

X Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2013.

# **La experiencia del campo de exterminio. Un análisis biopolítico.**

Graciela Pozzi.

Cita:

Graciela Pozzi (2013). *La experiencia del campo de exterminio. Un análisis biopolítico. X Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-038/588>

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*

## **X Jornadas de Sociología de la UBA**

**20 años pensar y repensar la sociología. Nuevos desafíos académicos, científicos y políticos para el siglo XXI**

**1 al 6 de julio de 2013**

**Mesa N° 60 Sujeto, acción y política en el debate franco-italiano contemporáneo**

**Título ponencia: La experiencia del campo de exterminio. Un análisis biopolítico.**

**Doctoranda Graciela Pozzi UBA IIGG-FSOC- CBC**

¿Qué sabemos de los campos de exterminio en la Argentina? Sabemos que no sólo fueron eficaces fábricas de la muerte, sino también y sobre todo fábricas de ausencias, es decir, de muertos sin cuerpo y sin duelos. Espacios donde la vida cualificada se convirtió en “nuda vida”, momento histórico en el que se expuso que bajo ciertas condiciones “todo es posible”, donde la excepción se hizo norma. El campo no ha sido sólo el lugar de negación de la vida, sino además el espacio de negación de la muerte. En los campos no se moría, se desaparecía como en una fábrica de ausencias en serie. Se expresaron como la manifestación extrema del poder, donde lo que se exterminó fue lo humano que hay en el hombre, su vida cualificada. Su principal víctima fue la sociedad que los produjo.

A pesar de que en la Argentina funcionaron alrededor de quinientos campos de exterminio, no fueron muchos los trabajos que se dedicaron a su análisis.<sup>1</sup> En general, se acepta que fueron un mecanismo producto de la Doctrina de Seguridad Nacional. Las explicaciones dadas desde el discurso militar sobre el porqué de los campos y el tratamiento que se les dio a las víctimas aludieron a tácticas de contrainsurgencia que tenían su origen en las prácticas de los estrategas franceses que actuaron en Argelia, o bien en las enseñanzas impartidas en la Escuela de las Américas a oficiales latinoamericanos, siempre con la excusa de que el “enemigo” había obligado a elegir ese camino. En otros estudios, el dispositivo concentracionario se emparentó con los métodos aplicados por los nazis cuando pusieron en acto la “solución final”. Es común leer que la forma extrema del espacio concentracionario fue el producto directo de la violencia política que atravesaba durante ese período nuestro país. Si se les pregunta a los militares el porqué de la elección de un espacio como el campo, contestan que el dispositivo carcelario quedó conculcado cuando se amnistió a los presos políticos el 25 de mayo de 1973, y que por lo tanto, se vieron

---

<sup>1</sup> Daniel Feierstein ha trabajado en su tesis doctoral sobre la conformación de prácticas genocidas como prácticas sociales, y dentro de eso, hace un análisis del espacio concentracionario. Pilar Calveiro también dedica su tesis doctoral al análisis de la vida en el campo de exterminio.

obligados a construir un lugar diferente en el que el derecho tal y como lo conocemos no estuviera presente. Para que semejante paso fuera posible, se hizo necesario que el poder guardara en sus pliegues una posibilidad diferente de relacionarse con los hombres, no ya como sujetos de derecho, sino como vidas disponibles. Dicho de otra manera, que fuera posible el deslizamiento desde una biopolítica, como forma de gestión de la vida en la modernidad, a una tanatopolítica, que al hacerse presente arrasó con esa misma vida en nombre de su preservación.

Es esta cuestión la que nos llevó a elegir los desarrollos teóricos de Giorgio Agamben, en los que se propone revisar las categorías políticas de Occidente desde sus mismos fundamentos. Para ello, trabajó la idea de biopolítica no como una simple tecnología de control propia de la modernidad, sino como el fundamento originario de la política. De ahí que indagaremos la lógica de la soberanía ligada a la noción de “excepción” y su relación con la vida despojada de sus derechos –nuda vida– tal y como se manifiesta en el espacio concentracionario. Vamos a partir de la hipótesis agambeniana de que los campos no se hacen posibles porque la política se ha vuelto totalitaria, sino que la política se vuelve totalizadora porque previamente ha tomado a su cargo la vida completa de los hombres. El campo es un paso extremo habilitado por el dominio primero de la nuda vida, un dominio que se manifiesta en los avatares de la vida desnuda en el mundo moderno: los trasplantes y su relación con los límites de la muerte; el rejuvenecimiento del cuerpo; los experimentos científicos con humanos; la eutanasia y la eugenesia, para dar sólo algunos ejemplos. Es justamente esta relación entre vida y política, que en la modernidad se manifiesta a través del modo en que la política construye una “forma de vida” que incluye los cuerpos y no sólo las vidas cualificadas, la que preocupa al filósofo italiano. Eso lo lleva a plantear:

[...] el campo de concentración, como puro, absoluto e insuperado espacio biopolítico (fundado en cuanto tal exclusivamente en el estado de excepción), aparece como el paradigma oculto del espacio político de la modernidad, del que tendremos que aprender a reconocer las metamorfosis y los disfraces.<sup>2</sup>

Comenzaremos por analizar la relación entre nuda vida y estado de excepción como forma de exclusión incluyente, para luego ver el origen de la figura del *homo sacer*. Por último, trabajaremos con el espacio particular que constituye el campo. La elección de la figura del *homo sacer* para analizar la condición de las víctimas en el interior del campo se debe al peculiar modo en que echa luz sobre las formas políticas que se dan en él. Porque como ya dijimos, el campo permite intuir una imbricación más profunda que la de la política como mera maquinaria político-jurídica y el hombre como sujeto de esa máquina. En otro sentido, nos permite pensar la forma que asumió el exterminio de los prisioneros, ya que si la muerte de las víctimas venía a purificar la ciudad, entonces esta no podía ser una muerte ordinaria sujeta a leyes comunes, no podía tener el carácter de un simple homicidio, debía revestir el carácter de la sacralidad, pero una sacralidad re-significada por la modernidad.

