

PROTECCIÓN Y NEGACIÓN DE LA VIDA: LA TANATOPOLÍTICA BAJO EL NAZISMO

Cristina Micieli

Universidad de Buenos Aires

Resumen:

Según Foucault, a partir del siglo XVIII la cuestión de la vida fue conectándose con la esfera de la acción política. La política del nazismo adopta los procesos biológicos como criterio rector de las acciones. Según Roberto Esposito, lo fundamental del nazismo es la vida, su sujeto es la raza y su léxico la biología. Al exterminio de judíos, y de los tipos humanos asimilables a éste, se le asignará una finalidad terapéutica. En su esencia biocrítica, el nazismo permanece mudo para la filosofía política clásica. Heidegger, no obstante haber apoyado al Führer, llevó a cabo un enfrentamiento filosófico con el nazismo al constatar la pérdida de la capacidad explicativa de las categorías clásicas de la filosofía.

Palabras clave: Biopolítica – tanatopolítica – nuda vida – ser-en-el-mundo

Abstract:

According to Foucault, since the XVIII century, the topic of life started to be connected with politics. Nazism politics takes biological processes as main criteria to take action. According to Roberto Esposito, the fundamental issue for Nazism is the life, its subject is the race and its lexicon is the biology. The killing of Jews - and other human types similar to them – is taken as a therapeutic aim. In its bio-critical essence, Nazism remains silent for the classic political philosophy.

Even if Heidegger has supported the Führer, he carried out a philosophy fight against Nazism for not being able to state a explaining capacity of the philosophy classic categories.

Key Words: Biopolitics – tanatopolitics – bare life – human-being-in-the-world

Introducción

Si bien no acuñó la denominación de biopolítica, Michel Foucault inició una etapa nueva en la reflexión política contemporánea, sufriendo la filosofía política una profunda modificación. Categorías clásicas como

“derecho”, “soberanía” y “democracia” continúan organizando el discurso político más difundido, pero su efecto de sentido se muestra cada vez más debilitado y limitado en su capacidad interpretativa.

Al derrumbarse la distinción entre interno y externo y, por consiguiente, entre paz y guerra, lo cual caracterizó al poder soberano, éste se encuentra en contacto directo con cuestiones de vida y muerte que ya no conciernen a zonas determinadas, sino al mundo en toda su extensión. En definitiva, derecho y política aparecen comprometidos por algo que excede a su lenguaje habitual, arrastrándolos a una dimensión exterior a sus aparatos conceptuales. Ese “algo” es el objeto de la biopolítica.

Dentro del léxico griego y, en especial aristotélico, la biopolítica remite a la dimensión de la *zoé*, esto es, la vida en su mantenimiento simplemente biológico, más que al término *bíos*, entendido como “vida calificada” o “forma de vida”. En este sentido, la vida natural (la vida natural) se sitúa en el centro de cualquier procedimiento político.

Luego de esta rápida introducción aclaratoria, pasaré a desarrollar el tema de mi artículo. Se trata de la tanatopolítica nazi, a lo que agregaré hacia el final la visión heideggeriana al respecto, no explicitada, a partir del análisis de algunas de las categorías fundamentales de su filosofía.

Los cuatro dispositivos inmunitarios del nazismo

Analizaré, a continuación, el término genocidio, acuñado en 1944. Formado por un híbrido entre la raíz griega *génos* y el sufijo latino *cida*, este término fue atravesado por otros conceptos afines, tales como “etnocidio” y el de “crimen de lesa humanidad”. Entre los estudiosos hay acuerdo en que se requieren, al menos, las siguientes condiciones para que pueda hablarse de genocidio: 1) que un Estado soberano declare su intención de eliminar a un grupo homogéneo de personas; 2) que dicha supresión sea potencialmente integral, esto es, que afecte a todos sus miembros; 3) que ese grupo sea eliminado en cuanto tal, no por motivos económicos o políticos, sino en razón de su constitución biológica misma. El genocidio judío por parte de los nazis satisface estos criterios, sin embargo, su exterminio tendrá otro sentido, relacionado con el rol simbólico y material de la medicina: se trata de la finalidad terapéutica que se le asignó desde un principio. Sus ejecutores estaban convencidos de que sólo ello permitiría restablecer la salud del pueblo alemán. Como revela el uso frecuente del término *Genesung* (cura), una única cadena lógica y semántica vincula degeneración, regeneración y genocidio: la regeneración vence a la degeneración mediante el genocidio.

En esta tesis convergen los autores que explícita o implícitamente, insistieron en la caracterización biopolítica del nazismo (Foucault como

uno de los primeros): la creciente implicación entre política y vida introdujo en esta última la fisura normativa entre quienes deben vivir y quienes deben morir.

La enfermedad que los nazis combatieron a muerte no es otra que la muerte misma. Lo que querían matar en el judío, y en todos los tipos humanos asimilables a éste, no era la vida sino la presencia en ella de la muerte: una vida ya muerta ya que está marcada hereditariamente por una deformación originaria e irremediable.

Según Roberto Esposito, tres son los principales dispositivos inmunitarios.¹

1. Normativización absoluta de la vida

En este dispositivo se superponen por primera vez los dos vectores semánticos de la inmunidad –el biológico y el jurídico–, según el doble registro de la biologización del *nómos* y la juridización del *bios*.

