lobo o como un dios respecto de sus semejantes es evitar precisamente caracterizarlo como un hombre. “El hombre es un hombre para el hombre” describiría una sociabilidad natural y espontánea, un acuerdo o una coincidencia del hombre consigo mismo, con sus semejantes: un acuerdo tal que, en última instancia, la política sería inútil. Sería, de alguna manera, el equivalente de una sociedad de sabios spinozistas en la que el hombre es un hombre para el hombre. Pero la realidad humana es tal, según Hobbes, que no se puede nombrar al hombre más que por lo extra humano: lo divino o lo animal. La política llega a ser la invención de ese artificio que apunta a humanizar relaciones humanas que, naturalmente, no lo son. Hobbes estaría en algún sentido de acuerdo con Aristóteles respecto de la idea según la cual fuera de la ciudad el hombre es una bestia, pero que puede llegar a ser un dios en y a través de la vida política fundada en instituciones viables.⁷

Sin embargo, el uso que hace Hobbes del tema de la animalidad humana deja en la ambigüedad la frontera entre lo humano y lo animal, que parece pasar al interior mismo de lo político. Si la mayoría de los comentaristas han traído el tema de la animalidad humana según Hobbes a un uso jurídico (se trata de fundar la soberanía separando al sujeto de derecho dotado de voluntad, capaz de contratar y de instituir un Estado), existen lecturas que se ocupan sólo de la lógica jurídica de la política hobbesiana para comprender su lógica propiamente política. Las lecturas hechas por Hannah Arendt, Michel Foucault y Giorgio Agamben hacen aparecer de este modo, a través de un punto de partida idéntico –la significación política del tema hobbesiano de la animalidad humana– las divergencias del pensamiento político contemporáneo en cuanto a los usos de la filosofía política de Hobbes, entre liberalismo y antiliberalismo.

6. J. Lagrée, «L’homme, un loup ou un dieu pour l’homme?», en S. Jankélévich et B. Ogilvie, *L’amitié*, Paris, Hachette Littératures, 2003, pp. 154-179, ver pp. 165-167.

7. Aristóteles, *Política*, I, 2, 1253 a, *op. cit.*

Hobbes o la política liberal. Las lecturas de Arendt y de Foucault

El tema de la animalidad humana describe en Hobbes los efectos de la búsqueda del poder, cuyas raíces son racionales. La animalidad es el nombre dado a la competencia surgida del deseo de potencia, que no es sino la forma que toma la prosecución del propio bien o del propio interés, en un estado en el que ninguna potencia superior puede garantizar su protección. La función de la animalidad es clara: al recusar la tesis de la sociabilidad natural e indicar el motor de las acciones humanas (la búsqueda del interés individual), describe la necesidad de la institución del Estado a partir de una conjugación de individualismo y de voluntarismo jurídico. El recurso al tema de la animalidad humana indica a las claras una transformación radical de esa realidad en la época clásica: la esencia de lo político llega a ser el poder, la acumulación indefinida de poder, con la cual Hannah Arendt vincula la ausencia de solidaridad y de sentimiento social.

El análisis de Arendt debe ser ubicado en el proceso más general que emprende acerca de los orígenes del totalitarismo. En el segundo volumen de los *Orígenes del totalitarismo*, dedicado al imperialismo, Arendt expone el concepto imperialista de expansión, en el que esta última designa un fin en sí de la política y no un procedimiento temporario.⁸ Describe, asimismo, las condiciones ideológicas por medio de las cuales han sido producidas y justificadas, entre el fin del siglo XIX y la Gran Guerra, la expansión colonial y la constitución de los imperios europeos. La expansión imperial constituye según Arendt una etapa previa en el proceso político que conduce al totalitarismo. Pensado como la esencia de toda estructura política y como el motor perpetuo y autónomo de toda acción política, el poder es, entonces, separado de la comunidad política a la que se supone que debía servir, para inscribirse en un proceso de acumulación indefinida. Arendt describe así la sustitución de la ley por el poder como justificando la violencia por la cual el poder cesará cuando, luego de una expansión ilimitada (de capital, de territorio), ya no haya más nada que destruir: «la consecuencia lógica es la destrucción de todas las comunidades humanas, tanto la de los pueblos conquistados como la de los pueblos soberanos».⁹ Más que como la fase final del capitalismo, el imperialismo debe ser comprendido, señala Arendt, como la fase previa del totalitarismo, pues este último corresponde a esa fase final de destrucción orientada hacia el interior contra las naciones y los pueblos.

8. H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism. Imperialism*, New Cork, Harcourt, Brace and World, 1951; *Les origines du totalitarisme. 2. L'impérialisme*, trad. M. Leiris, Paris, Editions du Seuil, 1997, p. 32. [trad. cast.: *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2006, trad. G. Solana].

9. *Idem*, p. 33.