## 1. Nuda vida y estado de excepción

---

<sup>2</sup> Agamben, *Homo sacer, op. cit.*, p. 156.

Para establecer la relación entre la decisión soberana y la nuda vida,<sup>3</sup> Agamben recurre a una ruptura original en la política que se da en el mundo antiguo. Esa ruptura es la distinción que los griegos establecieron entre *zoé* ('vida natural') y *bíos* ('vida cualificada'). A la comunidad política *-polis-* le corresponde esta última, mientras que la *zoé* queda excluida de ella y se la recluye en el ámbito del *oikos*. La política, como manejo de los asuntos de la polis, surge de esta exclusión, ya que a partir de ella se privilegia la vida cualificada que se caracteriza por la acción libre con miras al vivir bien. Para que no queden dudas, sólo en este espacio común el hombre hace pleno uso del lenguaje (*lógos*), mientras que la voz (*phone*) lo identifica con el resto de los seres vivientes. Ahora bien, la comunidad política requiere de una ley que permita que los seres humanos puedan vivir juntos. Más aún, que separe la vida en común del interés individual para que éste no juegue en detrimento de la primera. La ley entonces regla sobre los asuntos de la *polis*; la vida natural queda por fuera de ella, pero no necesariamente fuera de los alcances del poder.

De manera análoga, Agamben rastrea en el contractualismo hobbesiano una situación similar. En los presupuestos teóricos de Hobbes, la comunidad política se forma en el momento en que se supera el estado de naturaleza y predomina la ley civil. Ese hipotético estado de naturaleza contempla la situación de que todos tienen derecho a todo y buscan la satisfacción de sus deseos individuales, lo que conduce a la guerra entre ellos. El contrato les permite superar esta situación porque se comprometen a ceder su voluntad a un soberano que guarda para sí el derecho de espada. Lo que nos interesa remarcar es que se establece una separación entre lo que se encuentra dentro del orden legal (Estado y sociedad civil) y lo que permanece fuera de él (estado de naturaleza). En este punto, Agamben logra hacer evidente que tanto la división aristotélica de *zoé* y *bíos* como las teorías contractualistas conciben la política como determinada por la exclusión de la vida natural. Pero si lo que se propone es demostrar que esta relación de exclusión es a la vez una relación inclusiva, deberá encontrar el dispositivo que permita que esto ocurra. Ese mecanismo es la excepción soberana, al que define como "el dispositivo original a través del cual el derecho se refiere a la vida y la incluye dentro de sí por medio de la propia suspensión".<sup>4</sup>

Este carácter particular de la excepción devela que la ley siempre se mantiene en relación con lo que está fuera de ella. De ahí la importancia que le asigna al bando como forma de expresión de la voluntad soberana sobre la nuda vida, ya que es allí donde se entrevé su inclusión en el orden jurídico. Dicho de otra manera, la vida no está fuera de la ley, sino que se ubica en un umbral de excepción, y por lo tanto, dentro y fuera de la ley.

Es esta relación entre el ejercicio del poder y el hombre desprovisto de sus cualificaciones lo que nos interesa de la obra de Agamben. La vida capturada por el poder soberano bajo una relación de excepción que permite que éste disponga de ella bajo las formas más extremas. Ahora bien, para fundamentar esa forma de disponer de la vida, se recurre a un "estado de necesidad" que sea capaz de dar fundamento a la excepción. Un estado de necesidad que hace alusión a una guerra encubierta, a formas de resistencia al orden o de insurrección. En otras palabras, las medidas de excepción se corresponden con un período de crisis y violencia política que no pueden ser resueltas dentro del espacio del

---

<sup>3</sup> En *Estado de excepción* (Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2004), Agamben aclara que lo que entiende por nuda vida es una producción específica del poder, y no un dato de la naturaleza; la vida natural permitida en el interior de la comunidad, ya que no hay hombre que no esté constituido por la cultura y el lenguaje.

<sup>4</sup> Agamben, *Homo sacer, op. cit.*, p. 24.

derecho Es por esto que el estado de excepción se presenta como la forma legal de lo que no tiene forma legal, constituyendo así una tierra de nadie entre el hecho político y el derecho en el que mora la nuda vida.

