

EL FIN DE TODOS LOS DERECHOS: EL CUERPO VIVIENTE COMO UMBRAL DE LA DEMOCRACIA *

The End of All Rights: the Living Body as Threshold of Democracy **

DANIEL J. GARCÍA LÓPEZ
Universidad de Granada
danieljgl@ugr.es

Fecha de recepción: 12/05/2017
Fecha de aceptación: 22/05/2017

Anales de la Cátedra Francisco Suárez
ISSN 0008-7750, núm. 52 (2018), 223-247

RESUMEN El presente artículo completa la tesis de Arendt-Agamben sobre los refugiados como límites a los derechos humanos. Si este límite se basa en la relación exterior de la nuda vida del refugiado con un Estado, aquí se propone la relación interior de la nuda vida intersexual con un cuerpo mutilado por la biomedicina. Al igual que la persona refugiada, la intersexual pone en cuestión los derechos y el derecho. Se plantean los conceptos cuerpo viviente, precariedad, precaridad y vulnerabilidad como base de una ética del cuidado que produzca otro derecho.

Palabras clave: biopolítica, cuerpo viviente, derechos humanos, ética del cuidado, hospitalidad, intersexualidad, nuda vida, precariedad, precaridad, vulnerabilidad.

ABSTRACT This paper completes the thesis Arendt-Agamben on refugees as limits of human rights. If this limit is based on the external relations between bare life of the refugee and State, we propose the internal relationship between intersexual bare life and body mutilated by biomedicine. As the refugee, the intersex calls into question the rights and the law. We propose the concepts living body, precariousness, precarity and vulnerability as the basis of an ethics of care that produces another law.

Key words: biopolitics, living body, human rights, ethics of care, hospitality, intersexuality, bare life, precariousness, precarity, vulnerability.

* El artículo ha sido desarrollado en el marco de los proyectos de investigación *Tradicción y Constitución* (DER2014-56291-C3-3-P) y *Red de Bioética y Derechos Humanos* (DER2016-81976-REDT) durante una estancia de investigación en el Centro de Estudios Políticos y Constitucionales de Madrid (2016).

** Para citar/citation: García López, D.J. (2018). El fin de todos los derechos: el cuerpo viviente como umbral de la democracia. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 52, pp. 223-247.

1. INTRODUCCIÓN

Dos verjas paralelas de 6 metros de altura coronadas con alambre de espino y cuchillas recorren 12 kilómetros. La ciudad de Melilla queda cercada, el brazo de Mamadou cercenado. Mientras, la policía española procede a las *devoluciones en caliente*, sin tener en cuenta si las personas que allí se encuentran son susceptibles de asilo, vulnerando una decena de normas, aunque se haya tratado de enmascarar la barbarie con tintes de legalidad¹ (Martínez Escamilla, 2014).

¿En qué consiste el alambre de espino? Se trata de un *dispositivo*² simple, austero y letal. Su coste es relativamente barato, pero sus efectos devastadores. Delimita, separa, confina, aísla, encierra, excluye, repele, evita, prohíbe, disuade y tan solo unos centímetros de metal con poco más de un siglo de historia. Razac (2015) ha trazado la genealogía de este dispositivo de seguridad a partir de su patente en 1874: desde la conquista del Oeste y el genocidio sobre los nativos de Norteamérica, las trincheras de la Primera Guerra Mundial y los campos de concentración en el exterminio nazi hasta la demarcación de la propiedad privada, el cierre de centros penitenciarios o las vallas fronterizas.

Frontera entre la vida y la muerte, en una operación de inclusión y exclusión: se empuja hacia el exterior protegiendo el interior. La división del espacio que realiza el alambre de espino es, al mismo tiempo, estática (la presencia de la valla no produce sino que señala la delimitación) y dinámica (origina una diferencia en el espacio, repeliendo a los intrusos): “la violencia del ejercicio del poder depende menos de su brutalidad física y manifiesta que de la virtualización de su acción” (Razac, 2015, p. 91).

Tomando el alambre de espino como ejemplo, en las siguientes páginas nos aproximaremos a dispositivos de gobierno sobre los cuerpos. Dispositivos que, como veremos, devienen cotidianos. En el primer apartado se estudiará la relación entre biopolítica, bioética y bioderecho tratando de repensar la vida. En el siguiente epígrafe se explicará la que se podría llamar

-
1. Disposición final primera de la Ley Orgánica 4/2015 de protección de la seguridad ciudadana.
 2. “Un conjunto decididamente heterogéneo, que comprende discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas; en resumen: los elementos del dispositivo pertenecen tanto a lo dicho como a lo no dicho. El dispositivo es la red que puede establecerse entre estos elementos” (Foucault, 1984, p. 127). Una red de relaciones de saber/poder que abarca tanto las prácticas discursivas como las no discursivas. Su objetivo radica en imprimir sobre el cuerpo del individuo un conjunto de saberes, de prácticas, de instituciones, con el fin de gestionarlo, administrarlo, controlarlo, gobernarlo.

Tesis Arendt-Agamben sobre cómo la figura del refugiado pone en crisis la idea de los derechos. Situada esta tesis en una relación exterior (Estado-persona), se completará, en el siguiente apartado, desde una relación interior: la del cuerpo intersexual como nuda vida con los dispositivos biopolíticos que la gestionan. La tesis que defendemos es que tanto las figuras del refugiado (en la relación exterior) como la del cuerpo intersex (en la relación interior) suponen el *fin de los derechos* en tanto *umbrales biopolíticos de la democracia*. Situado el diagnóstico, finalmente se plantea una suerte de biopolítica afirmativa desde la deconstrucción de la categoría *persona* y la formulación del paradigma *cuerpo viviente* que nos haga pensar en un derecho otro, fundado no sobre las personas y las cosas, sino sobre los cuerpos y los cuidados.

2. EL GIRO BIOPOLÍTICO Y LA BIOÉTICA

Esta forma de gobierno sobre el cuerpo contrasta con las políticas de incremento de la vida que en el último siglo han proliferado, poniendo en juego las concepciones tradicionales de la naturaleza humana y del sujeto. Lo que tienen en común la violenta radicalización de los conflictos internacionales, el terrorismo que hace política con (kamikazes) y sobre (víctimas de atentados) las vidas, la gestión policial de las migraciones, la minoración de las garantías judiciales en pro de la seguridad, la deriva identitaria-racista, las emergencias medioambientales, la elección sexual de los individuos, la reglamentación de las conductas alimenticias o las biotecnologías es precisamente que “son fenómenos políticos dirigidos a la vida biológica del ser humano, del ser humano en cuanto ser vivo” (Bazzicalupo, 2016, p. 49).

Biopolítica y bioética, dos términos con distintas fortunas. Si el primero no ha sido reconocido por la RAE, el segundo sí, aún siendo este la cara amable de aquel. Incluso dentro de los estudios jurídicos, la bioética tiene un papel relevante hasta tal punto que los Comités de Bioética acostumbran a estar formados, en parte, por juristas. Por el contrario, la biopolítica parece ser ajena a los discursos jurídicos.

Sin entrar en un extenso debate sobre el significado de la biopolítica (Esposito, 2006; García López, 2016a, pp. 11-35; Ugarte Pérez, 2006), podemos entenderla como el conjunto de saberes, técnicas y tecnologías a partir de las cuales el Estado alcanza sus objetivos por medio de la capacidad biológica del ser humano. No es que con anterioridad la vida no estuviera presente para el poder, sino que la vida de la especie humana (en un sentido biológico) entra en el orden del saber y del poder (Foucault, 2005a, p. 150). La nueva forma del poder y la violencia soberana, ahora a un nivel microfí-

sico, ya no se ejerce sobre la muerte, sino sobre la vida. Se produce un tránsito, lento y multiforme, desde un poder escatológico a la administración de la vida, desde el suplicio a la regulación, desde la destrucción de los cuerpos a la producción normalizada de sujetos, desde el modelo jurídico negativo (represivo) al modelo técnico de producción del poder (disciplina), desde la cárcel a la escuela, al hospital, al psiquiátrico o a la familia. En definitiva, desde el *hacer morir y dejar vivir* al *hacer vivir y dejar morir*. He aquí lo que Foucault definió como *biopolítica de la población* (Foucault, 2005a, pp. 143-169; Foucault, 2003, pp. 205-225).