Esto explica el por qué cuando se iniciaron los programas de eutanasia y entraron en funcionamiento los campos de concentración, los médicos alcanzaron el estatuto de sacerdotes de la vida y de la muerte.

Pero atribuirle la biologización al derecho, no debe opacar la otra cara de la moneda, es decir, el constante aumento del control jurídico –y por ende político– de la medicina. De hecho, cuanto más el médico se transformaba en un funcionario público, se iba produciendo una mutación en la relación paciente-médico-Estado: mientras se atenuaba el vínculo entre los dos primeros términos, se estrechaba la distancia que separaba al segundo del tercero. Cuando el tratamiento, y aun el diagnóstico previo, se volvían una función ya no privada sino pública, el médico no asumía la responsabilidad frente al paciente, sino ante el Estado, único depositario, por otra parte, del secreto referido a las condiciones del paciente, antes reservado al saber médico.

La reivindicación de la primacía de la vida provoca su absoluta subordinación a la política.

El campo de concentración, y luego de exterminio, es la figura de ese quiasma. Ya el vocablo exterminio (de *exterminare*) remite a una salida fuera de los términos, como también la palabra eliminación alude a franquear el umbral que los romanos llamaban *limes*.

¹ Cf. Esposito, Roberto, *Bíos. Biopolítica y filosofía*, trad. de Carlos R. Molinari Marotto, Madrid, Amorrortu, 2004, pág. 218.

El campo

El carácter aporético del campo residía en que su “afuera” o su “más allá” estaban constituidos como un “adentro” tan concentrado que impedía la fuga. Precisamente en cuanto “abierto” –con respecto al modelo cerrado de la prisión-, el campo resultaba definitivamente clausurado. Cerrado por su misma apertura, así como destinado a la internación por su exterioridad.

Según Agamben, el fundamento jurídico de la *Schutzhaft* (custodia protectora) era la proclamación del estado de sitio o del estado de excepción, con la consiguiente suspensión de los artículos de la Constitución alemana que garantizaban las libertades personales. Cuando los nazis tomaron el poder en 1933, y promulgaron el *Verordnung zum Schutz von Volk und Staat* (“Decreto para la defensa del pueblo y el Estado”), que suspendía por tiempo indefinido los artículos de la Constitución referidos a libertades personales, libertad de expresión y reunión, inviolabilidad del domicilio y secreto de correspondencia y comunicaciones telefónicas, el estado de excepción deja de referirse a una situación exterior y provisional de peligro y tiende a confundirse con la propia norma.²

En este sentido, podemos afirmar que el campo de concentración es el espacio que se abre cuando el estado de excepción empieza a convertirse en regla.

Sin embargo, el campo de concentración en tanto espacio de excepción es una porción de territorio que se sitúa fuera del orden jurídico normal, pero que no es meramente un espacio exterior. Lo que en él se excluye es, según el significado etimológico del término excepción, *sacado fuera*, incluido por medio de su propia exclusión. Así, lo que de esta forma queda incorporado es el estado de excepción mismo, estado que inaugura un nuevo paradigma jurídico-político, en el que la norma se hace indiscernible de la excepción. El campo de concentración es un híbrido de derecho y de hecho, por lo cual carece de sentido cualquier pregunta sobre la legalidad o ilegalidad de lo que en él sucede. De aquí en más, cualquier acción que se lleve a cabo contra los seres humanos allí internados, no será considerada delito.

La especificidad del concepto nacionalsocialista de raza no se comprende fuera del cuerpo biopolítico que constituye al nuevo sujeto político

² Cf. Agamben, Giorgio., *Homo sacer*, trad. Antonio Gimeno Cuspinera, Valencia, Pre-Textos, 2003, págs. 212-213.

fundamental; él es el producto de una decisión política soberana que opera sobre la base de la absoluta indistinción entre hecho y derecho.³

En síntesis, contra la convicción común de que los nazis destruían la ley, Agamben y Esposito afirman que la extendieron hasta incluir en ella aquello que la excede manifiestamente. El campo de concentración no es el lugar de la ley, pero tampoco es el de la mera arbitrariedad. Es más bien el espacio donde lo arbitrario se torna legal y la ley arbitraria. Es el espacio de la absoluta imposibilidad de decidir entre hecho y derecho, entre norma y aplicación, entre excepción y regla. La esencia del campo de concentración consiste en la materialización del estado de excepción, y en la consiguiente creación de un espacio, en el que la nuda vida (la vida natural) y la norma entran en un umbral de indiferenciación.

Por último, el campo de concentración está destinado a encerrar a autores de crímenes aún no cometidos, y por ende, no juzgables sobre la base de los ordenamientos vigentes, configurándose como el lugar para “una detención preventiva”.

***Der Muselmann* y el advenimiento del “tercer reino”: entre la vida y la muerte**

El “musulmán”, en la jerga del campo, marcaba el umbral inestable en el que el hombre pasaba a ser no-hombre y su diagnóstico clínico se transmuta en análisis antropológico. En efecto, se llama *der Muselmann*, al prisionero que había abandonado cualquier esperanza, y que acurrucado en el suelo, con las piernas replegadas y la cara rígida como una máscara, espera la muerte sin resistencia, sin lágrimas, sin gritos. “Ya no poseía un estado de conocimiento que le permitiera comparar entre el bien y el mal, nobleza y bajeza, espiritualidad y no espiritualidad. Era un cadáver ambulante, un haz de funciones físicas ya en agonía”. [Agamben, 2004, p. 41].