Pero ¿es realmente la situación no prevista, aquello que el derecho no puede contener, la que desata la recurrencia a la excepción? Agamben reinterpreta el adagio latino “la necesidad no tiene ley” como su opuesto “la necesidad crea su propia ley”. En este sentido, está pensando en que la excepción es una forma de salvaguarda de la norma, aquello que le permite recrearse en circunstancias novedosas. La necesidad actúa como justificación de una trasgresión en un caso singular que luego se volverá regla. En este sentido, afirma que en principio sirve a los modernos para justificar los intereses de un estado contra otro. Posteriormente, se constituye fundamento toda vez que es concebida como un estado de las cosas tal que no puede ser disciplinado por las normas establecidas. A modo de ejemplo, podemos ver que en julio de 1934 y en referencia a la ejecución sumaria de Röhm y sus seguidores de la SA, el Reich promulga una ley que decía:

Las medidas tomadas por el Estado en defensa propia para el aplastamiento de los ataques de alta traición y de traición a la patria los días 30 de junio y 1º y 2 de julio son legales.<sup>5</sup>

En agosto del mismo año, Schmitt publica en la *Revista Jurídica Alemana* un escrito que tituló “El Führer protege el derecho”, en el que refiriéndose al asesinato masivo lo califica como un acto de la “judicialidad del Führer”, puesto que éste es quien crea el derecho.<sup>6</sup>

En sus formulaciones, Agamben recurre a dos ejemplos sobre el estado de excepción. Por una parte, el “Decreto para la protección del pueblo y del Estado”, que suspendía los artículos de la constitución de Weimar concernientes a las libertades personales y que permitió a la biocracia nazi llevar a cabo su plan de gobierno. Como ejemplo actual, Agamben cita el *military order* dictado por el presidente Bush el 13 de noviembre de 2001, en el que se autorizaba la detención indefinida y el proceso por parte de comisiones militares de todos aquellos que fueran sospechados de actividades terroristas. Dice Agamben:

La novedad radica en que cancela radicalmente todo estatuto jurídico de un individuo produciendo así un ser jurídicamente innominable e inclasificable. No se trata de prisioneros o de acusados sino de detenidos de manera indefinida sustraídos a toda forma jurídica.<sup>7</sup>

Como resultado, el sistema norteamericano queda habilitado para disponer de la vida de categorías enteras de ciudadanos que por cualquier razón resultan no integrables en el sistema político.

Ahora bien, si se acepta el rol fundamental de la excepción en la política, se entrevé que la relación de la ley con la vida no es primariamente de aplicación, sino de abandono. Lo crucial no es ya que la ley sea aplicada sobre la vida, sino que la primera abandona a la segunda y la deja expuesta en el umbral en que vida y derecho son prácticamente

---

<sup>5</sup> Citado por Bracher, Karl, *La dictadura alemana*, tomo 1, Madrid, Alianza, 1973, p. 322.

<sup>6</sup> Citado por Bracher, *Ibid.*, p. 323.

<sup>7</sup> Agamben, *Estado de excepción, op. cit.*, p. 26.

indistinguibles. Aquel que se encuentra en esta situación está por fuera de la ley, pero simultáneamente, bajo el poder soberano. Dice Agamben al respecto:

La excepción es una especie de exclusión. Es un caso individual que es excluido de la norma general. Pero lo que caracteriza propiamente a la excepción es que lo excluido no queda por ello absolutamente privado de conexión con la norma; por el contrario, se mantiene en relación con ella en la forma de la suspensión. El estado de excepción no es el caos que precede al orden, sino la situación que resulta de la suspensión de éste. Frente a un exceso, el sistema interioriza aquello que le excede mediante una interdicción.<sup>8</sup>

Si la regla es lo que queda suspendido, entonces todo es posible, ya que el derecho rige en la modalidad de no regir. Paradójicamente, el orden que se busca restablecer vuelve desaplicándose. Pero como no puede desaplicarse para toda la sociedad ni en todo el territorio que ésta ocupa, lo hace en una topología particular —el campo— y recurriendo a una figura que es la nuda vida contenida en el *homo sacer*.

## 2. Homo sacer, figura arquetípica que habilita una exclusión inclusiva

Giorgio Agamben llevó a cabo un minucioso análisis del sintagma *homo sacer*, que se inicia con la definición que en el tratado “Sobre la significación de las palabras” construye Festo sobre la antigua figura del derecho romano:

Hombre sagrado es, empero, aquel a quien el pueblo ha juzgado por un delito, no es lícito sacrificarle, pero quien le mate, no será condenado por homicidio. En efecto, en la primera ley tribunicia se advierte que “si alguien mata a aquel que es sagrado por plebiscito, no será considerado homicida”. De aquí viene que se suele llamar sagrado a un hombre malo e impuro.<sup>9</sup>

Lo llamativo de la figura es que está fundada en una contradicción, puesto que se confirma como sagrada a una persona a la que se puede dar muerte, pero no bajo la forma de los rituales reconocidos, sino bajo la forma del asesinato que no será penado. Se trata de un ser al que sus delitos han convertido en impuro, por lo tanto, no es sacrificable, pero a la vez, debe ser castigado. Es tanto venerable como execrable. El carácter de *sacer* es más una consagración a la muerte que a los dioses, es una suerte de muerte en suspenso. Lo cierto es que no será el pueblo el que le dé muerte; su vida parece estar sujeta a una decisión soberana.