La animalidad humana como justificación del imperialismo

Dentro de esta lógica debe comprenderse la antropología política hobbesiana, que ha jugado un rol de legitimación ideológica del imperialismo. En efecto, la lógica descrita por Arendt no habría podido desarrollarse de no haber encontrado una «aprobación unánime» de las clases «económica y socialmente dominantes», es decir de la burguesía, que debe su emancipación política al imperialismo.¹⁰ Ahora bien, la descripción del hombre bajo los rasgos de la animalidad, bajo la figura de un lobo que detenta una capacidad de matar igual a la de sus semejantes y que desea igualmente adquirir de manera ilimitada poderes y riquezas, ha permitido –de acuerdo con Arendt– fundar el Estado sobre los intereses individuales. Esta identificación del interés privado con el interés público marca la toma de poder por parte de la burguesía conquistadora. La animalidad humana tiene, entonces, una función específica: la animalidad no habla del hombre sino del civilizado, más precisamente, del burgués que teme por sus propiedades. Para Arendt, la animalidad del hombre según Hobbes no debe comprenderse como “una tentativa de realismo psicológico o de verdad filosófica”, sino como un bosquejo de los rasgos psicológicos del nuevo tipo de hombre capaz de adaptarse a la sociedad burguesa naciente. Hobbes describe «un animal sediento de poder»¹¹ que idolatra el poder por sí mismo –tanto para acumularlo bajo la forma de riquezas, como para obedecer a él cuando procede de una dominación estatal o de una razón de Estado–, cuyo valor está determinado por un mercado del poder, en el cual el poder de un hombre no existe más que por su preeminencia sobre otro. La animalidad humana descrita por Hobbes acompaña esta reducción de la política al poder y de los sentimientos sociales a la pasión de la acumulación, haciendo desaparecer todo principio de responsabilidad así como todo lazo de solidaridad.¹² Así, el principio del individualismo jurídico que se desprende de una animalidad en realidad poco animal (en tanto propia del hombre) no es neutro. El pasaje a aquello que Hirschman denominará el “paradigma del interés”¹³ (o el egoísmo racional de las lecturas modernas de Hobbes) recubre, para Arendt, un movimiento que somete toda relación social al campo económico domi-

10. *Idem*, p. 34. Hobbes hace «el retrato del hombre tal como iba a tener que llegar a ser y tal como iba a tener que comportarse si quería entrar en el molde de la sociedad burguesa» (p. 42).

11. *Idem*, pp. 39 y 48.

12. El abandono de las responsabilidades sociales en beneficio del Estado conduce a considerar como fuera de la ley al indigente del mismo modo que al criminal (*id.*, p. 40).

13. *Idem*, p. 49 ; cf. también A. O. Hirschman, *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before its Triumph*, Princeton University Press, Princeton, 1977; *Les passions et les intérêts. Justifications politiques du capitalisme avant son apogée*, Paris, PUF, 1997. [trad. cast.: *Las pasiones y los intereses*, México, FCE, 1978].

nado por la burguesía, campo pensado como un espacio de competencia de acumulación indefinida de medios, de poderes, de riquezas. El verdadero objetivo de la fórmula tomada de Plauto no es hacer entrar al hombre en una comunidad política, ni desarrollar una nueva ciencia política fundada en la razón, sino expresar las necesidades políticas del nuevo cuerpo social de la burguesía naciente.

Arendt puede develar, entonces, la contradicción y la esencia criminal de una filosofía que culminará tres siglos más tarde degradando a los hombres y haciéndolos impotentes frente al Estado. La figura del lobo permite a Arendt desplazar la animalidad del hombre hacia el Estado. La descripción de la animalidad del hombre bajo la figura del lobo apunta a definir al hombre apto para vivir bajo el reino de ese lobo más grande que es el Leviatán. Pero mientras que Hobbes opone al Leviatán el Behemot –animal terrestre que describe en la obra homónima las pasiones populares y las opiniones sediciosas que llevan al cuerpo político hacia la guerra civil y a su propia muerte–, Arendt hace del Leviatán una suerte de Behemot encarnado esta vez por el Estado. El *Commonwealth* hobbesiano apunta a la estabilidad, pero contiene –indica Arendt– el germen de su propia destrucción: la lógica de la potencia (*puissance*) fijada en el individuo, lobo para los otros porque todos detentan una igual capacidad de matar, pasa al Estado, que en última instancia no tiene otra solución para perseguir esta lógica acumulativa más que la destrucción de aquello que debía supuestamente proteger. Inicialmente erigida para permitir la acumulación individual de poderes y riquezas garantizando la seguridad de los miembros de la sociedad, la potencia del Leviatán –el lobo más poderoso– no puede, a su vez, sino acumular poder tras poder, inicialmente hacia el exterior de sus fronteras (la conquista y el imperialismo), luego hacia el interior de las mismas (la destrucción de los propios miembros del cuerpo político). Una lectura debidamente política, y ya no solamente jurídica, del tema hobbesiano de la animalidad del hombre conduce en definitiva a afirmar que la ciudad no hace del hombre un dios, sino que lo deja lobo para sus semejantes.