El “musulmán” encarna el significado antropológico del poder absoluto. “En rigor, en el acto de matar, el poder se suprime a sí mismo: la muerte del otro pone fin a la relación social”. [Agamben, 2004, p. 48]. Por el contrario, con el sometimiento de las víctimas al hambre y la degradación, adviene un “tercer reino” entre la vida y la muerte.

El “musulmán” es un ser indefinido, en el que no sólo la humanidad y la no humanidad, sino también la vida vegetativa y la de relación, la fisiología y la ética, la medicina y la política, la vida y la muerte transitan sin solución de continuidad. Por ello, el “tercer reino”, del que el “musulmán” es el símbolo, es la cifra perfecta del campo de

³ Idem., págs. 216-217.

concentración, en tanto no-lugar donde todos los “diques se desbordan” y los límites entre las disciplinas se desdibujan.

La fase del “musulmán” era el terror de los internados, pues ellos no sabían cuando llegarían a ella, prolegómeno de una muerte segura en la cámara de gas, o de cualquier otro tipo. Es el umbral fatal que todos los deportados pueden atravesar en cualquier momento.

Por ello, el espacio del campo puede ser representado como una serie de círculos concéntricos que rozan, como olas, un no-lugar central en el que habita el “musulmán”. Y el límite extremo de este no lugar es la *Selektion*, o sea, la operación de escoger a los destinados a la cámara de gas. Por eso, el deportado trataba por todos los medios de esconder sus enfermedades y postraciones.

El “musulmán” era evitado en el campo por todos los internados, pues éstos se reconocen en su “rostro abolido”. El “musulmán” se convierte, así, en metáfora de la Gorgona, horrible cabeza femenina enmarcada por serpientes, cuya visión, en la mitología griega, producía la muerte. Sin embargo, esta visión imposible es absolutamente inevitable. Por su parte, el “musulmán” es quien ha tocado fondo y se ha convertido en no-hombre.

“Si se quería sobrevivir como hombre, envilecido y degradado, pero a pesar de todo humano, y no convertirse en un cadáver ambulante, era necesario, sobre todo, tomar conciencia del punto de no retorno individual, más allá del cual no se debía ceder frente al opresor a ningún precio...

“Esta conciencia y esta lucidez en el actuar, si bien no modificaban la naturaleza del acto exigido, constituían el margen mínimo y la libertad de juicio que permitían al prisionero seguir siendo un ser humano. Sólo la renuncia a toda reacción afectiva y a toda reserva interior, podían transformar al prisionero en musulmán. Los detenidos que lo habían comprendido se daban cuenta de que esto constituía la diferencia crucial entre conservar la propia humanidad y aceptar el morir moralmente (lo que a menudo implicaba la muerte física)”. [Agamben, 2004, p.57].

Agamben afirma que el “musulmán” es el lugar de un experimento en el que la moral misma, la humanidad, se ponen en duda. Es la figura límite en la que pierden sentido categorías como dignidad y respeto, incluso la propia idea de un límite ético.

2. Doble cierre del cuerpo: el cierre de su cierre

Este segundo dispositivo inmunitario fue definido por Levinas como la absoluta identidad entre nuestro cuerpo y nosotros mismos.

En relación con la concepción cristiana, y en cierto modo también cartesiana, se derrumba todo dualismo entre el yo y el cuerpo.

Ahora el cuerpo ya no es solamente el lugar, sino la esencia del yo. Por ello Levinas afirma en *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme* que “lo biológico, con toda la fatalidad que conlleva, se vuelve mucho más que un objeto de la vida espiritual: llega a ser el corazón de ésta”. [Levinas, 1997, p.31].

El hombre, asimismo, está enteramente determinado por el pasado que lleva dentro, y que se reproduce en la continuidad de las generaciones. Levinas emplea los términos “encadenamiento” y “clavado” al ser biológico propio.⁴

Este es el doble cierre del que habla Esposito: el nazismo toma el hecho biológico como una verdad última, en cuanto primera, conforme a la cual la vida de cada uno está expuesta a la alternativa final entre prosecución e interrupción.

Ninguno de los teóricos nazis negó el “alma” o el “espíritu”, pero antes que punto de apertura a la trascendencia, el nazismo lo convirtió en el medio para su definitivo cierre. Es decir que el alma es el cuerpo del cuerpo, el cierre de su cierre, aquello que nos encadena, incluso si se lo considera subjetivamente, a nuestro encadenamiento objetivo.

Así más que de reducción del *bíos* a la *zoé*, debe hablarse de espiritualización de la *zoé* y biologización del espíritu. El nombre adoptado por esta superposición fue el de *raza*. Esta es el carácter espiritual del cuerpo y el carácter biológico del alma. Aquello que otorga a la identidad del cuerpo consigo mismo un significado que excede los límites individuales del nacimiento y la muerte.

