



Revista Affectio Societatis
Departamento de Psicoanálisis
Universidad de Antioquia
affectio@antares.udea.edu.co
ISSN (versión electrónica): 0123-8884
ISSN (versión impresa): 2215-8774
Colombia

2010
Laura Arias
NUDA VIDA Y GOCE
Revista Affectio Societatis, Vol. 7, N° 12, junio de 2010
Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia
Medellín, Colombia

NUDA VIDA Y GOCE

Laura Arias*

Resumen

Desde el punto de vista que relaciona la política con el psicoanálisis, la propuesta de este ensayo trata de interrogar qué produce la aniquilación del sujeto en los regímenes totalitarios, al convertirlo en víctimas del poder, reducido a *nuda vida*. Este cuestionamiento nos conduce a preguntarnos sobre el goce en el marco de un régimen que propone la unificación de un goce universal. Consideramos pertinentes estos cuestionamientos en la vertiente que posibilita el cruce entre política y subjetividad. La propuesta expresa de este ensayo se relaciona con el pensar; con la posibilidad de recuperar una reflexión sobre el pensar, tratando de ponerlo en escena, en conjunción con el goce y la aniquilación del sujeto en los regímenes totalitarios. Se trata de una articulación entre pensar y goce y toma estas nociones como herramientas conceptuales, en el interés por considerar la subjetividad de la época.

Palabras clave: nuda vida, biopolítica, goce, *homosacer*.

* Magister en Comunicación y Semiótica (PUC-Sao Paulo). Doctorado en Psicoanálisis (Universidad Autónoma de Madrid). Posdoctorado en Filosofía (Instituto de Filosofía, CSIC-Madrid). Psicoanalista. Profesora Titular de la Maestría en Psicoanálisis de la Universidad Kennedy de Buenos Aires. Profesora Invitada de varias universidades nacionales y del exterior.

BARE LIFE AND JOUISSANCE

Abstract

From the point of view that connects politics and psychoanalysis, the aim of this essay is to investigate the causes of the annihilation of the subject in the totalitarian regimes, making him a victim of power, reduced to a *bare life*. This question leads us to analyze the jouissance within the frame of a regime that proposes the unification of a universal jouissance. These questions are considered to be relevant in the field that makes possible the intersection between politics and subjectivity. The direct proposal of this essay is related to thought, by trying to bring thought into play, in conjunction with the concepts of jouissance and the annihilation of the subject in the totalitarian regimes. It deals with the articulation between thought and jouissance and uses these ideas like conceptual tools, with the aim of considering the subjectivity of the time.

Key words: bare life, biopolitics, jouissance, *homo sacer*.

VIE NUE ET JOUISSANCE

Résumé

Du point de vue qui met en rapport la politique et la psychanalyse, cet essai prétend poser la question sur ce qui produit l'annihilation du sujet dans les régimes totalitaires en le changeant en victime du pouvoir ; réduit à la *nue vie*. Cette mise en question nous mène à nous interroger sur la jouissance dans le cadre d'un régime qui propose l'unification d'une jouissance



universelle. Nous estimons pertinent ces mises en question dans l'aspect qui permet le croisement entre politique et subjectivité. La proposition que cet essai présente se rattache à la pensée, à la possibilité de reprendre une réflexion sur celle-ci, en le mettant en scène, ensemble avec la jouissance et l'annihilation du sujet dans les régimes totalitaires. Il s'agit d'une articulation

entre la pensée et la jouissance, et il prend ces notions en tant qu'outils de concept, dans l'intérêt de considérer la subjectivité de l'époque.

Mots-clés : nue vie, biopolitique, jouissance, *homo sacer*.

Recibido: 21/05/10 Evaluado: 03/06/10

Aprobado: 09/06/10

Una aproximación al pensar: Lacan

En el Seminario *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Lacan (1987) menciona que una vez que el significante hizo su entrada al mundo, el hombre aprendió a pensar a través de la realidad sexual, ya que la sexualidad es la realidad del inconsciente. Una sexualidad que se vincula con el pensamiento; con un pensamiento que es disarmónico respecto del alma; un pensamiento que es inconsciente, que está ausente. Es a ese lugar que convoca al "yo pienso" en el cual se va a revelar el sujeto. A ese inconsciente Lacan lo llama *Gedanken*, 'pensamientos' (1987: 36). Pero tal y como él lo expresa, son pensamientos que evitan lo real. El pensar se sostiene en la duda, en relación con toda significación. En este seminario, Lacan afirmará que el "yo pienso" cartesiano fue sustituido, por Freud, por el *Desidero* (p. 159). La diferencia se situará en el nivel del deseo, que ha de ser ubicado en el marco del *cogito*, porque toda enunciación está animada por el deseo. Por eso, Lacan tomará el *cogito* cartesiano por el término "engendro" u "homúnculo" (p. 147). En tanto somos sujetos del pensamiento, estamos implicados de una forma muy diferente, en la medida en que dependemos del campo del Otro que nos determina como sujetos. Años más tarde, en el Seminario *El reverso del psicoanálisis*, Lacan (1992) sostendrá: "El pensamiento no es una categoría. Diría casi que es un afecto. Aunque sólo fuera para decir que es el más fundamental desde la perspectiva del afecto" (p. 162); y "cualquier determinación del sujeto, así pues de pensamiento, depende del discurso" (p. 163).