El animal político, entre guerra y paz. La lectura de Foucault

Ésa es la lógica imperialista descrita por Arendt, lógica que hace de Hobbes –de acuerdo con Strauss en este punto¹⁴ uno de los pilares ideológicos del liberalismo, cuyo discurso del derecho, que liga a individuos libres a una igualdad en función

14. L. Strauss, *La philosophie politique de Hobbes*, trad. de A. Énegren y de M. B. de Launay, Paris, Belin, 1991 [trad. cast.: *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*, México-Buenos Aires, FCE, 2006]; *Natural Right and History*, Chicago, Chicago University Press, 1953, cap. VII: «La nueva moral».

de la paz pública, no podría ocultar durante mucho tiempo los efectos políticos reales de esta concepción: la dominación de la burguesía y la institución de un poder destructor de los lazos sociales. De una cierta manera, Foucault no está tan lejos de esta interpretación cuando analiza el pacto como la forma jurídica que enmascara la realidad de las relaciones políticas. Bajo la civilización y el orden pacificado del Leviatán se hace sentir un conflicto político que el derecho no puede nunca resolver enteramente. Pero este conflicto se comprende no tanto como la lucha surgida del deseo burgués de acumulación que reduce la política a la competencia de los poderes, cuanto como una guerra de las razas que atraviesan la historia, manifestada en Inglaterra por los relatos (o su ocultamiento) de la conquista normanda que oponía a sajones y normandos. Para Foucault, la animalidad del hombre, manifiesta en el estado de naturaleza, no es asimilable a una «bestialidad salvaje, en la que los individuos vivos se devorarían entre sí» —pues esta lucha ya es civilizada—¹⁵ sino que expresa la guerra de las razas que el discurso del derecho pretende enmascarar: el derecho no es una respuesta política a la animalidad del hombre, sino la máscara de una política real que tiene lugar en la amenaza sorda de una guerra que ruge en el corazón de la ciudad. Esta verdad que porta la animalidad humana —se trata de una guerra de razas y no de una guerra de individuos en ausencia del Estado— obliga, de acuerdo con Foucault, a abandonar el modelo del Leviatán, una trampa en la que se corre el riesgo de caer cuando se quiere comprender el poder, para analizar las técnicas y las tácticas de dominación tal como se despliegan fuera del campo delimitado por la soberanía estatal. Aunque cercana en algunos aspectos a la lectura hecha por Arendt, esta crítica del discurso del derecho no le impide a Foucault alejarse de ella cuando se trata de derivar las consecuencias acerca de la naturaleza del poder. Para Foucault, el poder no está moldeado como una mercancía, no es «algo que se posee, que se adquiere, que se cede por contrato o por la fuerza, que se aliena o se recupera».¹⁶ Allí donde Arendt criticaba los usos de la animalidad humana por parte de Hobbes que apuntaban de alguna manera a transformar el poder en mercancía, Foucault recusa

15. El estado de naturaleza en el que el hombre es un lobo articula tres series de elementos —representaciones calculadas, manifestaciones enfáticas de la voluntad y tácticas cruzadas de intimidación— por medio de las cuales la violencia se evita en provecho de una amenaza, de una puesta en escena por parte de cada uno del recurso siempre posible a la violencia, a fin de evitar la guerra; cf. M. Foucault, *“Il faut défendre la société”*. *Cours au Collège de France (1975-1976)*, F. Ewald et A. Fontana (dir.), A. Fontana et M. Bertani (ed.), Paris, Seuil/Gallimard, 1997, pp. 79-80 [trad. cast.: *Hay que defender la sociedad*. *Cursos en el Collège de France, 1975-1976*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000].

16. *Idem*, p. 15.

esta funcionalidad económica del poder e interpreta la animalidad humana como la expresión de una lucha política infra-jurídica.

El elemento común a las lecturas arendtiana y foucaultiana sigue siendo su análisis político, y no jurídico, del tema hobbesiano de la animalidad humana; lectura tanto más política cuanto que ubica a Hobbes en el campo del liberalismo naciente. Esta perspectiva ya clásica en las interpretaciones contemporáneas del filósofo inglés, permite captar la originalidad de una lectura más reciente. En efecto, Agamben inscribe la política hobbesiana en un horizonte no liberal. Su lectura de Hobbes procura precisamente diferenciarse de las lecturas hechas por Arendt y Foucault al tiempo que se apoya en ellas. Si la politización de la nuda vida como tal constituye, para Arendt tanto como para Foucault, el elemento decisivo de la modernidad, Agamben subraya que marca una transformación radical de las categorías político-filosóficas del pensamiento clásico:¹⁷ el pensamiento político de Hobbes supo hacer aparecer, mucho antes que las transformaciones de lo político descritas por Arendt y Foucault, la esencia misma de lo político como poder de excepción sobre la nuda vida; una tesis que Agamben desarrolla en los dos volúmenes de *Homo sacer* y a partir de la cual procura derivar la esencia totalitaria de las democracias liberales (pues el campo es el *nomos* o paradigma biopolítico de lo moderno), inscribiendo paradójicamente a Hobbes, contrariamente a sus predecesores, en la crítica del liberalismo.

La máquina, el lobo y lo sagrado. De Schmitt a Agamben

La concepción de Agamben encuentra su punto de partida en aquello que él considera como los impensados de las teorías de Foucault y de Arendt. En un segundo momento, apela a la concepción schmittiana del Estado. En la *Voluntad de saber*, Foucault mostró el proceso por el cual, en el umbral de la época moderna, la vida natural ha sido integrada a los mecanismos y los cálculos del poder estatal, transformando la política en biopolítica. De animal viviente y «además capaz de una existencia política», el hombre ha devenido «un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente».¹⁸ Al describir el pasaje del Estado territorial al Estado de población, Foucault sostiene que la importancia concedida a la

17. G. Agamben, *Homo sacer. I: Il potere sovrano e la nuda vita*, Turín, Einaudi, 1995; *Homo sacer. I. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Editions du Seuil, 1997, p. 12. [trad. cast.: *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, 1998, trad. A. Gimeno Cuspinera].