Con esta noción Foucault instala una cisura en la forma de ejercicio del poder. Si anteriormente el soberano poseía el derecho absoluto sobre la vida y la muerte de sus súbditos (*pater familias*), las nuevas formas de gobierno biopolíticas se centrarán en la vida de los sujetos. Es, por tanto, la vida la protagonista: será sobre la que se ejerce el poder, pero también será la que imponga sus límites. Esta cisura no se produce de forma abrupta. Se trata de un tránsito acumulativo, distinguiéndose dos fases de desarrollo. En la primera, es el cuerpo como máquina el objeto sobre el que se centrará el poder: “su adiestramiento, el aumento de sus aptitudes, la extorsión de sus fuerzas, el crecimiento paralelo de su utilidad y su docilidad, su integración en sistemas de control eficaces y económicos” (Foucault, 2005a, p. 147). Ello se consiguió a través de un conjunto de técnicas disciplinarias centradas en el individuo y en su cuerpo: *anatomopolítica del cuerpo humano*. La segunda fase (mediados del siglo XVIII) pivota en torno al cuerpo como especie y continente de los procesos biológicos: “la proliferación, los nacimientos y la mortalidad, el nivel de salud, la duración de la vida y la longevidad” (Foucault, 2005a, p. 148). He aquí que las disciplinas den pie a los controles reguladores sobre los fenómenos colectivos.

Se trata, en definitiva, de insertar, adaptar, moldear los cuerpos en el aparato de producción capitalista a través de la disciplina y hacer los fenómenos poblacionales funcionales a la economía. De esta forma, se produce un crecimiento de las fuerzas y, al mismo tiempo, aumenta su docilidad. Los cuerpos deben ser insertados de forma controlada en el aparato de producción y los fenómenos poblacionales ajustados a los procesos económicos. Productividad y competitividad forman un cuerpo y un tipo de subjetividad (Foucault, 2005a, p. 149; Bazzicalupo, 2006). Por eso, aquellos cuerpos que no encajan en el marco de la concepción moderna de la economía son desplazados al ámbito de lo patológico y lo improductivo.

La relación que se establece entre derecho/política y vida marca tanto la gestión de las emergencias contemporáneas como el incremento de la productividad de la vida. En este sentido, Bazzicalupo señala precisamente la intrínseca conexión entre biopolítica (formas

de gobierno sobre las vidas), bioética (perspectiva normativa encaminada a guiar en las decisiones) y bioderecho (conjunto de reglas que vienen a completar el perfil normativo de la bioética) (Bazzicalupo, 2010, pp. 407-424; 2016, pp. 49-50). La acción de gobierno sobre las vidas (sobre su productividad y su incremento, pero también sobre su exclusión y confinamiento) es llevada a cabo por parte de expertos, técnicos, científicos, incluso economistas. Deciden, orientan, eligen basándose en el saber, en la competencia (Bazzicalupo, 2010, p. 410).

Y aquí se pone en juego la misma frontera de lo que es humano y de aquello otro que queda excluido. Como apunta Bazzicalupo (2016, p. 50), “el análisis biopolítico ilumina críticamente el ejercicio de poder presente en aquellos dispositivos morales y jurídicos que legitiman y organizan la acción normativa sobre la vida, discursos biojurídicos y bioéticos que pivotan sobre la naturaleza del viviente para estructurar la intervención política”. La bioética puede ser entendida como “la disciplina que nació para responder a las dudas que surgieron en el momento en que el biopoder desplegó sus capacidades sobre los seres humanos” (Ugarte, 2006, p. 82). En este sentido, la medicina, por ejemplo, deviene un poder-saber con funciones normalizadoras, de producción de subjetividad normal y patológica. El cuerpo es sometido a la estrategia biopolítica de la medicina. Si el ser humano está bajo el control de los dispositivos biopolíticos, debemos repensar el mismo concepto de vida.

Es curiosa la contradicción que encontramos en los albores de la Modernidad. Al mismo tiempo que surgía el sujeto jurídico, abstracto y descarnalizado (Barcellona, 1984), el cuerpo, la simple vida, la *zoè*, era sacada de lo privado (*oikos*) y llevada a lo público (*polis*). El derecho, mediante la ley, se ocupa de los sujetos, mientras que la política, por medio de la norma, de los cuerpos. Es en este contraste entre el sujeto y el cuerpo, el derecho y la política, la ley y la norma, donde se ubica la violencia. También entre estos existe una frontera, una valla con alambre de espino: el cuerpo gobernado por procesos de normalización no logra llegar a la tierra de los derechos. La separación de lo privado y lo público llega a su fin cuando se toma como objeto la vida modificando tanto el derecho como la política.

El modelo jurídico represivo se asentó sobre tres ejes: el sujeto abstracto, construido a partir de los criterios de igualdad, autonomía y responsabilidad; las categorías soberanía, ley y ciudadanía; y los principios liberales de separación privado-público y control recíproco de poderes institucionales. Este modelo se muestra inadecuado para el *giro biopolítico*: “casos de irresolubles conflictos bioéticos, violaciones continuas de la *privacy*, apelaciones al sentimiento o a la emoción reactiva frente a situaciones

que ponen en juego la vida, nos hacen entender que no nos encontramos ante la excepción marginal y administrable con viejos medios, sino ante un cambio decisivo” (Bazzicalupo, 2016, p. 51). Por eso, la vida y la muerte no son conceptos científicos, sino políticos. Por ejemplo, los *neomorts*, cuerpos que “tendrían el estatuto legal de cadáveres, pero que podrían mantener, a la vista de eventuales trasplantes, algunas características de la vida: estarían calientes, tendrían pulso y orinarían [...], el cuerpo que yace en la cámara de reanimación ha sido definido [...] como un *faux vivant*, sobre el que es lícito intervenir sin reservas” (Agamben, 1998, pp. 208-209). Solo por medio de una decisión (política) adquieren significado. La vida y la muerte se construyen así como fronteras móviles en tanto fronteras biopolíticas. He aquí la matriz del campo que nos hace imposible diferenciar —indistinción propia del estado de excepción— entre el vivir del ser viviente y su existencia como sujeto político (Bazzicalupo, 2016, p. 130).

La nuda vida se revela un concepto límite. Es precisamente la vida de los cuerpos anónimos, fungibles, comunes en su capacidad de sentir dolor, hambre, falta o privación. Es aquí, a este lado de la verja, donde debemos poner nuestras fuerzas: el lugar de la frágil corporeidad común, *cuerpo viviente*. Se trata de construir un espacio no biopolítico (en su vertiente negativa), sino ético (en el sentido del último Foucault: *estética de la existencia*), donde podamos imaginar por medio de los cuerpos sintientes y dolientes de los otros nuestros mismos cuerpos (Bazzicalupo, 2003, p. 143).

3. SOBRE EL CUERPO: SENTIR EL REFUGIO, HABITAR EL EXILIO

“Refugees driven from country to country represent the vanguard of their peoples” (Arendt, 1996, p. 119). Así finalizaba Arendt su artículo sobre los refugiados, fechado en 1943: vanguardia de su pueblo. ¿Qué nos quiso legar con esta afirmación? No se trata de que los refugiados constituyan otro Estado-nación, sino que, precisamente en el ocaso del Estado-nación, los refugiados marcan la *comunidad que viene*, una comunidad no basada en la territorialidad sino en la movilidad permanente, en la búsqueda del refugio. He aquí una nueva conciencia histórica:

“en la ya imparable decadencia del Estado-nación y en la corrosión general de las categorías jurídico-políticas tradicionales, el refugiado es quizás la única figura pensable del pueblo en nuestro tiempo y, al menos mientras no llegue a término el proceso de disolución del Estado-nación y de su soberanía, la única categoría en la que hoy nos es dado entrever las formas y los límites de la comunidad política por venir” (Agamben, 2001, pp. 21-22).

