

Stoa

Vol. 4, no. 8, 2013, pp. 169–189

ISSN 2007-1868

BIOPOLÍTICA Y DERECHOS HUMANOS

OMAR GARCÍA LUNA
Doctorado en Filosofía
Universidad Veracruzana
ogl.ius@hotmail.com

RESUMEN: En este ensayo se sostiene que la construcción de una expresión afirmativa de la biopolítica, alejada de la forma negativa que llegó a adquirir en ciertos momentos, forzosamente debe estar relacionada con la idea de los derechos humanos. Para ello se propone aceptar a estos últimos como una noción técnica propia de la modernidad reciente, por lo que la crítica a la modernidad como la realizada por Martin Heidegger corre el riesgo de llevar a la negación de los derechos y degenerar en la aceptación de una biopolítica negativa.

PALABRAS CLAVE: Derechos humanos · biopolítica · Roberto Esposito · Martin Heidegger

ABSTRACT: This essay argues that the construction an expression affirmative of biopolitics, away from the negative that it acquired at times, must necessarily be related to the idea of human rights. We propose to accept human rights as a technical notion of late modernity itself, so that the critique of modernity as performed by Martin Heidegger risks lead to the denial of rights and degenerate into accepting negative biopolitics.

KEYWORDS: Human Rights · biopolitics · Roberto Esposito · Martin Heidegger

1. Introducción

Las siguientes líneas tienen como motivo principal la revisión crítica de algunas de las tesis que Roberto Esposito expone en *Bíos. Biopolítica y filosofía* (2011), en particular aquella según la cual la categoría “derechos

humanos” ha perdido, en favor de la noción de biopolítica, su capacidad explicativa respecto de ciertos acontecimientos de la modernidad tardía. En relación con esta tesis me propongo defender que la idea de *biopolítica* debe incluir forzosamente la noción de derechos humanos. Sostengo que dentro de la propia argumentación de Esposito —aún y cuando éste pretenda negarlo—, la noción de derechos humanos se halla implícita en lo que él mismo denomina la “expresión afirmativa de la normativización de la vida”.

De igual modo, señalo que las nociones naturalistas de la biopolítica al pretender neutralidad científica se pueden convertir, y se han convertido, en vías de justificación para algunas de las atrocidades más graves de la historia reciente. Por ello, señalo la conveniencia de trazar una clara separación entre la biopolítica como práctica política, y la disciplina que pretende estudiar dicha *praxis*, la cual, parece que no tiene otra forma de nombrarse que ésta: biopolítica. Respecto de la primera no cabe la neutralidad “científica” ya que la acción requiere una elección valorativa; la segunda, en tanto disciplina de estudio, si bien nace con esa intención de neutralidad científica, me parece que hoy día ya no la puede sostener. Mi tesis es que la biopolítica, incluso como disciplina de estudio, no puede pretender ser neutral respecto de los fenómenos que estudia, por lo que no tiene otra opción sino asumir claramente un catálogo de valores promotores de la vida, y ese catálogo de valores no puede ser otro más que los derechos humanos.

Para el desarrollo de estas ideas el trabajo se divide en tres apartados. En el primero, se revisa el pensamiento de Esposito, se explica qué entiende este autor por biopolítica y se analiza la manera en que se propone transformar en positivo algo que en sus inicios estuvo ligado a una connotación negativa. Como se podrá apreciar, para Esposito un elemento fundamental en este objetivo es analizar la relación que une norma y vida. Por mi parte, considero que a partir de este despliegue argumentativo se puede hallar un punto de cruce que comunica a la biopolítica con los derechos humanos.

En un segundo apartado explico por qué el rechazo al humanismo moderno puede llevar a las mismas situaciones que Esposito expresamente quiere exorcizar. Aludo así directamente al “caso Heidegger” para mostrar que no es posible hacer una distinción entre la parte ontológica de la obra de este autor y las consecuencias políticas que él

mismo desprende de su propia obra. El argumento de fondo a considerar es que la filosofía no puede pretender neutralidad respecto de ciertas consecuencias políticas, especialmente aquellas en las que el resultado es el sufrimiento de las personas. En concreto, respecto del caso Heidegger, se trata de una interpretación diametralmente opuesta a la sostenida por Esposito. Para esta tarea me apoyo en los trabajos de Emmanuel Levinas (2006 [1934]), Günther Anders (2008) y Julio Quesada (2012).

Por último, en un tercer apartado, recupero el pensamiento de Emmanuel Kant en un intento por demostrar que desde la tradición liberal ilustrada también es posible llegar a conclusiones similares a las que el propio Esposito se propone arribar evitando expresamente este camino. Al respecto considero que es necesario tener presente que el pensamiento kantiano es una de las puntas de lanza de toda la tradición liberal moderna, en la cual la noción de derechos humanos resulta piedra fundamental.

2. Hacia una biopolítica afirmativa

De acuerdo con Roberto Esposito en los últimos años la noción de biopolítica se ha convertido en foco de atención en el debate internacional. En este proceso mucho ha tenido que ver el trabajo de Michel Foucault (2006 y 2009). Esposito reconoce la importancia de la labor de Foucault, pero no coincide con los resultados; por ello, en su libro *Bíos* (2011), la primera tarea que se propone es la revisión a la génesis del concepto.

Tomada literalmente la expresión parece no ofrecer mayores implicaciones que la de referirnos a una relación entre la vida y la política. Visto así, tal pareciera que la política en cuanto instrumento o forma en que se realiza la vida social del hombre, siempre ha sido una política para la vida; y aún más, que la única forma de pensar la política es con la vida misma como presupuesto. Pero a poco de comenzar el análisis se complica, ya que los primeros usos de la expresión estuvieron ligados a connotaciones en las que se pretendió resaltar el aspecto “natural” de las sociedades y de la vida política; entendiendo natural en un sentido puramente biologicista. Desde este punto de vista la cuestión entonces ya no resulta tan obvia, y algunas preguntas surgen de modo casi obligatorio, por ejemplo la que sigue: ¿se está hablando

de una determinación de la vida sobre la política o de un sojuzgamiento de la vida a manos de la política? Esta ambivalencia que muestra la idea de biopolítica es en la que Esposito indaga, ya que pareciera que, en la forma en que se le ha utilizado, es la vida la que está a merced de la política.¹ Por lo tanto, los esfuerzos de Esposito se centran en imprimir en la biopolítica una connotación afirmativa, en la que se piense la política al servicio de la vida y no al revés. Para ello se propone entrar en la “caja negra” del nazismo, régimen en el cual la biopolítica de la muerte llegó a su más acabada expresión.