Es decir, el pensamiento carece de contenido sin su estructura lingüística, ya que la estructura del pensamiento descansa sobre el lenguaje. Como señala Lacan acerca del



cogito de Descartes: “Yo pienso donde no soy, yo soy donde no pienso” (1984: 498), encontramos a un sujeto dividido entre el pensamiento y el significante, subordinando el pensamiento a las contorsiones del lenguaje y de los discursos que determinan la nuda vida. Sobre la nuda vida nos detendremos en el desarrollo de este ensayo.

En *Radiofonía & Televisión*, Lacan (1977) afirma que el inconsciente subvierte tanto menos la teoría del conocimiento cuanto que no tiene nada que hacer con ella, por la razón de que le es extraña; sin que nada tenga él que ver, dado que no hay conocimiento que no sea ilusión o mito. Por ello, el pensamiento no tiene relación ni con la razón ni con el intelecto, puesto que no hay conocimiento que no sea ilusión o mito. Así se pensó por siglos, desde los griegos, los filósofos en posición de cognoscentes frente a su objeto, así fuese Dios su objeto. Desde el psicoanálisis, pensamos porque hay inconsciente; si no, no pensamos nada, porque lo que hay que tomar en cuenta es que el sujeto le responde al Otro. Lo que percibimos pasa por el inconsciente, que formula una idea de las cosas.

Como habíamos señalado al inicio de nuestro ensayo, pretendimos elucidar que el pensar poco tiene que ver con la razón y con el intelecto. Nos referimos a la operación de Lacan sobre el *cogito* cartesiano, “yo pienso-existo”; un sujeto cartesiano que se constituye en una *res* pensante, una sustancia de pensamiento puro que, ahí donde se piensa, no es, o donde se piensa, es su modo de goce¹. Destacamos, no obstante que el pensar es un tema poco desarrollado por Lacan y lo que aquí nos proponemos es un trabajo de elaboración a partir de de lo poco que Lacan dice al respecto.

El goce

El concepto de goce desarrollado por Lacan nos permite comprender qué es lo que nos mantiene bajo la sumisión a un caudillo, a un tirano, a un *Führer*, y es lo que posibilita comprender la adhesión de las masas². En los lazos sociales es inevitable lo “malo” del malestar, pero cuando la pasión cruel invade todo, nos enfrentamos a acontecimientos como lo sucedido en el holocausto nazi. Podríamos pensarlo en términos de un goce desatado que produjo las consecuencias que conocemos. Conocimos un goce librado a sí

¹ El concepto de goce ha sido desarrollado por Lacan en varios textos. Me remitiré para los fines del presente ensayo especialmente a “Paradigmas de goce” en *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica* de Jacques Alain Miller. Dejamos a un lado lo desarrollado por Lacan en su última enseñanza sobre la relación pensar/cuerpo.

² Este tema puede ser ampliado con la lectura del concepto de *multitud*, de Hardt y Negri (2004), o con los estudios de Laclau (2005) sobre el populismo.



mismo, al Otro de la oscura autoridad. Freud descubrió lo sexual inconsciente entre los motivos del malestar en la cultura. Lacan develó el goce y sus infortunios.

En la denominada primera enseñanza de Lacan el goce es infortunio, es lo que mortifica. En el seminario siete, *La ética del psicoanálisis* así lo expresa: “el goce es el mal”. En la segunda enseñanza, al contrario, el goce vivifica. Lo que no es goce es muerte, goce que expande o que destruye. Si no hay goce, no hay nada; el goce es lo que nos orienta, el goce es lo que vivifica. Siempre se goza: si no se goza, se está muerto. Siempre se goza del lenguaje, siendo este el que anima al sujeto. Decimos, entonces, que todo ser viviente goza. Goza uno. Lo que vivifica y anima a los cuerpos es el goce.

En *Más allá del principio del placer*, Freud (1920) profundiza sobre el concepto de pulsión de muerte. Con Lacan, diremos que el goce es el más allá del placer. El goce es lo vivo, pero también lo que nos perjudica, y por eso decimos, con Freud, que es lo que está más allá de la satisfacción. Goce es la vida, pero también la muerte en el sentido de la satisfacción mortífera. Por eso, el goce expande o destruye al ser. Bajo la determinación del goce, del mandato del S1, no puede aparecer un sujeto del deseo, ya que el deseo es la singularidad de cada uno cuando rompe con el mandato del S1 que procede del Otro. Bajo ese mandato, somos siervos y esclavos del Otro, del deseo del Otro que determina los discursos que conducen a la nuda vida.

En el Seminario *La ética del psicoanálisis*, Lacan (1991) retoma a Aristóteles, para quien el deseo es todo lo que él llama “monstruoso”, todo lo que es del orden de los actos vandálicos, de tiranía, y que no forma parte de los asuntos humanos. Para el psicoanálisis, sin embargo, lo monstruoso forma parte del hombre, aunque se presente bajo modalidades diferentes: un punto de horror que se sitúa en el centro del sujeto, que lo hace vacilar. Lo “monstruoso” forma parte de lo individual y de lo colectivo. Ahí está presente el Otro, que determina fenómenos como el totalitarismo u otros genocidios que no cesan de manifestarse. De este modo, en lo que aquí exponemos, es el Otro como discurso el que determinará los modos de goce.