Agamben plantea, seguidamente, la necesidad de repensar todas las categorías jurídico-políticas (desde el sujeto a los derechos pasando por la soberanía) a través de la figura del refugiado. En el presente artículo acogemos el reto planteado por Arendt-Agamben y reflexionaremos sobre el derecho y los derechos atendiendo a la persona refugiada. Pero, no obstante, modificamos dicho reto: si en una primera parte se expondrá de qué forma la figura del refugiado supone el *umbral biopolítico de la democracia y el fin de todos los derechos*, en una segunda parte la intención es completar la tesis de Arendt-Agamben fijándonos no en una relación exterior que es de la que hablan estos autores (la que se produce entre el refugiado y un Estado), sino en una relación interior. Si la primera se mueve en el ámbito del estado de excepción, la segunda lo hace en lo que se podría llamar *bioestado de excepción*. Para visualizar de qué forma se completa la tesis de Arendt-Agamben, pondremos como ejemplo el cuerpo intersexual como *forma-de-vida*. Finalmente, si el refugiado, bien en la relación exterior o, como se plantea, en la interior, marca el fin de todos los derechos, habremos de reflexionar en qué lugar queda la justicia.

Fugarse en busca de refugio. Este puede ser el significado etimológico de la palabra *refugiado*: aquel que se fuga, aquel que busca refugio e, inevitablemente, ha de fugarse. Y se fuga de algo, de alguien, de una violencia (económica, política, jurídica, fáctica) que le obliga a tomar la decisión de huir, de escapar, de emprender camino hacia un lugar, el refugio, del que solo tiene una cierta ilusión; aquel espacio situado en un margen, en un límite. El refugio como frontera o borde, umbral del derecho en el que la vida, en un sentido puramente biológico, sale a relucir.

Su presencia, masiva y amontonada en campos contruidos *ad hoc* o reciclados, sitúa ante una decisión, ante una encrucijada, a los sistemas jurídicos, nacionales e internacionales, al sistema económico e, incluso, a las organizaciones no gubernamentales. El umbral en el que se exponen muestra el límite frente al cual el sistema jurídico no posee una respuesta: una exterioridad ante la que las categorías jurídico-políticas no pueden responder.

El término refugiado, recuerda Arendt, era utilizado para referirse a aquellos que habían cometido un delito de opinión y buscaban un lugar donde resguardarse. Por eso, comienza el artículo antes citado, “We don’t like to be called «refugees»” (Arendt, 1996, p. 110). Nosotros no queremos que nos llamen refugiados porque ello implica ser clasificados como delinquentes. “We ourselves call each other «newcomers» or «immigrants»” (Arendt, 1996, p. 110). Prefieren ser llamados (reconocidos como) inmigrantes o recién llegados. Pero estos nuevos refugiados, entre los que se encontraba la misma Arendt, no habían cometido un delito. Algunos ni

siquiera tenían opinión política. Su delito se circunscribía al hecho de haber nacido judíos.

¿Dónde encontraron refugio? ¿Cuál fue el fundamento por el que encontraron refugio? Los *derechos humanos*. Fueron acogidos por otros países en nombre de los derechos humanos. Esta es la paradoja: “he learnt quickly that in this mad world it is much easier to be accepted as a «great man» than as a human being” (Arendt, 1996, p. 115). Eran meros seres humanos: no ciudadanos, no sometidos al derecho regular, a la normalidad; al contrario, su lugar se situaba en la excepción, en la anormalidad.

Esta condición, la pura humanidad que exhibían, fue el producto de las leyes de deshumanización que el nazismo impulsó, aunque se trataba de unos dispositivos biopolíticos que ya habían sido utilizados por Estados Unidos o Francia años antes (García López, 2016b, p. 130). Lo paradójico es que sus lugares de refugio, aquellas democracias que luchaban precisamente contra el nazismo, mantuvieron tal condición, dando así validez al sistema jurídico nazi, haciendo que traspasara las fronteras del III Reich. En Alemania fueron reducidos a meros seres humanos; en Estados Unidos fueron acogidos como meros seres humanos.

Sin los ropajes de la ciudadanía o de la nacionalidad, el derecho de los lugares de refugio los seguía considerando meras vidas. De esta forma, la figura del refugiado muestra la separación que existe entre la vida y el derecho: desposeído de la condición de ciudadanía/nacionalidad, situado en una posición en la que del derecho se esperaba una respuesta contundente en términos de garantías, hallamos, por el contrario, el vacío.

Esta situación de vacío jurídico a la que se vieron abocados traía causa de la crisis del Estado-nación provocada en la Primera Guerra Mundial (Arendt, 2007, p. 385). Apátridas y minorías, que huían de sus países, perdieron aquellos derechos que se habían definido, no mucho tiempo atrás, como inalienables y fueron sometidos a las leyes de excepción (tratados interestatales sobre minorías) o, a falta de estas, a la ilegalidad. Los derechos humanos se convirtieron en un “idealismo sin esperanza” (Arendt, 2007, p. 388).

El vínculo originario de los derechos con la soberanía nacional que la Declaración francesa de 1789 instauró sale a relucir. De ahí que los tratados que protegían a las minorías, siempre de forma transitoria, no lograban su objetivo, pues de hacerlo hubiera sido preciso restringir la soberanía nacional (Arendt, 2007, pp. 391-392). La conclusión se muestra clara: solo los ciudadanos, aquellos amparados por la pertenencia a un Estado-nación, podían disfrutar de la entera protección legal; los no-ciudadanos, aquellos desposeídos del vínculo nacional (*de iure* o *de facto*), solo podían aspirar a una ley de excepción. Tanto es así que, incluso, el derecho más propiamente

humano en las relaciones internacionales, como es el derecho de asilo, comenzó a ser abolido tras la llegada de miles de apátridas y refugiados (Arendt, 2007, p. 400).

Así que la única alternativa que les quedaba en los países de refugio para situarse en un espacio de legalidad fue, paradójicamente, la ilegalidad: la comisión de un delito les hacía mejorar su situación legal (Arendt, 2007, pp. 407-408). La transgresión de una norma (pensemos en un simple hurto) los situaba en una situación de igualdad jurídica con respecto a otro delincuente, incluso el delincuente que poseía la nacionalidad del país donde se cometiera el acto: “solo como violador de la ley puede obtener la protección de esta. Mientras dure su proceso y su sentencia, estará a salvo de la norma policial arbitraria, contra la que no existen abogados ni recursos” (Arendt, 2007, p. 408). De esta forma se evidencia cómo la personalidad jurídica del delincuente posee más protección que la del refugiado.

La conclusión de Arendt fue contundente. La idea originaria de los derechos humanos ha sido traicionada: estos se configuran (innatos e inalienables) para dar protección a quienes pierden su estatus político. Por el contrario, la historia nos ha demostrado que los derechos humanos están necesariamente supeditados a los vínculos nacionales. De esta forma, la pérdida de los segundos implica la de los primeros. Y a la inversa: la restauración de los derechos humanos se realiza por medio de la construcción de los derechos nacionales, como fue el caso del Estado de Israel: *el territorio da derechos*. Como señala Arendt, “parece como si un hombre que no es nada más que un hombre hubiera perdido las verdaderas cualidades que hacen posible a otras personas tratarle como a un semejante” (Arendt, 2007, p. 425).

Sentir el refugio, habitar el exilio. Si el refugiado encuentra un refugio, un lugar de acogida (incluso en la ilegalidad), en el exilio experimenta el abandono tras la expulsión (Zambrano, 2004, p. 33). Así, se convierte en un huésped que no deja de ser extranjero y, por ello, hostilizado. No es casual la semejanza etimológica entre huésped y hostil, entre *hospes* y *hostis*. En este abandono, mantiene la necesidad constante de buscar un refugio, una tierra que nunca será suya pero sobre la que poder asentarse. Se trata de una condición existencial límite: la vida queda así desnuda (Zambrano, 2004, p. 38).

¿Y si esta vida desnuda deviene una categoría política límite? Esta es la propuesta que realiza Agamben tras la lectura de los textos de Arendt: el refugiado pone en crisis las categorías jurídicas modernas por insuficientes, pues ya no es posible la legitimación por medio de los derechos humanos si la persona en busca de refugio queda reducida a vida desnuda, mera vida biológica, *zoè*. De esta forma, el umbral existencial del que hablaba Zambrano deviene un umbral político.