18. M. Foucault, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 188 [trad. cast.: *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*; México, Siglo XXI, 1977], citado por Agamben, *Homo Sacer. I, op. cit.*, p. 11.

vida biológica ha dado lugar a una suerte de animalización del hombre por la cual han aparecido simultáneamente las posibilidades de proteger la vida y de autorizar su sacrificio. Como en Arendt, para quien el primado de la acción natural sobre la acción política ha engendrado la decadencia del espacio público en las sociedades modernas, la cuestión de la animalidad se encuentra ligada a la del capitalismo: su triunfo no habría sido posible sin el control disciplinario realizado por el nuevo biopoder que, por una serie de tecnologías apropiadas, se ha creado los cuerpos dóciles que necesitaba. Pero Agamben reprocha a Foucault el haber seguido interesándose por los procesos de subjetivación por los cuales el individuo objetiva su propio yo y se constituye como sujeto, atándose al mismo tiempo a un poder de control externo, sin atarlos a las técnicas políticas. Foucault habría de este modo errado lo que es el campo por excelencia de la biopolítica moderna: la política de los grandes Estados totalitarios del siglo XX, los campos de concentración. Inversamente, si Arendt se interesó por el totalitarismo, le faltó, sostiene Agamben, el proceso por el cual la vida se ha transformado en espacio de nuda vida; proceso que ha legitimado y ha vuelto necesaria la dominación absoluta. Agamben se apoya, sin embargo, en la tesis foucaultiana según la cual el ejercicio moderno del poder sería un poder sobre la vida que se trataría de disciplinar (según procedimientos anatómo-políticos del cuerpo humano) y de regular o normar (según las técnicas de una biopolítica de la población).

El paso por la teoría schmittiana de la soberanía le permite a Agamben reunir aquello que Foucault separaba, debido a su desinterés claramente expresado en el curso de 1976 por el modelo jurídico de la soberanía: el modelo jurídico-institucional de la soberanía y el modelo biopolítico del poder; Agamben llega así a sostener que «la producción de un cuerpo biopolítico es el acto original del poder soberano».¹⁹ Si los análisis foucaultianos le permiten a Agamben criticar el modelo del contrato para comprender la soberanía, a partir de la posición schmittiana vuelve sobre la teoría de la soberanía, comprendida como poder de excepción, para ligarla con la del biopoder.

Según Agamben, la soberanía no debe ser definida solamente como una toma de tierra (*Landnahme*) que fija un orden jurídico (*Ordnung*) y territorial (*Ortung*), sino ante todo como una «toma del afuera», una excepción (*Ausnahme*), una decisión acerca de la excepción. Ésta debe entenderse en un sentido nuevo. No significa la decisión de un sujeto jerárquicamente superior a todos los demás, sino que representa la inscripción, en el cuerpo del *nomos*, de la exterioridad que la anima y le da sentido. Matizando la concepción schmittiana, Agamben sostiene

19. G. Agamben, *Homo sacer. I*, op. cit., p. 14.

que el soberano «no decide acerca de lo lícito y lo ilícito, sino acerca de la implicación originaria de lo viviente en la esfera del derecho». La soberanía no es una potencia exterior al derecho (Schmitt) ni la norma suprema del orden jurídico (Kelsen), sino la «estructura originaria en la cual el derecho se refiere a la vida y la incluye en él a través de su propia suspensión».²⁰ La excepción forma de este modo el dispositivo original por medio del cual el derecho se refiere a la vida, la incluye en la esfera política de manera paradójica: precisamente por su capacidad de excluirla, de suspender la norma por la excepción misma. El paso de una medida provisoria y excepcional a una técnica de gobierno indica, según Agamben, que el estado de excepción forma un umbral de indeterminación entre democracia y totalitarismo.²¹

Nomos y Physis: *la inversión*

La relación del soberano con la vida como esencia de lo político permite de este modo a Agamben redefinir la soberanía por su ambivalencia fundamental. Allí donde la filosofía política clásica parece distinguir claramente la naturaleza y la ley, la violencia y el derecho y, más tarde, el estado de naturaleza y el Estado civil, la introducción de una problemática del biopoder desplaza definitivamente estas oposiciones volviendo confusas sus fronteras. Definida al mismo tiempo como garante de la vida y como poder de suspender la ley que la protege –procedimiento que Agamben denomina, siguiendo a Nancy,²² el «bando»–* la soberanía llega a *incorporar* la violencia, la *physis*, el estado de naturaleza. La soberanía es una incorporación del estado de naturaleza en la sociedad, un umbral de indiferencia entre naturaleza y cultura, entre violencia y ley. Después de Schmitt, Agamben parece fascinado por esta ambivalencia, a tal punto que para dar cuenta de ella pone a disposición un cierto número de fuentes y de figuras que cristalizan, a la manera de los mitos evocados por Schmitt, ya no solamente la esencia de la política moderna, sino la de *toda* política.

