

2012-12-01

La nuda vida: entre el poder soberano y una analítica del biopoder

Adriana María Ruiz Gutiérrez

Universidad Santo Tomás, adrianamaruiz@gmail.com

Follow this and additional works at: <https://ciencia.lasalle.edu.co/lo>

Citación recomendada

Ruiz Gutiérrez, Adriana María (2012) "La nuda vida: entre el poder soberano y una analítica del biopoder," *Logos*: No. 22 , Article 4.

Disponible en:

This Artículo de investigación is brought to you for free and open access by Ciencia Unisalle. It has been accepted for inclusion in Logos by an authorized editor of Ciencia Unisalle. For more information, please contact ciencia@lasalle.edu.co.

La nuda vida: entre el poder soberano y una analítica del biopoder*

THE NAKED LIFE: BETWEEN SOVEREIGN POWER AND THE ANALYTICS OF BIOPOWER

Adriana María Ruiz Gutiérrez**

Fecha de recepción: 2 de octubre del 2012

Fecha de aprobación: 20 de noviembre del 2012

RESUMEN

El presente artículo explora el complejo vínculo entre vida humana y fuerza del derecho desde los aportes de Michel Foucault y Giorgio Agamben. Ambos autores coinciden en advertir el tránsito del sistema jurídico de la soberanía —que hace morir vertiendo la sangre de los hombres como símbolo de la nuda vida— a la analítica del biopoder —que hace vivir y deja morir a la raza—. Sin embargo, Agamben llega más lejos que Foucault y demuestra, además, cómo el biopoder contemporáneo, ligado íntimamente al derecho soberano, reduce la vida humana a la mera vida biológica produciendo sobrevivientes.

Palabras clave: Michel Foucault, Giorgio Agamben, nuda vida, soberanía, filosofía del derecho, biopoder.

ABSTRACT

This article explores the complex bond between human life and the force of law from the contributions made by Michel Foucault and Giorgio Agamben. Both authors realize the transit of the legal system from sovereign power —which brings death by spilling the blood of men as a symbol of the naked life— to the analytics of biopower —which grants life but lets the race die—. However, Agamben goes further and proves the way contemporary biopower, closely linked to sovereign right, reduces human life to the mere idea of biological life producing survivors.

Keywords: Michel Foucault; Giorgio Agamben; Naked life; Sovereignty; Philosophy of law; Biopower.

* Este artículo hace parte de la tesis de maestría titulada *Violencia jurídica y nuda vida*, dirigida por el profesor Carlos Enrique Restrepo Bermúdez del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia.

** Abogada. Magíster en Filosofía. Doctoranda en Derecho. Docente de la Facultad de Derecho, Universidad Santo Tomás-Medellín. Investigadora adscrita al Grupo interdisciplinario e interinstitucional sobre conflictos y violencias, INER-Universidad de Antioquia. Correo electrónico: adrianamaruiz@gmail.com

INTRODUCCIÓN

El tránsito por la filosofía del derecho desde la Antigüedad conduce a la conclusión de la íntima conexión entre la violencia y el derecho y, en consecuencia, a la relación entre la violencia del derecho y la vida. La violencia jurídica se expresa, en efecto, a partir del sometimiento y aniquilación de la vida. En este sentido, los aportes de Walter Benjamin, Simone Weil, Hannah Arendt, Jean-Paul Sartre, Michel Foucault, Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy, René Girard, Giorgio Agamben, Enzo Traverso, Roberto Esposito son necesarios para una filosofía del derecho que pretenda juzgar auténticamente la relación crítica e histórica entre el derecho y la vida. En este caso, la recuperación de esta filosofía, bajo dominio exclusivo de los filósofos hasta mediados del siglo XIX, desplazados luego por la teoría del derecho propia de los juristas positivistas, muestra que en el siglo XX los efectos del totalitarismo no solo fueron devastadores para la existencia de los Estados-nación europeos, sino también para la vida legítima del derecho en tanto control violento y selectivo de la vida humana.

En este punto, las reflexiones de autores contemporáneos como Walter Benjamin, Michel Foucault y Giorgio Agamben permiten revisar críticamente el nexo entre la violencia del derecho estatal, el biopoder y la nuda vida. El vínculo entre estas tres figuras permite no solo revelar el fundamento oculto del derecho como poder, violencia y autoridad, sino también proponer formas de vida justas o comunes, distintas a las administradas por el orden jurídico y político, restituyendo para la filosofía del derecho su vocación práctica. El filósofo italiano Giorgio Agamben sitúa la categoría de “nuda vida” como el punto de intersección entre el modelo jurídico-institucional (soberanía) y el modelo biopolítico del poder, o lo que es lo mismo, entre las perspectivas histórico-críticas de Benjamin y Foucault.

El resultado que arroja el nexo entre estas investigaciones es exactamente que los análisis jurídico-institucionales y los de la biopolítica se complementan uno a otro y que no pueden separarse cuando se intenta comprender el vínculo que une al derecho con la vida humana. De hecho, la formación del biopoder puede ser abordada desde la filosofía y la teoría del derecho soberano, concretamente, partiendo de los juristas de los siglos XVII y XVIII que plantearon la transferencia de derechos naturales como el acontecimiento fundacional de la sociedad civil, y con esta, el derecho del poder soberano sobre la vida y muerte de los súbditos.

Los análisis histórico-críticos de Benjamin, y particularmente, Foucault en diálogo con Agamben revelan justamente el tránsito del poder jurídico de normalización disciplinaria a la regularización biopolítica de la nuda vida. El viejo poder soberano, que podía verter legítimamente la sangre de sus súbditos, se extiende al biopoder que hace morir a las razas inferiores a fin de dejar vivir a las

superiores. En ambos modelos, la nuda vida, la vida biológica, la vida en cuanto tal, sigue confinada al poder como símbolo de la sangre que puede ser vertida en cualquier momento. El poder soberano y el biopoder se fundan bajo la causa de proteger la nuda vida y, sin embargo, se conservan mediante la eliminación de esta. Tal es la paradoja del poder que, en este caso, resulta insoslayable. La violencia de la espada soberana y los mecanismos del biopoder han pasado, por tanto, a entrelazarse de manera tan íntima y compleja que impiden ser analizados con facilidad. A la nuda vida y a sus avatares en el mundo moderno —la vida biológica, la sexualidad, la salud, la felicidad, etc.— también le son inherentes una opacidad que es imposible clarificar si no se cobra conciencia de su producción jurídica-política.