Advierte Lacan (1985a):

La cuestión que abre *Psicología de las masas y análisis del Yo* es la de cómo un objeto reducido a su realidad más estúpida, pero puesto por cierto número de sujetos en una función de denominador común, que confirma lo que diremos de su función de insignia, es capaz de precipitar la identificación del Yo Ideal hasta ese poder débil de malaventura que muestra ser en su fondo. ¿Habrán que recordar, para dar a entender el alcance de la cuestión, la figura del Führer y los fenómenos colectivos que han dado a este texto su alcance de videncia en el corazón de la civilización? (p.657)



Estas palabras de Lacan nos enseñan que acceder al propio deseo supone una ruptura, una separación, un corte que nos distancie del Otro, introduciendo para el sujeto la falta estructural; es decir, al sujeto hay que entenderlo en términos de falta. La distancia del Otro introduce la falta en el interior del propio sujeto, donde este dejará de verse como un ser completo. El sujeto, al no preguntarse por su propio deseo, le otorga al Otro un aura carismática, convirtiéndolo en aquel que se le refleja sin falta, completo, absoluto, y que se convierte en proyección de sí mismo. Por ello, poder responder de qué forma el Otro condiciona al sujeto, de qué manera determina su inconsciente, permitirá entender por qué se produce la adhesión de las masas, que así se convierten en nuda vida. Que el sujeto pueda acceder a su deseo implicará romper con la condición de alienación en el Otro, ya que todo ser es precedido, determinado por el Otro.

Una de las vertientes del goce, entonces, se manifiesta como mandato de destrucción inconsciente y, a fin de cuentas, se dirige contra el propio sujeto. Es el goce lo que nos mantiene instalados en el malestar. Es el goce, pues, una categoría, entre otras, que permite abordar el holocausto nazi y cualquier forma de genocidio o de aniquilación de los sujetos. Acceder al propio deseo es lo que permite romper con la alienación en el Otro, con aquello que pondrá límite al goce, haciendo que la singularidad del sujeto deseante impida que se convierta en el hombre-masa. El modo de gozar remite a la singularidad y a sus modos de manifestación en lo social, y que, en palabras de Hannah Arendt, podemos observar cuando afirma que una sociedad respetable como la alemana sucumbió al poder de Hitler haciendo que las máximas morales, que guían la conciencia y determinan el comportamiento social, como el “No matarás”, desaparecieran.

Si con Freud y con Lacan decimos que el inconsciente y la marca de goce determinan lo que se piensa, el pensar como goce y su infinita capacidad de proliferación, incluso de construcción y de especulación, permite que nos aproximemos parcialmente al porqué de la adhesión de las masas y la aniquilación de los sujetos. Cuando decimos (con Lacan) que el pensamiento es goce, decimos también que somos juguetes del goce, por lo que hay goce del ser. El cuerpo goza, y el pensamiento fracasa en tanto actividad superior del ser humano racional. Como bien lo demostró Freud, el pensamiento siempre falla. El pensamiento es inconsciente. Esa es la gran tesis de Freud.



Adhesión y aniquilación

Si la marca de goce determina lo que se piensa, esto nos permite situar la adhesión de las masas y la consecuente aniquilación del sujeto, e interrogarnos sobre la responsabilidad y la culpabilidad de los alemanes comunes que se adaptaron con tan poco esfuerzo a un régimen en el que el asesinato no sólo era tolerado sino que se convirtió en una obligación “moral”.

El totalitarismo nazi descubrió que las normas, las costumbres, los hábitos con los que los pueblos suelen vivir podían “sustituirse” con absoluta facilidad por un nuevo conjunto de hábitos y normas que no sólo autorizaban el asesinato, sino que lo convertían en una obligación “moral”. Eichmann, uno de los mayores criminales de la historia y teniente coronel de las SS, no tuvo necesidad de cerrar sus oídos a la voz de la conciencia; no porque no la tuviera, sino porque su conciencia hablaba con la voz respetable de la sociedad que lo rodeaba³.

Podemos observar las marcas del goce impresas en los discursos y semblantes que conducen a la extrema civilización de las costumbres y los hábitos ciudadanos, con el consecuente debilitamiento del espíritu político. El nazismo no sólo ofreció soluciones falsas a los conflictos falsos o imaginarios sobre el antisemitismo. Demostró, más bien, que para que la política siga siendo política es necesario que la ciudadanía no se convierta en masa. Un régimen como el totalitarismo puede aparecer como consecuencia de la abstención política de la ciudadanía, a la vez que la destrucción de lo político perpetúa la infantilidad social. Desaparecido el espacio de lo político, este es imaginizado por la masa infantilizada como puro poder. El totalitarismo considera a las masas no como seres humanos autónomos que deciden racionalmente su propio destino y a quienes hay que dirigirse, por tanto, como a sujetos racionales, sino como simples objetos de medidas administrativas a quienes hay que enseñar, por encima de todo, a ser humildes y a recibir órdenes.

En cualquier situación donde el vacío, la falta, se haga insostenible para gran parte de los individuos, estos no pondrán obstáculos para seguir de buen grado las promesas del caudillo. Por ello, el hecho de que el fascismo sobreviva se debe a que persisten las condiciones sociales que lo propiciaron. Como señala Arendt (1951) en *Orígenes del*

³ Esto es expuesto por Hannah Arendt (1999) en *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*.



Totalitarismo: “Aún menos sabemos cuántas de las personas normales que nos rodean estarían dispuestas a aceptar el estilo totalitario de vida —es decir, a pagar el precio de una vida considerablemente más corta— por la garantía de realización de todos los sueños de sus carreras profesionales” (p. 532). Arendt destacó que la lógica del totalitarismo había sustituido la capacidad de pensar, al recomponer a los individuos en “un gigante”. El totalitarismo hizo de los ciudadanos ese gigante —Otro— que ordena gozar, sin lo cual difícilmente hubieran podido llevar adelante sus pretensiones; por lo que decimos que siendo el sujeto, quedó forcluido bajo la maquinaria nazi. Podríamos decir que el goce en el totalitarismo es un goce que retorna al cuerpo, lo ataca y lo destruye. El nazismo condujo a un goce impensado hasta ese momento en la historia de Occidente, colonizando las conciencias de un modo inaudito. Es el discurso del poder recibido pasivamente.