La biopolítica ha tenido tres episodios fundamentales en su desarrollo conceptual. El primero supone un pensamiento vitalista que concibe al Estado como organismo con partes, funciones, necesidades e incluso enfermedades propias. Esta primera noción de biopolítica tuvo lugar en las primeras décadas del siglo xx. Se desarrolló en el centro de Europa ligándose bien pronto con las pretensiones expansionistas y racistas que se observaron en algunos países, particularmente Alemania.

La segunda etapa, en orden cronológico, se desarrolló en Francia en la época de la postguerra (décadas de 1950 y 1960), en clara oposición con la etapa que le precede. Se trata de una concepción que no niega la existencia de fuerzas “naturales” como la violencia y la autodestrucción del poder, pero considera que estas fuerzas elementales de la vida no son fatales y que deben ser enfrentadas y dirigidas por las fuerzas espirituales de la justicia y la caridad. Esta noción es duramente criticada por Esposito pues considera que en ella se corre el riesgo de perder el significado del término, al diluirlo en una forma de neohumanismo. Contrario a lo expresado por Esposito considero que precisamente en esta tentativa por humanizar la biopolítica es donde reside la probabilidad más clara de rescatar el término en una connotación afirmativa: la de una política para la vida.

¹ De acuerdo con Esposito, en los análisis de Foucault no se logra salir del atolladero producido por la aporía que significó la biopolítica en términos históricos en los siglos xix y xx; en los que, como en ninguna otra época, los poderes afirman defender la vida y en cambio, aprovechan las mismas situaciones para provocar la muerte. Foucault considera que la biopolítica es una categoría que llega para suprimir la vieja noción de soberanía, lo cual conlleva a la formación de una contraposición de la que se desprenden consecuencias, pues observa que a mayor soberanía mayor capacidad de muerte. Para Esposito el equívoco de Foucault reside en no haber logrado una elección analítica entre la disyuntiva que significan la soberanía y la biopolítica. *Cf.*: Esposito, 2011, pp. 52-53, y Foucault, 2006, pp. 80-83.

Una tercera época de desarrollo conceptual de la biopolítica tuvo lugar en el mundo anglosajón y se inauguró en la década de 1970. En cierto sentido esta nueva tradición retoma la perspectiva desarrollada entre las décadas de 1920 y 1930 en la medida que exhibe la inclinación por un marcado naturalismo. Para la biopolítica norteamericana la naturaleza es la propia condición de existencia e incluso la única referencia regulativa de la política. De tal manera que la política ni siquiera tiene poder para dominar la naturaleza humana, sino que es resultado de ésta. En otras palabras, la política, lejos de necesitar explicaciones históricas, únicamente es comprensible como lugar de manifestación de las necesidades evolutivas de una especie animal como la humana, la que en el fondo resulta cualitativamente similar a cualquier otra. Desde esta perspectiva la agresión o la cooperación son rasgos básicos de las relaciones sociales y de las relaciones políticas. A partir de estas actitudes instintivas propias de la naturaleza humana es posible explicar los acontecimientos sociales y políticos.²

Por mi parte, creo necesario explorar un poco más sobre el significado de la pretensión de entender la vida política en términos biológicos, lo cual considero es un claro reflejo del positivismo cientificista que dominó a las ciencias del espíritu europeas a finales del siglo XIX y principios del XX. Esto es observable en propuestas teóricas previas a la biopolítica, como la de Herbert Spencer (1886) e inclusive en teorías contemporáneas como la sociología microbiológica de Niklas Luhmann (1998). Este positivismo sostiene que la ciencia y su método son la mejor forma de entender el mundo. Desde esta versión de la cientificidad la correcta aplicación del método científico implica un elemento fundamental: la objetividad o neutralidad. En el terreno de la sociología esta exigencia de objetividad se mostró claramente en la obra de Max Weber (1998), para quien el científico debe ser neutral respecto de su objeto; por su parte, el político no puede serlo, debe

² En este punto no es posible dejar de recordar que en plena sintonía con el nazismo Carl Schmitt (1997 [1932]) había tratado de explicar las relaciones políticas a través de la dicotomía amigo-enemigo, todo ello dentro de una pretendida neutralidad científica que, como ya se dijo, no hacía sino encubrir sus verdaderas intenciones justificadoras de un régimen fascista sumamente agresivo hacia el exterior, pero también hacia el interior.

tomar partido y posicionarse respecto de cada una de las situaciones que se le presentan.³

Malinterpretando la neutralidad científica, el nazismo justificó sus políticas racistas como una manera de evolucionismo social en el que una raza superior tiende por “naturaleza” a imponerse sobre las menos evolucionadas. Sus excesos eran vistos como una forma de eugenesia que permitía eliminar a los parásitos que enferman la pureza de la sociedad aria.⁴ El riesgo de aceptar esta noción de biopolítica es claro, y la propia historia se ha encargado de señalarlo.

De modo que, si fue el nazismo donde la “tanato-biopolítica” adquirió su connotación más acabada, para comprender filosóficamente este fenómeno es necesario “abrir la caja negra” que lo contiene, indagando cuáles son los rasgos a través de los cuáles se llevó a cabo la biopolítica nazi. Para Esposito estos rasgos son: 1) la absoluta normativización de la vida; 2) el doble cierre del cuerpo, y 3) la supresión anticipada del nacimiento.⁵ Tras esta operación de apertura, Esposito considera que es posible invertir las connotaciones negativas de esta biopolítica para transformarla en otra sustancialmente positiva, protectora, no destructora de la vida (Esposito, 2011, p. 252).