A la primera operación, aún individual, de incorporación del yo dentro del cuerpo propio le sigue una segunda, mediante la cual todo miembro corpóreo se halla a su vez incorporado a un cuerpo más grande que constituye la totalidad orgánica del pueblo alemán. Sólo esta segunda incorporación confiere a la primera su valor espiritual. Por último, lo que conecta horizontalmente todos los cuerpos individuales en el único cuerpo de la comunidad alemana, es la línea vertical del patrimonio hereditario, que fluye de una generación a otra. Recién en este punto, el cuerpo de todo alemán se aunará por completo a sí mismo: no como mera materia carnal sino como encarnación de la sustancia racial, de la cual recibe su forma esencial la vida misma.

Si se toma como punto de partida la noción de “pueblo”, la política demográfica es de protección del cuerpo étnico, mediante la preservación

⁴ Cf. Levinas E., *De l'évasion*, París, P.U.F., 1982.

y mejora del patrimonio sano, la eliminación de sus elementos enfermos y la conservación del carácter racial del pueblo.

El genocidio aparece, así, como una necesidad espiritual del pueblo alemán: sólo mediante la amputación de su parte infectada, ese cuerpo podría experimentar su propio cierre sobre sí mismo.

3. Supresión anticipada del nacimiento

Este tercer dispositivo no implica sólo la supresión de la vida, sino de su génesis. En este sentido, la esterilización era el pilar de la “biocracia” nazi.

Al anularse la génesis de la vida, se borran con ello sus futuras huellas. Por ello, “Hannah Arendt pudo escribir que ‘los internados se asemejan a individuos que nunca nacieron en el mundo de los vivos, donde presumiblemente nadie debería saber si permanecen con vida o ya están muertos’.” [Esposito, 2004, p. 233]. No existían, por ello, “se les podía dar muerte infinidad de veces en el día”. [Esposito, 2004, p. 234]. Sin embargo, no podían suicidarse ya que su cuerpo sin alma pertenecía al soberano.

Bíos y Dasein: las diferencias irreconciliables

En su esencia biocrítica, el nazismo permanece mudo para la filosofía política clásica. No es casual que haya sido un pensador impolítico como Heidegger quien llevó a cabo un verdadero enfrentamiento filosófico con el nazismo, aunque de un modo implícito y a menudo reticente. Pero él pudo hacerlo porque en cierto sentido parte de un mismo presupuesto, como es el del “final de las categorías clásicas de la filosofía”, ya que categorías modernas como las de sujeto y objeto, individual y universal, empírico y trascendental, han entrado en un cono de sombra pues ya han perdido su capacidad explicativa.

En la *Carta sobre el humanismo* de 1946, Heidegger encara la cuestión más explícitamente, aunque muchos de sus conceptos clave ya se hallan en *Ser y Tiempo*. Lo que Heidegger busca es una respuesta capaz de hacer frente a la tanatopolítica en su mismo terreno, esto es, sin recurrir a un léxico humanista que no había sabido evitarla o hasta había contribuido a prepararla. No sólo su reflexión acerca de la técnica,⁵ sino también la transposición ontológica de lo que la tradición filosófica había definido en cada caso como “sujeto”, “conciencia” u “hombre”, se

⁵ Véase Heidegger, Martin, “La pregunta por la técnica”, trad. de Adolfo Carpio, en *Epoca de Filosofía*, año 1, núm. 1, Barcelona, Ediciones Juan Gránica, 1985.

orientan en esta dirección. En este sentido debe interpretarse la invitación a pensar “contra” el humanismo, porque éste no pone la *humanitas* del hombre en un nivel lo suficientemente elevado.⁶ Pero también nos invita, de acuerdo con el “momento actual de la historia mundial”, no sólo a meditar sobre el hombre sino también sobre la naturaleza del hombre, “y no sólo sobre la naturaleza, sino sobre la dimensión en que la esencia del hombre, determinada desde el ser mismo, encuentra su lugar”. [Heidegger, 1997, p. 74].

La pregunta previa que se formula Heidegger es cuál es el modo de ser de este ente (el hombre) que existe comprendiendo. Este es el tema abordado por Heidegger en *Ser y tiempo*.

Como dice Heidegger en el parágrafo 3 de *Ser y tiempo*, lo filosóficamente primario no es la teoría de la formación de los conceptos de la historia (o la teoría del conocimiento histórico o la teoría de la historia como objeto del saber histórico), sino la interpretación del ente propiamente histórico en cuanto a su historicidad. La hermenéutica como metodología de las ciencias del espíritu pasa a ser un derivado de esa otra hermenéutica comprendida como explicitación de un suelo ontológico, de nuestro *ser-en-el-mundo*.

Ser-en-el-mundo

Que Heidegger haya enfrentado la cuestión de la biopolítica, no significa que haya adoptado su lenguaje o haya compartido su presupuesto de preeminencia de la vida en relación con el ser-en-el-mundo.