Goce y superyó

Los conceptos de goce y de superyó pueden ser herramientas orientativas para aproximarnos a una lectura del holocausto nazi e intentar decir algo sobre lo indecible. No obstante, no podemos olvidar que lo sucedido en la Shoá sigue siendo particularmente opaco en cuanto intentamos comprenderlo verdaderamente, como señaló Agamben (2000). El holocausto nazi es lo impensado, afirma el filósofo español Reyes Mate: *es lo que da qué pensar*.

El superyó es un concepto freudiano, es la prohibición. Heredero de la sexualidad polimorfa perversa infantil y del complejo de Edipo, regula la subjetividad, que se inscribe del lado de la ley por lo que la prohibición acarrea de prescripción, lo cual se inscribe como mandato, esto es, los S1, significantes amos que determinan al sujeto en sus dos vertientes: como ideal del yo o como superyó. El S1 se dirige al superyó, bien sea para que el sujeto lo transgreda o para que lo acate sacrificialmente. Es el garante de la represión, que somete con sus exigencias al yo ideal. Cuando decae en su función, en su vertiente ideal, y el sujeto no recibe la herencia, aunque sea parcialmente, el sujeto tenderá a la descarga pulsional en el semejante, sede de la agresividad y el narcisismo (estadio del espejo). La caída del superyó en su faz simbólica es la desmentida de la castración, propia de la sexualidad narcisista. La desmentida de la castración está en el basamento de la necesidad de un mundo sin diferencias, y de los totalitarismos y fundamentalismos, como imposibilidad de acceder a la incertidumbre y a la tolerancia con



el semejante. Pero lo que se desmiente retorna como un exceso incalculado y acrecentado en su potencia destructiva. Hay un real en juego, lo que no anda y vuelve siempre al mismo lugar. Para Freud, la estructuración del superyó se realiza bajo la influencia de la pulsión de muerte. Una porción de sadismo superyoico se dirige hacia el yo, y otra hacia el semejante, bajo la forma de agresión que se traduce en ausencia de angustia moral. El superyó, para Lacan, es subsidiario del planteamiento freudiano; ordena gozar, y su consecuencia es la anulación del deseo y del goce como absoluto. El superyó indica la declinación del nombre del padre, que dejó de ser el que prohíbe para ser el padre que ordena gozar.

Daniel Goldhagen (1998), en *Los verdugos voluntarios de Hitler*, sitúa como verdugo a la población alemana como un todo. La complicidad del pueblo alemán en el exterminio de judíos se puede destacar en el modo en que se acomodó la relación del sujeto con los ideales nazis, pues lo que ocurre en lo colectivo ocurre en lo individual, estableciendo identificaciones imaginarias y simbólicas con el líder en la masa. Distintas facetas de la idealización que condujeron al pueblo alemán hacia el liderazgo de Hitler. Hitler, uno de los nombres del padre tirano en la vertiente política. Un “todos” antisemita, bajo el mandato de goce generalizado; “todos” implicados subjetivamente en el exterminio. El “todos” antisemita, lo performativo del discurso, el superyó formativo (ideal): “tú debes” (S1), que homologó el asesinato discursivo y el asesinato real. Significantes traumáticamente totalitarios (S1). Nada obliga a nadie a gozar, salvo el superyó que se presenta como imperativo de goce: ¡Goza! (S1).

Lacan menciona que la gula del superyó es estructural; no efecto de la civilización sino “malestar” (síntoma) en la civilización. Lo ilustra Freud (1921) en *Psicología de las masas y análisis del yo*. El goce del Otro, Otro de la oscura autoridad, conduce a Lacan (1987) a manifestar que “son muy pocos los sujetos que pueden no sucumbir en una especie de captura monstruosa, ante la ofrenda de un objeto de sacrificio a los dioses oscuros” (p. 271). En tanto signo de obediencia al superyó en su faz fanática, goce del cuerpo del otro que lo simboliza, no es signo de amor sino de odio. El odio hacia el judío es signo del goce: es una figura libidinal, como el amor. Odio del otro, “segregación”, el otro goza de otra cosa. El odio es una tentativa de erradicación del objeto causa del deseo, de ese objeto alrededor del cual gira toda la dialéctica imaginaria del narcisismo. El odio y el goce mortífero caen sobre un objeto del mundo, o sobre un semejante, por la topología éxtima del objeto respecto del sujeto.



Cabe acotar aquí el interés de Lacan (1985b) por Kant y por Sade, que da lugar al escrito *Kant con Sade*. Para Kant, de entrada, todos somos culpables, y de esta situación sólo podemos salir mediante el sacrificio de todo interés particular; sacrificio a mayor gloria de un bien abstracto, a la forma abstracta de la ley. Esta condición anula toda particularidad, a beneficio de obtener la pacificación de la universalidad.