HACER MORIR O DEJAR VIVIR

En el capítulo quinto de la *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber (Histoire de la sexualité 1: la volonté de savoir)*, titulado “Derecho de muerte y poder sobre la vida” (“Droit de mort et pouvoir sur la vie”), y también en *Defender la sociedad (Il faut défendre la société)*, clase del 17 de marzo de 1976, Michel Foucault expone el paso del poder de la soberanía al poder sobre la vida —biopolítica—, del hombre/cuerpo al hombre/especie. Entre los derechos del soberano se encontraba, entre otros privilegios, el derecho de vida y muerte sobre los súbditos. Foucault sitúa esta prerrogativa en la arcaica figura romana de la *patria potestas* en virtud de la cual el *pater familias* podía disponer legítimamente de la vida de sus hijos, así como la de sus esclavos. Este derecho encuentra su fuente de legitimidad en el poder que la naturaleza le otorga al padre respecto a los hijos varones, y en el poder civil con relación a los esclavos. El derecho de vida y muerte propia de la teoría clásica se encuentra, no obstante, visiblemente atenuado en la Modernidad: “Desde el soberano hasta sus súbditos, ya no se concibe que tal privilegio se ejerza en lo absoluto e incondicionalmente, sino en los únicos casos en que el soberano se encuentra expuesto en su existencia misma” (Foucault, 1991, p. 163).

Análogamente a Benjamin, Foucault menciona tres ejemplos que corresponden a este derecho soberano: el derecho de guerra, el servicio militar a favor del Estado soberano, la pena de muerte. En estos casos, el orden jurídico otorga al soberano el derecho de dejar vivir o hacer morir derramando la sangre de sus súbditos. Justamente, esta violencia fundadora y conservadora del poder jurídico es violencia sangrienta sobre la vida biológica, o en términos de Benjamin, sobre la mera vida o la vida desnuda.

Para Foucault, el nexo entre el derecho y la violencia se expresa particularmente en el ámbito de la guerra. Según el autor, la teoría filosófica jurídica yerra

al considerar el origen de la estructura jurídica-estatal cuando cesa el fragor de las armas. La sangre y el fango de las batallas no solo presiden este acto de fundación jurídica, sino que permanecen aún después. Desde luego, no se trata de las guerras o las rivalidades imaginadas por los filósofos o los juristas, bajo la ficción de un estado de naturaleza: “La ley no nace de la naturaleza, junto a los manantiales que frecuentan los primeros pastores” (Foucault, 2001, pp. 55-56). El orden legal es ajeno a la pacificación bien como origen, bien como destino. La guerra que anticipa su creación, y por tanto su legítima justificación, es el motor que vehiculiza sus instituciones y sus procedimientos:

La ley nace de las batallas reales, de las victorias, las masacres, las conquistas que tienen su fecha y sus héroes de horror; la ley nace de las ciudades incendiadas, de las tierras devastadas; surge con los famosos inocentes que agonizan mientras nace el día (Foucault, 2001, pp. 55-56).

Foucault (2001) exige, de modo similar a Pascal y a Benjamin, encontrar el fundamento que oculta la estructura jurídico-estatal basada falazmente en un orden ternario: “Hay que reencontrar la guerra que prosigue, con sus azares y peripecias. Hay que reencontrar la guerra: *¿por qué?*, pues bien, porque esta guerra antigua es una guerra permanente” (p. 56). Del mismo modo, ocurre con la remisión benjaminiana al estado de excepción permanente que oprime a los vencidos o sojuzgados de la historia.

Las guerras que fundan la institución jurídico-estatal crean al mismo tiempo la asimetría entre los vencedores y los vencidos, quienes se encuentran sometidos a los primeros. Los vencedores desde luego pueden matar a los vencidos, pero si los mata la soberanía desaparece, porque esta se compone gracias al mantenimiento de estos. Si los vencedores, al contrario, deciden conservar la vida de los vencidos o, mejor, al tener estos el beneficio provisorio de la vida, se presentan dos posibilidades: ya sea que los vencidos reanuden la guerra sublevándose contra los vencedores, ya sea que los vencidos acepten el dominio de los vencedores. En este último caso, los vencidos erigen a los vencedores como sus representantes soberanos. Aquí, dice Foucault, reside el significado jurídico-político de la relación soberana hobbesiana, distinta en todo caso a la esclavitud. Desde el momento en que los vencidos afirman la vida como rechazo a la muerte violenta aceptan incondicionalmente el derecho de dominio que otro u otros ejercerán sobre sus personas, cuerpos y bienes. La renuncia al miedo, esto es, la renuncia a los riegos de la vida, funda el acto jurídico-político de instauración de la soberanía, y con este, de la constitución de un soberano con poder absoluto (Foucault, 2001, pp. 91-92). Sin embargo, la guerra que funda la

institución jurídico-estatal permanece como un estado de guerra indeterminado en el tiempo. En el estado de guerra —a diferencia de la guerra como asimetría de fuerzas físicas en combate y temporalmente definidas— no existen batallas, sangre o cadáveres, sino simplemente una relación de temor a la muerte y, por consiguiente, de temor al otro como potencia amenazante para la propia vida, temporalmente indefinida. La guerra no solo es el medio de establecer la soberanía sino también de mantenerla y, por tanto, un modo de ejercer el derecho a dar la muerte.

Este estado de guerra virtual o efectivo, que existe aún después de la constitución de la máquina jurídico-estatal que amenaza y está presente de modo permanente, otorga un derecho de guerra al soberano del cual se deriva un poder indirecto de vida y muerte sobre sus súbditos. Según Foucault, el soberano puede efectuar legítimamente la guerra contra sus enemigos exteriores empleando a sus propios súbditos, quienes deben defender el territorio, la población y la soberanía del Estado. De este modo, el soberano expone lícitamente y, aunque sin proponérselo directamente, las vidas de sus súbditos (Foucault, 1991, p. 163). Empero, el poder como derecho sobre estos se presenta ya sea como una facultad relativa y limitada por la defensa y la supervivencia del soberano, ya sea directamente como derecho a dar muerte cuando alguno de los súbditos intenta subvertir el orden soberano. De esta manera, en la acción de matar y de morir se revela el derecho soberano sobre la vida. Foucault (1991, p. 164) sintetiza esta facultad jurídica de supresión de la vida mediante la muerte bajo la fórmula soberana de hacer morir o dejar vivir. Esto significa que la vida y la muerte no son, en modo alguno, fenómenos naturales, exteriores o ajenos al poder político. Al soberano le corresponde decidir sobre la guerra, la paz y la seguridad, pero además sobre la vida y la muerte de sus súbditos. Y es en la guerra donde se revela, como en ningún otro caso, la potestad soberana de matar legítimamente.