Tradicionalmente no se pudo resolver la relación del hombre con el mundo, pues siempre se partió de la idea errónea de que ambos términos constituían realidades independientes, con características diferentes e irreductibles, por lo que luego no se podía establecer el elemento, que, al tener homogeneidad con ambos, sirviera para relacionarlos. Quien inaugura este dualismo es Descartes, con su distinción entre *res cogitans* y *res extensa*. Pero esa tradición no fue respetuosa con los hechos mismos, pues estos muestran que el ser mismo del hombre consiste en esta relación con el mundo, pues permanentemente y sin excepción, está en alguna forma de trato u ocupación, que Heidegger denomina “ser en”: emplear algo, realizar algo, emprender, considerar, expresar, cuidar, velar, definir, indagar, investigar, etc., pero también en las actitudes prescindentes del dejar, desatender, rechazar, etc. No se podría concebir un hombre que no esté comprometido en alguno de estos

⁶ Heidegger, M., *Carta sobre el humanismo*, trad. de A. Wagner de Reyna, Madrid, Taurus, 1970, pág. 42.

comportamientos, en los que se vincula al mundo en cada caso en forma diferente, y a partir de los cuales comprende su propio modo de ser.⁷ El mundo *es*: este hecho constituye, por supuesto, el asombro primario y la fuente de cada interrogación ontológica. Está aquí y ahora y en todas partes: estamos en él. ¿Cómo podría ser que estuviéramos en otro lado? Heidegger denomina ser-en-el-mundo a esa realidad básica de la que hay que partir, y aclara que es una estructura compleja, de partes inescindibles —en señal de ello utiliza guiones para unir las diversas palabras, y para expresar esta inmanencia, esta incorporación radical.

Es decir que si tenemos en cuenta que la biopolítica nazi se caracterizaba por el predominio de la vida sobre la existencia, no sería arbitrario afirmar que la polémica de Heidegger con el biologismo es una forma anticipada de contraposición a ella.

En efecto, para Heidegger la existencia ya no aparece como defectuosa o deficitaria en comparación con una vida exaltada en su plenitud biológica, sino que la vida aparece con carencias respecto de una existencia entendida como la única modalidad de ser en la apertura del mundo. Es más: la vida definida en términos biológicos no tiene los atributos del *Dasein*, sino que se sitúa en una dimensión diferente, no comparable con el horizonte de aquél, del cual sólo puede derivarse de manera negativa, como lo que no es tal porque es justamente “sólo vida”.⁸

Recordemos que Heidegger propone el neologismo *Dasein*⁹ para evitar la confusión con los demás entes, que según Gaos puede traducirse por ser-ahí; su traducción literal es existencia.

Asimismo, el término “sujeto” puede inducir a una interpretación de la existencia como “subsistencia”, incompatible con la determinación específica de la existencia humana como ex-sistencia (trascendencia). Hablar del *Dasein* como de un “sujeto”, sería “substancializarlo”. Por la misma razón deben evitarse, precisa Heidegger, las nociones de “alma, conciencia, espíritu, persona”, y también las de “vida” y “hombre”, en tanto no se plantee y resuelva la cuestión de saber lo que debe entenderse por esas instancias “cuando no se las reduce a cosas”. De tal modo que la analítica del *Dasein* no será una psicología ni una filosofía de la vida.¹⁰

⁷ Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, trad. de José Gaos, México, FCE., pág. 89.

⁸ Idem., pág. 117.

⁹ La traducción de *Dasein* es problemática, sin embargo en este texto seguiremos la de J. Gaos.

¹⁰ Véase Moraleja, Enrique, “La problemática de las humanidades y la hermenéutica”, en Díaz, Esther (edit), *La postciencia*, Buenos Aires, Biblos, 2004.

El *Dasein*, entonces, es ser-ahí, y “ahí” es el mundo concreto, literal, real, cotidiano; ser humano significa estar sumergido, plantado, arraigado en la tierra, en la materia cotidiana, en la “materialidad cotidiana” del mundo (“humano” viene de *humus*, “tierra” en latín). Una filosofía que pretende abstraerse o situarse por encima de la “cotidianidad” de lo cotidiano, es una filosofía vacía: no puede decirnos nada del sentido del ser, de dónde está el *Dasein*.

Ser-para-la-muerte

En la tanatopolítica nazi la muerte representa el presupuesto de la vida despojada de la potencia biológica. Para Heidegger, por el contrario, es el modo de ser de una existencia diferenciada de la pura vida. En este sentido, el simple ser viviente no puede ser considerado “mortal” en sentido pleno. La finitud humana, por el contrario, es lo único que desde un principio otorga verdadero sentido a la existencia.¹¹

Veamos, sintéticamente, los argumentos de Heidegger.

El estado afectivo fundamental originario del existente es aquel por el cual éste siente que se encuentra “arrojado” en el mundo, advirtiendo la ciega efectividad de su “que es”. Según Heidegger, todo temple pone de manifiesto cómo nos va y hace patente el propio ser como una carga independientemente del temple o estado de ánimo en que nos encontramos en cada caso. La disposicionalidad nos abre o revela nuestra condición de arrojados o *yectos* en el mundo. Así, se revela la facticidad, o sea, el mundo que es y tiene que ser; el desnudo *factum* de que el *Dasein* ya es y tiene que empuñar la existencia como una tarea o un quehacer. En esto consiste el carácter de carga que tiene la existencia para el *Dasein*.

La visión del *Dasein* como ser-en-el mundo con la doble determinación de la deyección y del proyecto choca con la manera ordinaria de entenderse el hombre a sí mismo y a la realidad. En ella, por miedo a su propio poder-ser, el hombre huye de sí mismo y se refugia en el anonimato del impersonal “uno”: no alcanzamos a existir en y por nuestros propios términos sino en relación, con respecto a otros.