Pero esta supremacía de la razón práctica escondía sus monstruos. Los ideales ilustrados de libertad, fraternidad e igualdad para todos eran recubiertos por la servidumbre⁴ para cada uno, con la consiguiente disparidad y rivalidad con cada uno. Kant establece una separación entre bien y bienestar, entre el bien no condicionado por ningún objeto en particular y de valor constante para todo individuo, y el bien condicionado de estar unido a la disparidad del objeto concreto y a la circunstancia del placer que busca. Esta escisión entre el bien y el bienestar constituye a toda experiencia subjetiva como goce. Con Kant, el sujeto no tiene que dejarse llevar por las intenciones de su bienestar, y debe fusionarse con el imperativo. La moral kantiana había nacido en la interpretación lacaniana no de una teoría de la libertad, sino de una teoría del deseo en la que el objeto era reprimido. De modo que el mal, en el sentido de Sade, era presentado como el equivalente del bien en Kant. Existe, pues, una simetría entre el imperativo sadiano del goce y el imperativo categórico de Kant. Decimos, entonces, que el goce impide que comparezca el “instinto moral”. Así, quien formula el imperativo categórico es Sade; el imperativo categórico de Kant es el mensaje de Sade invertido. Desde Kant con Sade, vemos que, bajo la máscara de Kant, aparece Sade.

En este punto, destacamos las conclusiones de Lacan: unir a Sade con Kant es unir el mal con el bien: “Tendrás derecho a gozar, y a eso estás obligado por una orden que te exime de culpa”. Desde el momento en que Freud incorporó a su teoría el concepto de pulsión de muerte, esto nos lleva a reflexionar sobre las relaciones que se pueden establecer entre psicoanálisis y filosofía. Freud, en ese sentido, supo captar la vinculación del imperativo categórico con la satisfacción pulsional. De esta forma lo expresa Freud (1900): “El imperativo categórico de Kant se ha pegado tanto a nuestros talones como acompañante inseparable que ni aun mientras dormimos nos separamos de él” (p.90). Es que el imperativo goza de la renuncia que él mismo se impone al introducir en el sujeto la culpa que sostiene el masoquismo moral. Así, podemos preguntarnos sobre el sometimiento al orden simbólico cuando es aberrante y sobre el espacio de la

⁴ Sobre este crucial tema es lectura recomendada *La servidumbre voluntaria*, de Etienne de la Boetie (2008).



singularidad. Cuando los jueces se enfrentaron con Eichmann y se chocaron con que no era un sádico perverso, descubrieron que había muchos hombres como él y que esos hombres no eran pervertidos ni sádicos, sino que fueron y siguen siendo terriblemente normales. Eichmann había obedecido sin ninguna culpabilidad la orden del genocidio.

Lacan no decía otra cosa al relacionar el goce sadiano con el imperativo kantiano. Lo que resulta evidente desde el punto de vista jurídico⁵ es que esta “normalidad” es más terrorífica que todas las atrocidades juntas: sirve para injuriar al otro, por ser solamente otro. Sin embargo, las leyes del nazismo, que obligaban a llevar la aplicación de las normas al paroxismo, implican una potencia de goce que arrasa con la vida y, consecuentemente, con el deseo. El mito de una idea, la de la sangre superior, se transforma en la mayor matanza de la historia. Un mismo idioma, un mismo sistema de ideas. Una idea, una pura ideología fuera de la piedad por el objeto, se transformaba en el mayor motor de asesinato de la historia. Por eso podemos decir que Kant con Sade escribieron juntos el campo de concentración.

Cabe destacar que uno de los aspectos de la modernidad consiste en que, si conduce a la barbarie, no es para desviarse de su proyecto⁶. En ese sentido, romper la lógica de la dominación no es romper con la lógica de la modernidad, ni resignarse, ni renunciar al proyecto ilustrado. Freud, por su parte, se distanció de la marcha vertiginosa que la razón había adquirido en la modernidad y cuestionó, al igual que Lacan, la esencia de la razón cartesiana; en tal sentido, también podemos leerla desde la lógica del goce.

Precisamente en esto radicaría la singularidad del holocausto nazi: en hacer al hombre superfluo: un individuo sin pasado, sin destino. Se destruye la individualidad de la persona. Es el perro pavloviano, excluido de toda posibilidad de espontaneidad de la vida humana; despojo de la individualidad en presencia de la muerte; consumación que convierte a los individuos en número. “El hitlerismo supone, pues, la ruptura de esos diques civilizatorios y, por tanto, el triunfo de lo elemental y el enfrentamiento con las tradiciones que han pretendido encauzarle” (Mate, 2003: 34).

⁵ Ver especialmente, sobre el tema de la ley y la legalidad en el nazismo, *Legalidad y nazismo*, de Arnoldo Siperman (2008b).

⁶ En la séptima de las tesis de filosofía de la historia de Walter Benjamin, leemos: “Todo documento de cultura lo es también de barbarie” (Mate, 2006).



Es la realidad del hombre reducido a nuda vida, a pura biología, que tiene su alcance en la sociedad actual. El resultado es que el hombre se encuentra abandonado⁷ a su suerte, esto es, a la indignidad del sometimiento ciego. Desde este punto de vista, lo ocurrido en la Alemania nazi cristaliza una lógica que alimenta a la Modernidad que llega hasta nosotros. Esta Modernidad trajo consigo muchos bienes: la autonomía del sujeto, el desarrollo de la ciencia, los derechos humanos, la Revolución francesa, etc. Pero este proceso tiene un límite, consistente en la reducción del alcance de su racionalidad al presente, a los vivos, al cuerpo.

Racionalidad que se concentra en dos grandes conceptos: uno político (progreso) y el otro ideológico, que es la biopolítica (...) Ahora bien, si la lógica del progreso es tan arraigada, es porque se asienta sobre un humus cultural más profundo que lo fomenta. Ese humus es la biopolítica (...) Esto es posible porque en el fondo no nos tomamos por sujetos de derechos, sino por piezas de una maquinaria que tiene que funcionar y que no hay quien pare. Esa es la biopolítica: tomarnos no por sujeto de derechos, sino por objeto de un poder superior que decide por nosotros. (Mate, 2008:179-180)

Algo que vislumbró con claridad Kafka, quien no ve al hombre como ciudadano, sino como un ser reducido a su condición animal⁸: nuda vida, a puro cuerpo.