En esta línea de análisis, Agamben incorpora críticamente la interpretación de *sacer* como tabú, llevada a cabo por Fowler.<sup>10</sup> Aquí, el *homo sacer* resulta vinculado con la figura del *banido*, con el descartado y con lo maldito. El registro secularizado construye un giro desde lo sagrado a lo abominado. Aparece en esta exploración una primera ligazón entre el *homo sacer* romano y el *wargus* o *banido*, figura del antiguo derecho germano en la que el proscrito podía ser muerto sin celebrar juicio, porque estaba interdicto por el bando soberano. El *friedlos* o sin paz era el que debía justamente ser excluido de la comunidad

---

<sup>8</sup> Agamben, *Homo sacer*, *op. cit.*, p. 30.

<sup>9</sup> Citado por Agamben, *Homo sacer*, *op. cit.*, p. 94.

<sup>10</sup> Fowler, William Warde, “The Original Meaning of the Word Sacer”, en *Roman Essays and Interpretations*, Oxford, Clarendon Press, 1920.

para que la paz volviera a ella. La metáfora asimila al sin ley con el animal temido –el lobo–, el que amenaza con su ferocidad al ganado y a los hombres. Dice Agamben al respecto:

El que sea llamado hombre –lobo y no simplemente lobo [...] es algo decisivo en este punto. La vida del banido –como la del hombre sagrado– no es un simple fragmento de naturaleza animal sin ninguna relación con el derecho y la ciudad; sino que es un umbral de indiferencia y de paso entre el animal y el hombre, la *physis* y el *nomos*, la exclusión y la inclusión, ni hombre ni bestia, que habita paradójicamente en ambos mundos sin pertenecer a ninguno de ellos.<sup>11</sup>

En esta interpretación, lo que pone en peligro a la ciudad y sus leyes es alguien que queda situado en una zona de indistinción entre lo animal y lo humano; una suerte de estado de naturaleza interno a la *civitas* al que se le hace frente no desde el derecho, sino desde su excepción. Si esto es así, dirá Agamben, entonces podemos entender que en Hobbes

el fundamento del poder soberano no debe buscarse en la libre cesión, por parte de los súbditos, de su derecho natural, sino más bien en la conservación, por parte del soberano, de su derecho natural de hacer cualquier cosa a cualquiera, que se presenta ahora como derecho a castigar.<sup>12</sup>

Este recorrido permite arribar a la idea de que la impunidad de matar, que va asociada a la figura del *homo sacer*, es claramente una excepción al derecho, una suspensión de la ley, un poner al individuo por fuera de la comunidad. Una aplicación de la ley bajo la modalidad de su desaplicación. Lo que sigue entonces es indagar la relación entre esta forma de actuar y la estructura de la soberanía:

Restituido a su lugar propio, más allá tanto del derecho penal como del sacrificio, el *homo sacer* ofrece la figura originaria de la vida apresada en el bando soberano y conserva así la memoria de la exclusión originaria a través de la cual se ha constituido la dimensión política. Dicho de otra manera, el espacio político de la soberanía se habría constituido a través de una doble excepción: como una excrecencia de lo profano en lo religioso y de lo religioso en lo profano que configura una zona de indiferencia entre sacrificio y homicidio. Soberana es la esfera en que se puede matar sin cometer homicidio y sin celebrar un sacrificio; y sagrada, es decir, expuesta a que se le dé muerte, pero no sacrificable, es la vida que ha quedado prendida en esta esfera.<sup>13</sup>

Aquello que queda apresado en el bando soberano es una vida humana a la que llamamos nuda vida y que expresa la sujeción de ésta a un poder de muerte.

Para encontrar el origen de esta relación entre el soberano y el *homo sacer*, Agamben recupera la fórmula *vitae necisque potestas*, que designa la potestad de dar la muerte que ejerce el padre sobre los hijos varones y que, por lo tanto, recae sobre todo ciudadano varón libre en el momento de su nacimiento. Este derecho ejercido por el *pater* parece indicar que los ciudadanos varones pagan su participación en la vida política con

---

<sup>11</sup> Agamben, *Homo sacer*, *op. cit.*, p. 137.

<sup>12</sup> Agamben, *Homo sacer*, *op. cit.*, p. 138.

<sup>13</sup> Agamben, *Homo sacer*, *op. cit.*, p. 109.

una sujeción incondicionada a un poder de muerte, como si la vida sólo pudiera entrar en la ciudad bajo la excepción de poder recibir la muerte impunemente. Poseyendo cada ciudadano una vida natural a la vez que una vida cualificada, el vínculo establecido con el soberano adquiere un modo más profundo que el del pacto o la sujeción a la norma positiva, un vínculo que se desarrolla en un espacio de indistinción entre el *domus* y la *civitas*. Una suerte de ruptura originaria que separa la vida cualificada de la vida natural, donde esta última queda incluida en la comunidad bajo la posibilidad de una muerte violenta.

En los desarrollos agambenianos, queda claro que lo que arrastra la figura del *homo sacer* hasta nuestros días no es otra cosa que la biopolítica definida como “la creciente implicación de la vida natural del hombre en los mecanismos y los cálculos del poder”.<sup>14</sup>

El modo en que el poder gestiona nuestra vida en sus más íntimos detalles para hacerla más placentera o para eliminarla si así conviene a la comunidad. La sacralidad del hombre es en la modernidad una forma de estar a disposición del poder. La actualización del *homo sacer* y su nuda vida es el arcano que Agamben devela en la estructura de los campos.