La pena de muerte constituye otra realidad del derecho de espada. El soberano declaraba el castigo capital a quien atacaba su persona, su voluntad o su ley (Foucault, 1991, p. 166). En este punto es preciso recordar que la esencia del pacto de institución del Estado moderno radica justamente en la prohibición para los súbditos de resistir lícitamente al soberano. En Hobbes y Spinoza, a diferencia del contractualismo clásico, el pacto de creación jurídico-estatal faculta al soberano de un poder absoluto que no se encuentra condicionado al cumplimiento de obligaciones —ni siquiera al cumplimiento de los fines por los cuales se instituyó el Estado—. Los súbditos, por su parte, renuncian a su derecho primevo sobre todas las cosas a favor del soberano o asamblea de hombres, a cuya voluntad se obligan de modo absoluto. Esto significa, en sentido exacto, que los hombres se han despojados de su derecho natural a resistir al poder de

otro hombre. De manera que, una vez perfeccionada la operación jurídica de intercambio contractual que da origen a la soberanía política y a la sociedad civil, los hombres ya no podrán oponerse legítimamente al soberano, puesto que la oposición, ya sea de un hombre particular o de una multitud de hombres, se reputará por sí misma como ilegítima y podrá ser eliminada por el soberano. La pena de muerte refleja el fundamento del soberano sobre la vida. En este sentido, el poder soberano consiste en el derecho absoluto de hacer morir o dejar vivir (Foucault, 2001, p. 218).

La sangre confirma el valor esencial del derecho soberano sobre la vida y la muerte. Al lado de la ley, de la muerte, de la transgresión, de lo simbólico y de la soberanía se encuentra, por supuesto, la sangre. Según Foucault, esta constituye un papel fundamental en los mecanismos, las manifestaciones y los rituales del poder. Su precio se define en virtud de su carácter instrumental respecto a la potencia soberana, como derecho a poder derramar la sangre, pero también en virtud de su papel funcional en el orden de los signos, como cuando se trata de poseer determinada sangre —lo cual otorga el derecho—, el poder y la autoridad para verter la sangre de aquéllos que no poseen el mismo linaje. Esta función simbólica incluirá el hecho de ser de la misma sangre; en sociedades en cuya estructura sociopolítica predominan el linaje, las castas, los órdenes y los privilegios; esto a su vez cualifica para aceptar arriesgar la sangre, en este caso, la sangre del pueblo derramada en las batallas en defensa de la sangre del soberano y su casta a quienes se debe irrestricto fervor y obediencia, e incluso cuando se trata de enfrentar otras violencias como las enfermedades que hacían inminente la muerte de los menos favorecidos. Por esta razón, justamente, es que el poder habla de *iure* y de *facto* a través de la sangre (Foucault, 1991, p. 178). Esta remisión foucaultiana a la sangre como representación simbólica de la vieja potencia del soberano concuerda, al mismo tiempo, con la mención benjaminiana de la sangre como símbolo de la vida desnuda, de la pura o simple vida natural producto de la violencia del derecho. En ambos pensadores, la sangre corre por el derecho y la soberanía como potencias armadas de muerte.

HACER VIVIR Y DEJAR MORIR

El poder de hacer morir o dejar vivir era el poder de captación sobre la vida que “culminaba en el privilegio de apoderarse de esta para suprimirla” (Foucault, 1991, p. 164). El privilegio de matar en nombre del soberano se desplaza históricamente al derecho del cuerpo social para asegurar su existencia, mantenerla y desarrollarla. Las guerras, por tanto:

... ya no se hacen en nombre del soberano al que hay que defender, se hacen en nombre de la existencia de todos; se educa a poblaciones enteras para que se maten mutuamente en nombre de la necesidad que tienen de vivir (Foucault, 1991, p. 165).

Desde el siglo XIX, los distintos regímenes políticos han puesto en marcha los formidables procedimientos de matanza incluso contra sus propias poblaciones. Las sangrientas aniquilaciones en nombre de la vida y la supervivencia de las naciones, los cuerpos y la raza han hecho posible la muerte de millones de hombres. Las guerras, las prácticas de guerra, los procedimientos institucionales de guerra administran progresivamente la vida y la muerte, a las que de modo cada vez más infrecuentes se ve desfilar hacia el cadalso. La pena de muerte como pena habitual en el Medioevo fue desplazada desde que el poder se arrogó la función de administrar, asegurar, reforzar, multiplicar y ordenar la vida, a partir de ciertas lógicas y estrategias. De ahí que la pena capital solo pueda justificarse a partir de la monstruosidad del criminal, más que en la enormidad del crimen, y siempre en función de la conservación de la sociedad (Foucault, 1991, p. 167). En suma, el tránsito del poder soberano a la biopolítica supone que la potestad de matar legítimamente se ampara en el peligro biológico que algunos individuos representan para la especie.

El derecho de matar (*droit de glaive*), en cuanto poder soberano de hacer morir, transita ahora a la administración de los cuerpos y el control vital de las poblaciones. De este modo, el poder se desplaza a la anatomopolítica del cuerpo humano, introducida durante el siglo XVIII, cuyo objeto reside en el cuerpo individual, considerado como una máquina, y de esta a la biopolítica de la especie humana, que aparece en el siglo XIX, destinada a la administración del cuerpo-especie, del hombre vivo, del hombre en cuanto ser viviente (Foucault, 1991, p. 169; 2001, p. 220). En palabras de Foucault (1991): “se inicia así la era del biopoder” (p. 169). Esta nueva técnica de poder “ya no tiene que vérselas solo 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).