El “uno” constituye la forma extrema de lo que desde Hegel se llama “alienación” humana. Pero esta alienación es la forma originaria de la existencia humana. “El *Dasein* es primariamente uno y a menudo sólo eso”. La palabra clave de Heidegger es lapidaria y difícil de traducir: el yo se enajena de sí mismo y se vuelve un *Man*, que en alemán significa “cualquiera”. Este *Man*, que podríamos traducir simultáneamente como

¹¹ Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, ob. cit., pág. 317.

“estado de uno” y “estado de ellos”, configura la regresión del verdadero *Dasein* hacia la enajenación y la mediocridad, hacia la lejanía del auténtico ser.

Bajo el dominio del uno el *Dasein* se disuelve en la forma de ser de los otros. Disfruta y goza como *se goza*, lee, ve y juzga como *se juzga*. El uno, el “sujeto” de la existencia cotidiana se manifiesta por una serie de fenómenos típicos de la vida “pública” que Heidegger denomina las “habladurías”, la “avidez de novedades” y la “ambigüedad”.

El yo del *Dasein* cotidiano es, en resumen, “el uno-mismo” (*das Man-selbst*, un híbrido): todo lo contrario de la concreta singularidad y realidad de un *Dasein* que se ha aprehendido a sí mismo.

Asimismo, mientras existe el *Dasein* está siempre esencialmente inacabado. Siempre le queda en reserva alguna posibilidad. A la esencia del *Dasein* pertenece un constante estar inconcluso. La inconclusión significa un faltar algo en el poder-ser. La conclusión de esa inconclusión o, lo que es lo mismo, el logro del acabamiento significa a la vez la pérdida del ser del *Dasein*. Esto último acontece en la muerte.

Pero la muerte, la única experiencia que nos permitiría aprehender el ser-ahí total, se sustrae a toda posibilidad de experimentación.

Si no es posible una experiencia de la muerte, sólo queda el intento de anticiparla existencialmente como una posibilidad del *Dasein*.

Ser-para-la-muerte significa esencialmente vivir angustiado, por eso, el *Dasein* de la cotidianidad, el uno, convierte la angustia ante la muerte en el temor frente a un accidente que se acerca.

Sin embargo, la angustia abrirá por primera vez el mundo como mundo, ya que en ella lo que amenaza no es ninguno de los entes intramundanos. La insistencia en la “nada” y en el “ninguna parte” intramundanos quiere decir que fenoménicamente aquello ante lo cual la angustia se angustia, es el mundo en cuanto tal. Aquello ante lo que la angustia se angustia no es ópticamente nada.

Es decir que en la angustia, el ente intramundano se hunde en la insignificancia. El mundo ya no es capaz de ofrecer nada, ni tampoco la compañía de los otros. La angustia arroja así al *Dasein* contra aquello mismo de qué se angustia: su propio poder-ser en el mundo.

Frente, entonces, a la caída en la inautenticidad, se trata de empujar al *Dasein* cotidiano a la búsqueda de sí mismo. El *Dasein* ha de reencontrarse y recobrase a sí mismo desde el estado de perdido en el uno. Este reencuentro tiene lugar mediante una elección, una decisión, por la que el *Dasein* se elige a sí mismo y a su más peculiar poder-ser.

La existencia auténtica asume la muerte como la posibilidad más extrema y más propia. Al presentársele su poder ser como un posible no ser, la

patencia de la nada da al *Dasein* una gran fuerza y libertad para renunciar a toda vanidad mundana.

Es decir que con el ser-para-la-muerte emerge el sentido del ser total propio del *Dasein*, única forma de viabilizar un proyecto auténtico aún en medio de la “deyección” y la “caída”.

El hombre como animal racional

Pero tal vez la mayor divergencia de Heidegger con respecto a la biopolítica nazi deba situarse en su análisis de un ser viviente específico: el animal.

Tradicionalmente el animal es una especie separada de la humana pero además, y en mayor medida, es la parte no humana del hombre, la zona inexplorada, o fase arcaica de la vida, en que la *humanitas* se repliega sobre sí misma.

Ya en *Ser y tiempo*, Heidegger recorre el camino opuesto. Considerar al animal, con arreglo a la tripartición: “pobre de mundo” (*weltarm*) a diferencia de la piedra “sin mundo” (*weltos*) y del hombre “hacedor de mundo” (*weltbildend*), es tan sólo una manera de marcar una distancia infranqueable ante la experiencia humana; contra la animalización del hombre, Heidegger sitúa al hombre claramente fuera del horizonte de la animalidad. La expresión “pobre de mundo” no indica un grado menor de participación en una naturaleza común a todos los seres vivientes, incluido el hombre, sino una barrera infranqueable que los separa. En contra de una larga tradición que pensó al hombre como *animal rationale* –un animal al que se le añade el *logos*, según la clásica fórmula del *zoon lógon éjon*– el hombre es lo *no*-animal, así como el animal es el ser viviente *no*-humano.

Conclusiones

Los griegos disponían de dos términos para expresar la *vida*. Ambos eran semántica y morfológicamente distintos. Por una parte, *zoé* expresaba el simple hecho de vivir, común a todos los seres vivos y, por otra, *bíos* que indicaba la manera de vivir propia de un individuo o grupo. Así, en el mundo clásico, la simple vida natural es excluida del ámbito de la *polis*, quedando confinada, en tanto mera vida reproductiva, en el ámbito de la *oikos*.