20. *Idem*, pp. 33 y 36.

21. G. Agamben, *Homo sacer. II, 1: Etat d'exception*, trad. J. Gayraud, Paris, Editions du Seuil, 2003, pp. 10-12 [trad. cast.: *Estado de excepción. Homo sacer II, 1*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2004, trad. F. e I. Costa].

22. J.-L., Nancy, *L'impératif catégorique*, Paris, 1983, pp. 149-150.

* [Tomamos aquí la traducción de *ban* como *bando* de la versión de *Homo Sacer I* de A. G. Cusinera, quien en una larga nota justifica por medio de una rica explicación etimológica la elección del término, cf. Agamben, *op. cit.*, pp. 245-251. N. de la T.].

La primera figura es la del hombre sagrado, el *homo sacer*. La soberanía, según Agamben, tiene como origen y como esencia la ambivalencia de lo sagrado, la vida del *homo sacer* (el hombre sagrado del derecho romano,²³ el excluido medieval) caracterizado por la imposibilidad de sacrificarla y por el hecho de que quien lo mata gozaría de impunidad.²⁴ El bando no reduce al hombre al puro estado salvaje expulsándolo de la ciudad, única condición de una humanidad que se completa, para el animal político aristotélico, en la comunidad política. Al animal político incluido en la comunidad política se opone, como lo señala L. Foisneau, el animal político excluido al interior mismo de la ciudad.²⁵ Pues la vida del *homo sacer* es ambivalente: expuesta al crimen e insaclicable; interna a la ciudad porque es designada como tal por el soberano y externa a ésta porque ha padecido el bando. El bando es la fuerza atractiva y repulsiva que liga los dos polos de la excepción soberana: la nuda vida y el poder, el *homo sacer* y el soberano. El hombre sagrado describe así esta «relación jurídico-política originaria» que es el bando, es decir, la verdad del lazo de inclusión y de exclusión que une la nuda vida y el poder soberano bajo la forma de una violencia siempre posible, a la vez originaria y conservadora, sobre la vida de los sujetos.²⁶ Esta concepción es a su vez iluminada por el uso que hace Agamben, siguiendo a Schmitt, de los relatos de Hesíodo y de Píndaro. En Hesíodo, la distinción entre mundo natural y mundo humano concierne también la distinción entre la violencia y el derecho: los animales se devoran mientras que los hombres, gracias al don de Zeus, se hacen justicia. A partir de un pasaje en el que Hesíodo le recomienda a Perses, en *Los trabajos y los días*, que siga la justicia [*Diké*] antes que la violencia [*Bia*], Agamben concluye que «el nomos es el poder que divide la violencia y el derecho». Por el contrario, el fragmento 169 de Píndaro ya no superpone, a

23. Agamben se refiere a Festus que, en el artículo “Sacer mons” de su tratado *Sobre la significación de las palabras*, describe al hombre sagrado como “aquel a quien el pueblo ha juzgado por un crimen” (*Homo sacer*. I, op. cit., p. 81).

24. «Se llamará soberana la esfera en la cual se puede matar sin cometer homicidio y sin celebrar un sacrificio; yu sagrada, es decir expuesta al crimen e insaclicable, la vida que ha sido capturada en esa esfera» (*idem*, p. 93).

25. L. Foisneau, “Souveraineté et animalité: Agamben lecteur de Hobbes”, in T. Gontier (dir.), *Animal et animalité dans la philosophie de la Renaissance et de l’âge classique*, Louvain, Editions Peeters, 2005, pp. 231-244, cf. p. 239.

26. «La relación jurídico-política originaria es el bando», no es «únicamente una tesis acerca de la estructura formal de la soberanía. Tiene un carácter sustancia en la medida en que lo que este bando une es precisamente la nuda vida y el poder soberano» (*idem*, p. 120); acerca de la violencia originaria y conservadora, ver W. Benjamín, *Zür Kritik der Gewalt*, in *Gesammelte Schriften*, Francfort-sur-le-Main, 1974-1989, vol. II, 1, 1971 [trad. cast.: *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, Madrid, Taurus, 1998, trad. M. Sandoval].

la diferencia entre animalidad y humanidad, la oposición entre un mundo de violencia y un mundo de justicia. El soberano aparece como una bestia feroz:²⁷ en tanto «el nomos de todo soberano [*Basileus*]/de los mortales y de los inmortales/ dirige con una mano poderosa entre todas/ justificando al más violento», la oposición clásica entre animalidad y humanidad se confunde, haciendo –concluye Agamben– de la violencia sobre la nuda vida la esencia de todo poder político. Lejos de comprender la soberanía como fuente y garante del derecho y recusando la idea según la cual la política consiste en crear una justicia contra la violencia, Agamben la comprende como una violencia y un poder de muerte sobre los sujetos.