³ Es importante hacer notar que en la teoría de neutralidad científica de Max Weber no es posible sustentar las atrocidades del régimen nazi; para ello, se precisa una interpretación tergiversada que en el terreno de lo político utilice la neutralidad científica como pretexto para justificar excesos.

⁴ Para explicar esta situación Esposito introduce la idea de inmunización, entendida casi literalmente en el sentido biológico de preservar de la enfermedad a través de inocular para ocasionar una reacción inmune que posteriormente proteja de un ataque real. Esposito considera que esta categoría explica las acciones casi contradictorias en donde un poder, afirmando por un lado la primacía de la vida, provoca por el otro, acciones de muerte: la muerte de algunos para asegurar la vida del cuerpo social.

⁵ La supresión anticipada del nacimiento remite a la aporía de una doble política del nazismo: por un lado el fomento a la natalidad, y, por el otro, las campañas de aborto o incluso asesinato de infantes y madres que de acuerdo con los criterios oficiales no eran aptos para la reproducción de la auténtica raza aria. Introduciendo un sesgo etimológico, Esposito explica cómo el nazismo unió las ideas de nación y nacimiento, de tal manera que a través del nacimiento se pudiera configurar una nación. Al menos en la visión de los biólogos nazis esto era evidente: el nacimiento de individuos puros aseguraba el nacimiento de una nación pura. En apoyo a su argumento, Esposito remite a Freud y a su libro *Moisés y la religión monoteísta* para negar esta posibilidad de pureza de origen. En su obra Freud ejemplifica el caso del propio pueblo judío, pero dadas las circunstancias, debe entenderse como alusión directa a la pretendida originalidad étnica del pueblo alemán. Posteriormente, Esposito recurre a Simondon, para quien el nacimiento es de hecho un acto de individuación en el que el sujeto se contrapone aún a la misma comunidad en cuyo seno mismo nace, por lo cual no es posible equiparar o ligar inexorablemente el nacimiento a la nación.

Para este autor la absoluta normativización de la vida en el régimen nazi no se dio únicamente en el área del derecho positivo, sino que se llevó a cabo, sobre todo, en una suerte de derecho natural perverso sustentado en el hecho biológico de la sangre y de la etnia. Entonces, el derecho positivo nazi no fue sino la aplicación de esta determinación. Se crea así un cruce en el que la biología y el derecho se refuerzan mutuamente para lograr una norma de vida que encierra a la vida misma hasta lograr conducirla hacia la muerte.

La pregunta obligada es por tanto ¿cómo lograr revertir esta situación? Esposito sostiene que después de la guerra ni el positivismo jurídico ni el iusnaturalismo lograron dar una respuesta. El primero porque separó el deber ser de los elementos fácticos que le dan sentido,⁶ el segundo porque colocó los fundamentos del derecho en la voluntad divina o en la racionalidad abstracta; ambos lugares muy lejanos de la vida. En cambio, la propuesta de Esposito consiste en tejer una perspectiva que busca su fundamento no en la trascendencia, sino en la exclusiva inmanencia de la propia vida. Para ello recurre a la filosofía de Baruch Spinoza y a los desarrollos que a partir de él ofrecen Gilbert Simondon, Georges Canguilhem y Gilles Deleuze (Esposito, 2011, pp. 297-310).

En Spinoza, Esposito encuentra el fundamento para sostener que norma y vida no se pueden presuponer una a la otra, sino que forman una sola dimensión en continuo devenir. De esta manera la norma ya no es una categoría trascendental que desde fuera asigna al sujeto sus derechos y deberes,⁷ sino que desde la inmanencia de la propia vida es que la norma cobra su razón de ser. Todo individuo deviene sujeto de derecho y todo comportamiento implica su propia norma que le da el Ser en el seno del orden natural, y dado que los individuos son

⁶ Esposito alude claramente al positivismo jurídico en la versión de la “teoría pura del derecho” de Hans Kelsen; no obstante, es necesario hacer notar que esta tesis fue elaborada antes de la Segunda Guerra Mundial, y que en la posguerra su propio autor se preocupó por matizarla. Sin embargo, de ningún modo el positivismo jurídico kelseniano puede ser interpretado como teoría jurídica pro nazismo; entre las muchas razones que se pueden dar, porque debe recordarse que su autor fue judío y personalmente se vio afectado por la situación, pero sobre todo, porque aun a través de su positivismo jurídico, Kelsen fue un férreo defensor de la democracia (Cfr. Kelsen, 2005 [1920] y 2009 [1934]).

⁷ En este sentido, tanto el derecho positivo como el natural son heterónomos. El primero porque la norma la crea el Estado, el segundo porque su origen es colocado en la razón o en Dios; estas últimas entidades más bien abstractas.

múltiples, ello significa que también las normas han de multiplicarse creando un orden normativo flexible en el que no es posible hallar una norma fundamental (trascendental). Este proceso de normativización en Spinoza sería entonces el resultado de la interacción entre individuos y normas que se hallan por tanto en constante mutación. De este modo, el único valor que permanece estable es la propia capacidad de traducción en formas nuevas necesariamente transitorias.

Para Simondon, por su parte, esta normativización de la vida en la vida misma se aprecia como una forma de individualización y transindividualización que valora al ser humano en cuanto sujeto individual, al mismo tiempo que lo reconoce como miembro de una colectividad conformada por diferentes individualidades. De igual modo, en Canguilhem se puede apreciar algo similar cuando afirma que la vida de un organismo está dada por el organismo mismo, contenida en su existencia. Por último, Deleuze transporta el plano de la trascendencia al de la inmanencia absoluta que es la vida misma en singular, es decir, la vida de un individuo.

