

CONFERENCIA MAGISTRAL

DERECHOS HUMANOS Y VIDA BIOLÓGICA: ALGUNAS PARADOJAS

María Luisa Bacarlett Pérez*



Introducción

La Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano de 1789, proclama que fungió como declaración de principios de la Asamblea constituyente francesa, realizada el 26 de agosto de ese año, también sirvió de prefacio para la Constitución francesa de 1791. Dicho documento ha servido de modelo para subsiguientes declaraciones que tratan de salvaguardar, ante todo, los derechos de igualdad y libertad de los seres humanos, e incluso hoy en día se sigue tomando como referente tanto para documentos con fines humanitarios, como para constituciones políticas. El espíritu de tal declaración está, pues, vigente y sin poner en duda su relevancia aquí problematizaremos al menos tres cosas. El primer lugar analizaremos la distinción que se hace, en el mismo título, de la Declaración entre hombre y ciudadano; en segundo lugar, reflexionaremos acerca del primer y segundo artículos de la Declaración, mismos que incluyen respectivamente los siguientes pronunciamientos: “Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos” y “La finalidad de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre. Tales derechos son la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión”; en tercer lugar, a partir de lo encontrado en los dos puntos anteriores, realizaremos las posibles paradojas que pueden encontrarse en tal declaración de derechos, paradojas que en ningún sentido invalidan el espíritu de la Declaración, pero que podrían minar sus fines y supuestos.

* Catedrático de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México.

En particular interesa destacar que una posible paradoja que puede encontrarse en tal texto radica en la distinción problemática entre nacer hombre y ser ciudadano: ¿esto significa que para alcanzar derechos plenos no basta con el nacer humano, sino que es necesario alcanzar un estatus político? ¿Qué problemas conlleva esta separación entre la vida biológica y la vida política del hombre? Creemos que muchas de las barbaries que ha visto circular el mundo moderno radican en esta separación entre lo biológico y lo político del hombre, separación que ha creado una verdadera zona de indistinción dentro de la cual han surgido figuras como el campo de concentración, las violaciones a los derechos de los refugiados y migrantes y los problemas bioéticos alrededor de la figura del comatoso o de aquel que sólo se mantiene vivo a partir de sus funciones vegetativas.

Sobre la distinción entre hombre y ciudadano

Como hemos apuntado, desde el mismo título de la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano podemos encontrar un cierto problema que no deja de llamar la atención: ¿por qué hablar “del hombre y del ciudadano”? ¿Se trata de dos entidades distintas y autónomas? ¿Cómo se relacionan entre sí? ¿Qué tiene preponderancia sobre qué, el ser hombre sobre el ser ciudadano o el ciudadano sobre el hombre? Salta a la vista que no resulta lo mismo ser hombre que ciudadano, pero también es de notar que alguna relación intrínseca habrá entre ambos para ubicarlos juntos en declaración tan importante. Si tomamos literalmente el título de la declaración, el hombre vendría antes del ciudadano, por tanto, tales derechos tendrían que proteger lo que en nosotros antes hay de humanos que de ciudadanos, de lo contrario tendríamos que aceptar que sólo se adquieren derechos plenos como humano cuando se tiene la calidad de ciudadano. Sin embargo, esto que suena un poco descabellado de hecho acontece en las innumerables humillaciones y violaciones que sufren los migrantes y refugiados que ciertamente siguen siendo humanos, pero que no gozan de los derechos de la ciudadanía, y que por la misma razón padecen la aplicación de un poder total sobre sus cuerpos y destinos. Habría pues que reconocer que ambos términos son autónomos y separables, es decir, de hecho, en la práctica lo son, pero la problemática de tal relación no termina ahí, lo complejo aparece cuando tratamos de indagar qué tipo de relación existe entre ambas condiciones.