Se trata de una figura límite en tanto que si los derechos humanos se habían ideado con la intención de proteger a aquellos que, en última instancia, carecían de vínculos con un Estado, en la práctica han traicionado esta naturaleza. El refugiado es situado en la excepción, aquel dispositivo de exclusión incluyente: la norma queda suspendida y el refugiado es expulsado fuera del derecho y capturado en el interior de una zona de anomia, atrapado en un espacio indeterminado. De esta forma, el derecho, como artificio construido para proteger la vida, la amenaza: la vida, desnuda, es expuesta a cualquier violencia (Agamben, 1998, pp. 160-171). El refugiado está excluido del derecho e incluido en una zona de anomia donde su vida, abandonada, queda expuesta a cualquier tipo de violencia. La condición existencial de abandono deviene la consecuencia del vacío jurídico en el que es insertado el refugiado como nuevo *homo sacer*³: situado en bando, a-bando-nado.

La mera vida biológica, desnuda y abandonada, se ha convertido en el sustento y fundamento del Estado moderno, pasando del ámbito privado al público. El hecho de nacer, como suelen indicar los Códigos Civiles, otorga la personalidad. Pero no cualquier nacimiento. Este ser humano debe desprenderse del seno materno, como reza el artículo 30 del Código Civil español vigente. Antes de su reforma de 2011, se exigía, además de vivir desprendido del seno materno durante 24 horas, la *figura humana*. Este residuo de las Partidas de Alfonso X nos señala cómo se manifiesta el dispositivo biopolítico según el cual el ser humano que nace es recubierto con los ropajes de la personalidad, elemento necesario para optar a la ciudadanía plena, esto es, para ser considerado miembro de una población que sustenta al Estado (García López, 2015).

El nexo entre nacimiento y Nación viene ya configurado en la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789. Los primeros artículos inscriben el hecho biológico de nacer en el núcleo de la soberanía. Nacimiento y Nación comparten un origen etimológico y político hasta tal punto que son inseparables. Los derechos, configurados de esta forma en nuestra tradición jurídica, quedan vinculados al nacimiento de un ser humano con figura humana que deviene ciudadano de una nación. El simple hecho de nacer “se presenta como fuente y portadora de derecho” (Agamben, 1998, p. 162). No obstante, “la finalidad de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre” (artículo 2 de la Declaración de 1789). Si el artículo 1 sitúa la

3. “*Sacer* es aquel que ha sido excluido del mundo de los hombres y que, no pudiendo ser sacrificado, es lícito matarlo sin cometer homicidio” (Agamben, 1998, p. 70).

simple vida como el elemento clave (“los hombres nacen”), este segundo la desvanece en la figura del ciudadano. Finalmente, el artículo 3 sitúa la soberanía en la Nación: nación, nacimiento, *nascere*: la nuda vida (la simple *zoè* frente a la vida cualificada del *bíos*) es instalada en el centro de la democracia moderna⁴.

El refugiado muestra la insuficiencia de este modelo jurídico, pone en crisis la soberanía moderna: el derecho es incapaz de proteger la vida desnuda. Queda así abierta una brecha entre el derecho y la vida humana. El derecho no se dirige hacia el ser humano sino hacia la ciudadanía (símbolo del orden que, en última instancia, pretende proteger el derecho), abandonando la vida desnuda. Los márgenes donde cada vez sobreviven más refugiados quedan bajo el amparo de la excepción, no de la norma. El campo de refugiados se convierte en el paradigma biopolítico contemporáneo de control, seguridad, vigilancia (y, en su caso, exterminio: *dejar morir*) (Agamben, 2001, p. 40): espacio donde la norma queda suspendida y es la decisión soberana, el estado de excepción, el que deviene regla. El refugiado habita en esta anomia, donde únicamente queda la ayuda humanitaria como sucedáneo no-político de los derechos: solo cuando no es posible proteger los derechos es cuando la ayuda humanitaria interviene (Agamben, 1998, p. 169).

Estamos ante la aporía de los derechos humanos: pensados para las vidas desnudas, resulta imposible su aplicación pues quedan vinculados, inevitablemente, al Estado-nación. La mera vida, aquella en refugio, se halla totalmente desprotegida al no estar vinculada a la soberanía de un Estado. Las categorías jurídico-políticas modernas se muestran insuficientes ante aquella vida en búsqueda de refugio, ante aquella vida *vendida* a Turquía por parte de los mercaderes de la Unión Europea o asesinada (sin que sea considerado asesinato) en las fronteras de Ceuta y Melilla. La vida del refugiado es expulsada del derecho, se convierte así en criterio de validez material del derecho, mostrando su insuficiencia y, por tanto, su ocaso. La vida desnuda se convierte en la categoría ética (*vanguardia del pueblo*) que cuestiona los sistemas jurídico-políticos.

4. Como me hace notar Ana Rubio Castro, si el simple hecho de nacer se sitúa en la esfera política, quienes lo hacen posible, *madres*, quedan invisibilizadas. Como señalaba Olympe de Gouges en el prólogo a la *Declaración de Derechos de la Mujer y la Ciudadana* (1791), las madres, hijas y hermanas representan a la Nación, pero no al pueblo soberano. La mujer ha sido construida como recipiente de nuda vida.

4. CONTRA EL CUERPO: EL BIO-ESTADO DE EXCEPCIÓN Y LA NUDA VIDA INTERSEX

Si la figura del refugiado queda estrechamente unida a los tres elementos propios del Estado (fue parte de una población asentada en el territorio de un Estado que ejercía soberanía sobre él) (Jellinek, 2000, pp. 385-426), cabe preguntarse qué sucedería si uno de los elementos mutara. ¿Qué ocurre con aquellos seres humanos que, asentados en un territorio como población de un Estado y sometidos a su soberanía, ponen en cuestión los derechos de forma análoga a los refugiados? Es decir, aquellas *nudas vidas* situadas en la excepción del Estado a pesar de estar incluidas en la ley. Un ejemplo claro lo tenemos en la población intersexual.

En este epígrafe se usarán dos conceptos estrechamente vinculados: estado de excepción y nuda vida. El primero alude a la doble naturaleza del derecho, fuera y dentro de sí mismo, entendiéndose el estado de excepción como el dispositivo que mantiene unidos derecho y violencia: es la forma legal de lo que no puede tener forma legal (Agamben, 2004, p. 10), aquello que incluye la vida por medio de su suspensión: “el estado de excepción no es un derecho especial (como el derecho de guerra), pero, en cuanto suspensión del orden jurídico mismo, define el umbral o el concepto-límite de éste” (Agamben, 2004, p. 14).

La *indefinite detention* de la Administración Bush, los campos de concentración nazis, Guantánamo o los Campos de Internamiento para Extranjeros son claros ejemplos de este paradigma de gobierno basado en la anomía: se incluye a través de la exclusión. En estos espacios, el sujeto queda inserto en una zona de indistinción, privado de derechos pero dentro del estado de derecho. Se trata de una nuda vida que está al mismo tiempo dentro y fuera de la ley. Por tanto, tenemos tres instancias: el dispositivo jurídico (estado de excepción), la nuda vida y el campo (como topos donde se manifiesta el poder soberano). En última instancia, el estado de excepción debe “articular y mantener reunidos a los dos aspectos de la máquina jurídica, mediante la institución de un umbral de indecibilidad entre anomía y *nomos*, entre vida y derecho, entre *auctoritas* y *potestas*” (Agamben, 2004, p. 125). El bando soberano crea el bandido, el a-bando-nado. La nuda vida (*zoë*) es el producto, precisamente, de esta máquina, aquella que soporta el nexo entre derecho y violencia: una vida insaclicable pero expuesta a la muerte. Y esta exposición, cuando el estado de excepción se convierte en regla, se produce en el campo de concentración. Este es la materialización del estado de excepción.

¿Y si este estado de excepción no solo produjera la unión entre derecho y violencia, sino que, además, se realizara en el interior del cuerpo humano?

Quizás pudiera hablarse de bio-estado de excepción como aquella zona de anomia en la que la nuda vida queda directamente inserta por medio de su adecuación a la forma de la misma anomia. Veamos brevemente cómo se produce con las personas intersexuales.