Después de este recorrido filosófico Esposito considera estar en posibilidades de invertir la tanatopolítica nazi, la cual despersonaliza la vida y considera al sujeto como mera cascara vacía, vida sin valor. Esto claramente no es posible en ninguno de los autores recién mencionados, ya que en ellos ningún sujeto puede ser desindividualizado, y ninguna vida ser considerada sin valor. De esta manera Esposito (a través de Deleuze) nos invita a deshacer el nudo biojurídico reconociendo que en la vida se encuentra una norma inmanente y que en la norma la vida puede hallar un devenir que la promueva (Esposito, 2011, p. 312).

A modo de conclusión de este apartado, me parece necesario destacar que Esposito consigue un avance significativo en relación a las versiones o etapas conceptuales que le precedieron, ya que introduce el elemento valorativo que le da a la biopolítica la posibilidad de no declararse moralmente nutra sino que, por el contrario, se declara abiertamente a favor de la defensa de la vida; es decir, en contra del dolor y de la muerte. No obstante, considero que su exposición conserva al menos dos ambigüedades que abren la posibilidad para que el resultado se trastoque en exactamente lo contrario a lo esperado por el autor. En los siguientes dos apartados explicamos en qué consisten

estas ambigüedades y cómo la noción de los derechos humanos puede ayudar a evitarlas.

3. Heidegger: sobre los riesgos del rechazo a la modernidad y al humanismo

En la forma en que Esposito plantea su idea de biopolítica se observa expresamente un rechazo a incorporar las ideas humanistas en su argumentación; desde su postura estas doctrinas únicamente logran distorsionar las observaciones fundamentalmente “naturalistas” de la biopolítica. Por mi parte, considero que, en realidad, más allá de este rechazo explícito, en el desarrollo de su obra Esposito inevitablemente termina por asumir una especie de humanismo biológico. No obstante, su rechazo expreso no deja de comportar algunos riesgos, pues lo deja al filo de la navaja respecto de la ambigüedad que él mismo denuncia en Foucault, y que de hecho acompaña a la biopolítica misma.

El ejemplo extremo de este riesgo de rechazo al humanismo se puede encontrar en la filosofía de Martin Heidegger, por lo que considero importante analizarla. Para esta labor me auxilio de los desarrollos de Julio Quezada (2012). Defenderé la tesis de que en la obra heideggeriana no es posible separar la parte ontológica de sus escritos expresamente políticos. Esta imbricación no debe considerarse interpretada o deducida por un lector posterior, sino que es expresamente señalada por el propio Heidegger en diferentes textos. De igual modo no es posible separar entre un primer y un segundo Heidegger, pues toda su obra se halla dominada por el mismo motivo ontológico (la pregunta por el Ser), y por lo que Levinas (2006 [1934]) llama el encadenamiento del individuo al cuerpo étnico.

Considero que este repaso a las propuestas ontológico-políticas de Heidegger y su repulsa expresa a la modernidad y a todo tipo de humanismo, nos muestra claramente cómo una filosofía de este tipo puede ser en sí misma peligrosa. A todo esto, es necesario tener presente que Heidegger y Esposito tienen el rechazo al humanismo como un común denominador, aun cuando se distingan en los argumentos en que lo fundamentan.

Esposito considera que la alusión al humanismo demerita la profundidad del análisis de la biopolítica. Heidegger, en cambio, además

de refutar los humanismos arremete también en contra de los estudios fundamentados en la biología. Para Heidegger no hay nada más alejado del hombre que el animal y por ello coloca la esencia del ser humano en un lugar diferente de su *animalitas*; para él la esencia del ser humano se halla en la realización de la pregunta por el Ser, este es el fundamento metodológico de su ontología. Ese ente que realiza dicha pregunta es el *Dasein* o Ser-ahí. De acuerdo con Günther Anders (2008, pp. 65-66) el Ser-ahí de Heidegger no es trascendental ni sobrenatural, pero tampoco es “naturaleza” y mucho menos vida.

Ya desde *Ser y tiempo* (2012 [1927]) Heidegger esboza su teoría del Ser-ahí y proyecta la preeminencia del *boden* y del *volk* en la definición del *Dasein*. Pese a las reiteradas negativas a interpretar este *Dasein* en términos antropológicos⁸ no es difícil percatarse que Heidegger propone el reconocimiento del hombre en su comunidad étnica, pero de tal manera que le niega toda capacidad de subjetividad o individuación, subsumiéndolo de manera total en el *volk*.

Emanuel Levinas en su *Filosofía del hitlerismo* (2006 [1934]), en directa alusión a Heidegger, explica esta situación como una especie de encadenamiento del hombre a su cuerpo, a su sangre y a un determinado concepto de verdad. Por su parte Esposito (2011, p. 253), sin aludir directamente a Heidegger, pero sí al nazismo, refiere al doble cierre del cuerpo: un primer cierre que encadena al sujeto a su propio cuerpo, mientras que el segundo encadena éste con el cuerpo étnico al cual pertenece.

De esta manera el *Dasein*, un concepto que en la interpretación ortodoxa pareciera puramente metafísico resulta desde su origen con un significado político que no se le puede negar, y que el propio Heidegger expresamente se encarga de desarrollar en otros escritos. Así pues, resulta evidente la filiación del autor con el régimen nacional socialista. En palabras del propio Levinas (2006 [1999]), en el Post scriptum de su *Filosofía del hitlerismo*: “el Mal elemental al que la buena lógica podía conducir y del cual la filosofía occidental no estaba suficientemente a resguardo. Posibilidad que se inscribe en la ontología del Ser”.