No se trata de una relación lineal y simple, antes bien se trata de una que es a la vez incluyente y excluyente; es decir, es una relación que nos habla de la manera en que la vida del hombre —como vida biológica, desnuda, nuda o, trayendo cuenta el término griego, como *zōē*— se inserta dentro de la política, del derecho, de la *polis*. Para un filósofo como Giorgio Agamben, de hecho, los derechos humanos son fundamentales para la formación del Estado nación moderno, en tanto son el mecanismo por el cual la vida biológica o *zōē* viene a instalarse al interior de la vida jurídico-política del Estado.

Pero parece llegado ya el momento de dejar de estimar las declaraciones de los derechos como proclamaciones gratuitas de valores eternos metajurídicos, tendentes [...] a vincular al legislador al respecto de principios éticos eternos, para pasar a considerarlas según lo que constituye su función histórica real en la formación del Estado-nación moderno. Las declaraciones de derechos representan la figura originaria de la inscripción de la vida natural en el orden jurídico-político del Estado-nación. (Agamben, 1997: 138).

Lo anterior implica reconocer que entre vida y política no hay originalmente una relación de pertenencia sino de exterioridad; es decir, tal pareciera que entre ambas no hay una co-pertenencia natural ni obvia. La razón de tal exterioridad radica, de acuerdo a un filósofo como Agamben, en que desde los inicios de la Grecia antigua la separación entre *zōē* y *bíos* —entre la mera vida biológica, común a todos los seres vivos, y las formas de vida concretas, como la vida política— ha sido fundacional tanto para nuestra concepción de la vida, como para nuestra concepción de la política. Recordemos que para los griegos lo que nosotros entendemos por vida tendría el menos dos posibles sentidos: el designado por la palabra *zōē* el y el designado por la palabra *bíos*.

Los griegos no disponían de un término único para expresar aquello que nosotros entendemos por la palabra vida. Ellos se servían de dos palabras que, si bien pueden ser retrotraídas a una etimología común, serían semánticamente y morfológicamente distintas: *zōē*, que expresaría el simple hecho de vivir, común a todos los seres vivientes (animales, hombres o dioses), y *bíos*, que indicaría la forma o la manera de vivir propia de un individuo o grupo. (Agamben, 1997: 9).

Sería necesario aclarar que en el mundo clásico esta *zōē* o “vida biológica o desnuda” es excluida de la *polis* y confinada a la esfe-

ra reproductiva y doméstica, mientras que es la *bíos* del hombre lo que le permite formar parte de la vida política; así, el *bíos* nos habla ya de “formas de vida” concretas que permiten al animal viviente que es el hombre tener una existencia política, económica o social. Sin embargo, hemos dicho antes que la relación entre vida biológica (*zōē*) y vida política (*bíos*) es de inclusión y exclusión simultáneamente. Hasta este momento hemos apuntado sobre todo la parte que se refiere a la exclusión, hemos dicho que ya desde la Grecia antigua la *zōē* ha quedado separada de la vida política, valdría ahora la pena preguntarnos cuál es la razón de tal exclusión. Tal respuesta transita por derroteros cercanos a Foucault: la vida biológica es lo que está fuera de la *polis* porque es lo que más la amenaza, lo que de manera más irremediable podría poner en jaque la estabilidad, normalidad y homogeneidad de la vida política; es decir, es de la vida y sus avatares —enfermedades, crecimiento demográfico, mortandad, epidemias, embarazos, abortos, accidentes, incapacidades, etc.— de donde proceden las mayores amenazas a la vida política, porque al final de cuentas la *zōē*, la animalidad que compartimos con otros seres vivos, sería ese estado informe, sin contenido concreto, salvaje —por ello siempre pura potencia— que violenta la vida política donde las “formas de vida” (*bíos*) tienen ya un contenido concreto, han sido informadas, normalizadas. Desde esta perspectiva la vida se instala en las antípodas de la política, porque es ella con sus avatares y peligros lo que descarrilaría todo intento de consolidar una vida política ordenada.