Ad1) Bio-Estado de excepción. El artículo 46 de la ley del Registro Civil de 2011 establece un plazo máximo de 72 horas tras el nacimiento para la inscripción, por parte del equipo médico encargado del parto, del recién nacido con su nombre, apellidos, filiación y sexo (hombre o mujer). ¿Qué ocurre cuando, en ese plazo, el equipo médico tiene dudas con respecto a qué sexo asignar? Se inicia un protocolo médico (*Optimal Gender of Rearing*) elaborado por Money en la década de los 50 del siglo pasado (Money y Ehrhardt, 1982). El nacimiento de un bebé intersexual o con ambigüedad genital supone, para la ciencia biomédica, un caso de *urgencia psicosocial neonatal* (Preves, 2003, p. 151): la intersexualidad no es dañina para la salud (salvo determinados casos), pero puede producir estrés en las madres/padres y problemas de *adaptación* social en el futuro. Ello implica que el equipo médico ha de producir un único sexo en el período que transcurre desde el nacimiento hasta los primeros 18 meses de vida: se diagnostica el verdadero sexo a partir de lo que el movimiento intersex ha denominado irónicamente *falómetro* (Fausto-Sterling, 2006, pp. 81-84): un clítoris superior a 1cm es demasiado grande, un pene inferior a 2,5cm es demasiado pequeño. Y se fija por medio de tratamientos quirúrgicos y hormonales irreversibles (Gregori Flor, 2013, p. 9; García López, 2015, p. 59-108). El hecho de calificarse de *urgencia psicosocial neonatal* implica que no es necesario el consentimiento informado para las prácticas quirúrgicas, ni es posible la objeción de conciencia de los profesionales concienciados con el movimiento intersex. Ello porque la jurisprudencia del Tribunal Supremo indica que en caso de urgencia, y aquí estamos en un supuesto de urgencia psicosocial, no es obligatorio el consentimiento informado ni posible la objeción (García López, 2015, pp. 111-151). Es este vacío precisamente lo que permite las mutilaciones genitales que diariamente sufren las personas intersexuales en los hospitales del Occidente democrático y defensor de los derechos humanos.

Ad2) Nuda vida intersex. Lo que para la medicina es *deformidad* en el ámbito pre-quirúrgico, *creación* a través de la intervención y *genitales corregidos* en el momento posterior a la cirugía, para la persona intersexual son *genitales intactos* en el ámbito pre-quirúrgico, *destrucción* a través de la intervención y *genitales mutilados y artificiales* en el momento posterior a la cirugía (Kessler, 1998, p. 40). La nuda vida intersexual es aquella que

soporta el nexo entre violencia y derecho en relación al régimen político heterosexual según el cual solo hay dos columnas biológica y socialmente predeterminadas (hombre y mujer con sus correspondientes atributos). Una vida insacristificable pero expuesta a la mutilación sin que esta práctica sea considerada delito. La *lex artis* médica, esto es, el cumplimiento del protocolo Money por parte del equipo médico, lo exime de cualquier tipo de responsabilidad: puede mutilar sin ser ello un delito. O a la inversa, el *homo sacer intersex* puede ser sacrificado/mutilado sin ser ello una mutilación al situarse en el umbral de indeterminación entre la norma heterosexual y el hecho (de haber nacido) intersexual.

Ad3) Campo-quirófano. El campo, como espacio donde el estado de excepción deviene regla, lo hallamos en el quirófano: se trata del espacio donde el bio-estado de excepción, que suspende los derechos fundamentales de la persona intersexual (como el derecho a la integridad física), se convierte en la regla: 1 de cada 2000 nacidos posee rasgos visibles de intersexualidad, el 20% es sometido a cirugía en los primeros días de vida. En el Estado español son *mutilados* anualmente entre 40 y 50 bebés intersexuales (García López, 2015, pp. 75 y 115), suspendidos como vidas desnudas en el campo-quirófano. La nuda vida intersex es deportada a su propio cuerpo-territorio, nadie sin tierra, destruido por los tratamientos médicos irreversibles.

En definitiva, en la sociedad contemporánea, que transita de la disciplina al control (Deleuze, 1990), el encierro de la nuda vida es difuso. Pasamos de Kant a Kafka, de la concepción formal de la ley al aplazamiento ilimitado, a la culpabilidad profunda y dilatada en el tiempo de la que desconocemos, incluso, su origen o su causa.

5. ENTRE EL CUERPO: VULNERABILIDAD Y CUERPO VIVIENTE

A partir de esta puesta en cuestión de las categorías jurídico-políticas es posible plantearse un espacio de resistencia, una suerte de biopolítica afirmativa⁵. Para ello debemos situar el cuerpo en el centro del debate, pues este ha sido obviado por la tradición jurídica. Desde las *Instituta* de Gayo, el derecho se ha configurado de forma binaria, a saber: personas y

5. "La emergencia de una *potencia múltiple y heterogénea de resistencia y de creación*" (Baz-zicalupo, 2016, p. 134).

cosas (Gayo, 1845, p. 13)⁶. En esta conformación de la realidad, el cuerpo ha sido excluido al no coincidir ni con la persona ni con la cosa. Desde esta exclusión, Esposito traza la deconstrucción del concepto *persona*, dispositivo crucial para la bioética (Esposito, 2009, 2012 y 2016). Es precisamente desde esta perspectiva desde donde se puede profundizar en las lógicas (aparentemente enfrentadas: religiosas y laicas) que sitúan a la persona como el umbral que hace valorizar el material biológico.

Frente a la concepción biopolítica de la persona, proponemos la noción *cuerpo viviente*⁷ para traspasar, resignificando, los conceptos de sujeto o persona. El cuerpo o la corporalidad viviente implica una subjetividad antiesencialista, histórica, múltiple, inestable, abierta, sin una identidad fija sino en proceso, estratégica, performativa. El cuerpo ha quedado relegado a la frontera. Por eso la liberación del cuerpo pasa por su puesta en común, por provocar su lugar central para “afirmar el derecho a mirarse, a cuidarse, a vivir un relato, a envejecer sin vergüenza y a morir con dignidad” (Alba Rico, 2017, p. 255).

El cuerpo viviente queda indisolublemente unido, como forma-de-vida (aquella vida que no puede ser separada de su forma) (Agamben, 2001, p. 13; 2014, p. 264), a la precariedad: heridas y cicatrices de los cuerpos intersex producidas por la mutilación. Pero aún más. La revolución incorpora a los cuerpos vivientes. Así lo señalaba Arendt: “se alzaba la imagen de las calles de París durante la Revolución, la visión de los pobres que se movían en oleadas por las calles” (Arendt, 2012, p. 150). Pero en contraste con la posición de Arendt, al diferenciar libertad y liberación menospreciando la lucha de quien se encuentra en la necesidad⁸, el cuerpo viviente siempre es mortal, esto es, se encuentra inevitablemente en la necesidad. Es esta precariedad (ausencia de seguridad) lo que comparten los cuerpos vivientes. Por eso, en tanto los cuerpos comparten su finitud, la cuestión radica en “cuáles son las vidas que se ven interrumpidas con más facilidad” (Butler, 2017, p. 53). De ahí que la justicia no pueda realizarse sin el cuidado de las vidas precarias. Más que una revolución de los cuerpos vivientes, nos encontramos ante una *conspiración*: cuerpos que se congregan, que gesticulan, que respiran juntos.

Si Bourdieu señalaba que la precariedad “se inscribe en un *modo de dominación* de nuevo cuño, basado en la institución de un estado generalizado y permanente de inseguridad que tiende a obligar a los trabajadores a la sumisión, a la aceptación de la explotación” (Bourdieu, 1999, pp. 125-

6. Las acciones se descartan porque son una posibilidad.

7. Las bases teóricas son la teoría queer y el pensamiento impolítico (García López, 2016c).

8. “El resultado fue que la necesidad invadió el campo de la política, el único campo donde los hombres pueden ser auténticamente libres” (Arendt, 2012, p. 151).

126), Butler apuesta por una mirada en positivo sobre esta situación. Parte de una premisa: que “la ontología del cuerpo sea una ontología social” (Butler, 2010, p. 15). Ello implica un cambio en la forma de entender la materialidad del cuerpo.

¿Qué significa su configuración social? El cuerpo no puede ser entendido como una materia pura o una naturaleza, sino que es constituido, *generizado*⁹, en su entrega a otros: “a normas, a organizaciones sociales y políticas que se han desarrollado históricamente con el fin de maximizar la precariedad para unos y de minimizarla para otros” (Butler, 2010, p. 15). El cuerpo, por tanto, está atravesado por normas, dispositivos y mecanismos sociales. Y es esto lo que hace que haya cuerpos que importen y, por ello, puedan ser llorados (reconocidos), mientras que otros queden relegados a la obscenidad (fuera de escena). En nuestro trabajo, el cuerpo intersex es precisamente aquel que no merece llanto alguno, que puede ser mutilado sin ser ello una mutilación pues carece de *figura humana*, como rezaba el artículo 30 del Código Civil. El cuerpo intersex, como el cuerpo en refugio, queda fuera del marco de inteligibilidad.