Foucault (2001) aborda la formación del biopoder en una doble perspectiva: de un lado, en las teorías del derecho; de otro, según los mecanismos, las técnicas y las tecnologías del poder. En el primer caso, Foucault se apoya en la teoría clásica de la soberanía desarrollada por los filósofos del siglo XVII y del XVIII, especialmente en lo referente al derecho de vida y de muerte. En efecto, la vida es el objeto inicial, primero y fundamental del contrato que da lugar a la sociedad política y al Estado. Una vez que el soberano mata, ejercita su derecho sobre la vida. No obstante, Foucault (2001) señala que este derecho soberano de hacer

morir o dejar vivir es complementado con un nuevo derecho “que no borraría el primero pero lo penetraría, lo atravesaría, lo modificaría y sería un derecho o, mejor, un poder exactamente inverso: poder de hacer vivir y dejar morir” (p. 218).

Con este tránsito se abre la segunda perspectiva, en la cual, según Foucault: la constitución del biopoder puede ser comprendida desde los mecanismos, las técnicas y las tecnologías del poder. Durante los siglos XVII y XVIII, las técnicas de poder se centraban en la distribución espacial y, por ende, disciplinaria del cuerpo individual: separación, alineamiento, puesta en serie, ubicación en un campo permanente de visibilidad y vigilancia. Asimismo, el autor afirma, 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 de un sistema complejo de vigilancia, jerarquías, inspecciones, escrituras, informes, se conocen como la tecnología disciplinaria del trabajo. En el siglo XVIII, 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 (Foucault, 2001, p. 219). Esta nueva técnica 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, entre otros (p. 220); en suma, se dirige a la gestión de la vida humana considerada como población.

De esta manera, “el poder es cada vez menos el derecho de hacer morir y cada vez más el derecho de intervenir para hacer vivir” (p. 224). Más allá, efectivamente, del poder absoluto, sombrío y terrible de la violencia soberana, que hacía verter la sangre de sus súbditos mediante procedimientos, suplicios y verdugos, se erige una tecnología del biopoder que hace vivir y deja morir a la población. La muerte es el ocaso del derecho soberano: “El poder ya no conoce la muerte”, simplemente la abandona (p. 224). El derecho que se refiere al poder de la espada, que siempre debe estar armado, y cuya arma por excelencia es la amenaza de la muerte o la muerte efectiva, ya no tiene que poner a jugar la muerte en el campo de la soberanía mediante la definición del *hostis*, del enemigo público. De ahí que, dice Foucault (1991), la ley como derecho funciona cada vez más como una norma y las instituciones judiciales se integran cada vez más a los aparatos médicos, administrativos, sociales cuyas funciones son fundamentalmente reguladoras de la población (p. 174). En este sentido, el campo jurídico como actividad permanente y profusa de leyes ha ingresado, sin embargo, a una fase de regresión, y esto no debe inducirnos a engaño puesto que “son las formas que tornan aceptable un poder especialmente normalizador” (p. 175).

El tránsito de una simbólica de la sangre al sistema de normalización disciplinaria de la sociedad, o mejor, del sistema jurídico de la soberanía a la biopolítica es teóricamente complejo. En la sociedad de normalización se cruzan, según una articulación perpendicular, la norma de la disciplina, centrada en los cuerpos, con efectos de individuación y manipulación del cuerpo como foco de fuerzas que hay que hacer útiles y dóciles, y la norma de la regularización, centrada en la vida, con efectos colectivos y de preservación del conjunto mediante el control de los riegos que puedan producirse en la masa (Foucault, 2001, pp. 225 y 229). La norma es una noción que se encuentra asociada a la disciplina y, por tanto, es ajena al derecho y a la ley definida como efecto de la voluntad soberana (Revel, 2008, pp. 105-106). Entre los siglos XVIII y XIX, las disciplinas —las ciencias humanas y el saber clínico, distintas al campo teórico del derecho y la jurisprudencia— desplazan el modelo jurídico de la sociedad y definen un código que no es el de la ley sino el de la normalización. La norma toma posesión de la vida en general, desde lo orgánico hasta lo biológico, desde el cuerpo que se quiere disciplinar hasta la población que se quiere regularizar. Según Foucault (2001), esta forma de poder, de biopoder, se encuentra asistida por un aparato médico, con organismos de coordinación de los cuidados médicos, descentralización de la información, de normalización del saber, de higiene y medicalización aplicado a la población (p. 221). Esta estructura de intervención colectiva se ocupa, más que del enfermo y la enfermedad, de la administración médica, el control de la salud, la sexualidad, la procreación, la natalidad, la demografía, la morbilidad, la higiene y la alimentación. Es un saber-poder de normalización que distingue y clasifica la normalidad o anormalidad de las conductas y las existencias, el trabajo y los afectos de la población (Foucault, 2001, pp. 221, 228; Revel, 2008, p. 105).

Foucault (2001) menciona otro campo de intervención de la biopolítica proveniente de las diversas incapacidades biológicas, bien sean universales, como la vejez, o accidentales, como la invalidez, las anomalías, los incidentes que, análogos a las prácticas de medicalización, incluyen consecuencias de incapacidad, inactividad, marginación, neutralización de los individuos, entre otros. En este caso, la biopolítica, además de introducir determinadas instituciones asistenciales, vincula mecanismos más sutiles, más racionales económicamente que la asistencia general: técnicas de aseguramiento, de ahorro individual y colectivo, de seguridad (p. 221). En síntesis, Foucault (2001) explica que la biopolítica aborda diversos mecanismos de regularización sobre la población, teniendo en cuenta su duración y diversos acontecimientos aleatorios inherentes a los seres vivos, con el propósito de asegurar su equilibrio y mantener su promedio. La normalización, a diferencia de la disciplina, no trata de adiestrar al individuo

mediante un trabajo sobre el cuerpo mismo sino de asumir la vida general, los procesos biológicos del hombre-especie, y de asegurar en ellos estados globales de regularidad. En este caso, se propone modificar y bajar la morbilidad, alargar la vida, estimular la natalidad, controlar los accidentes, evitar los riesgos y las deficiencias de la vida, en síntesis, es un poder de hacer vivir (pp. 222-223).