Los artículos primero y segundo

Sin embargo, esto no quiere decir que la vida quede irremediablemente fuera de la política; de hecho, el sino del Estado y la política modernas ha consistido en introducir la vida dentro del dominio político a través principalmente de dos mecanismos: a través de declaraciones —como la Declaración de los derechos del hombre y ciudadano de 1789— y a través de estrategias biopolíticas.

- 1) Sobre la primera podemos decir que en su primer artículo la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano reza que: “Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos”, aseveración interesante porque marca sin cortapisas el paso de la vida biológica, el nacer, a la vida política o, al menos, al reconocimiento de derechos como la libertad y la

igualdad; así, la vida biológica se desvanece de inmediato en la figura del ciudadano (Agamben, 1997).

El artículo segundo reza: “La finalidad de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre. Tales derechos son la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión”. Si reflexionamos con detenimiento sobre tales líneas encontraremos que sólo asociándose políticamente pueden los seres humanos conservar sus derechos “naturales e imprescriptibles”. De pronto todo lo natural en el hombre se convierte en contundentemente político, lo natural tiene que ver, así, ante todo, con prerrogativas que tienen poco de naturales y mucho de políticas —libertad, seguridad, propiedad y resistencia a la opresión—; pareciera entonces que sólo en la vida política la integridad humana y sus prerrogativas naturales puede realizarse plenamente; con ello tendríamos que reconocer entonces, no sin cierta zozobra, que la humanidad del hombre sólo se reconoce plenamente en su calidad de ciudadano, como perteneciente a una comunidad política. ¿Pero qué pasa con la humanidad cuando no se tiene tal calidad política?

2) Las estrategias biopolíticas nos hablan de todos aquellos dispositivos que despliega el Estado para tomar en cargo a la población y al individuo en tanto entidades biológicas, hablamos pues de: la seguridad sanitaria, las campañas de salud pública, las campañas de vacunación, medidas de control demográfico, programas de educación sexual. Ambos mecanismos, las declaraciones de derechos y las estrategias biopolíticas, son la manera como el Estado incluye lo que de inicio estaba excluido: la vida. Pero valdría preguntarnos: ¿por qué de pronto es necesario incluir lo que de antemano estaba fuera? Quizá en virtud de que es una amenaza para la vida política; la respuesta al respecto también en cierta medida la ha dado Foucault: no puede dejarse meramente fuera lo que es tan amenazante para el poder político; de alguna manera tiene que incluirse, para estar cerca y no lejos, aquello que más intimida el orden de la polis (Foucault, 1997). Antonio Negri quizá lo ha dicho de una manera más poética al identificar esta vida nuda que amenaza la polis con un “monstruo” que tiene que ser, de alguna manera, aferrado.

Si el monstruo asedia al mundo, es preciso aferrarlo, aprisionarlo, enjaularlo. [...] Si el monstruo está ahí, el poder debe ejercer la capacidad de aferrarlo; y si no tiene, o todavía no tiene, o ya no tiene la capacidad de destruirlo, debe desplegar el

poder o bien ponerlo bajo control, o bien normalizarlo. (Negri, 2007: 113).

Esta relación paradójica, que al mismo tiempo que excluye también incluye, vuelve a ser patente en la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano: la relación entre el ser hombre y ser ciudadano; es decir, entre *zōē* y vida política o vida nuda y derecho, resulta paradójica porque es a la vez de inclusión y de exclusión; es decir, se reconoce al hombre como viviente, como mera vida por el hecho de nacer, pero este estatus que en el mundo antiguo quedaba sin más fuera de la vida política, en el caso del Estado moderno es inmediatamente reabsorbido por la calidad de ciudadano, por la vida política. Así, si los derechos que pueden reconocerse en el hombre tienen su fundamento en la vida biológica, en el hecho de nacer humano, tal estatus paradójicamente queda absorbido de inmediato por el estatus del ser ciudadano.