Animalidad humana, estado de naturaleza y estado de excepción

El tema hobbesiano de la animalidad humana puede ahora comprenderse en un sentido inédito. El lobo hobbesiano se acerca al licántropo: resonaría en el *wargus* (hombre lobo), en el *friedlos* (el «sin paz» del antiguo derecho germánico, en el malhechor excluido de la comunidad, que padece el bando medieval en el cual quien detenta la autoridad política autoriza a cualquiera a matar impunemente al bandido).²⁸ Agamben menciona las fuentes anglosajonas que definen al bandido como el hombre-lobo y remite al *caput lupinum* de las leyes de Eduardo el Confesor: el bandido es una «cabeza de lobo», se lo describe como un monstruo híbrido, mitad hombre mitad bestia, dividido entre dos mundos: el bosque y la ciudad, la civilidad y el salvajismo, la *physis* y el *nomos*, la exclusión y la inclusión.²⁹ Ahora bien, este carácter es a la vez el del soberano y el del sujeto que está expuesto a la violencia soberana. Agamben justifica esta lectura del tema plautino de la animalidad humana en Hobbes cuando se refiere a la concepción que éste desarrolla de la creación jurídica de la soberanía. En el *De Cive*, la institución de lo político se efectúa por una cesión del derecho natural de los individuos en beneficio de un

27. G. Agamben, *Homo sacer. I*, op. cit., p. 46; C. Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Berlin, Duncker et Humblot GmbH, 1988; *Le nomos de la terre dans le droit des gens du jus publicum europaeum*, Paris, PUF, 2001, pp. 76-77. [*El nomos de la tierra en el derecho de gentes del jus publicum europaeum*, Madrid, Comares, 2002].

28. *Idem*, pp. 44-45.

29. «La vida del bandido –tanto como la del hombre sagrado– no es un simple fragmento de naturaleza animal sin ninguna relación con el derecho de la ciudad; sino que es un umbral de indiferencia y de paso entre el animal y el hombre, la *physis* y el *nomos*, la exclusión y la inclusión: *loup-garou*, licántropo precisamente, *ni hombre ni bestia feroz*, que habita paradójicamente en ambos mundos sin pertenecer a ninguno de ellos» (*idem*, pp. 137). C. Schmitt, *Le nomos de la terre*, op. cit., p. 96: «para Hobbes, el estado de naturaleza es el terreno de los hombres lobo».

tercero. El soberano conserva su *jus contra omnes*. En calidad de tal detenta un poder sin límite, exorbitante, sobre la vida de los súbditos. Porque esta naturalidad del poder soberano es, desde el punto de vista de Agamben, un poder sobre la vida: prueba de ello es el hecho de que para Hobbes aquel que viola el pacto vuelve al estado de naturaleza y mantiene así con el soberano una relación de guerra. Esta relación que define al soberano por el poder que detenta sobre la vida de los súbditos –nuda vida puesto que se define por su naturalidad– caracteriza al sujeto político no de manera excepcional (cuando el súbdito ha roto el pacto), sino *de manera permanente*.³⁰ Lo que para Hobbes es excepcional –una violación del pacto tal que comporte su negación por parte de un súbdito que se encuentra puesto en el bando del cuerpo político– constituye para Agamben el elemento revelador de la esencia misma del lazo político. Al seguir siendo natural la relación entre soberano y súbditos,³¹ existe en realidad un poder desproporcionado del soberano sobre sus súbditos: un poder de muerte sobre la nuda vida, un biopoder que es también un tánatopoder.

La exterioridad del derecho natural llega así a constituir de este modo el núcleo mismo de lo político. La soberanía es «una incorporación del estado de naturaleza en la sociedad», es un «umbral de indiferencia entre naturaleza y cultura, entre violencia y ley». ³² La ambivalencia del soberano, que ya había fascinado a Schmitt,³³ procede de la indistinción entre derecho y violencia, entre *nomos* y *physis*, indistinción que Strauss había captado cuando interpretaba el estado de

30. «La fundación no es un acontecimiento que tenga lugar de una vez para todas *in illo tempore*, sino que opera continuamente en el estado civil en la forma de la decisión soberana» (*idem*, p. 119); Agamben evoca así el «extrañamiento [*estranietà*]» de aquel que se encuentra en el bando soberano como el *origen* mismo de lo político (*idem*, p. 121).

31. G. Agamben se inscribe directamente en los análisis de Schmitt (*Le nomos de la terre, op. cit.*, pp. 76-80) que veía en la conservación por parte del soberano de su derecho natural una confirmación de su lectura del *nomos* como reparto territorial original.

32. G. Agamben, *Homo sacer. 1, op. cit.*, p. 44.

33. Schmitt ya analizaba la política hobbesiana a partir de la ambivalencia de la naturaleza humana. *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes* [trad. cast.: *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*, Buenos Aires, Editorial Struthart & Cia, 1993] es la ocasión para afirmar que la tarea del Estado es precisamente neutralizar los antagonismos surgidos de esa ambivalencia. Esta es desplazada, puesto que la constitución del Leviatán consiste en crear un poder de terror capaz de volver contra su creador humano la inhumanidad presente en él. La ambivalencia que fascina a Schmitt está, en consecuencia, al mismo tiempo en el carácter de semi-hombre semi-animal del hombre y en el objeto de su creación: el Leviatán como dios para el hombre y como monstruo que aterroriza. Al carácter *animal* y *humano* del Leviatán se añade su realidad de *máquina* (que integra comunidades y se autorregula) y de *divinidad* (el Leviatán es un *dios*, en tanto que la soberanía expresa la trascendencia del *imperium* respecto del cuerpo político y de sus conflictos internos, o la incommensurabilidad de la potencia del soberano y la de los súbditos); cf. C. Schmitt. *Le Léviathan dans la doctrine de Thomas Hobbes. Sens et échec d'un symbole politique*, trad. D. Trierweiler, Paris, Éditions du Seuil, 2002, prefacio de E. Balibar, pp. 22-24.