La materialidad del cuerpo queda así *expuesta*, puesta en lo común, atravesada por otros y no reclusa en lo propio¹⁰. El cuerpo mantiene una invariable dimensión pública¹¹. Y es esta misma dimensión pública la que permite al cuerpo desplazar las normas que lo atraviesan, desplazar las normas que hacen legible el cuerpo, que le dan forma humana¹².

9. Del inglés *to gender, to engender, to genderize* (Thurén, 1993).

10. “Como modo de relación, ni el género ni la sexualidad son precisamente algo que poseemos, sino más bien un modo de desposesión, un modo de ser *para* otro o *a causa* de otro” (Butler, 2006a, p. 50).
11. “El cuerpo implica mortalidad, vulnerabilidad, agencia: la piel y la carne nos exponen a la mirada de los otros pero también al contacto y a la violencia. El cuerpo también puede ser la agencia y el instrumento de todo esto, o el lugar donde “el hacer” y “el ser hecho” se tornan equívocos. Aunque luchemos por los derechos sobre nuestros propios cuerpos, los mismos cuerpos por los que luchamos no son nunca del todo nuestros. El cuerpo tiene invariablemente una dimensión pública; constituido como fenómeno social en la esfera pública, mi cuerpo es y no es mío. Desde el principio es dado al mundo de los otros, lleva su impronta, es formado en el crisol de la vida social; solo posteriormente el cuerpo es, con una innegable incertidumbre, aquello que reclamo como mío” (Butler, 2006b, pp. 40-41).
12. “Una determinada morfología toma forma mediante una negociación temporal y espacial específica. Es una negociación con el tiempo en el sentido de que la morfología del cuerpo no permanece igual; de nuevo, cambia de forma, adquiere y pierde capacidades. Y es una negociación con el espacio en el sentido de que ningún cuerpo existe sin que exista algún lugar; el cuerpo es la condición del emplazamiento, y todo cuerpo necesita un entorno para vivir” (Butler, 2010, p. 83). La posibilidad de desplazamiento de las normas se produce en el momento en el que los cuerpos negocian, temporal y espacialmente, su legibilidad.

¿En qué consiste esta *ontología de la precariedad*? La vida precaria no solo es aquella que queda excluida de la normalidad e incluida en la excepción, sino que, parafraseando a Benjamin¹³, *la precariedad en la que vivimos ha devenido regla*. La precariedad se configura como la estructura misma del biopoder: “cada uno de nosotros se constituye políticamente en virtud de la vulnerabilidad social de nuestros cuerpos” (Butler, 2006a, p. 46). Por eso, en lugar de acudir a un origen no-precario, a un antes-de o a un punto exterior, la potencia radica en ese estado de precariedad: la ausencia de seguridad que comparten los cuerpos es precisamente lo que los une. La fortaleza radica en la vulnerabilidad. No se trata, por tanto, de eliminar la condición precaria, sino de construir autonomía en torno a la común vulnerabilidad¹⁴.

Por eso la condición precaria no es contingente, una posibilidad o algo episódico, sino una forma de regulación, un régimen de gobierno que nos atraviesa como cuerpos vivientes, una condición generalizada. Y al atravesarnos, nos hacemos en común. Esto implica que el cuerpo viviente queda indisolublemente unido a su forma precaria. Pero esto no hace que se elimine la responsabilidad, pues no existe vida posible sin (la de) los otros. Podría pensarse que la condición precaria (las redes necesarias para sustentar la vida) supone la anulación de la capacidad de transformación del sujeto en tanto que la responsabilidad recaería, en última instancia, en la precariedad. Al contrario, la responsabilidad deja de ser meramente individual y deviene colectiva al ser conscientes de la necesidad del otro: la responsabilidad radica en la relación con el otro sin el cual no se puede dar cuenta de sí mismo (Butler, 2009). Además, esta común vulnerabilidad no está repartida en términos de igualdad, sino que aún viviendo precariamente, esta precariedad se encuentra repartida de forma desigual, diferente (sexo, género, clase, nacionalidad, capacidad, etnia, edad, etc.), que hace que no todos los cuerpos sean sujetos (Butler, 2010, p. 45). Este es el punto de partida de una reflexión política transformadora.

En este sentido se debe diferenciar, con Butler, entre *precariousness* (precariedad) y *precarity* (precaridad). El primer concepto hace referencia a la vulnerabilidad compartida por todo ser vivo (humano o no) en tanto dependientes para sobrevivir. La supervivencia, desde el nacimiento (por definición precario), depende de redes sociales, del trabajo y del cuidado

13. “El estado de excepción en el que vivimos ha devenido regla” (Benjamin, 2006, tesis VIII).

14. Fineman (2008, 2010, 2013), desentrañando el mito liberal del sujeto autónomo, está tratando de fundamentar la teoría de los derechos no en una concepción negativa de la vulnerabilidad (grupos vulnerables y estrategias de intervención), sino positiva. Barrère y Morondo han situado sus límites (2016).

de otros: “no hay vida sin la necesidad de cobijo y alimento, no hay vida sin una dependencia de redes más amplias de sociabilidad y trabajo, no hay vida que trascienda la dañabilidad y la mortalidad” (Butler, 2010, p. 45). Toda vida puede ser eliminada de forma accidental o voluntaria, de ahí que la persistencia no esté garantizada. Sin protección, sin cuidados, ninguna vida puede sobrevivir, pues, incluso con protección y cuidados, toda vida está expuesta al riesgo y al peligro de muerte. No existen vidas invulnerables.

Si toda vida es una vida precaria cuya precariedad se encuentra diferencialmente distribuida, la precariedad, el segundo de los conceptos, hace referencia a “esa condición políticamente inducida en la que ciertas poblaciones adolecen de falta de redes de apoyo sociales y económicas y están diferencialmente más expuestas a los daños, la violencia y la muerte” (Butler, 2010, p. 46). Peligro de enfermedad, pobreza, hambre, desplazamiento, violencia, todo ello sin protección alguna. De ahí que “la precariedad también caracteriza una condición políticamente inducida de la precariedad, que se maximiza para las poblaciones expuestas a la violencia estatal arbitraria que, a menudo, no tienen otra opción que la de apelar al Estado mismo contra el que necesitan protección” (Butler, 2010, p. 46). El Estado es, por tanto, condición de protección y amenaza, es aquella violencia contra la que se pide protección a la misma violencia, como hemos podido analizar en los epígrafes anteriores.

La cuestión radica en por qué determinadas vidas —pensemos en la refugiada o la intersex— se ubican en la precariedad: el fundamento de la diferenciación, de la jerarquización, de las vidas que merecen ser lloradas y aquellas otras a las que se les niega el duelo, se halla en un marco normativo de lo cognoscible, de lo reconocible, que separa las vidas dignas de ser vividas de las indignas. Dicho marco se encuentra construido sobre el discurso binario que, como hemos comprobado con las vidas desnudas intersex, separa lo normal de lo patológico; vidas que merecen su pérdida (invivibles y, por tanto, suspendido su estatuto legal y político) para proteger así las vidas cualificadas.

Esta ontología de la precariedad nos sitúa ante el reto de centrar la acción política en el cuerpo, en el cuerpo viviente en tanto cuerpo vulnerable e interdependiente. La condición de vulnerabilidad corporal común, del contacto y el cuidado de los cuerpos, no plantea la inserción de los excluidos, sino, precisamente, “una insurrección a nivel ontológico” (Butler, 2006a, p. 59):

“la política necesita comprender la precariedad como una condición compartida y la precariedad como la condición políticamente inducida

que negaría una igual exposición mediante una distribución radialmente desigual de la riqueza y unas maneras diferenciales de exponer a ciertas poblaciones, conceptualizadas desde el punto de vista racial y nacional, a una mayor violencia. El reconocimiento de la precariedad compartida introduce unos fuertes compromisos normativos de igualdad e invita a una universalización más enérgica de los derechos, que intente abordar las necesidades humanas básicas de alimentación, cobijo y demás condiciones para poder persistir y prosperar” (Butler, 2010, pp. 50-51).