Pero el biopoder como poder sobre la vida también es poder sobre la muerte. Consiste no solo en hacer vivir sino también en dejar morir, ya sea ejerciendo nuevas formas de exterminio masivo insospechadas en las anteriores épocas de la historia, ya sea poniendo en práctica un poder sobre la vida comprendida desde la dimensión de una lucha por la existencia acarrea necesariamente procesos de selección biológica. Mientras el antiguo poder soberano mataba millones de hombres en virtud de su derecho de espada, el biopoder aniquila mediante la producción y el empleo de bombas atómicas, armas bacteriológicas y campos de concentración. En este caso, según Foucault (2001, p. 229), el biopoder no solamente mata a millones de seres humanos, sino que mata a la vida misma. En este punto, Foucault expone la paradoja que envuelve el biopoder, ya que es un poder de asegurar la vida, y al mismo tiempo de suprimirla, y, por consiguiente, de suprimirse con ella. Esta paradoja tampoco es estrictamente ajena al poder de soberanía, puesto que los hombres transfieren a un cuerpo soberano su poder natural de hacer la guerra en procura de su conservación y, no obstante, el soberano puede matarlos en virtud de su propia integridad. En todo caso, ambas formas de poder son ahora distintas en relación con la muerte. Foucault lo explica del siguiente modo: el poder soberano puede extender su derecho de matar mediante el uso de la bomba atómica, pero en este caso no se trata propiamente del biopoder como poder de asegurar la vida, tal como acontece en el siglo XIX. En cambio, un hombre que ostenta política y técnicamente las posibilidades de disponer de la vida, de multiplicarla, de fabricar lo vivo, lo monstruoso, y en el límite, virus incontrolables y destructores, excede y, por ende, desplaza el poder soberano al ámbito del biopoder. En este caso, dice Foucault (2001), el poder “ya no es del derecho soberano sobre el biopoder sino del biopoder sobre el derecho soberano” (p. 229).

En estas condiciones, el biopoder puede dejar morir aunque tiene el objetivo de hacer vivir. Es un poder que reivindica la vida, la realza, la multiplica, la prolonga y, al mismo tiempo, reclama la muerte no solo de sus enemigos sino también de sus ciudadanos. En suma, el biopoder también mata. En este sentido, pregunta Foucault (2001): “¿cómo ejercer el poder de la muerte, cómo ejercer la función de la muerte, en un sistema centrado en el biopoder?” (pp. 230-231). La función mortífera de un aparato estatal que funciona en la modalidad de biopoder se revela en el racismo. En términos de Foucault, el racismo entendido

como cesura en el *continuum* biológico de la especie humana es plenamente compatible con el biopoder, pues permite fragmentar a la población/especie en una mezcla de subgrupos o razas diferenciadas, jerarquizadas y clasificadas como superiores e inferiores, buenas y malas. De estas, algunas deben morir y otras deben vivir. El racismo se sitúa entonces en una relación de poder acorde con el ejercicio del biopoder, según la cual “cuanto más mates, más harás morir”, “cuanto más dejes morir, más, por eso mismo, vivirás” o “si quieres vivir, es preciso que otro muera” (pp. 230-231 y 233). Sin embargo, Foucault (2001) señala que esta correspondencia de vida y muerte entre las razas no es propiamente militar, guerrera o política sino biológica: “cuanto más tiendan a desaparecer las especies inferiores, mayor cantidad de individuos anormales serán eliminados, menos degenerados habrá con respecto a los individuos y yo —no como individuos sino como especie— más viviré, más fuerte y vigoroso seré y más podré proliferar” (p. 231).

En este sentido, la máxima schmittiana en virtud de la cual la estructura jurídico-política se define a partir de la distinción entre amigo y enemigo y, por tanto, de la eliminación del adversario político potencialmente amenazador para un conjunto análogo, es reemplazada, o mejor, complementada por la fórmula del biopoder según la cual es preciso suprimir los peligros biológicos de la población para la conservación y el fortalecimiento de la especie o la raza. Según Foucault (2001), el racismo, más allá de una vieja ideología o tradición, es una tecnología del biopoder que hace aceptable la función mortífera en una sociedad de normalización (pp. 231 y 233). En palabras del autor: “el racismo es la condición gracias a la cual se puede ejercer el derecho de matar”; en otros términos: “la raza, el racismo, es indispensable como condición para poder condenar a muerte a alguien, para poder condenar a muerte a los otros” (p. 231). De este modo, tanto el viejo derecho soberano de hacer morir como el biopoder deben pasar simultáneamente por el racismo a fin de poder matar. El Estado se encuentra obligado a servirse de la raza, de su eliminación y purificación a fin de ejercer su derecho/poder soberano sobre la vida y la muerte (pp. 231, 233).

En el racismo confluyen la vieja simbólica de la sangre propia del poder soberano y el nuevo mecanismo de regulación y disciplina del biopoder. El Estado nazi, para Foucault (2001), ha sido el ejemplo más claro del poder mortífero de un Estado que combina las técnicas disciplinarias y las técnicas del biopoder:

El Estado nazi hizo absolutamente coextensos el campo de una vida que ordenaba, protegía, garantizaba, cultivaba biológicamente y, al mismo tiempo, el derecho soberano de matar a cualquiera, no solo a los otros, sino a los suyos. En los nazis se produjo la coincidencia de un biopoder

generalizado con una dictadura a la vez absoluta y retransmitida a través de todo el cuerpo social por la enorme multiplicación del derecho de matar y la exposición a la muerte (pp. 234 y 235).

En efecto, el poder soberano y el biopoder que atraviesan el Estado nazi, en virtud del fervor de una raza alemana superior, implicó no solo el genocidio sistemático de otras razas “inferiores”, sino también el riesgo de exponer a la propia raza a un suicidio total: “Estado racista, Estado asesino, Estado suicida” (Foucault, 1991, p. 180; 2001, p. 235). En la solución final —con la que se pretendió matar legalmente, por ejemplo a los judíos y a otras razas, incluso la propia raza—, el nazismo revela claramente la coimplicación entre el derecho soberano de matar y los mecanismos del biopoder.