La ligazón que une a Heidegger con el nacionalsocialismo se hace patente en su antisemitismo y en general en el desprecio que muestra

⁸ Cfr. Wagner de Reyna (1958, p. 269).

por ciertos pueblos, en su inclinación bélica, en la arenga que hace para promover (literalmente) el exterminio del judío enemigo y, por supuesto, en el trabajo de propaganda que hace a favor del Tercer Reich. El compromiso de Heidegger se hace aún más explícito en los actos de vigilancia y hostigamiento a los que sometió a sus propios compañeros universitarios. Prueba de esta filiación son escritos como el *Discurso del rectorado* (1933), donde se hace una diatriba de la libertad de cátedra, y se la sustituye por un sometimiento a las necesidades del pueblo alemán y del régimen. Más clara resulta la arenga del discurso dictado en Leipzig el 11 de noviembre de 1933, en donde expresamente llama a votar por el *Führer* en los siguientes términos: “Al pueblo lo llama el *Führer* para votar: pero el *Führer* no solicita nada del pueblo, da más bien al pueblo la posibilidad más directa de la decisión libre y suprema: ¿el pueblo entero quiere su propia existencia, sí o no?”

Estos vínculos no se limitaron a los meses en que asumió el rectorado de la Universidad de Friburgo, de tal manera que en diversas conferencias Heidegger claramente promueve un pensamiento antisemita. Ejemplo de ello lo hallamos en la conferencia pronunciada en Roma en el Kaiser Wilhelm Institut en 1936, bajo el título “Europa y la filosofía alemana”; en donde afirma:

Nuestra existencia histórica experimenta con creciente aflicción y nitidez, que su porvenir se halla equiparado con la nuda alternativa entre la salvación de Europa o su destrucción. Con todo, la posibilidad de una salvación demanda dos cosas: 1. La conservación del pueblo europeo ante lo asiático [léase judío], y 2. La superación de su propio desarraigo y disposición.

Más clara filiación entre el filósofo y el régimen no puede mostrarse. Pero la falacia de mayor trascendencia en el pensamiento heideggeriano es un rasgo que le ha sido aclamado y muchas veces reproducido, pero que, al menos desde mi punto de vista, resulta sumamente peligroso. Me refiero a su crítica a la modernidad, la que si sólo se limitara a ello quizá no fuera del todo preocupante, ya que en todo caso la modernidad dista mucho de estar exenta de crítica. Pero Heidegger va más allá, pues en él la crítica se transforma en sistemático rechazo de todos los productos de la modernidad.

Ya desde *Ser y Tiempo* (1927, §6) se anuncia una destrucción de la ontología moderna a través de una crítica contundente a Descartes.

Esta línea de argumentación se retoma de manera expresa en la conferencia “La época de la imagen del mundo” de 1938. No escapa, aun en una lectura inicial, la tonalidad que se percibe en este opúsculo que es más bien de crítica hacia la modernidad, a su metafísica, su ciencia, a la manera en que ésta se desarrolla, y a la noción de verdad que de ella se desprende. Pero sobre todo a algo que aparece como sumamente peligroso a los ojos de Heidegger: la transformación del hombre en *subjectum*; es decir, en medida y referencia de todo lo que hay en este mundo. Tal parece que desde su opinión en ello radica el mayor peligro de la modernidad; ya que de ahí se desprenden los humanismos.

Para proseguir en este punto es preciso conectar la “Época de la imagen del mundo” con la *Carta sobre el Humanismo* (1947); pues la crítica que se hace de forma muy velada en la primera se halla explícita en la segunda. Para Heidegger el humanismo moderno se caracteriza por el ocultamiento que hace del Ser en el sujeto; y en su opinión únicamente se puede hablar de un auténtico humanismo cuando se reconoce al hombre no como sujeto, sino en la esencia de su Ser. Dicho de otra manera, desde la perspectiva de Heidegger el humanismo únicamente es auténtico cuando se fundamenta en la metafísica y no al revés. Como ya se comentó, esto significa que propiamente la vida del hombre no es lo importante, sino su Ser-ahí.

En lenguaje biopolítico (nazi), lo anterior significa que la muerte no es el peor de los males, e incluso se vuelve justificable cuando les acontece a hombres que no tienen una vida auténticamente metafísica, sino que representan una mera existencia biológica. Estos hombres (los judíos, los gitanos o los eslavos) ni siquiera pueden morir, pues ya están muertos; en todo caso simplemente dejan de existir. Huelga decir que para Heidegger la auténtica existencia metafísica sólo le corresponde al pueblo histórico, esto es, al pueblo alemán.

En relación a los derechos humanos esto significa que desde la ontología política heideggeriana, a los miembros de pueblos como los judíos, los negros, los mediterráneos y los eslavos, se les puede negar justificada y sistemáticamente sus derechos fundamentales; la vida misma incluida. Por otra parte, es sabido que en el nazismo las cosas fueron más lejos y la supresión de derechos alcanzó al propio pueblo alemán, todo aquel que se mostraba contrario al régimen o que no guardaba la suficiente pureza étnica dejaba de ser auténtico miembro

del *volk* y, por lo tanto, devenía inexistente. Esta negación de derechos pasa por la negación de lo humano, de la individualidad y de la posibilidad de oposición al grupo; cosas todas ellas que encontramos en la filosofía heideggeriana.

Aún más, otro inconveniente que se presenta en la filosofía heideggeriana estriba en que históricamente las condiciones para que se desarrollara la idea de los derechos humanos y para que esta idea se hiciera al menos una posibilidad, únicamente se han generado en la época moderna. Resulta claro que debemos andarnos con cuidado en suscribir hasta las últimas consecuencias el diagnóstico heideggeriano de la modernidad. Hacerlo significaría negar la posibilidad de los derechos humanos como realidad filosófica y política. Y no se trata de considerar aquí a la modernidad y a los derechos humanos como una filosofía política no susceptibles de ser criticada; pero considero que hacerlo en la manera radical que lo hizo Heidegger puede llevar a situaciones donde los derechos humanos pierdan la posibilidad de ser. Es evidente que desde la filosofía de Heidegger no se pueden pensar los derechos humanos. Asumirla nos dejaría a merced de la tanatopolítica y la normativización negativa de la vida.