La gubernamentalidad biopolítica, en estos años de crisis económica, se ha centrado en la precariedad: en la promesa de su reducción o en la amenaza de su prolongación. Esto es lo que Lorey ha denominado *Estado de inseguridad*. Pero frente a este gobierno de la precariedad, de la amenaza de la vida y la protección diferenciadora y jerarquizada, la vulnerabilidad también puede ser el punto de partida para *otra* política.

La insurrección de los cuerpos vivientes, de la común vulnerabilidad, se torna en “alianzas políticas contra una lógica de la protección y de la seguridad para algunos a costa de muchos otros” (Lorey, 2016, p. 97). Lorey pone como ejemplo de alianzas desde la vulnerabilidad al grupo de activistas feministas de Madrid *Precarias a la deriva* y su noción común de *cuidanía* o comunidad de cuidados: entender los cuidados como punto de partida de empoderamiento político en tanto relacionalidad de unos cuerpos con otros (*Precarias a la deriva*, 2004).

De estas alianzas se ha ocupado Butler: la performatividad o las acciones corporeizadas que se reúnen en el espacio público, ya sea material o virtual: “por una parte, las protestas se expresan por medio de reuniones, asambleas, huelgas, vigiliadas, así como en la ocupación de espacios públicos; y por la otra, estos cuerpos son el objeto de muchas de las manifestaciones que tienen en la precariedad su impulso fundamental” (Butler, 2017, p. 17). Los cuerpos situados en su común vulnerabilidad reclaman su derecho a aparecer en público, a mostrar sus heridas (no hay que olvidar que vulnerabilidad procede del latín *vulnus*, herida) y cicatrices, a exponerse. Y aunque su presencia puede no perdurar en el tiempo, su potencia se encuentra en que pueden surgir en cualquier momento. Esto diferencia claramente al sujeto abstracto moderno, base del sistema jurídico y del principio de igualdad formal, de los cuerpos vivientes, de las corporalidades aliadas en y desde la vulnerabilidad. Por eso no se trata de alianzas identitarias tendentes a crear comunidades excluyentes: “la precariedad es una categoría que engloba a mujeres, *queers* y personas transgénero, a los pobres, los discapacitados y los apátridas, pero también a las minorías religiosas y raciales; es pues una condición social y económica, pero no una identidad” (Butler, 2017, p. 63). Por tanto, la insurrección de los cuerpos vivientes es una conspiración:

cuerpos que, respirando juntos, se unen vulnerablemente en la necesidad de condiciones materiales para la vida.

6. CONCLUSIÓN POR EL CUERPO: HACIA UN DERECHO OTRO, HACIA UNA JUSTICIA OTRA

Agamben ha sostenido que la finalidad del derecho no se encuentra ni en la justicia, ni en la verdad: “tiende exclusivamente a la celebración del juicio, con independencia de la verdad o de la justicia” (Agamben, 2000, pp. 16-17). Es por ello que, en este fin de todos los derechos, sea necesario hallar la justicia. Esta queda indisolublemente unida a una forma-de-vida.

En el texto *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Derrida profundiza en la noción de *hospitalidad* propuesta por Lévinas. Para este, la hospitalidad consiste en la acogida incondicional del otro cuando viene, repentinamente, sin avisar. La cuestión ética que hay tras esta hospitalidad estriba en la no apropiación de ese otro que acogemos, la no comprensión en su totalidad, respetando la otredad, dejando latir la distancia, a veces abismal, que nos separa. Una suerte de relación sin relación. Me entrego a ese otro que es un extranjero, un extraño. Es precisamente esta distancia la que garantiza la justicia, pues impide que me apropie del otro, anulándolo (Derrida, 1998, p. 48; Lévinas, 2006, pp. 104-124).

Lo importante de esta propuesta radica en el carácter repentino de la venida. Si esta hubiera sido avisada con antelación, el anfitrión se habría preparado de tal forma que la situación estaría bajo *su* control y, por tanto, sería imposible la condición de otro, al quedar este atrapado en aquel orden diseñado para su venida. Solo la sorpresa del otro que viene sin avisar hace posible la ruptura del orden establecido: una dislocación que es acogida por el anfitrión con los brazos abiertos, aún el desconcierto o, incluso, el desconocimiento de ese otro (Derrida, 2002, p. 362).

Tal es esa posibilidad que ese otro que viene de fuera ni siquiera habla la lengua del que acoge. Pero tampoco existe la necesidad de hablar una misma lengua, pues ello conlleva la anulación de uno de los dos. La incomunicabilidad hace comunidad (de los que no tienen comunidad), hasta tal punto que el anfitrión se convierte en huésped de sí mismo, gracias a la interpelación del otro que repentinamente viene. De esta forma, el anfitrión se convierte en huésped de su propia casa¹⁵. He aquí la *ley de la hospitali-*

15. Aunque la propiedad es posterior a la hospitalidad (Derrida, 1998, p. 66).

*dad*¹⁶: “el que recibe es recibido, recibe la hospitalidad en lo que tiene por casa propia, incluso, sobre su propia tierra” (Derrida, 1998, pp. 61-62).

Si el que invita es invitado por su invitado, la forma-de-vida se hace metaf(r)icción intertextual¹⁷. Esto es, un texto-cuerpo que hace referencia a otros textos-cuerpos, explícita o implícitamente y, a la vez, un texto-cuerpo que se pregunta por sí mismo. Esta f(r)icción del cuerpo deviene umbral post-jurídico¹⁸ a partir de esta biopolítica afirmativa que hemos tratado de trazar por medio del cuerpo viviente. Son precisas, por tanto, otras categorías jurídico-políticas no viciadas por los dispositivos biopolíticos (en su sentido negativo): una suerte de complicidad del derecho (de un derecho otro) con las corporalidades vivientes.

Desde esta precariedad se han redactado, por plataformas trans, la Ley 2/2014, de 8 de julio, integral para la no discriminación de identidad de género y reconocimiento de los derechos de las personas transexuales en Andalucía y la Ley 2/2016, de 21 de marzo de 2016, de identidad y expresión de género de la Comunidad de Madrid. La primera reconoce en su artículo 2 “el derecho a la autodeterminación de género” y la segunda señala en su artículo 4 que “toda persona tiene derecho a construir para sí una autodefinition con respecto a su cuerpo, sexo, género y su orientación sexual”. Podríamos estar en presencia de una suerte de *derecho a la libre autodeterminación de los cuerpos*. De forma análoga al derecho a la libre autodeterminación de los pueblos para construir su propia forma de gobierno, previo un proceso de descolonización de los territorios ocupados, reconocido en el artículo 1 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos de 1966, podría articularse un derecho a la libre autodeterminación de los cuerpos para construir su propia forma de gobierno previo un proceso de descolonización de los cuerpos ocupados por los dispositivos biopolíticos. Este derecho incidiría en la *ocupación* del espacio público por *cuerpos vivientes* unidos en su común vulnerabilidad. Por tanto, no se trata de un derecho individual sino eminentemente común, comunitario, puesto que su pilar fundamental se construye sobre la *ética del cuidado* (Gilligan, 1982), *del cuidado de sí y de los otros* (Foucault, 2005b, 2010 y 2016)¹⁹.

16. Más allá del limitado tercer artículo de *La paz perpetua* de Kant, que, como es conocido, no reconoce el derecho de residencia, sino exclusivamente el de visita.

17. “Sin embargo, en ambas perspectivas la metafiction es siempre, por llamarla así, una especie de (auto) intertextualidad. Es decir, la metafiction es una intertextualidad cuyo pre-texto (el texto al que cita, plagia, etc.) es el mismo texto que se está leyendo” (Zavala, 2014, p. 162).

18. La línea la han abierto, por ejemplo, Resta (2008) y Rodotà (2006 y 2012).

19. Sobre el derecho al cuidado Marrades (2016, pp. 209-242).

La razón sexual moderna separa los cuerpos normales (lícitos, sanos, moralmente aceptables, bellos, buenos) de los cuerpos patológicos (anormales, ilícitos, inmorales, insanos, feos, malos). Estos últimos, situados en la excepción, son sometidos a procesos de castigo y corrección. El dispositivo biopolítico de control y administración de la vida de la población intersexual es un claro ejemplo. Nuestra conclusión parte de las llamadas *cirugías de normalización genital*, a las que se ven obligadas a someterse las personas con ambigüedad genital y/o intersex. Partimos, por tanto, de la herida. Se trata de mutilaciones que, bajo nuestra perspectiva, constituyen un crimen contra la humanidad perpetrado por el aparato médico, consentido por el sistema jurídico y silenciado por la sociedad (García López, 2017). No obstante, proponemos construir un espacio de resistencia: cómo este cuerpo mutilado, herido y, con el tiempo, cicatrizado, deviene, en tanto nuda vida, el umbral de la democracia o condición límite del derecho.