Ser superfluo que, en la comunidad racial de los nazis, “significa ‘exterior respecto de la nueva categoría de lo humano’. Como un sobrante, diría, que puede ser contaminante —como los judíos— y debe, en consecuencia, ser eliminado” (Siperman, 2009: 94). A su vez, en palabras de Arendt, superfluo significa ‘no pertenecer en absoluto al mundo’; vida que debe ser eliminada, y a la que Agamben alude como *sacer*.

Homo sacer

La figura de *Homo sacer*⁹ es rescatada por el pensador italiano Giorgio Agamben (1998) para explicar el estatuto del prisionero de campo de concentración nazi, víctima del terrorismo de Estado. Es un humano despojado de su humanidad, utilizable y eliminable según las necesidades políticas del gobierno de turno. *Homo sacer*: no sujetos, sino individuos reducidos a la simple condición de seres vivos. Es un hombre sin derechos, es el condenado sin juicio previo, que cualquiera puede detener. El *Homo sacer* no recibe la ley porque no puede ser sujeto de ella; sólo es objeto de la aniquilación.

⁷ Abandono proviene de “bando”. Abandonar es someter a alguien al “bando”. El “bando” (*bandum, band, bannen*) es la orden, la prescripción, el decreto, la libre disposición. Abandonar significa, pues, poner a alguien a disposición de un poder soberano, entregarlo al “ban” o bando que proclama su sentencia. Se lo abandona a una ley, queda a merced de la ley, del rigor de la ley. La ley del abandono aplica la ley, pero retirándose, de suerte que el abandonado queda realmente a merced de un orden absoluto y solemne que no prescribe más que el abandono (J. L. Nancy, 1983, p. 141).

⁸ Podemos pensar aquí en *La metamorfosis*.

⁹ En *La comunidad que viene* (Agamben, 1996), se encuentra el precedente del *Homo sacer*.



Homo sacer es una figura oscura del derecho romano arcaico, en que la vida humana se incluye en el orden jurídico únicamente bajo la forma de su exclusión (es decir, la posibilidad absoluta de que cualquiera lo mate sin ser responsable jurídico ni penable por dicha acción aniquiladora). La reflexión de Agamben está montada sobre esta sorprendente figura jurídica que le permite establecer un hilo conductor que atraviesa la historia de Occidente y define su universo político. A lo largo del tiempo y de los clivajes históricos, esa figura ha ido cobrando distintas expresiones hasta casi desaparecer su matriz originaria. El mérito de Agamben es haber recuperado, en nuestros días, la presencia ominosa pero esencial del *Homo sacer*, del puro sujeto de la exclusión que, paradójicamente, funda la posibilidad de la ciudad de los hombres.

El *sacer* en Agamben es aquel respecto del cual todos los hombres pueden actuar como soberanos. La recuperación por parte de Agamben de esta figura del derecho romano arcaico logra hacer pensable el mecanismo que constituye esta forma del poder soberano como fuente de exterminio. A su vez, logra captar ese momento en el que el humano es despojado de su humanidad y, por tanto, se torna utilizable y eliminable según las necesidades políticas del soberano.

Es importante este hallazgo por parte de Agamben para entender la vida política, que se funda en la presencia-ausencia de la nuda vida a partir de la cual se articula el ordenamiento político. Así, para Agamben, todos los ciudadanos son potencialmente nuda vida, por lo que toda vida es susceptible de ser convertida en nuda vida, ya que la política moderna hegemoniza todo discurso y determina el sentido de la vida en su totalidad. Es, como habíamos dicho anteriormente, lo que sostiene como mandato de goce generalizado.

Agamben se dirige a los orígenes de la *polis* para situar el advenimiento de una lógica de la exclusión, sobre la que se montará el universo significativo de la política tal como la ha venido entendiendo Occidente más allá de sus giros epocales. Estamos, según el filósofo italiano, en el seno de una continuidad histórica, de ahí que sostendrá que la pareja categorial fundamental de la política occidental no es la de amigo-enemigo (tan cara a Carl Schmitt), sino la de nuda vida-existencia política, zôê-bíos¹⁰, exclusión-inclusión. Es decir, hay política porque el hombre es el ser vivo que, en el lenguaje, separa la propia nuda vida y la opone a sí mismo, manteniéndose simultáneamente en

¹⁰ Zôê es la vida natural, biológica, vida no cualificada, no política; y su ingreso en la esfera de la *polis*, la politización de la nuda vida como tal.



relación con ella desde la lógica de una inclusión exclusiva. Agamben dirá, entonces, que se opera un doble movimiento que funda la política occidental: de un lado, el advenimiento material de la nuda vida, aquel individuo eliminable, puro desecho sin significación; y, por el otro lado, la construcción, en tanto fenómeno del lenguaje, de la exclusión. Por eso afirmará que el protagonista de su libro es la nuda vida, es decir, la vida a quien cualquiera puede dar muerte, pero que es, a la vez, insacrificable en el *Homo sacer*. Por lo que todos somos, virtualmente, *Homo sacer*.