HACER SOBREVIVIR

El principal objetivo del derecho penal nazi era “la protección de la sociedad alemana que se lograría eliminando los individuos degenerados o aquellos, de otro modo, perdidos para la sociedad y permitiendo a los autores de delitos leves que todavía pudieran cumplir funciones sociales útiles expiar sus culpas” (Scheffers Grundriß Strafprozeßrecht, 1943 citado en Müller, 2009, p. 115). Este principio concentraba dos áreas fundamentales: el desarrollo de un poder disciplinario para el ciudadano alemán que incumpliera su deber y la reunión de los medios necesarios para la destrucción del enemigo, el otro desviado y el delincuente degenerado. La meta de este derecho, protector era “purgar la sociedad de individuos inferiores subrayando que la obligación particular del derecho penal es frente al lado negativo, defensivo, de la protección. Su última función es exterminar” (Müller, 2009, p. 115). En la función de matar se revela el ordenamiento legal ario: se contemplaba, por ejemplo, que los prisioneros políticos eran traidores para el Estado y la comunidad, y por ello, debían ser tratados con absoluta severidad, incluso con la muerte. Los penalistas nazis desarrollaron un sistema de penas capitales similares al sistema de las faltas disciplinarias contempladas para los servidores públicos y los miembros de las fuerzas armadas, basadas en el buen o mal comportamiento, en el deber y la lealtad debida al Estado y a sus dirigentes:

El derecho penal nacionalista debe basarse en el derecho de lealtad del Volk: la lealtad es el deber más elevado del Volk y por tanto constituye un deber moral en el pensamiento nacionalsocialista y alemán. En el pensamiento alemán hay una armonía entre los valores morales, un sentido del deber, y un sentido de la justicia. De acuerdo con estos principios, una violación del

deber de lealtad conduce necesariamente a la pérdida del honor. Es tarea del Estado nacionalsocialista exigir justa expiación del carente de lealtad, del que por su deslealtad ha renunciado a ser miembro de la comunidad. El justo castigo sirve para fortalecer, proteger, y salvaguardar a la comunidad, pero sirve también para educar y mejorar al delincuente perdido para la sociedad (Reichsrechtsamt der NSDAP, citado en Müller, 2009, p. 117).

La raza se convirtió en un asunto de derecho racial y, por tanto, en un tema crucial para los juristas nazis. En las primeras jornadas jurídicas celebradas en septiembre de 1933, poco después de que los nazis llegaran al poder, “el profesor de Tübingen, Heinrich Stoll, relató el consenso del conjunto de los juristas en el sentido de que el concepto de raza estaba estrechamente vinculado al concepto de derecho, y que por ello precisamente el derecho no es obra humana, sino que es el orden sagrado de Dios” (Müller, 2009, p. 135). La protección racial del pueblo alemán se convirtió en el objeto y objetivo de las discusiones legales y jurisprudenciales del Tercer Reich. Por eso, y después de largos debates en justo derecho, se anunció ante la Conferencia de la Libertad del Partido del Reich, celebrada en Nuremberg el 15 de septiembre de 1935, la aprobación y promulgación por parte del Reichstag de tres leyes: La ley de la Bandera del Reich, que disponía la bandera cruz gamada (esvástica) como el emblema nacional, la ley de ciudadanía, que privaba de sus derechos ciudadanos a todos aquellos que no poseyeran sangre alemana —que representaba la muerte civil de los judíos, mucho antes que la muerte física—, y finalmente, la Ley para la Protección de la Sangre Alemana y del Honor Alemán, que constituyó la ley fundamental del Estado nacionalsocialista. Esta disposición legal prohibía las relaciones sexuales, el estupro y los matrimonios entre personas de sangre alemana y personas de sangre judía o de raza de color —comunidades raciales extranjeras—, y en caso de violar esta prohibición, se ordenaba el decomiso de los bienes, la deportación y el presidio. A diferencia de estas penas, la de muerte no estaba consagrada típicamente; sin embargo, fue aplicada eventualmente a quienes “deshonraran la raza”. Para justificar la imposición de la muerte fue preciso entonces combinar los delitos sexuales raciales con otros preceptos normativos, tales como la Ley Sobre Delincuentes Habituales Peligrosos, promulgada en 1933, y los Decretos sobre Elementos Antisociales y sobre Delincuentes Violentos. El concepto de identidad racial fue extremadamente vago e indeterminado. En dicha noción, los tribunales alemanes combinaron una suerte de factores religiosos, civiles, científicos y jurídicos.

Pero la pureza de la sangre alemana, además de vehiculizar un número importante de mecanismos jurídicos y de policía a través de leyes, decretos, decretos

reglamentarios, sentencias, circulares, etc., dispuso de una serie de mecanismos de normalización (biopoder) para el cultivo de la sangre alemana y la conservación de su pureza. La salud genética de la población se constituyó en un asunto relevante de la política nazi, que se tradujo inmediatamente en la Ley para la Prevención de las Enfermedades Hereditarias, promulgada el 14 de julio de 1933. Dicha ley consagraba la esterilización obligatoria en casos de desórdenes genéticos, practicada incluso en los niños. La persona involucrada debía comparecer voluntariamente y, en caso de renuencia al procedimiento, con la ayuda de la policía, y de ser necesario mediante la fuerza. Los autores de esta disposición normativa subrayaban su contenido e importancia para la población: “Para preservar la debida salud genética y racial del pueblo alemán, la meta es contar siempre con un número suficiente de familias genéticamente sanas con mucha prole de alto valor racial. La médula de una raza sana está en la noción de la crianza que tenga el pueblo alemán” (Gütt y Rüdín; Zur Verthütung Erbkranken Nachwuchses; Gesetz y Erläuterungen, 1936, p. 55, citado en Müller, 2009, p. 180). Entre las enfermedades genéticas declaradas bajo el significado de ley se encontraban la debilidad física, la esquizofrenia, la enfermedad maníaco-depresiva, la epilepsia, la corea, la ceguera y sordera genética, las deformidades físicas graves y el alcoholismo severo. Las Cortes de Sanidad Genética consideraban a su vez otras deformaciones físicas genéticas, tales como: hemofilia, labio leporino, fisura palatina, distrofia muscular y enanismo. Asimismo, clasificaban otras enfermedades bajo la categoría de debilidad mental moral, como ocurrió con la mayoría de las decisiones sobre delitos sexuales raciales.