Sin embargo, sólo erróneamente podríamos pensar que esta absorción de la vida biológica por la vida política, del ser hombre por el ser ciudadano, hace desaparecer a la vida biológica, bien al contrario, queda latente siempre la posibilidad de excluirla, de volver a plantear la escisión, de volver a ubicarla como externa a la vida política. De hecho, para Agamben, el Estado moderno ha hecho necesario que la vida biológica o *zōē* siempre se encuentre puesta al borde de la exterioridad, como comodín que puede incluirse o excluirse de acuerdo a lo que demanden las circunstancias. El ejemplo expuesto antes, la situación de los refugiados, es ilustrativa al respecto, ya que en calidad de inmigrante un hombre conserva su vida biológica, su calidad de hombre, aunque sus derechos como ciudadano sean restringidos, de ahí que pueda ejercerse sobre ellos —sobre sus cuerpos y destinos— un poder casi ilimitado.

Otro ejemplo al que podemos recurrir, y que está muy ligado al anterior, es la reciente pululación de organizaciones “humanitarias” que tratan de proteger precisamente a aquellos cuya vida biológica ha sido separada de sus derechos políticos, como es el caso de nuevo del refugiado, pero también del comatoso, del perseguido político, del condenado a muerte, etc. Sin embargo, tales organizaciones en su invaluable labor terminan haciendo patente la escisión entre lo humano y lo político, ya que no sería necesario luchar por el respeto a la dignidad de tales individuos si no se asumiera de antemano una escisión radical entre su estatus humano y su estatus político Aquí el

caso de los refugiados resulta otra vez paradigmático, sobre todo en los países que tienen leyes de “desnaturalización” que permiten despojar a los inmigrantes de sus derechos políticos, dejándoles tan sólo reducidos a sus vida nuda.

Junto a la irrupción en el escenario europeo de refugiados y apátridas [...], el fenómeno más significativo en esta perspectiva es la contemporánea introducción en el orden jurídico de muchos Estados europeos de normas que permiten la desnaturalización y la desnacionalización en masa de los propios ciudadanos. (Agamben, 1997: 143).

En este rubro la situación de los migrantes mexicanos en Estados Unidos se torna paradigmática, las recientes medidas aprobadas en diversos estados de dicha nación no hacen más que subrayar la escisión entre lo humano y lo político, haciendo de éste último el ámbito donde se alcanza verdaderamente el reconocimiento y el respecto a los derechos humanos; es decir, los migrantes viven en carne propia que sólo la ciudadanía les otorga el verdadero reconocimiento en sus derechos como humanos.

Pero ha llegado la hora de preguntarnos qué es lo que permite esta relación de exclusión-inclusión entre la *zōē* y la *bíos*, entre la vida biológica y la vida política; qué se produce, qué se logra al separar a la primera de la segunda. Retomando de nuevo a Giorgio Agamben, tenemos que al separar la vida biológica de la vida política es posible ejercer un poder sin límites sobre aquel en lo que se ha aplicado dicha separación; es decir, el refugiado, el condenado a muerte, el prisionero del campo de concentración; aquellos en los que se ha separado la vida biológica o *zōē* de la vida política o *bíos*, por lo tanto, se encuentran en un estado de vulnerabilidad sin límites; es decir, pueden ser presa de un poder sin límites. Quizá el caso más extremo de tal separación se encuentra en el campo de concentración, donde precisamente los judíos fueron primeramente desnacionalizados y luego reducidos a pura vida biológica o *zōē*, con lo cual podrían ser objeto de las atrocidades más extremas sin violar la ley; Agamben llamará a estos personajes “homo sacer”, hombres sagrados o sacrificables, en tanto pueden ser puestos a muerte sin cometer homicidio. Detengámonos un poco en la situación especial del campo de concentración, espacio de producción incesante de la escisión que redefine a cada instante los límites entre la mera vida biológica y la vida ciudadana o política.

El musulmán y el campo de concentración

La expresión máxima del homo sacer la encuentra Agamben en el campo de concentración nazi y más concretamente en la figura del “musulmán”, entidad extrema y máximo ejemplo de la producción de la mera vida biológica separada de la vida política. De hecho, el judío del campo de concentración apelaba a una especie de indistinción radical entre la vida y la muerte, entre lo animal y lo humano. Auschwitz, es precisamente el lugar donde los límites entre lo humano y lo inhumano se borran y las barreras entre la vida y la muerte se hacen difusas.