En este sentido, siguiendo las reflexiones de Arendt y Agamben sobre los refugiados, sostenemos que el cuerpo intersexual es sometido a una vulnerabilidad permanente en tanto otro inasimilable si no es a través de la cirugía/mutilación, garantizando la persistencia del orden del sistema heteronormativo. No obstante, es precisamente su condición de umbral fronterizo la que hace del cuerpo intersex una categoría política y ética, una potencia capaz de cuestionar la validez de la democracia y el discurso de los derechos tal y como han sido configurados en nuestra época marcadamente biopolítica.

Es por ello que si la corporalidad intersexual muestra el ocaso de los derechos humanos y del derecho (completando así la tesis Arendt-Agamben), debemos pasar de una (bio)política del exilio a un exilio de la (bio)política (en su sentido negativo), esto es, una comunidad no basada en la territorialidad, sino en la movilidad permanente, en la fluidez hospitalaria (hospitalidad). La subjetividad del cuerpo viviente intersex deviene la vanguardia del pueblo.

“Lo que yo temo es la noche de los cuerpos”.

Heiner Müller, *Quartett* (1980)

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, G. (1998). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2000). *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2001). *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2004). *Estado de excepción*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2014). *L'uso dei corpi*. Vicenza: Neri Pozza.
- Alba Rico, S. (2017). *Ser o no ser (un cuerpo)*. Barcelona: Seix Barral.
- Arendt, H. (1996). We refugees. En Robinson (ed.), *Altogether Elsewhere* (pp. 110-119). Boston: Faber and Faber.
- Arendt, H. (2007). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza.
- Arendt, H. (2012). *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza.
- Barcellona, P. (1984). *I soggetti e le norme*. Milano: Giuffrè.
- Bazzicalupo, L. (2003). Ambivalenze della biopolítica. En Bazzicalupo y Esposito (eds.), *Política della vita* (pp. 134-144). Roma-Bari: Laterza.
- Bazzicalupo, L. (2006). *Il governo delle vite*. Roma-Bari: Laterza.
- Bazzicalupo, L. (2010). Biopolítica della bioética: la normatività del concetto di natura. En Lucrezi y Mancuso (eds.), *Diritto e vita* (pp. 407-424). Salerno: Rubbettino.
- Bazzicalupo, L. (2016). *Biopolítica. Un mapa conceptual*. Tenerife: Melusina.
- Barrère Unzueta, M. (2016). ¿Vulnerabilidad vs Subordiscriminación? En *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, 34, 17-34.
- Benjamin, W. (2006). Sobre el concepto de historia. En *Obras*, I, II. Madrid: Abada.
- Bourdieu, P. (1999). *Contrafuegos*. Barcelona: Anagrama.
- Butler, J. (2006a). *Vida precaria*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2006b). *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós.
- Butler, J. (2009). *Dar cuenta de sí mismo*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Butler, J. (2010). *Marcos de guerra*. Barcelona: Paidós.
- Butler, J. (2017). *Cuerpos aliados y lucha política*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G. (1990). Post-scriptum a la sociedad de control. En *Conversaciones 1972-1990*. Valencia: Pre-Textos.
- Derrida, J. (1998). *Adiós a Emmanuel Lévinas*. Madrid: Trotta.
- Derrida, J. (2002). Hospitality. En Anidjar (ed.), *Acts of Religion* (pp. 356-420). Routledge.
- Esposito, R. (2006). *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Esposito, R. (2009). *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Esposito, R. (2012). *El dispositivo de la persona*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Esposito, R. (2016). *Las personas y las cosas*. Buenos Aires: Katz.
- Fausto-Sterling, A. (2006). *Cuerpos sexuados*. Madrid: Melusina.

- Fineman, M. (2008). The vulnerable subject: anchoring equality in the human condition. En *Yale Journal of Law and Feminism*, 20, 1-23.
- Fineman, M. (2010). The vulnerable subject and the responsive state. En *Emory Law Journal*, 60, 251-275.
- Fineman, M. y Grear A. (2013). *Vulnerability. Reflections on a New Ethical Foundation for Law and Politics*. Ashgate.
- Foucault, M. (1984). El juego de Michel Foucault. En *Saber y verdad* (pp. 127-172). Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (2003). *Hay que defender la sociedad*. Madrid: Akal.
- Foucault, M. (2005a). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2005b). *La hermenéutica del sujeto*. Madrid: Akal.
- Foucault, M. (2010). La ética del cuidado de sí como práctica de libertad. En *Obras esenciales* (pp. 1027-1046). Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2016). *El gobierno de sí y de los otros*. Madrid: Akal.
- García López, D. J. (2015). *Sobre el derecho de los hermafroditas*. Tenerife: Melusina.
- García López, D.J. (2016a). Estado de Derecho, capitalismo y biopolítica. En Bazicalupo. *Biopolítica. Un mapa conceptual* (pp. 11-35). Tenerife: Melusina.
- García López, D. J. (2016b). Metáfora orgánica y paradigma inmunitario en el pensamiento jurídico totalitario. En *Revista de Estudios Políticos*, 172, 109-136.
- García López, D.J. (2016c). *Rara avis. Una teoría queerimpolítica*. Tenerife: Melusina.
- García López, D.J. (2017). Deberes humanos e intersexualidad. Una guía de acción jurídica. En Cabral, M. (ed.). *Desafueros* (en prensa).
- Gayo (1845). *La instituta*. Madrid: Imprenta de la sociedad literaria y tipográfica.
- Gilligan, C. (1982). *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*. Harvard University Press.
- Gregori Flor, N. (2013). Utopías dicotómicas sobre los cuerpos sexuados. En *Arbor*, 189.
- Jellinek, G. (2000). *Teoría general del Estado*. Granada: Comares.
- Kessler, S. (1998). *Lessons from the Intersexed*. New Jersey: Rutgers University Press.
- Lévinas, E. (2006). *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme.
- Lorey, I. (2016). *Estado de inseguridad*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Marrades Puig, A. (2016). Los nuevos derechos sociales: el derecho al cuidado como fundamento del pacto constitucional. En *UNED. Revista de Derecho Político*, 97, 209-242.
- Martínez Escamilla, M. et al. (2014). *Expulsiones en caliente: cuando el Estado actúa al margen de la ley*, http://eprints.ucm.es/25993/1/INFORME%20%20EXPULSIONES%20EN%20CALIENTE.%2027_6_2014%20%281%29.pdf
- Money, J. y Ehrhardt, A. (1982). *Desarrollo de la sexualidad humana (diferenciación y dimorfismo de la identidad de género)*. Madrid: Morata.
- Morondo Taramundi, D. (2016). ¿Un nuevo paradigma para la igualdad? La vulnerabilidad entre condición humana y situación de indefensión. En *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, 34, 205-221.

- Precarias a la deriva (2004). *A la deriva por los circuitos de la precariedad femenina*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Preves, S. (2003). *Intersex and Identity*. London: Rutgers University Press.
- Razac, O. (2015). *Historia política del alambre de espino*. Tenerife: Melusina.
- Resta, E. (2008). *Diritto vivente*. Roma-Bari: Laterza.
- Rodotà, S. (2006). *La vita e le regole. Tra diritto e non diritto*. Milano: Feltrinelli.
- Rodotà, S. (2012). *Il diritto di avere diritti*. Roma-Bari: Laterza.
- Thurén, B.-M. (1993). *El poder generizado. El desarrollo de la antropología feminista*. Madrid: Instituto de Investigaciones Feministas.
- Ugarte Pérez, J. (2006). Biopolítica. Un análisis de la cuestión. En *Claves de razón práctica*, 166, 76-82.
- Zambrano, M. (2004). *Los bianaventurados*. Madrid: Siruela.
- Zavala, L. (2014). *Cartografías del cuerpo y minificación*. Sevilla: Renacimiento.