4. Los derechos humanos como límites a la biopolítica

Tal como se puso de manifiesto en el primer apartado de este trabajo, de acuerdo con la conclusión de Roberto Esposito, la posibilidad de una biopolítica promotora de la vida exige como corolario —entre uno de ellos— la transformación de la normativización negativa del *bíos*, en una normativización promotora de la vida; no obstante, a lo largo de su obra no deja de ser ambigua la postura que este autor mantiene respecto del tema del derecho y los derechos humanos (2011, pp. 23-24).⁹ Considero que para romper con dicha ambigüedad es necesario tomar partido por una normativización promotora de la vida. Esta normativización es la que existe bajo la idea de derechos humanos; en particular en la forma en que se los entiende en el Sistema Internacional de Derechos Humanos desarrollado luego de la Segunda Guerra Mundial.

⁹ En este punto no rompe del todo con el pensamiento de Foucault (2006, pp. 239-40).

Pero regresando al análisis del nazismo, Roberto Esposito señala que:

El decreto, nunca revocado, de febrero de 1933, mediante el cual Hitler suspendió los artículos de la Constitución de Weimar concernientes a las libertades personales, ubica a este período de doce años en una situación claramente extralegal (Esposito, 2011, p. 292).

Por mi parte me interesa destacar que esta supresión de los derechos individuales significó negarles a los ciudadanos la capacidad de individualización. De esta forma el encadenamiento al cuerpo étnico (y al Estado) deja de ser simplemente un discurso para convertirse en una situación de sojuzgamiento real.

Este decreto fue complementado con otros que se emitieron en la misma época, mediante ellos el Führer abolió la división de poderes y se arrogó la posibilidad de emitir cualquier ley, decreto o reglamento, en cualquier área de la vida, incluso en contra de lo dispuesto por la Constitución de Weimar (la que por cierto nunca fue derogada). Aparentemente a través de la ley, el Führer, y en general los ejecutores de sus decretos, podían privar de la libertad, de los bienes o de la misma vida a quienes ellos decidieran.

Pero ¿realmente se podría llamar ley a estos decretos? Es más, ¿se les podría llamar derecho? En realidad, no. Tal como lo demuestra el mismo Roberto Esposito, a través del pensamiento de Baruch Spinoza, la vida misma comporta una normatividad propia y la norma positiva sólo puede ser verdadera norma cuando respeta esta norma individual.

En lo que mí respecta considero que esta norma individual hoy día no puede ser otra sino la que se contiene en la idea de derechos humanos. En un sentido muy amplio entiendo por derechos humanos el conjunto de facultades e instituciones que concretan las exigencias de dignidad, libertad e igualdad humanas que el individuo está legitimado para demandar frente al Estado.¹⁰ Estos derechos le son inherentes

¹⁰ Aún hoy día, pese la amplia aceptación de que son objeto, en la filosofía de los derechos humanos, existen dos concepciones que se hallan en aparente contradicción. Por un lado tenemos la idea de los derechos humanos como derechos morales, atribuciones del ser humano que descansan en la esencia del propio hombre como ser humano. Por otra parte, existe la tesis desarrollada dentro de la tradición liberal que no se contenta con señalar la necesidad moral de atribuir derechos inherentes a la condición humana, sino que además sitúa al hombre como ser político y, en consecuencia, condiciona la realización de los de-

a la persona por el hecho mismo de ser miembro de la especie humana, sin necesidad de ninguna otra razón, pero requieren ser reconocidos en las constituciones y en determinados instrumentos de derecho internacional.¹¹

Arribar a esta formulación exige recorrer un amplio desarrollo filosófico que comienza en el pensamiento de los juristas filósofos del Siglo de Oro español, entre los que destacan Vittoria y Suarez; lo que nos remite posteriormente a las doctrinas iusnaturalistas de Grocio y Pufendorf, y desemboca en su forma actual en el pensamiento liberal-ilustrado de Locke, Kant, Montesquieu, Rousseau, y Stuart Mill. En particular, respecto de los últimos mencionados, se dieron las condiciones políticas para que su pensamiento se institucionalizara y quedara fijado en las primeras constituciones surgidas en los siglos XVIII y XIX.

Pasar revista a esta pléyade filosófica supone un esfuerzo que no corresponde con las pretensiones de este trabajo. Por lo que en este momento, me propongo únicamente señalar algunos puntos relevantes del pensamiento de Emmanuel Kant, a través de los cuales podremos percatarnos que justamente, aun en el caso de uno de los teóricos más abstractos del liberalismo, se puede hallar expresa la referencia al individuo y a la necesidad de distinguirlo claramente del grupo; pero al mismo tiempo, fortaleciendo esa liga que une al hombre con los demás miembros de su especie en lo general, y con los de su comunidad en lo particular.

En su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Emmanuel Kant se propone fundamentar el deber moral de acuerdo a principios universales; por ello arriba a la formulación de su famoso imperativo categórico según el cual se exige del sujeto moral: “obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal de conducta humana” (Kant, 2010, p. 42). Existe sin embargo otra formulación que me parece más útil al propósito de esta exposición: “obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona

rechos humanos a un cierto compromiso de parte del Estado, el cual debe reconocerlos y hacerlos respetar (Menke y Pollmann, 2010, pp. 29-41).

¹¹ Para otras posibles definiciones de derechos humanos *cf.*: Pérez Luño (2010, p. 50); Tugendhat (2002, pp. 32-42), y Dieterlen (1985, p. 1).

como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio” (Kant, 2010, p. 49).

Es forzoso destacar para mi análisis que las exigencias contenidas en el imperativo kantiano implican una exigencia universal, pero al mismo tiempo se hallan fundamentadas en el absoluto reconocimiento de la autonomía individual. Esta individualidad si bien es absoluta, de ningún modo supone el desconocimiento de que el hombre se halla inmerso en una serie de relaciones con otros hombres, quienes a su vez (cada uno de ellos) ostentan la misma individualidad. De tal modo que el único límite al ejercicio de dicha individualidad se encuentra en el ejercicio de la propia individualidad del prójimo. En esta tesis, que pudiéramos llamar junto con Dieterlen (1985, p. 26) “de tratamiento igualitario de las personas por medio de su autonomía”, estriba la esencia de los derechos del hombre en Kant, y de ella se desprende que la coerción respecto de una persona sólo es válida si de ella se asegura un tratamiento igualitario a las demás personas. De esta manera, desde el imperativo categórico kantiano nunca una meta colectiva tendría preeminencia por sobre el respeto a los derechos humanos de cada uno de los individuos.