### **3. Producción de la muerte en serie. El campo de exterminio**

La primera lección de los campos es la que nos muestra la ambigüedad de los hombres, capaces de las mejores y de las peores cosas. En otras palabras, que los límites de la ética pueden cruzarse una y otra vez y que ese cruce produce nuevas subjetividades. Pero los límites no se cruzan por decisión propia, sino porque se somete a los prisioneros a una situación límite. El prisionero en el campo transita permanentemente por un umbral que lo coloca entre la vida y la muerte. Este quedar sometido a la voluntad del poder hace que desaparezca toda distinción entre lo propio y lo impropio, ya que el dispositivo concentracionario resulta ser una aceitada maquinaria de fabricar el sinsentido. En todo momento, lo excepcional se hace posible y lo que no se espera ocurre. Esto lo coloca en una situación de negociación permanente entre lo que piensa y lo que hace, lo obliga a interrogarse sobre cuál es el límite propio que no está dispuesto a traspasar. Cuando deja de ser prisionero y se convierte en sobreviviente, se mueve en una zona de indefinición, ya que no puede explicarse a sí mismo ni explicarles a los otros por qué sobrevivió. En su supervivencia hay algo perturbador, pues ha sufrido todo lo que podía soportar, más allá de lo humano. Hannah Arendt dice al respecto:

Cualquiera que hable o escriba acerca de los campos es considerado como un sospechoso, y si quien habla ha regresado decididamente al mundo de los vivos, él mismo se siente asaltado por dudas con respecto a su verdadera sinceridad como si hubiera confundido una pesadilla con la realidad.<sup>15</sup>

En su análisis sobre los campos de exterminio, Arendt habla sobre la irrealidad del testimonio de los que sobreviven y la atribuye a dos cuestiones: por una parte, al aislamiento del espacio concentracionario, y por otra, al hecho de que dentro de él “todo sea posible”. Tal vez esta última cuestión sea la piedra de toque, ya que no se trata de que

---

<sup>14</sup> Agamben, *Homo sacer*, *op. cit.*, p. 151.

<sup>15</sup> Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 2003, p. 654.



“todo esté permitido”, cuestión que, como señala la autora, ya estaba contenida en el sentido común liberal y utilitario gestado durante el siglo XIX. “Lo que la gente normal se niega a creer es que todo ‘sea posible’”.<sup>16</sup>

Porque el relato de los sobrevivientes alude a algo que no encaja en las categorías que ese sentido común maneja. De ahí la idea de lo indecible. El sentido común es capaz de analizar fragmentos del campo, pero el todo tiende a escapar a su comprensión. Más que indecible, resulta inimaginable.

Para Arendt, Auschwitz aparece no como el más terrible de los progromos, sino como un acontecimiento nuevo; acontecimiento que tiene como fundamento una alianza entre la biología racial y la técnica moderna, lo que da lugar a “masacres administradas”, a “fábricas de la muerte”, fábricas capaces de procesar las poblaciones superfluas, las “vidas indignas de ser vividas”. En 1946, le escribe a Jasper diciéndole que se había creado un sistema de exterminio cuyo fin último consistía en erradicar el concepto de ser humano. No era el número de víctimas lo que escandalizaba, sino que se hubiese puesto en entredicho la condición humana: “Por lo tanto, es muy significativo [...] que los hombres sean incapaces de perdonar lo que no pueden castigar e incapaces de castigar lo que ha resultado ser imperdonable”.<sup>17</sup>

Con esta aporía concluye Arendt su análisis sobre los campos de concentración y exterminio, pero a la vez sanciona lo ocurrido. Imposibilidad de castigar y de perdonar mientras exista una cierta imposibilidad de comprender la verdadera magnitud de lo acontecido. Castigo y perdón van ligados a una ofensa capaz de ser entendida por los hombres, pero cuando el delito excede lo conocido, se hace imposible toda forma de castigo jurídico, político o moral, y en el mismo sentido, toda forma de perdón. Si bien la pensadora alemana no dedicó una obra en particular a lo que significaron las *fábricas de la muerte* en *Los orígenes del totalitarismo*, intentará desentrañar la centralidad del campo. Es aquí donde lo conceptualizará como la institución esencial que en un proyecto de dominación totalitaria pone en acto la ingeniería necesaria para un rediseño social completo. El campo se presenta como el laboratorio en el que todo es posible, ubicado dentro de la sociedad pero a la vez aislado completamente de ella; aislamiento que torna lo que ocurre en su interior irreal. Espacio donde delito y pena no se corresponden, en el que muerte y vida son obstruidas con idéntica eficacia. Ese umbral entre vida y muerte, por donde circulan los prisioneros, tiene como objetivo fabricar un tipo de especie humana sólo preocupada por su preservación. Eliminar la espontaneidad, destruir la existencia y borrar todo recuerdo acerca de ella, convertir a los hombres en algo superfluo: esto es lo que se intenta a través de que la excepción sea siempre la norma.

Para Arendt, los campos de concentración y exterminio fueron el espacio por excelencia en el que el totalitarismo nazi ensayó su ingeniería social. Buscaba transformar el cuerpo político en un cuerpo puramente biológico, pretendiendo organizar la complejidad, la multiplicidad y las diferencias infinitas de los hombres como si fuesen un único individuo. En otras palabras, transformar la vida cualificada, el *bíos* de los griegos, en una pura *zoé*. Para ello, se hizo necesario generar un lugar donde se pudiera rediseñar lo humano, y en caso de no lograrlo, aniquilarlo sin dejar rastros de su existencia. Sabemos que ese lugar fue el campo, y que para cumplir con su objetivo, debió portar ciertas características que lo diferenciaran de otras instituciones.

