

El monstruo en la política: defender la sociedad del hombre-lobo

Andrea Torrano¹

Resumen. Este artículo intenta problematizar la sentencia *homo homini lupus* (el hombre como lobo del hombre) en de la teoría del Estado de Hobbes; que puede identificarse con el hombre-lobo. Esta figura nos permite mostrar, por un lado, al lobo que deviene hombre (ciudadano) con la creación del Leviatán. Y, por otro, al hombre que deviene lobo, la constante amenaza de lupificación del hombre. El hombre-lobo habita la comunidad de los hombres; éste se presenta como antítesis del orden social y, a su vez, como el elemento necesario para justificar dicho orden.

Palabras claves: hombre-lobo; Leviatán; monstruosidad; biopolítica.

The monster in politics: society must be defended of the werewolf

Abstract. This article aims to problematize the maxim *homo homini lupus* (man is a wolf to man), in the State Theory of Hobbes; which can be identified with the werewolf. This figure allows us, on the one hand, to show to the wolf becoming man (citizen) with the creation of the Leviathan; and on the other hand, the man that becomes wolf, the constant threat of lupification of man. The werewolf lives in the human community; and is presented both as an antithesis of the social order, and, at the same time, as a necessary element to justify this order.

1 Facultad de Derecho y Ciencias Sociales - Universidad Nacional de Córdoba (UNC) - Córdoba - Argentina - andreatorrano@yahoo.com.ar

Keywords: werewolf; Leviathan; monstrosity; biopolitics.

Introducción

La reflexión sobre qué es el hombre se remonta a los orígenes del pensamiento filosófico occidental, tal indagación sobre aquello que constituye lo propiamente humano supuso, paradójicamente, una consideración de lo animal. El hombre siempre necesitó reflejarse en el animal para hallar aquello que le es propio. Como observa Agamben en *Lo abierto. El hombre y el animal* (2007), en la antigüedad se “humanizaba lo animal”, el hombre buscaba reconocer en el animal rasgos humanos (Agamben, 2007: 57-58); mientras que la modernidad “animaliza lo humano”, separa lo animal que habría en el hombre y lo excluye de sí (Ibíd.: 75). Más allá de sus diferencias, este mecanismo denominado por Agamben “máquina antropológica” produce una cesura en el interior del hombre, donde se fabrica su humanidad a partir de una exclusión-inclusiva; es decir, mediante la exclusión de la animalidad que, no obstante, incluye, se produce la humanidad en el hombre (Agamben, 2003: 38-43).

Lo que nos interesa señalar es la artificialidad que suponen estas operaciones, donde lo humano es producido a través de la oposición entre el hombre y el animal. Si bien en los últimos años ha cobrado una especial relevancia esta problemática demarcación, donde la animalidad se ha convertido en un tópico central de los estudios posthumanistas, sin embargo, consideramos que es necesario un análisis del ser vivo hombre desde un enfoque de la monstruosidad. Esto porque “los monstruos nos posibilitan comprender la precariedad de la identidad humana, la idea que la identidad humana puede ser perdida o invadida y que podemos ser, o podemos llegar a ser, algo distinto de lo que somos: los monstruos tienen algo que mostrarnos sobre nuestro mundo y nosotros mismos” (Neocleous, 2005: 5. Nuestra traducción).

La monstruosidad no debe entenderse tan sólo en un sentido biológico sino también en términos jurídico-políticos. Tal como expresan Del Lucchese y Bove, “si la presencia de los monstruos biológicos cuestiona el orden de la vida, el monstruo también interpela necesariamente el orden y las jerarquías en el universo ético y político de una historia. Éstas son entonces algunas preguntas sobre las relaciones de poder (dominación y resistencia) que la teratología dirige primero a la filosofía en general y a la filosofía política en particular” (Del Lucchese; Bove, 2008: 21. Nuestra traducción). Tal orientación política sobre la monstruosidad es denominada por estos autores “teratopolítica”. En definitiva, los monstruos no

sólo ponen en tensión lo que se concibe como hombre, sino que, además, permiten dar cuenta del funcionamiento de la política de lo viviente.²