naturaleza hobbesiano no como un estado que precede la institución del Leviatán, sino como un principio interno a este que se revela cuando se lo considera «como si estuviera disuelto».³⁴ Schmitt también había observado –pero desde una perspectiva muy diferente de la de Strauss—³⁵ la correlación entre el soberano y los espacios vacíos de derecho: las «primeras líneas globales» mostraban así, según Schmitt, hasta qué punto el *nomos* supone siempre una zona fuera del derecho, un espacio jurídicamente libre dejado a la violencia. Como soberano, el *nomos* se vincula tanto al estado de naturaleza como al estado de excepción: el espacio jurídico contiene siempre la posibilidad de la suspensión del derecho. Con Agamben, estado de naturaleza y estado de excepción llegan a ser dos caras del mismo proceso, de manera tal que el poder soberano marca la imposibilidad de diferenciarlos. El estado de naturaleza ya no se inscribe, como en Schmitt, dentro de una reflexión sobre el derecho de gentes, ni representa como en Foucault una amenaza de guerra de todos contra todos, sino que describe «una situación en la que cada uno es para el otro nuda vida y *homo sacer*», constituido como tal por el soberano. El estado de naturaleza no es una condición prejurídica sin relación con el derecho de la ciudad, sino la excepción y el umbral que lo constituyen.

En Agamben, la figura del lobo cristaliza no solamente al soberano devenido lobo más poderoso que los lobos, como en Arendt, sino también al sujeto político, el *homo sacer* sobre el cual se ejerce la soberanía. Como el licántropo, el soberano está al mismo tiempo fuera y dentro del orden jurídico: fuera porque tiene el poder de suspender la constitución; dentro porque ese poder extraordinario le

34. Agamben se refiere a Strauss, aunque su interpretación de Hobbes es opuesta a la lectura strausiana; cfr L. Strauss, *La philosophie politique de Hobbes*, Paris, Belin, cap. VII “La nouvelle moralité” [trad. cast., ver nota 14]; *Natural Right and History*, Chicago University Press, 1953; *Droit naturel et histoire*, trad. fr., de Dampierre y M. Nathan, Paris, Plon, 1954. A partir del mismo argumento en un horizonte de crítica del liberalismo, Agamben subraya que el estado de naturaleza no remite a un estado primero: significa un estado de disolución de la ciudad entendido también como un estado de excepción (*Homo sacer. I, op. cit.*, p. 137). En su prefacio al *Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*, E. Balibar se dedica al mismo análisis a partir del tema de la animalidad humana: si el *De Cive* se abre sobre la oposición del lo animal y lo divino, mientras que el Leviatán no retoma esta antítesis, Hobbes precipita en un mismo contexto y bajo un mismo nombre mítico las referencias a la bestialidad y a la animalidad, asociándolas al modelo del artificio o de la máquina. Así es que el mismo ser colectivo, monstruoso en tanto que bestial y divino, el que encierra en sí los poderes de la salvación y de la muerte. E. Balibar concluye que el sentido de esta analogía «no puede significar sino una cosa, a saber que el estado de naturaleza y el Estado civil no son realmente exteriores uno al otro» (pp. 29-30).

35. Acerca del debate entre Strauss y Schmitt sobre la antropología hobbesiana, ver H. Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss et la Notion de politique. Un dialogue entre absents*, Paris, Julliard, 1990 [trad. cast.: *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político*, Buenos Aires, Katz Editores, 2008].

es legalmente reconocido. Inversamente, con el acto jurídico por el cual los individuos llegan a ser sujetos no queda abolida su animalidad: el estado de excepción garantiza una «lupinización del hombre» o una «hominización del lobo» –que invita a abandonar todas las representaciones del acto político originario como contrato o convención, que marca de manera puntual y precisa el pasaje del estado de naturaleza al estado social que apunta a destruir la animalidad del hombre, para captar la animalidad humana como el *resultado* mismo de lo político.