Por todas partes, y como uno de los efectos de la globalización, vemos, entonces, que la población es reducida a un objeto de la biopolítica. Como señala Siperman (2008a), “los replanteos en torno a la subjetividad pasaron a integrar enfoques como la llamada biopolítica, orientada a examinar los mecanismos políticos de sujeción y disciplinamiento desde nuevas perspectivas” (p. 196). Los campos de concentración también son el lugar de la biopolítica en el que las víctimas son tratadas como puros cuerpos. A su vez, la biopolítica afecta al propio nazi que se convierte, también, en objeto de esta.

En ese sentido, el campo de concentración es no solamente el espacio en el cual impera con mayor claridad la “regla de lo arbitrario”, que no preexiste a su aplicación y hace de un oficial subalterno SS “amo y señor” de la vida y de la muerte —de una en particular o de una cantidad indefinida de personas—, sino la metáfora de toda una sociedad que, a su vez, aspira a imponerse a escala mundial. (Siperman, 2009, p. 85)

Del mismo modo, para Agamben (2003), la lógica del campo de concentración es un *nomos* de la Modernidad. Dicho de otro modo, el lugar por excelencia de la biopolítica moderna es el campo de concentración así como la estructura de los estados totalitarios tal como se concibieron en el siglo XX. Agamben, como sabemos, se ubica en la línea abierta por Arendt (1998) en *La condición humana* y por Foucault (1999, 1993) en *La voluntad de saber* y *Genealogía del racismo*.

En *La voluntad de saber*, Foucault (1999) escribe que en la Modernidad, la vida natural empezó a ser incluida en los mecanismos y los cálculos del poder estatal, y que la política se transformó en biopolítica. Para Arendt, con el triunfo del *animal laborans*¹¹, la vida biológica como tal, frente al hombre de acción (*homo politicus*), con la consecuente decadencia del espacio público, es colocada en el centro de la escena política, en el mundo moderno.

¹¹ En *La condición humana*, Arendt (1988) distingue las tres actividades fundamentales de la vida activa como labor, trabajo y acción, siendo la acción la actividad política por excelencia.



En ese sentido, lo específico acerca del holocausto nazi significa indagar en su particularidad como un modo de encontrar, si ello es posible, lo que a partir del exterminio nazi se convierte en paradigma de ciertos proyectos biopolíticos que siguen habitando en nuestra época, pero que ya encontramos en el pasado de la cultura occidental, como bien lo expone Agamben alrededor del concepto de *Homo sacer*, y que se presenta como un complemento necesario para pensar más profundamente la nuda vida.

Para Reyes Mate (2002), Agamben ha captado esta preocupación en una formulación provocadora, cuando expresa: “El campo es el símbolo de la política moderna” (Agamben, 1998: 33). Acota Reyes Mate, refiriéndose a Agamben:

El campo es el espacio que se abre cuando el estado de excepción se convierte en regla. Himmler creó Dachau para prisioneros políticos y para poder hacer con ellos lo que quisiera; tuvo que colocarlos al margen de las reglas del derecho penal y del derecho penitenciario, es decir, declararles el estado de excepción. Entonces todo es posible, por eso lo propio del totalitarismo es el campo.

Es decir, el universo del totalitarismo es el universo concentracionario, que ha mostrado cómo la condición humana se tornó superflua.

Por ello, según Agamben (2002), nuestra época está regida por la lógica inherente al campo de concentración¹²: lo que caracteriza al campo es, por un lado, el estado de excepción, la suspensión de toda norma, la transformación de la decisión del que manda en regla; y, por otro, la pérdida, por parte del hombre, de su subjetividad (deja de ser sujeto de derechos) y, consecuentemente, su reducción a nuda vida. “Es el acontecimiento que marca de manera decisiva el propio espacio político de la modernidad... es la matriz oculta de la política en que todavía vivimos... es el nuevo *nomos* biopolítico del poder” (pp. 41-43). Una vez que han quedado suspendidas las reglas de juego legalmente establecidas, lo que manda es la decisión. Soberano es el que decide sobre el estado de excepción.

Agamben toma de Levinas la tesis de la biopolítica, pero para aplicarla no ya al hitlerismo, sino a toda la política moderna. “Todo es campo”, no hay un exterior a este, sino que todos, víctimas y verdugos, detentores del poder y oprimidos, todos estamos dentro, aunque con discursos distintos.

Agamben llama “relación de excepción” a esta forma extrema de la relación que sólo incluye algo a través de su exclusión, siendo este el mecanismo que funda la ley en

¹² Esto fue establecido por Levinas (2002) en 1934, en *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*.



el Estado moderno. El dominio sobre el “afuera”, sobre la figura de la exclusión, constituye uno de los resortes principales, el *modus operandi* que el estado de excepción, como estructura política fundamental, ocupa cada vez más en nuestro tiempo y que tiende, en último término, a convertirse en la regla. “Cuando nuestro tiempo ha tratado de dar una localización visible permanente a eso ilocalizable, el resultado ha sido el campo de concentración” (1998: 33). En este sentido, para Agamben, el campo de concentración no ha sido un accidente en la marcha del Estado moderno, un accidente ya superado y que se relaciona exclusivamente con el nazismo; más bien, el estado de excepción se halla en la base de las políticas concentracionarias, es lo que surge cuando hay un sujeto reducible a la nada concentracionaria. En el régimen totalitario, el campo de concentración constituye una excepción que funda la norma.