---

<sup>16</sup> Arendt, *Ibid.*, p. 656.

<sup>17</sup> Arendt, Hannah, *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós, 2005, p. 260.

En principio, debió estar aislado del resto de la sociedad, teniendo que obrar como un espacio donde excluir lo que no podía ser asimilado o bien lo que enfermaba el cuerpo social. Para lograrlo, debió situárselo por fuera del sistema penal, a la vez que se hacía necesario que los prisioneros que llegaban a él lo hicieran sin haber sido atravesados por un proceso judicial. Este quedar separados, campo y prisionero, del sistema normal de justicia facilitó que dentro de él *todo fuera posible*, que la pura excepción fuera siempre norma y que, por lo tanto, no hubiera relación perceptible entre delito y castigo. Para el internado, las reglas del campo que regían su posible supervivencia se tornaban incomprensibles. Esto tenía el efecto de devastar su subjetividad previa, a la vez que derrumbaba toda forma de ética o dignidad conocidas. Comenzaba entonces la paulatina construcción del hombre inanimado, aquel que había perdido toda espontaneidad y se deslizaba lentamente hacia lo que, en algunos campos, se llamaba *el musulmán*. El hombre disponible para la muerte, la cifra perfecta del campo, en él toda voluntad había sido aniquilada. La otra figura extrema que el campo construía, y de la que hubo poquísimos sobrevivientes, era el miembro del *Sonderkommando*:<sup>18</sup> hombres destinados al “trabajo” de conducir a los prisioneros a las cámaras de gas, procesar luego sus cuerpos y finalmente hacerlos desaparecer en los hornos crematorios; hombres que enloquecían el primer día o bien se “acostumbraban” y cumplían con su tarea.

Si lo que ocurría en el interior del campo tenía carácter de irreal, no menos irreal resultaba el relato de esos eventos. Dice Antelme: “A nosotros mismos, lo que teníamos que decir empezaba a parecernos inimaginable”. Los testimonios resultaban incomprensibles o, dicho de otra manera, increíbles para quienes los escuchaban. Lo que en verdad resultaba imposible era comprender lo sucedido desde las categorías jurídicas, políticas o morales existentes. Arendt señala que el error proviene de suponer una naturaleza humana identificada con la historia establecida para siempre, “el campo nos enseña que el hombre puede ser lo que decida ser”.

Una segunda cuestión que nos interesa destacar tiene que ver con la posibilidad del campo de obstruir con idéntica eficacia tanto la muerte como la vida. El que ingresaba al campo se convertía para el mundo exterior en una suerte de muerto-vivo de cuya existencia real se dudaba. Su vida se había tornado superflua, ya que podía –y de hecho lo era– ser reemplazado en cualquier momento. Sin embargo, elegir la propia muerte le estaba vedado. Su vida en el campo estaba regida por el sinsentido; todo trabajo al que estaba obligado era claramente inútil. Como persona moral y jurídica, había dejado de existir desde el momento en que fue subido a un tren o recibió el primer fustazo sin que hubiera existido ofensa que lo justificase. Podríamos pensar que al someter a las víctimas al hambre y la degradación, el poder concentracionario gana tiempo, lo que le permite fundar un umbral entre la vida y la muerte por el cual transitan los prisioneros, y este es su verdadero triunfo. De esta forma queda expuesto su auténtico objetivo: la transformación de la naturaleza humana.

Podemos ahora volver a la aporía acerca de la imposibilidad de perdonar o castigar ciertos crímenes, imposibilidad que radica en la ineficacia de las categorías con las que contamos para comprender la naturaleza del crimen. No se trata simplemente de que el delito no se encuentre tipificado en nuestro sistema legal. La palabra *crimen* nada nos cuenta. Arendt se pregunta: “¿Qué significado tiene la palabra asesinato cuando nos

---

<sup>18</sup> ‘Escuadras especiales’ conformadas por prisioneros a los que se asesinaba después de un cierto tiempo.

enfrentamos a la producción en serie de cadáveres?”.<sup>19</sup> La inmensidad de lo ocurrido hace que resulte más sencillo creer que no pasó que aceptar el relato de los sobrevivientes.

Sabemos que algunos de los acontecimientos del campo pueden ser rastreados en eventos previos en el desarrollo político y cultural europeo. La idea del subhombre que acompañó y justificó las matanzas durante la guerra colonial se hizo realidad en el campo de una manera paroxística. La muerte anónima y masiva en las trincheras de la Primera Guerra produjo el acostumbramiento necesario para que las cámaras de gas funcionaran sin demasiados cuestionamientos. Pero esto no es suficiente para explicar la producción en serie de muerte y la producción en serie de no hombres generados cotidianamente en el campo. Es el momento de tratar de completar el pensamiento de Arendt con la hipótesis de Agamben de que sólo porque en nuestro tiempo la política ha pasado a ser integralmente biopolítica, se ha podido constituir en una medida desconocida como política totalitaria.