Conclusión

Si bien tiene poco que ver con la cuestión de la animalidad, el tema hobbesiano de la animalidad del hombre describe una realidad humana que no es tal sino a condición de elaborar las formas políticas que la hacen advenir. En las lecturas contemporáneas, constituye un punto de focalización que, al asociar animalidad y capitalismo, apunta a una crítica radical de los orígenes de este último y de sus efectos en los tiempos presentes. Allí donde Arendt capta en el estado de naturaleza hobbesiano la descripción del burgués civilizado que teme por sus propiedades, justificando de este modo el nacimiento del Estado liberal, del capitalismo, cuyo desarrollo irá luego del imperialismo al totalitarismo; Agamben, siguiendo a Schmitt, ve en la filosofía política de Hobbes el elemento revelador de la esencia de las democracias liberales y una poderosa palanca crítica contra éstas. Pensar la soberanía hobbesiana en términos de situación de excepción se opone a lo que la modernidad política está habituada a representarse como espacio de la política: los derechos del ciudadano, la voluntad libre, el contrato, como otras tantas condiciones de una sociedad política reconciliada y pacificada. Hacer del estado de excepción la esencia de la soberanía, de la que la filosofía política de Hobbes sería reveladora, significa comprenderla en contra de la interpretación liberal de los fundamentos del Estado moderno. La soberanía no es más el garante del derecho de los individuos a la seguridad, al despliegue de su deseo de poder, sino que encarna, a través de un exorbitante derecho de castigar, un poder sin límite sobre la nuda vida de los hombres o el instrumento de una razón de Estado cuya potencia no puede sino volverse contra aquellos a los que supuestamente debía proteger. Más allá de las profundas divergencias entre los pensamientos de Arendt, Foucault y Agamben, subsiste una comprensión similar de los efectos de una política hobbesiana reconstruida –pues Hobbes daba relativamente poca importancia a este tema– alrededor del tema de la animalidad humana: dado que la vida política del hombre procede esencialmente de una lucha que lo asimila a los lobos, no puede tener otro destino que el totalita-

rismo. El discurso del derecho es ya incapaz de disimular este destino político, verificado en los crímenes del siglo xx.

Que el totalitarismo sea ajeno, tanto por razones doctrinales como cronológicas, al pensamiento de Hobbes tiene en el fondo poca importancia. El uso que se hace del tema hobbesiano de la animalidad humana muestra que constituye como mínimo un punto de cristalización del pensamiento político contemporáneo y de sus dificultades para pensar el derecho fuera de las dominaciones a las que es sistemáticamente remitido. Esta remisión no solamente no está justificada por el recurso *político* a Hobbes,³⁶ sino que constituye un obstáculo para un pensamiento del derecho como la democracia más allá de las dominaciones. Pues ¿qué margen queda para pensar la democracia desde el momento en que, con Agamben, la identificación de lo político a la relación del soberano con la nuda vida –lo cual permite pasar sin otra forma de proceso de la democracia al totalitarismo– nos conduce a deducir que un poder que no se ejerce como poder exorbitante sobre la nuda vida no es político?

Agamben ha sabido, por cierto, cuestionar la racionalidad política moderna, las formas de producción del derecho y de la ley, a partir del episodio histórico más significativo de esta modernidad: Auschwitz, los campos como producto de esta modernidad. Pero el mandato que habita sus escritos –las teorías del derecho y de la política no pueden mantenerse como si nada hubiera pasado– conduce a negar todo valor normativo al derecho moderno; a replegar el derecho sobre la violencia; el *nomos* sobre la *physis*; a lo humano sobre lo animal comprendido como salvajismo; al sujeto político sobre la nuda vida producida por el soberano y sometida a éste; al ciudadano de las democracias sobre el *Muselmann* de los campos nazis. A la manera heideggeriana, Agamben reconstruye una esencia transhistórica de la política cuya verdad pretende develar a través de esta serie de indistinciones (el segundo término es la verdad del primero), condenando toda concepción normativa por medio de un contrarrelato de la modernidad. Pero, al pretender pensar la política a partir de Auschwitz cuya significación histórica está elevada al rango de esencia misma de la modernidad, Agamben llega a sumergir virtualmente en la indistinción los horrores de la catástrofe y los otros sufrimientos engendrados por las dominaciones estatales modernas; lo que equivale no solo a disminuir la importancia de este acontecimiento afirmado, sin embargo, como fundante,³⁷ sino también a destruir toda posibilidad de pensar la dimensión poten-

36. De la fórmula plautina «el hombre es un lobo para el hombre, el hombre es un dios para el hombre», Agamben olvida significativamente la segunda parte. Para Hobbes, la política y, en primer lugar, la creación del Leviatán hace del hombre un dios para el hombre: asegura el lugar de los hombres al instaurar la paz.

cialmente emancipadora del derecho. No solamente la función social del derecho se encuentra de este modo negada, sino que también su función política es recusada desde el momento en que el derecho ha sido reducido a la máscara de la potencia real de un poder soberano exorbitante. ¿Cómo comprender entonces las formas sociales contestatarias que apelan al derecho como voluntad constituyente de emancipación por la puesta en forma de una libertad propiamente política? En tanto la acción política es una apelación al derecho, conviene pensar el derecho no como la máscara de las relaciones de poder, sino como su elemento revelador y, también, como el instrumento de su transformación. La lógica de Agamben se explica por su arraigo schmittiano, que reconduce el derecho a la decisión política del soberano. La arbitrariedad de una elección teórica semejante estriba precisamente en que impide un pensamiento de las dinámicas sociales y políticas de las que es expresión el derecho, en su doble dimensión de interno y de internacional.

Université de Paris VIII

37. Ver Z. Bauman, *Holocauste et modernité*, Paris, La Fabrique, 2002, introducción [trad. cast.: *Modernidad y holocausto*, Ediciones Sequitur, Madrid, 1997, trad. A. Mendoza], y Deranty J.-P., «Droit et démocratie entre dissolution biopolitique et reconstruction normative: Agamben, Foucault, Habermas, Honneth», in Y. Cusset y S. Haber (dir.), *Habermas et Foucault. Parcours croisés, confrontations critiques*, Paris, CNRS éditions, 2006, pp. 221-226.