Foucault es el primero en llamar la atención acerca de que en la modernidad, la nuda vida empieza a ser incluida en los mecanismos y cálculos del poder estatal, transformándose la política en biopolítica. La vida biológica pasa a ocupar progresivamente el centro de la escena política.

Cuando la excepción se convierte en regla, el espacio de la nuda vida que estaba situado originalmente al margen del orden jurídico, va coincidiendo progresivamente con el espacio político, de tal manera que exclusión e inclusión, externo e interno, *bíos* y *zoé*, derecho y hecho, entran en una zona de irreductible indiferenciación.¹² Esto llega al paroxismo, como vimos, bajo el régimen nazi.

La nuda vida en que algunos hombres fueron transformados bajo ese régimen no fue un hecho extrapolítico natural, que el derecho deba limitarse a comprobar o reconocer; fue, antes bien, un umbral en el que el derecho se transmuta en hecho, y éste en derecho. Los planos entre ambos tienden a hacerse indiscernibles.

En el paradigma inmunitario, *bíos* y *nomos*, vida y política, son los dos factores constituyentes de una unidad inescindible que sólo adquiere sentido sobre la base de su relación.¹³ Así, la inmunidad no es únicamente la relación que vincula la vida con el poder, sino el poder de conservación de la vida.

El paradigma inmunitario bajo el nazismo es el reconocimiento de la tonalidad homeostática de su propia terapia. En efecto, el homicidio generalizado se concibe como un instrumento para la regeneración del pueblo alemán. Pero, a su vez, esta se vuelve necesaria a causa de un proceso degenerativo que mina su fuerza vital. Se quiso evitar que una vida habitada y sojuzgada por la muerte, contagiase al pueblo alemán, precipitando su desenlace hacia la muerte. La muerte, en consecuencia, se volvía objeto e instrumento de la cura, el mal y el remedio.

Esto explica el culto a los muertos que marcó la vida del Reich: sólo podía llegar de los antepasados muertos, la fuerza necesaria para resistir la infección mortal que amenazaba a la raza.¹⁴ Los antepasados transmitían a sus descendientes la pureza frente a la degeneración que crecía como un hongo venenoso, no sólo en suelo alemán, sino también en el resto de Occidente.

Los títulos de dos libros de gran difusión a mediados de la década de 1930 evidencian esto: *País en peligro* de Otto Helmut y *Pueblos ante el abismo* de Friedrich Burgdörfer. Es el deber de la nueva Alemania salvar a Occidente de la amenaza de una creciente degeneración. Esta categoría revistió para la maquinaria ideológica nazi una gran importancia, ya que constituyó el enlace conceptual para que la biopolítica del régimen se

¹² Cf. Agamben, G., *Estado de excepción*, trad. de Flavia Costa e Ivana Costa, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2005.

¹³ Esposito, R., *Bíos*, ob. cit., pág. 73.

¹⁴ Idem., pág. 249.

presentara como prosecución, e incluso consumación efectiva, de un razonamiento que circulaba en la cultura filosófica, jurídica y sanitaria de la época. El concepto de degeneración, originariamente relativo a la desviación de una cosa respecto del género en la que está incluida, fue adoptando un valor cada vez más claramente negativo, que lo asimiló a términos tales como “decadencia”, “degradación”, “deterioro”, aunque con una caracterización biológica específica.

La biopolítica hace del hombre un animal, la tanatopolítica nazi empuja así la vida al límite de la no vida. En este sentido, Arendt afirma refiriéndose a los campos de concentración o “fábricas de la muerte”, como los llama, que los hombres fueron allí reducidos al mínimo común denominador de la vida orgánica, y rebajados al abismo más oscuro y sombrío de la originaria igualdad. En fin, fueron tratados como ganado, como material, como cosas, como meros seres vivientes. Vistos de esta manera, los campos de exterminio son lugares en lo que la reducción del hombre a su mera y nuda vida ha encontrado una realización consecuente.¹⁵

Para Heidegger, por el contrario, la propia muerte es antes que el final de la vida, lo que le otorga a ésta su sentido. Mientras la estructura soberana del biopoder reside en la posibilidad de que toda vida sea sometida a la prueba de la muerte, para Heidegger, la intencionalidad hacia la muerte (ser-para-la-muerte) es la forma originaria en la que la existencia se “decide” en algo que siempre está más allá de la mera vida.¹⁶

Ser y Tiempo confiere a la muerte, como vimos, una función particular. El ser-para-la-muerte nos coloca ante la posibilidad de una experiencia decisiva, ya que por la “decisión” que adoptamos frente a ello, la impropiedad o inautenticidad cotidiana en la que estamos desde siempre arrojados (hecha de habladurías, equívocos, chismes, formas banales de diversión), se transforma en autenticidad, en propiedad.

Asimismo, para Heidegger el *bíos* es ajeno a todas las modalidades del ser que distinguen a la ontología fundamental. En efecto, sólo hay un ente entre todos los entes que puede interrogarse sobre el ser en cuanto tal y, de este modo, hacer posible la ontología. Una casa o una planta o un animal nunca han preguntado por el ser.