De acuerdo al testimonio de Primo Levi¹, a veces se podía vislumbrar una extraña figura que frecuentemente se encontraba por los rincones del campo de concentración: el musulmán. Se llamaban “musulmanes” a los internos que eran reducidos –a través del hambre, los golpes, las vejaciones, las condiciones crueles de la vida– a sus expresiones biológicas más básicas. Se les decía “musulmanes” por la posición que tomaban sus cuerpos, quizá producto del frío y la desnutrición: sentados con las piernas cruzadas y doblados sobre sí mismos solían mecerse continuamente para poder calentarse, aparte de este movimiento el musulmán no reconocía ni saludaba a nadie, defecaba en el mismo lugar en el que se encontraba sentado y había prácticamente renunciado a cualquier contacto con el exterior: “El musulmán deviene una improbable y monstruosa máquina biológica, que ha perdido no sólo su conciencia moral, sino hasta su sensibilidad y excitabilidad nerviosa” (Agamben, 2003b: 60).

El resto de los internos solían expresar una verdadera aversión contra el musulmán, quizá porque les recordaba en qué podían convertirse, pero sobre todo porque les hacía reparar en que en tal estado toda forma resistencia, de escape, estaba clausurada, que tal estado era como abandonar sin retorno la humanidad y, por ello mismo, ser objeto de un poder y un sometimiento sin fin, sin posibilidad de resistir. La pregunta que se hace Agamben retomando a Levi es: ¿qué eran los musulmanes? ¿Eran humanos aún o habían perdido su

¹ Nació en Turín en 1919 y murió en 1987, Químico judío italiano que sobrevivió al campo de concentración de Auschwitz, de esta experiencia se derivan sus diversos trabajos ensadísticos y literarios como: *Si esto es el hombre* (2003), *Los hundidos y los salvados* (2004) y *Si no es ahora ¿cuándo?* (2007), entre otros.

humanidad? ¿Habían sido reducidos a pura zōē, a pura vida nuda? “[...] el musulmán marcaría a su manera extrema el umbral móvil en el que el hombre oscila hacia el no hombre”. (Agamben, 2003b: 49).

Pareciera que en el musulmán lo humano y lo inhumano se hacen indiscernibles, indiferenciados; sin embargo, Agamben nos recuerda que no es necesario estar en un campo de concentración para estar en tal estado; de hecho, bajo el paradigma del “estado de excepción” todo individuo puede acercarse y, en el extremo, asumir tal estado de indiferenciación; tal estado es cada vez menos excepcional y cada vez más cotidiano: “Lo que tenemos ante nuestros ojos hoy es una vida expuesta como tal a una violencia sin precedentes, pero precisamente en las formas más profanas y triviales” (Agamben, 1997: 125).

Pero volvamos de nuevo a la relación paradójica —de exclusión e inclusión— que existe entre el hombre en tanto ser vivo y el hombre en tanto ser político, en tanto ciudadano. Al respecto, el campo de concentración nos recuerda que la vida nuda o biológicamente indiferenciada aunque está antes o fuera del derecho y la política, no por ello está fuera de los efectos del poder, todo lo contrario, es precisamente por estar fuera que queda más enérgicamente incluida. Este estar incluido en virtud de la exclusión que caracteriza a la vida nuda o biológica, es otra forma en que se hace patente el estado de indiferenciación que hemos mencionado: a la vez fuera y dentro del derecho. En este sentido, los prisioneros de Guantánamo o del campo de concentración nazi on una extraña entidad que habita una amplia zona de indiferenciación en la que es indistinguible lo humano de lo inhumano, la vida a secas de la vida humana, pero este estado de indiferenciación es posible sólo porque de inicio la vida biológica ha sido separada de la vida política; es decir, dichos prisioneros primero tuvieron que ser desposeídos de cualquier derecho político y ciudadano, por ende fueron reducidos a su mera vida nuda y, a partir de ahí, el poder ilimitado que puede ejercerse sobre ellos puede llegar a hacer indistinguible lo que en ellos hay de humano y de no humano, lo humano y lo animal.