Que las propuestas conceptuales kantianas fueran elaboradas únicamente en relación al reino de la moral es una cuestión sólo aparente, ya que la imbricación existente entre moral, política y derecho permitió que el propio Kant, y después de él toda una serie de pensadores, intentaran llevarlos a conceptos instrumentales propios del derecho o de la política; todo ello de manera más o menos natural, como desarrollo de un pensamiento que en sí mismo ya contiene todas estas posibilidades. En Kant, aún en el reino de la razón pura, la exigencia de libertad como valor deseable se hace manifiesta:

En todas sus empresas la razón debe someterse a la crítica y no puede por ningún motivo, salirse del alcance de la libertad sin negarse a sí misma y sin el temor de llegar a suposiciones desfavorables. No hay nada tan importante con relación a la utilidad, por elevado que sea, que pueda ni deba escapar a este examen profundo y riguroso que no hace excepción de nada. Sobre esta libertad descansa la existencia de la razón, que no por ello es dictatorial ni absolutista; pero cuya decisión, por lo mismo, autoriza a cada ciudadano para manifestar los obstáculos y dudas que halle, e imponer, por consecuencia su veto (Kant, 1979, p. 324).

Tal como ya se mencionó, tanto las tesis kantianas como las de los demás autores de la tradición liberal fueron instrumentalizadas en las constituciones nacionales; posteriormente, en respuesta a presiones sociales fueron adicionados los llamados derechos sociales. Finalmente, después de la Segunda Guerra Mundial el sistema de derechos humanos dejó de entenderse como intrínseco a la idea de soberanía nacional, de modo que se conformó un sistema internacional de los derechos humanos. La interpretación, aplicación y permanente evaluación de este sistema ha significado la creación de un voluminoso desarrollo teórico elaborado desde la filosofía política y desde la filosofía del derecho. Ejemplo de ello son los trabajos de John Rawls (1995 y 1995a), Jürgen Habermas (1998), Isaiah Berlin (2004), Norberto Bobbio (1991 y 2000), Robert Alexy (1995 y 2007), Ronald Dworkin (1993), Luigi Ferrajoli (2001 y 2009), Carlos Santiago Nino (1989), entre otros.

Los desarrollos de los autores mencionados no son homogéneos, pero conservan el común denominador de asumir el respeto al individuo y a sus derechos como eje a través del cual gira la relación entre los ciudadanos y el Estado. Precisamente, las diferencias que podemos encontrar en sus respectivas propuestas —las cuales no es este el lugar para discutir las— permiten resaltar la situación que Jacques Maritain comentaba:

en una de las reuniones de una Comisión Nacional de la Unesco, en que se discutía acerca de los derechos del hombre, alguien se admiraba de que se mostraran de acuerdo sobre la formulación de una lista de derechos, tales y cuales paladines de ideologías frenéticamente contrarias. En efecto, dijeron ellos, estamos de acuerdo en lo tocante a estos derechos, pero con la condición de que no se nos pregunte el por qué.¹²

Considero que estas líneas sintetizan una de las grandes ventajas de los derechos humanos respecto de otros instrumentos de control del poder público: han logrado el acuerdo de Estados, sectores sociales y teóricos, sobre su validez y necesidad de promoverlos y preservarlos; no obstante, al mismo tiempo se tengan profundas diferencias respecto a su fundamento o alcances.

¹²Citado por Perez Luño (2010, pp. 26-27).

5. Comentarios finales

Pareciera que es la primera vez en la historia que un catálogo de valores es aceptado, al menos discursivamente, por la mayor parte de los Estados como diques o límites a las acciones que pueden ejecutar y que puedan afectar los intereses de sus propios ciudadanos. Además, presupone el sometimiento expreso a poderes más allá del propio Estado encargados de vigilar el cumplimiento y de ejercer determinada coacción para obligar a los Estados a respetar los derechos de sus ciudadanos, y en su caso reparar daños a violaciones ya perpetradas. En este sentido los derechos humanos pretenden ser preventivos, pero al mismo tiempo son reparadores.

Lo anterior permite que nos percatemos que es abismal la diferencia de la situación actual, respecto a lo que se vivió en la Alemania controlada por el nacional socialismo. Lo cual significa que, posiblemente en la actualidad, la abolición de derechos individuales que ejecutó el hitlerismo no sería aceptada sin más ni por los propios ciudadanos ni por la comunidad internacional.

Esto no quiere decir que en sí misma la idea de los derechos humanos sea suficiente para evitar algunas de las injusticias y excesos que hoy mismo se están desarrollando en diferentes lugares del mundo. Los derechos humanos son únicamente una herramienta, pero puede resultar eficaz para asegurar que los Estados adopten políticas preservadoras de la vida cuando la unimos con otras como el reconocimiento de la subjetividad, la democracia, la división de poderes, una adecuada distribución de la riqueza social, entre otras. Es decir, si aceptamos la tesis de Roberto Esposito en el sentido de que los Estados hoy día no tienen para su política más opción que una biopolítica; entonces, reconocer y proteger los derechos humanos es un requisito necesario si se quiere una biopolítica afirmativa.