La existencia del hombre implica el hecho de que él es en el mundo. Pero el “mundo” no es la totalidad exterior de todos los entes existentes ante

¹⁵ Véase Micieli, Cristina, “Praxis comunicativa y biopolítica: una crítica a la concepción habermasiana de la democracia”, en *Revista Iberoamericana de Comunicación* núm 9, México D. F., UIA, primavera de 2006.

¹⁶ Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, ob. cit., pág. 326.

los ojos, ni un sistema de entes meramente funcionales. Es una estructura universal y, sin embargo, existencial. El hombre está relacionado a “su” mundo. El está constituyendo y proyectando el mundo en el que se encuentra arrojado. Ser-en-el-mundo es una característica fundamental de la existencia del hombre. Tener un mundo es más que actuar dentro de un medio ambiente dado. La naturaleza orgánica e inorgánica está viva o sin vida, respectivamente, pero no existe en la dimensión humana de una existencia que se trasciende a sí misma y al mundo. Entonces, no es a partir de la categoría biológica de vida que se abre la posibilidad de pensar el mundo, sino exactamente lo contrario. Si el fenómeno de vivir se determina siempre como un vivir “en”, o “por”, o “con” algo que podemos indicar mediante el término mundo, debemos concluir que el “mundo es la categoría fundamental del sentido de contenido inscripto en el fenómeno vida”. [Heidegger, 1970, p. 27].

Por último, la esencia del hombre está fijada a lo largo de la historia de la metafísica como *animal rationale*. En la metafísica de Hegel, la *rationalitas*, entendida de modo especulativo-dialéctico, se vuelve determinante para la subjetividad; en la metafísica de Nietzsche, la *animalitas* (animalidad) se convierte en hilo conductor. Consideradas en su unidad histórico-esencial, ambas llevan la *rationalitas* y la *animalitas* a una validez incondicionada. Subhumanidad y ultrahumanidad son lo mismo; se pertenecen mutuamente, afirma Heidegger, del mismo modo que en el *animal rationale* metafísico el “debajo” de la animalidad y el “encima” de la *ratio* están acoplados indisolublemente para que uno se corresponda con el otro.

Con el desarrollo de la metafísica, la esencia incondicionada de la subjetividad se va desplegando necesariamente como la *brutalitas* de la *bestialitas*. Por ello, con la consumación de la metafísica encontramos la proposición: *homo est brutum bestiale*.¹⁷

Asimismo, el derrumbamiento del mundo marcado por la metafísica y la devastación de la tierra que procede de ella, encuentran su adecuado cumplimiento en el hecho de que el hombre de la metafísica, el *animal rationale*, está asentado como animal de trabajo.¹⁸ A diferencia de ello, Heidegger llega a escribir en *Carta sobre el humanismo* que “podría parecer que la esencia de lo divino está más cercana a nosotros que la

¹⁷ Cf. Heidegger, M., “El nihilismo europeo”, en *Nietzsche II*, trad. de Juan Luis Vermal, Barcelona, Ediciones Destino, 2000.

¹⁸ Cf. Heidegger, M., *Superación de la metafísica*, en Heidegger, Martin, *Conferencias y artículos*, trad. de Eustaquio Barjau, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994, pág. 23.

extrañeza de los seres vivos; está más cercana en una lejanía esencial que, en cuanto lejanía, resulta sin embargo más familiar para nuestra esencia existente que el parentesco físico con el animal, cuya tan insondable índole resulta apenas imaginable”. [Heidegger, 1970, p. 54].

Bibliografía

- Agamben, Giorgio [2003], *Homo sacer*, trad. Antonio Gimeno Cuspinera, Valencia, Pre-Textos.
- Agamben, Giorgio [2005], *Estado de excepción*, trad. de Flavio Costa e Ivana Costa, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora.
- Agamben, Giorgio [2004], *Lo que queda de Auschwitz*, trad. de Antonio Gimeno Cuspinera, Valencia, Pre-Textos.
- Esposito, Roberto [2004], *Bíos. Biopolítica y filosofía*, trad. de Carlos R. Molinari Marotto, Madrid, Amorrortu.
- Esposito, Roberto [2005], *Inmunitas*, trad. de Luciano Padilla López, Amorrortu, Madrid.
- Heidegger, Martin [1997], *El ser y el tiempo*, traducción de José Gaos, México, FCE.
- Heidegger, M. [1994], *Superación de la metafísica*, en Heidegger, Martin, *Conferencias y artículos*, traducción de Eustaquio Barjau, Barcelona, Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. [1970], *Carta sobre el humanismo*, trad. de A. Wagner de Reyna, Madrid, Taurus.
- Heidegger, M. [2000], “El nihilismo europeo”, en *Nietzsche II*, trad. de Juan Luis Vermal, Barcelona, Ediciones Destino.
- Levinas, E. [1997], *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme*, París, Gallimard.
- Levinas, E. [1982], *De l'évasion*, París, PUF.
- Miceli, Cristina [2006], “Praxis comunicativa y biopolítica: una crítica a la concepción habermasiana de la democracia”, en *Revista Iberoamericana de Comunicación* núm 9, Ciudad México, UIA.

Recibido el 27 de junio de 2008; aceptado el 06 de noviembre de 2008.