Ahora bien, el campo de concentración es el lugar donde todo ser humano puede ser reducido a pura zōē y, por ende, vuelto masa informe, vida virgen abierta a ser moldeada. Ahí estriba precisamente la importancia del campo de concentración, en tanto auténtica fábrica de formas de vida al gusto del poder soberano, normalizadas y funcionales al poder que las conforma. Así, el campo de concentración se

vuelve una auténtica “máquina antropológica”, máquina que produce, redefine y reactualiza a cada instante lo humano, lo que significa ser humano, aislando lo no-humano de la humanidad: “[...] la máquina antropológica de los modernos [...] funciona excluyendo fuera de sí como no (aún) humano lo ya humano; es decir, animalizando lo humano, aislando lo no humano en el hombre” (Agamben, 1997: 59).

En otras palabras, tal parece que en mundo moderno saber qué es lo humano necesariamente nos remite a esa máquina antropológica que en cada momento ha tratado de asir lo humano excluyendo lo inhumano de ello; es decir, tratando de aprehender lo propio de la bíos humana, excluyendo su zōē. Pero no sólo el campo de concentración, hay muchos otros dispositivos y espacios que cumplen la misma función, fungen como máquinas antropológicas que a cada instante están produciendo la escisión entre lo humano y lo inhumano, entre la mera vida biológica y la vida política; por ejemplo, la sala donde los médicos se reúnen para determinar la escisión entre zōē y bíos y, así, decidir si el comatoso debe o no ser desconectado; también el retén militar de la carretera donde entramos en una verdadera zona de indiferenciación, donde en cualquier momento podemos ser separados de nuestra calidad de ciudadanos y ser reducidos a nuestra vida biológica, a puro cuerpo puesto a ser sometido. Podríamos decir que este papel de “máquina antropológica” también lo cumple en cierta medida la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano, en tanto en ella se vuelve a reproducir la escisión entre el ser hombre y el ser ciudadano; en tanto en ella parece reconocerse una distancia entre la vida biológica (por el hecho de nacer) y la vida política (el ser ciudadano). Hemos visto que es precisamente tal escisión lo que también ha dado paso a que el ser humano sea reducido a su mera zōē y, por ende, pueda ser objeto de las más extremas y crueles torturas. Lo anterior en ningún sentido invalida la fundamental importancia del papel que juega tal declaración, tan sólo nos permite atisbar las posibles aporías que puede contener tal documento, lo cual nos invita a reflexionarlo sin dogmas ni cegueras.

Algunas paradojas

Lo dicho no apuesta, sin embargo, a establecer que la Declaración sobre los derechos del hombre y del ciudadano es inservible o innecesaria, más bien, la intención del presente trabajo ha sido expo-

ner algunas de las posibles paradojas que pueden encontrarse en tal declaración, lo que puede dar lugar a los equívocos que están la base de muchas de las peores muestras de poder y barbarie a lo largo de la historia del mundo moderno. Resumamos cuáles son algunas de estas notas paradójicas.