De esta manera, en los médicos y en los juristas nazis recaía la responsabilidad de matar a centenares de seres humanos que estaban asociados con algún tipo de incapacidad física, mental, moral y antisocial. En el nacionalsocialismo se revela el poder soberano del Führer para matar y, al mismo tiempo, el biopoder gestionado por la medicina. Pero esta coimplicación entre la profesión jurídica y la médica respecto a la idea de matar a las personas que constituían un peligro para la raza, es anterior al nazismo. En 1920, el jurista alemán Kark Binding y el psiquiatra Alfred Hoche habían escrito un texto titulado *Autorización para destruir las vidas de quienes no merecen vivir* (Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens). Al iniciar la guerra, esta idea empezó a practicarse en el Estado nazi mediante el Programa T-4 de Eutanasia. En principio, los pacientes indignos de vivir asignados a los hospitales públicos fueron trasladados a otras instituciones y, posteriormente, asesinados con inyecciones o cámaras de gas. Posteriormente, el programa de muerte masiva fue legalizado en virtud de un decreto del Führer, en el cual se autorizaba sin ninguna reserva dicho proyecto. Este programa permaneció activo oficialmente hasta 1942; no obstante, continuó

operando extraoficialmente dejando más de 170.000 personas asesinadas. El personal de eutanasia fue trasladado entonces a los campos de exterminio en Polonia (Müller, 2009, pp. 187-189).

Los campos de concentración y de Estado (Staatliche Konzentrationslager) se apoyaban en la base jurídica de la custodia protectora a fin de salvaguardar la seguridad del Estado. En principio fueron creados como espacios adicionales de concentración debido al aumento de prisioneros en penitenciarias y cárceles. Durante 1933 se construyeron los primeros campos de Emsland —en el distrito de Emsland y el condado de Bentheim—, que incluían los de Borgemoor, Esterwegen y Neusüstrum, en los cuales se recluyeron a 4000 prisioneros políticos-intelectuales de origen alemán (Müller, 2009, p. 135). Posteriormente, el sistema concentracionario se amplió complejamente mediante la creación de otros campos de concentración, trabajo y exterminio. Estos campos fueron abiertos para los extranjeros, y las razones de seguridad que antes animaban su constitución fueron modificadas por razones económicas. Por esto, los campos de prisioneros cedieron su paso a los campos de trabajo y exterminio. Los detenidos debían trabajar para distintas empresas, bien fueran de propiedad de las SS, o bien fueran de propiedad privada. Los cuerpos de los prisioneros también sirvieron para que los nazis, en asocio con distintas firmas farmacéuticas, efectuaran todo tipo de experimentación médica: ablación de los músculos, castración y esterilización, creación de llagas infectadas, quemadura por aplicación de fósforo, entre otras (Federación Nacional de Deportados e Internados Resistentes y Patriotas, 2005, p. 128). En último lugar, los detenidos morían debido a las duras condiciones o eran exterminados por medio de las ejecuciones, las cámaras de gas o los centros de eutanasia.

En las formas de hacer morir a unos y dejar vivir a otros confluyen finalmente los análisis de Foucault, Hannah Arendt y Giorgio Agamben. En los *Orígenes del totalitarismo* (The Origins of Totalitarianism, 1951), Arendt (2010) describe agudamente el proceso mediante el cual la estructura jurídico-política totalitaria hace superfluos a los hombres:

La experiencia de los campos muestra que los seres humanos pueden ser transformados en especímenes del animal humano y que la “naturaleza” del hombre es solamente “humana” en tanto que abre al hombre la posibilidad de convertirse en algo altamente innatural (p. 610).

Esta cesura entre el hombre y el animal, entre la nuda vida, meramente biológica, y la vida civil, políticamente cualificada, se prolonga infinitamente en los campos de exterminio. Estos campos se concibieron no solo para derramar la

sangre del hombre, para matar la vida física, lo que es familiar en el ámbito soberano del hacer morir o dejar vivir, sino también “para transformar al hombre en una cosa, en algo que ni siquiera son los animales: porque el perro de Pavlov había sido preparado para comer no cuando tuviera hambre, sino cuando sonara una campana, era un animal pervertido” (Arendt, 2010, p. 590). En este punto, lo que debe comprenderse es 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, solo parecen expresarse por la rapidez o la lentitud con la que se desintegran (Arendt, 2010, p. 593).

Al inicio de la dominación nazi, los campos fueron construidos para custodiar a los sospechosos alemanes, que eran políticos-intelectuales disidentes del régimen. Siguió los campos de trabajo que se constituyeron en centros de explotación humana donde el número de cadáveres era extraordinariamente elevado. Finalmente, los campos de aniquilación, donde los prisioneros eran asesinados sin verter necesariamente su sangre, sino mediante el hambre, el frío, la enfermedad y la ausencia de cuidados. Agamben (2005) señala que los campos son —incluso antes de ser lugares de muerte— espacios en que el deportado se transforma en cadáver viviente-ambulante, hombre momia:

En Auschwitz no se moría, se producían cadáveres. Cadáveres sin muerte, no-hombres cuyo fallecimiento es envilecido como producción en serie. Según una interpretación posible y muy difundida, es justamente esta degradación de la muerte lo que constituye el ultraje específico de Auschwitz, el nombre propio de su horror (p. 74).

Justamente, la estructura concentracionaria conduce a un proceso de degradación y de desintegración humana que es continuo y cada vez más acentuado y perfeccionado. De esta forma, “el no ario se transmuta en judío, el judío en deportado, el deportado en internado, hasta que, en el campo, las cesuras biopolíticas alcanzan su límite último. Este límite es del musulmán” (Agamben, 2005, p. 88).

Según Agamben (2005), el término musulmán remite al significado literal del término árabe muslim, que designa al que se somete incondicionalmente a la voluntad de Dios, y está en el origen de las leyendas sobre el presunto fatalismo islámico, bastante difundido en las culturas europeas a partir de la Edad Media (p. 45). No obstante, mientras la resignación del muslim reposa en la convicción

de Alá, que está presente en todo momento, el musulmán de los campos de concentración, por el contrario, se ha convertido en no-hombre. El musulmán era aquel deportado que perdía en el campo la conciencia de sí mismo, y solo le quedaban su piel y sus huesos. El musulmán es un pseudocadáver ni vivo, ni muerto que, sin embargo, sobrevive al deportado asesinado convertido en humo y ceniza. En palabras de Sucasas (2001), el musulmán revela una forma inhumana, en la cual “no solo estamos más acá de lo humano, sino incluso más acá de la mera animalidad, pues de él se ha ausentado hasta la pulsión de supervivencia” (p. 199). En este sentido, el límite ya no es entre la vida y la muerte, sino entre el hombre y el no-hombre (Agamben, 2005, p. 56).