Podemos observar la reproducción de este mecanismo en la actualidad, en todos aquellos que por diversos motivos pasan a ser *Homo sacer*, por lo que Agamben ve huellas en la sociedad actual que van en esa dirección: África; las leyes inmigratorias europeas; la existencia de inmigrantes sin papeles; las zonas de espera de los aeropuertos internacionales; Guantánamo. No sólo en la Alemania hitleriana, sino también los campos de internamiento de poblaciones sospechosas (como los japoneses en los Estados Unidos durante la Segunda Guerra Mundial) o los campos que implementaron los ingleses en Sudáfrica durante la Guerra de los bóeres, ven en la experiencia nazi, en su “solución del problema judío”, el modelo desde el cual ha seguido manifestándose el poder del Estado moderno hasta nuestros días. Es decir, el campo sigue vigente en su substancia, aunque hayan variado sus formas.

Hemos podido vislumbrar desde el cristianismo el giro, como señala Agamben, hacia la biopolítica, siendo el exterminio de los judíos un punto de inflexión, de exclusión y negación del otro. Los estados-nación condujeron, a lo largo de los últimos siglos, a grandes porciones de sus poblaciones hacia guerras en las que fueron exterminados millones de seres humanos convertidos en *Homo sacer*, es decir, en vida matable, pero insacrificable en aras de políticas estatales que actuaron en el marco de la legalidad jurídica y del estado de derecho.

Con los ejemplos expuestos, queremos destacar que el campo de concentración no es reducible sólo a la experiencia totalitaria nazi o estalinista, como lo sostiene principalmente H. Arendt en *Los orígenes del totalitarismo*, aunque en esas terroríficas



experiencias alcanzó su máxima dimensión criminal; siempre es oportuno destacar las diferencias para no caer en peligrosas simplificaciones.

Carmen González Táboas (2009) realiza un agudo análisis de los discursos y semblantes que han configurado a Occidente. Y refiriéndose a los postulados de Agamben destaca que el autor “parece anunciar el naufragio de toda salida” (p. 305). Coincidiendo con la autora, podemos pensar en el espacio del deseo y del goce como salida de la impotencia, de la indiferencia en la que nos sitúa la política moderna. El goce, el deseo, la responsabilidad ética y la contingencia como potencia más allá del *Homo sacer*. El deseo como salida de los condicionamientos de la política y de los discursos del poder a la que todos estamos expuestos. El deseo y la apertura a la contingencia que podrá jugar a nuestro favor para salir de la catástrofe del mismo goce narrado a la masa. Del goce Uno, del goce para Todos, a un goce singular una vez que estallen los significantes amos bajo cuyos mandatos de goce el sujeto sucumbe.

En el recorrido aquí propuesto quisimos reflejar que los significantes de la época que condicionan nuestros pensamientos establecen modos de goce propios de la nuda vida. Y de ello somos responsables.

REFERENCIAS

- Agamben, G. (1996). *La comunidad que viene*. Valencia: Pre-textos.
- , (1998). *Homo Sacer: el poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos.
- , (2000). *Lo que queda de Auschwitz: el archivo y el testigo. Homo Sacer III*. Valencia: Pre-Textos.
- , (2002). *Medios sin fin*. Valencia: Pre-textos.
- , (2003/2004). *Estado de excepción: Homo Sacer II*. Valencia: Pre-Textos.
- Arendt, H. (1951/1999). *Los orígenes del totalitarismo* (2.ª ed.). Madrid: Taurus.
- , (1988). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- , (trad. 1999). *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal* (2.ª ed.). Barcelona: Lumen.
- Boetie, E. de la (2008). *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*. Madrid: Trotta.
- Foucault, M. (1993). *Genealogía del racismo*. Montevideo: Nordan.
- , (1999). *Historia de la sexualidad: la voluntad de saber*. México: Siglo XXI.



- Freud, S. (1900/2005). La bibliografía científica sobre los problemas del sueño. En *Obras completas, IV*. Buenos Aires: Amorrortu.
- , (1920/2004). Más allá del principio del placer. En *Obras completas, XVIII*. Buenos Aires: Amorrortu.
- , (1921/2004). Psicología de las masas y análisis del yo. En *Obras completas, XVIII* (2.^a ed.). Buenos Aires: Amorrortu.
- Goldhagen, D. (1998). *Los verdugos voluntarios de Hitler*. Madrid: Taurus.
- González Táboas, C. (2009). *Semblantes de Occidente*. Buenos Aires: Tres Haches.
- Hardt, M. y A. Negri (2004). *Multitud*. Barcelona: Debate.
- Lacan, J. (1973/1987). *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- , (1977). *Psicoanálisis: Radiofonía & Televisión*. Barcelona: Anagrama.
- , (1985a). Observación sobre el informe de Daniel Lagache. En *Escritos 2*. (12.^a ed.). México: Siglo XXI.
- , (1985b). Kant con Sade. En *Escritos 2* (12.^a ed.). México: Siglo XXI.
- , (1991). *La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- , (1992). *El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J.A. (2004). *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós.
- Laclau, E. (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura.
- Levinas, E. (2002). *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura.
- Mate, M. R. (2002). El margen de la política. *Daimon*, 27. Extraído el 29 de abril de 2010.
- , (2003). *Memoria de Auschwitz*. Madrid: Trotta.
- , (2006). *Medianoche en la historia: comentarios a las tesis de Walter Benjamin sobre el concepto de historia*. Madrid: Trotta.
- , (2008). *La herencia del olvido*. Barcelona: Anthropos.
- Nancy, J. L. (1983). *L'Imperatif Catégorique*. París: Flammarion.
- Siperman, A. (2008a): *La ley romana y el mundo moderno: juristas, científicos y una historia de la verdad*. Buenos Aires: Biblos.
- , (2008b). Legalidad y nazismo. *Nuestra Memoria*, año XV, núm. 31.