Cuando Agamben afirma que el campo de concentración es el *nomos* de lo moderno, no sólo está realizando una afirmación fuerte, sino que además piensa el campo como paradigma que, por una parte, expone el funcionamiento del estado de excepción ligado a una lógica de la soberanía, y por otra, revela la especificidad de la biopolítica moderna. Ya Arendt había expresado algo semejante cuando enuncia: “[Los] campos son la verdadera institución central del poder organizador totalitario”.<sup>20</sup>

Incluso, como lo recalca Agamben en varias oportunidades, el totalitarismo sólo puede ser entendido bajo un contexto biopolítico.

Los campos constituyen, en el sentido que hemos visto, un espacio de excepción, en el que no sólo la ley se suspende totalmente, sino en el que además hecho y derecho se confunden por completo: por eso todo es verdaderamente posible en ellos.<sup>21</sup>

Lo anterior lleva a Agamben a afirmar que el *campo* es el más absoluto espacio biopolítico. En él sólo habita la nuda vida, y por lo tanto, ya no hay distinción entre *homo sacer* y ciudadano.

Ahora bien, para que el campo fuera posible, su estructura jurídico-política debió haber estado habilitada con anterioridad. Como ya hemos señalado, en términos formales el estado de excepción comenzó a regir en febrero de 1933. La base jurídica puede buscarse en la *schutzhaft* (‘custodia protectora’), una institución de origen prusiano a partir de la cual se detenía preventivamente a ciertos individuos con independencia de cualquier delito penalmente relevante con el fin de evitar un peligro para el Estado. Pero además de la base jurídica, Agamben señala otro tipo de antecedentes que tienen que ver con el desarrollo, en la medicina, del planteo ético-jurídico acerca de la existencia de “vidas que no merecen ser vividas”.

El primer texto analizado corresponde a 1920.<sup>22</sup> Comienza planteando el suicidio como un acto de soberanía del hombre sobre sí mismo, acto que es sostenido en una situación que resulta insoluble y que no puede ser incluido pero tampoco excluido en el espacio del derecho. A partir de esta posibilidad, el texto gira hacia la necesidad de que la sociedad y el Estado consideren la posibilidad de autorizar la eliminación de aquellas vidas que son indignas de tal nombre. En otras palabras, hacer lícita la eutanasia con el correlato

---

<sup>19</sup> Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., p. 656.

<sup>20</sup> Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., p. 653.

<sup>21</sup> Agamben, *Homo sacer*, op. cit., p. 217.

<sup>22</sup> El texto referido se titula *La autorización para suprimir la vida indigna de ser vivida*.

de definir cuándo una vida tiene valor y cuándo no lo tiene, cuestión que no encuentra otra posibilidad que quedar ligada a la decisión soberana. Si seguimos atentamente el ejemplo dado por los autores, que comparan a los muertos en un accidente minero con los enfermos mentales, y consideran a los primeros como pérdidas de vidas laboriosas, mientras que los cuidados que se les prodigan a los segundos son una pérdida de tiempo y energía, comenzaremos a entender a qué se hace referencia cuando se habla de valor. Los enfermos mentales no sólo son improductivos en términos de trabajo, sino que además son completamente inútiles en términos sociales. El antecedente más inmediato de esta posición fue sin duda el “darwinismo social” que invocaba las leyes de la evolución y de la selección postulando la “lucha por la existencia” y el “derecho del más fuerte” como principios básicos de la convivencia entre los hombres. La calidad biológica de un pueblo decidía su victoria sobre otro. Si se tomaba al pie de la letra la ley de la herencia genética y se la transponía al mundo político-social, la única solución para evitar una población defectuosa era la exclusión, nunca la educación de los no aptos. Esta forma del darwinismo ya proponía un control estricto de la reproducción mediante la unión de los mejores y la prohibición de las mezclas con grupos considerados inferiores. En esta misma línea, se establecía una dura crítica contra la protección de los débiles que insumían energías y esfuerzos sin resultados aceptables. A este problema va a dar respuesta el programa de eutanasia puesto en práctica por el Reich en 1940, y que aniquiló alrededor de sesenta mil personas.

Lo que en el programa estaba en juego era el ejercicio, en el horizonte de la nueva vocación biopolítica del Estado nacionalsocialista, del poder de decisión soberano sobre la vida. La vida digna de ser vivida no es un concepto político referido a los legítimos deseos y expectativas del individuo: es, más bien, un concepto político en el que lo que se pone en cuestión es la metamorfosis extrema de la vida eliminable e insacrificable del *homo sacer*, en la que se funda el poder soberano.<sup>23</sup>

Para comienzos de la Segunda Guerra Mundial, la cuestión había avanzado en dirección a “dar forma de vida a un pueblo”, como real programa de gobierno del nazismo. Agamben cita un libro destinado a informar sobre las políticas eugenésicas del Reich y sus adelantos, en el que puede leerse:

Nos estamos aproximando a una síntesis lógica de la biología y de la economía. La política tendrá que estar en condiciones de realizar de manera cada vez más precisa esta síntesis, que hoy apenas está en los inicios, pero que permite reconocer, como un hecho ineluctable, la interdependencia de estas dos fuerzas [...] Si el economista y el comerciante son responsables de la economía de los valores materiales, de la misma manera el médico es responsable de la economía y de los valores humanos [...] Es indispensable que el médico colabore en una economía humana racionalizada, que ve en el nivel de la salud del pueblo la condición del rendimiento económico [...] Las oscilaciones de la sustancia biológica y las del balance material son, en general, paralelas.<sup>24</sup>

Como vemos, ya no se trata de eliminar lo inútil, sino de una forma elaborada de ingeniería genética que pretende dar forma a la vida biológica del pueblo alemán. No es una

---

<sup>23</sup> Agamben, *Homo sacer*, op. cit., p. 179.