En *Si esto es un hombre* (*Se questo e un uomo*, 1958), Primo Levi (2005) describe así la figura del musulmán:

Todos los “musulmanes” que van al gas tienen la misma historia o, mejor dicho, no tienen historia; han seguido por la pendiente hasta el fondo, naturalmente, como los arroyos que van a dar a la mar. Una vez en el campo, debido a su esencial incapacidad, o por desgracia, o por culpa de cualquier incidente trivial, se han visto arrollados antes de haber podido adaptarse; han sido vencidos antes de empezar, no se ponen a aprender alemán y a discernir nada en el infernal enredo de leyes y de prohibiciones, sino cuando su cuerpo es una ruina, y nada podría salvarlos de la selección o de la muerte por agotamiento. Su vida es breve pero su número es desmesurado; son ellos, los *Muselmänner*, los hundidos, los cimientos del campo; ellos, la masa anónima, continuamente renovada y siempre idéntica, de no-hombres que marchan y trabajan en silencio, apagada en ellos la llama divina, demasiado vacíos ya para sufrir verdaderamente. Se duda en llamarlos vivos: se duda en llamar muerte a su muerte, ante la que no temen porque están demasiado cansados para comprenderla. Son los que pueblan mi memoria con su presencia sin rostro, y si pudiese encerrar a todo el mal de nuestro tiempo en una imagen, escogería esta imagen, que me resulta familiar: un hombre demacrado, con la cabeza inclinada y las espaldas encorvadas, en cuya cara y en cuyos ojos no se puede leer ni una huella de pensamiento (pp. 120-121).

Asimismo, Elie Wiesel (1975) se refiere a esta figura en su obra *La noche* (*La Nuit*, 1958):

Akiba Drumer nos abandonó, víctima de la selección. En los últimos tiempos, vagaba entre nosotros, perdido, con los ojos vidriosos, comunicándole

a cada uno su agotamiento: “No puedo más [...] Todo ha terminado”. Imposible levantarle el ánimo. No escuchaba lo que se le decía. No hacía más que repetir que todo había terminado para él, que no podía afrontar más esa lucha, que no tenía ya fuerzas ni fe. Sus ojos, vacíos de pronto, no eran más que dos llagas abiertas, dos pozos de terror (p. 79).

Agamben prolonga la reflexión de Foucault y Arendt hasta la imagen del musulmán. Según Agamben (2005), en el momento en que el internado se convierte en musulmán, o en cadáver viviente (Arendt), la biopolítica del racismo se extiende más allá de la raza y penetra en un umbral en el que ya no cabe establecer cesuras. En este punto, el poder de disposición sobre la nuda vida se transforma en un poder de producción en masa de musulmanes (2005, p. 89). Este proceso de producción de cadáveres vivientes se logra, justamente, debido a 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 regularización de la vida colectiva, con sus procesos de medicalización y de control demográfico, sanitario, nutricional, etc. El no-hombre, el muerto-viviente revela la coimplicación de los distintos modelos de poder que se expresan mediante la aplicación extraordinaria de la fuerza sobre la nuda vida.

En Benjamin, la sangre simboliza la nuda vida que es usufructuada y, al mismo tiempo, aniquilada por la violencia del derecho. Pero más allá de esta forma del poder soberano, nuestro tiempo ha demostrado que el biopoder contemporáneo reduce la vida a la sobrevida biológica, produce sobrevivientes. La sobrevida del musulmán constituye en su forma última el símbolo del poder de matar. Pero es precisamente porque el muerto-vivo excede los campos de concentración alemanes, y porque se le encuentra ya en la creciente masa de desarraigados, marginales, desposeídos y anónimos que deambulan por las ciudades del mundo, que el poder jurídico-político ya no tiene necesidad de matar a través de las armas, puesto que logra hacerlo con igual eficacia mediante el empobrecimiento, el hacinamiento, el hambre y el abandono: todo aquello que conduce a la sobrevivencia biológica del hombre hasta su agotamiento y, finalmente, su aniquilación. “De Guantánamo a África, eso se confirma día tras día” (Pelbart, 2009, p. 36). En palabras de Agamben (2005), ahora “lo que está en juego es, pues, seguir siendo o no un ser humano, convertirse o no en un musulmán” (p. 56).

REFERENCIAS

- Agamben, G. (2004). Estado de excepción. En *Homo sacer II, 1*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2005). Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. En *Homo sacer III*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2006). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2007). *La potencia del pensamiento. Ensayos y conferencias*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2010). *Medios sin fin*. Valencia: Pre-Textos.
- Arendt, H. (2010). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza.
- Benjamin, W. (2010). *Para una crítica de la violencia*. Madrid: Taurus.
- Castro, E. (2004). *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*. Buenos Aires: Prometeo-Universidad Nacional de Quilmes.
- Federación Nacional de Deportados e Internados Resistentes y Patriotas (2005). *La deportación. El horror de los campos de concentración*. Barcelona: Iberlibro.
- Foucault, M. (1991). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2001). *Defender la sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Levi, P. (2005). *Trilogía de Auschwitz*. México: Océano.
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica seguido de sobre el gobierno privado indirecto*. Madrid: Melusina.
- Müller, I. (2009). *Los juristas del horror. La "justicia de Hitler". El pasado que Alemania no puede dejar atrás*. Bogotá: Álvaro Mora-Librería Jurídica.
- Ortolan, M. (1847). *Explicación histórica de la Instituta del Emperador Justiniano* (t. I). Madrid: La Ilustración.
- Pascal, B. (2009). *Pensamientos*. Madrid: Alianza.
- Pelbart, P. (2009). Nuda vida, vida besta, una vida. *Euphorion*, 4, 34-42.
- Sucasas, A. (2001). Anatomía del Lager (Una aproximación al cuerpo concentracionario). *Isegoría: Revista de filosofía moral y política*, 23, 197-208.
- Wiesel, E. (1975). *La noche, el alba y el día*. Barcelona: Muchnik.