No se trata de considerar aquí que la perspectiva de la biopolítica sea en sí misma inicua, pues como ya se dijo, la vida misma es el presupuesto inexorable de realización de la política. La intención es denunciar algunas malas interpretaciones sobre la neutralidad científica, así como el potencial destructivo que ciertas acciones políticas pudieran implicar al asumir aquellas. Para preservarnos de esta situación, a la fecha no se ha logrado mejor instrumento que los derechos hu-

manos entendidos como una serie de valores y disposiciones normativas ampliamente consensuadas para la protección de los individuos frente al Estado. Estas normas tienen a la vida como presupuesto, y su fin es promoverla e incentivarla; es decir, son una vía para lograr la biopolítica afirmativa de la vida que Roberto Esposito se propone. Justo por esta razón es que me parece preocupante y en cierta manera contradictoria la postura de Esposito, puesto que en una parte de su obra no deja de lanzar denuestos en contra del derecho y los derechos humanos; y por otra parte, su ensayo culmina proponiendo una normativización de la vida, que pretende inmanente y anclada en una biopolítica de signo positivo; lo que entendido de esta manera, no podría estar situada sino dentro de la categoría misma de los derechos.

Esposito no escapa de lo que pretende evadirse; y es que no es posible. De otro modo se estaría enviando a los derechos al reino de lo trascendente, en donde los colocó la escuela del derecho natural y esto es lo preocupante,¹³ pues hoy día, cuando finalmente se ha conseguido dotar a los derechos de un entramado institucional —nacional e internacional— que los resguarda me parece que conviene más mirarlos como instrumentos de los que podemos echar mano para defender la libertad, la igualdad y el bienestar de las personas. Visto así los derechos humanos resultan ser los valores que pueden permitir que la biopolítica no se salga de los cauces que el propio Esposito pretende.

Referencias

- Alexy, R., 2007, *Teoría de los derechos fundamentales*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid.
- , 1995, *Teoría del discurso y derechos humanos*, Universidad Externado de Colombia, Bogotá.
- Anders, G., 2008, “Heidegger, esteta de la inacción”, en Anders, et. al. 2008, pp. 65-84.
- , 2008, *Sobre Heidegger. Cinco voces judías*, Ediciones Manantial, Buenos Aires.
- Berlin, I., 2004, *Sobre la libertad*, Alianza Editorial, Madrid.
- Beuchot, M., 2002, *Los derechos humanos y su fundamentación filosófica*, Universidad Iberoamericana, México.

¹³Un ejemplo de esta manera de considerar a los derechos la hayamos en la obra de Mauricio Beuchot (1999 y 2002).

- , 1999, *Filosofía y derechos humanos: los derechos humanos y su fundamentación filosófica*, Editorial Siglo XXI, México.
- Bobbio, N., 2000, *Igualdad y libertad*, Paidós, Barcelona.
- , 1997, *El tiempo de los derechos*, Editorial Sistema, Madrid.
- Dieterlen Stuck, P., 1985, *Sobre los derechos humanos*, UNAM-III, México.
- Dworkin, R., 1993, *Los derechos en serio*, Planeta de Agostini, Barcelona.
- Ferrajoli, L., 2009, *Derecho y razón: Teoría del garantismo penal*, Trotta, Madrid.
- , 2001, *Los fundamentos de los derechos fundamentales*, Trotta, Madrid.
- Foucault, M., 2006, *Defender la sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México.
- , 2009, *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*, Ediciones Akal, Madrid.
- Habermas, J., 1998, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Trotta, Madrid.
- Heidegger, M., 2012 [1927], *Ser y tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México.
- , 2006 [1947], *Carta sobre el humanismo*, Alianza Editorial, Madrid.
- , 1995 [1938], “La época de la imagen del mundo” en Heidegger 1995.
- , 1995, *Camino de bosque*, Editorial Alianza, Madrid.
- , 1936, “Europa y la filosofía alemana”, [<http://www.olimon.org/uan/heidegger-europa-y-la-filosofia-alemana.pdf>].
- , 1933a, “Discurso del rectorado”, [<http://inif.ucr.ac.cr/recursos/docs/Revista%20de%20Filosof%C3%ADa%20UCR/Vol.%20III/No.%2010/Heidegger-%20Martin%20-%20El%20discurso%20rectoral.pdf>].
- , 1933b, “Discurso de Leipzig de 11 de noviembre de 1933”, [<http://abola.wordpress.com/seminario-sloterdijk-nietzsche/escritos-politicos-de-martin-heidegger/>].
- Kant, E., 2010, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Editorial Porrúa, México.
- , 1979, *Crítica de la razón pura*, Editorial Porrúa, México.
- Kelsen, H., 2009 [1934], *Teoría pura del derecho*, Editorial Porrúa, México.
- , 2005 [1920], *Esencia y valor de la democracia: forma de Estado y filosofía*, Ediciones Coyoacán, México.
- Levinas, E., 2006 [1934], *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Luhmann, N., 1998, *Teoría de los sistemas sociales*, Universidad Iberoamericana, México.
- Menke, C. y P. Arnd, 2010, *Filosofía de los derechos humanos*, Editorial Herder, Barcelona.
- Nino, C. S., 1989, *Ética y derechos humanos: Un ensayo de fundamentación*, Editorial Astrea, Buenos Aires.
- Pérez Luño, A. E., 2010, *Derechos humanos: Estado de derecho y constitución*, Editorial Tecnos, Madrid.

- Quesada, J., 2012, “Heidegger: de la tarea hermenéutica como destrucción (1922) a la selección racial como metafísicamente necesaria (1941), pasando por su adhesión al nacional socialismo (1933-1945): La experiencia básica de Ser y tiempo”, en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. xvii.
- Rawls, J., 1995a, *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, México.
- , 1995b, *El liberalismo político*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Schmitt, C., 1997 [1932], *El concepto de lo político*, Alianza Editorial, Madrid.
- Spencer, H., 1886, *La ciencia social: los fundamentos de la sociología*, Editorial Atlante, Barcelona.
- Sposito, R., 2011, *Bios. Biopolítica y filosofía*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Tugendhat, E., 2002, “Las controversias sobre los derechos humanos” en Tugendhat 2002, pp. 32-42.
- , 2002, *Problemas*, Gedisa Editorial, Barcelona.
- Weber, M., 1998, *El político y el científico*, Alianza Editorial, Madrid.