En esta dirección Foucault señala en el curso *Los anormales* (1974-75), que el concepto monstruo presenta como marco de referencia la ley. El “monstruo es lo que combina lo imposible y lo prohibido” (Foucault, 2000: 61), es decir, excepción y violación. La monstruosidad es siempre una violación a la ley y una excepción, excepción de la naturaleza o excepción de la ley social, de allí que con su aparición pone en cuestión a la ley. El monstruo se encuentra, usando una expresión de Derrida, “fuera-de-la-ley” (*outlaw*), condición en la que la ley todavía no aparece o como violación de la misma (Derrida, 2010: 128).

Sin duda esta reflexión sobre la monstruosidad debe inscribirse dentro de la perspectiva biopolítica iniciada por Foucault.³ Ésta puede resumirse con su conocida frase en *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber* (1976; 2002): “durante milenios, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entre dicho su vida de ser viviente” (Foucault, 2002: 173). La particularidad de la política moderna consiste en que la vida natural se integra a la vida política, en otras palabras, que la vida del hombre como individuo biológico se inserta en la del hombre como sujeto político. Así, desde el momento en que la vida y la política se entrelazan, la política –que definía lo propiamente humano- se convierte en mera administración de la vida biológica.

2 Para una relación entre monstruosidad y economía política de lo viviente, ver (Bascetta, 2001).

3 En este punto se hace necesario aclarar dos cuestiones, la primera es que aunque el curso *Los anormales* Foucault no hace referencia al término biopolítica, no obstante, puede encontrarse esta perspectiva a lo largo de la genealogía del anormal, en tanto articula el cuerpo –como instanciación del ser viviente- con el saber-poder del discurso y las prácticas médicas y judiciales. El segundo punto es que si bien Foucault no fue el primero en emplear el término biopolítica –se la atribuye a Rudolf Kjellen en 1905-, sin embargo, a pesar de las ambigüedades que pueden encontrarse en el uso que realiza del mismo (Ver Cutro, 2005: 16-25), su mérito es inscribirlo en una reflexión propiamente política que busca dar cuenta del funcionamiento del poder en nuestras sociedades. Así, es posible distinguir tres etapas de la biopolítica antes de Foucault. La primera etapa de enfoque organicista, del primer trienio del siglo XX, de lengua alemana, dominada por el intento de pensar el Estado como un organismo viviente (Kjellen, von Uexküll, Roberts); la segunda puede caracterizarse como antropológica, registrada en Francia durante los años sesenta, se busca explicar la historia de la humanidad orientada hacia el bíos, pero sin reducir la historia a la naturaleza (Morin, Starobinski) y la tercera etapa naturalista, surgida en el mundo anglosajón a mediados de los setenta, donde se considera la naturaleza como único referente regulativo de la política (Caldwell, Davies) (Cf., Esposito, 2006: 27-41). En contraste, para Foucault, la biopolítica hace referencia a un poder que se ocupa de la vida para administrarla, multiplicarla; para ejercer sobre ella controles precisos y regulaciones generales a través del cálculo y la estadística. El cuerpo y la vida, se tornan objeto y objetivo de la política.

En esta articulación entre vida y política nos interesa abordar la figura del “hombre-lobo” presente en la teoría política más difundida de la modernidad: la teoría del Estado de Hobbes. No es de nuestro interés realizar un análisis crítico de la misma, sino centrarnos en la representación que aquí se hace del *homo homini lupus*, el hombre como lobo del hombre, que identificamos con el hombre-lobo. Aunque este monstruo ha sido opacado por el mitológico Leviatán⁴ –con el que Hobbes representa el Estado moderno–, no obstante, consideramos que se trata de una figura clave desde una perspectiva biopolítica porque permite mostrar la caracterización de la monstruosidad no tanto en términos metafóricos sino como subjetividad.⁵