<sup>24</sup> El texto citado por Agamben lleva el título de *Estado y salud*, pp. 183-184.

construcción social que pueda leerse desde una racionalidad de cálculo –que sólo intervino en su puesta en acto– ni desde las leyes raciales que intentaban una primera cesura entre lo puro y lo impuro. Es una cuestión que hace a la disposición de una cierta forma de lo humano como no se había visto antes. Cuidar la vida pasa a significar librar una batalla contra aquello que la contamine. En la introducción del texto, puede leerse:

La revolución nacionalsocialista quiere apelar a las fuerzas que tienden a la exclusión de los factores de degeneración biológica y al mantenimiento de la salud hereditaria del pueblo. Pretende, pues, fortalecer la salud del conjunto del pueblo y eliminar las influencias nocivas para el completo desarrollo biológico de la nación. Los problemas tratados en este libro no se refieren a un solo pueblo; las cuestiones que aquí se plantean son de una importancia vital para el conjunto de la civilización europea.<sup>25</sup>

A la luz de este planteo, el cuidado de la salud y la lucha contra el enemigo se hacen indistinguibles; medicina y política marchan juntas. No se trata sólo de eliminar a los judíos porque se comportan como una forma de vida contaminante de lo alemán, se trata de eliminar a todos aquellos alemanes que no se ajusten al tipo biológico esperado. Así adquieren otro sentido las leyes eugenésicas y se pueden ligar con las leyes de Núremberg sobre “la ciudadanía del Reich” y sobre la protección de la sangre y el honor alemanes. Pero no sólo el régimen nazi mostró esta imbricación entre vida sin cualidades y poder soberano. Los experimentos con cobayos humanos realizados sobre condenados a muerte en Estados Unidos ponen en evidencia la misma estructura.

Precisamente porque al estar privados de casi todos los derechos y expectativas que suelen atribuirse a la existencia humana, aunque biológicamente se mantuvieran vivos, se situaban en una zona límite entre la vida y la muerte, lo interior y lo exterior, en la que no eran más que nuda vida. Los condenados a muerte y los habitantes de los campos son, pues, asimilados inconscientemente de alguna manera a los *homines sacri*, a una vida a la que se puede dar muerte sin cometer homicidio. El intervalo entre la condena a muerte y la ejecución delimita, como el recinto del *lager*, un umbral extratemporal y extraterritorial, en el que el cuerpo humano es desligado de su estatuto político normal y, en estado de excepción, es abandonado a las peripecias más extremas, y en donde el experimento, como un rito de expiación, puede restituir a la vida –condonar la pena es atributo del poder soberano– o consignarlo definitivamente a la muerte a la que ya pertenece.<sup>26</sup>

Lo expuesto hasta aquí nos permite pensar el campo desde otra perspectiva; cobra ahora otro sentido decir que el campo se manifiesta como una porción de territorio que se sitúa fuera del orden jurídico normal, pero que en modo alguno es un espacio exterior a él. Se comprende en qué sentido se puede afirmar que lo que en él se excluye, según la definición etimológica de excepción (‘sacado fuera’), es incluido por medio de esa exclusión. No se trata de la emisión de un bando soberano fundado en una situación de peligro ocasional, sino de la producción de una situación de hecho que se prolonga en el tiempo con fuerza de ley y que está destinada a transformar la vida tal y como la

---

<sup>25</sup> Citado por Agamben, *Homo sacer*, op. cit., p. 186.

<sup>26</sup> Agamben, *Homo sacer*, op. cit., p. 202.

conocemos. El campo no es el lugar de la pura ilegalidad, sino de una forma de legalidad atada a la decisión soberana.

Quien entraba en el campo se movía en una zona de indistinción entre exterior e interior, excepción y regla, lícito e ilícito, en que los propios conceptos de derecho subjetivo y de protección jurídica ya no tenían sentido alguno.<sup>27</sup>

Hay que tener en cuenta que los judíos en Alemania ya habían sido privados de sus derechos ciudadanos antes de entrar al campo, y para cuando se aplicó la “solución final”, ya habían sido desnacionalizados. Estas cuestiones hicieron que los moradores del campo estuvieran reducidos a una nuda vida y, por lo tanto, sujetos a un extremo poder biopolítico. No se trataba de ciudadanos peligrosos, sino de *homines sacri* a disposición del soberano, abandonados a su decisión. En los campos, los nazis regimentaron lo que consideraban era un forma de vida inferior cuya destrucción permitiría el triunfo de una “forma de vida aria”. Es esta estructura la que habilitó cometer toda suerte de horrores contra los prisioneros sin que éstos constituyeran delito alguno. Una estructura que se compuso de procedimientos jurídicos, como la custodia protectora, o mecanismos políticos, como el estado de peligro interno, y que ligada a un proyecto de ingeniería biológica hizo posible Auschwitz, que fue a la vez un campo de trabajo forzado, un espacio de experimentación médica y un lugar de concentración y exterminio de prisioneros.

---

<sup>27</sup> Agamben, *Homo sacer*, *op. cit.*, p. 217.