- 1) En el propio título de la Declaración sobre los derechos del hombre y del ciudadano encontramos lo que parece una relación poco clara entre el ser hombre y el ser ciudadano: si se es primero hombre que ciudadano ¿por qué parece que sólo se puede salvar la integridad del hombre cuando se reconocen los derechos del ciudadano? Por ende ¿qué queda de los derechos del hombre si no se es ciudadano? Por tanto, ¿podríamos afirmar que la humanidad, de la que forma parte nuestra vida biológica, sólo se alcanza más allá de lo meramente humano, en la ciudadanía? En suma, ¿sólo la ciudadanía nos permite reconocernos como plenamente humanos?
- 2) ¿Qué tipo de relación existe entonces entre vida biológica y vida política? Tal relación es, como ya dijimos, paradójica, es a la vez de inclusión y exclusión; en tanto si de inicio la zōē está fuera de la vida política, sólo lo está para ser introducida después de manera más contundente bajo el dominio del poder político, sea bajo las declaraciones derechos que hacen del nacer un evento inmediatamente político, sea bajo estrategias biopolíticas de control de los cuerpos y gestión de las poblaciones. Tal relación de exclusión incluyente sólo contribuye a conformar un reservorio de vida biológica sobre la cual se puede decidir más allá del derecho, así como ejercer un poder total sobre los cuerpos. Recordemos tan sólo al prisionero del campo de concentración: desnacionalizado y desposeído de sus derechos de ciudadano, es reducido a su vida biológica sobre la cual se puede actuar en total impunidad, a quien se puede dar muerte sin cometer homicidio.
- 3) La Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano reproduce paradójicamente un movimiento que puede socavar sus intenciones originales al reproducir

la escisión entre *zōē* y *bíos*, entre la vida del hombre y la del ciudadano. Hemos visto que tal separación está en la base de muchas de los eventos más atroces en la historia de la humanidad, en tanto si es posible escindir la vida de la ciudadanía, la primera siempre queda a merced de un poder total, sin límites ni acotaciones.

Queda por saber, pues, ¿qué hacer ante tal situación? La primera respuesta insiste en que tal reflexión no cuestiona la importancia de la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano; la segunda nos invita a reflexionar sobre cómo trascender tal escisión entre lo biológico y lo político, que como hemos visto se reproduce en tal declaración, y que en otros ámbitos ha dado lugar a la existencia de zonas de indeterminación, del *homo sacer*, de la reducción de lo humano a su vida biológica.

Aquí volvemos a recurrir a una idea que Agamben expresa en obras como *La comunidad que viene* (2006): por qué no pensar en una comunidad donde no sea necesario separar el ser hombre del ser ciudadano, donde no sea posible separar la *bíos* de la *zōē*, una vida que conserve a la vez la potencia de la *zōē* y la forma de la *bíos*, que sea a la vez apertura y posibilidad a la vez que expresión concreta pero no definitiva de formas de vida; es decir, una vida que se niega a ser separada, justificada o reparada, que sea el vivir mismo, donde la vida de cada hombre no gane nada frente a la vida del ciudadano, que ser humano no tenga que completarse en la perspectiva de pertenecer a una nación, que se valga por la vida misma. Es claro que una concepción tal tendría que implicar un replanteamiento de nuestra idea de lo que es el hombre y de lo que no es, de la animalidad, de lo inhumano. En este talante, la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano no es algo no banal ni inútil, pero debe ser en ella misma donde deba replantearse esta escisión que permita pensar en, por qué no, una humanidad que no necesite justificarse en la nación, la polis o la ciudadanía para adquirir toda su importancia, toda su dignidad.

BIBLIOGRAFÍA

AAVV (2008). *La Déclaration universelle des droits de l'homme: Chaque article commenté à la lumière de l'actualité*, Paris: J'ai Lu.

Agamben, Giorgio (1997), *Homo sacer*, Paris: Seuil.

_____ (2003a), *Etat d'exception*, Paris: Seuil.

_____ (2003b), *Ce qui reste d'Auschwitz*, Paris: Seuil.

_____ (2006), *La comunidad que viene*, Valencia: Pretextos.

Foucault, Michel (1997), «Il faut defender la société», Paris: Seuil-Gallimard.

Levi, Primo (2003), *Si esto es un hombre*, Madrid: Muchnik.

_____ (2004), *Los hundidos y los salvados*, Madrid: Muchnik.

_____ (2007), *Si ahora no ¿cuándo?*, Madrid: El Aleph.

Negri, Antonio (2007), “El monstruo político. Vida desnuda y potencia”, en Gilles Deleuze, Michel Foucault, *et.al. Ensayos sobre biopolítica*, Buenos Aires: Paidós.