En el presente artículo nos centraremos en el hombre-lobo, esto es, el lobo que se transforma en hombre (ciudadano) y el hombre que se convierte en lobo. Como vemos, el hombre-lobo señala dos mutaciones. En el primer caso, que denominamos devenir-*hombre*-del-lobo, la bestia que habita el hombre es puesta al margen; para de este modo presentar al hombre a distancia de la bestialidad. Pero esta operación de exclusión más que mostrar la diferencia, señala la relación entre lo humano y lo monstruoso. De allí la riqueza explicativa de la figura del hombre-lobo, ya que el monstruo no es “exterior y pura alteridad respecto del hombre, sino más bien un «interior externalizado» de lo humano” (Giorgi, 2009: 325).

La segunda mutación, el devenir-*lobo*-del-hombre, es decir, la constante amenaza de lupificación a la que se encuentra expuesto el hombre es la que nos interesa sobre todo destacar. Esto porque, como señala Gil, “la monstruosidad atrae como una especie de línea de fuga de su devenir inhumano (...). En ella se confunden dos fuerzas de vectores opuestos: una tendencia a la metamorfosis y el horror, el pánico de tornarse otro” (Gil, 2006: 125. Nuestra traducción). De

4 Hobbes identifica al poder absoluto del Estado con el monstruo marino bíblico llamado Leviatán que se opone a otro monstruo bíblico terrenal, Behemoth. Según Schmitt en “The Questions concerning Liberty, necessity, and Chance” (1682) de Hobbes, quien pensaba que debía titularse “Behemoth against Leviathan”, se encuentra la razón de la preferencia del jurista inglés por el Leviatán: mientras que Behemoth es un símbolo de la anarquía, el Leviatán representa el orden y la paz. “El Estado es para Hobbes evitación permanente de la guerra civil gracias a un poder gigantesco. De ahí que uno de los monstruos, el Leviatán, “el Estado”, sojuzgue siempre al otro, el Behemoth, la Revolución”. En consecuencia, el Leviatán es el poder absoluto del Estado, la soberanía, mientras que Behemoth aquello que se le opone, la anarquía (Cf., Schmitt, 2004).

5 Si bien la filosofía política moderna quiso mostrar que el Estado era el “Leviatán”, el monstruo frío que se alza ante nosotros, siendo éste una metáfora de trascendencia del poder que definía un orden social, más bien, advierte Negri, ocurrió lo contrario, lo que hizo en realidad fue convertir en monstruoso todo el resto, la sociedad y la vida en su totalidad. No es tanto el Leviatán el monstruo, sino más bien la plebe o la multitud (Cf., Negri, 2007: 95-96). En este sentido, señala Foucault que “el Estado (...) no es un monstruo frío [sino] una determinada forma de gobernar” (Foucault, 2007: 21).

acuerdo con esto, el devenir lobo del hombre no sólo muestra la inestabilidad de ese ser que llamamos “hombre”, sino también, la monstruosidad constitutiva que lo habita y el temor que esto genera. El hombre-lobo no se encuentra más en los márgenes de la comunidad de los hombres, sino que está en el interior, habita la ciudad. Como veremos, el hombre que deviene lobo no es otro que el enemigo interno, quien puede afectar el orden social.

Devenir-hombre-del-lobo

En la Epístola al *De Cive* (1642), Hobbes escribe la famosa sentencia *That Man to Man is a kind of God; and that Man to Man is an arrant Wolfe* (Hobbes, 1987: 24), que retoma de Bacon Verulamio, donde en el Estado el hombre es para el hombre un dios: “*homo homini deus*”; mientras que en el estado de naturaleza el hombre es para el hombre un lobo: “*homo humini lupus*” (Schmitt, 2004: 25).⁶ De este modo señala la transformación que se produce en el hombre con el pacto social, esto es, la transición del hombre-bestia al hombre-dios. Mientras que el hombre en el estado de naturaleza es como un animal, un lobo, al crear el Estado se convierte en algo más que mero hombre, es un ciudadano.⁷

Esta referencia que Hobbes realiza en relación al hombre en el estado de naturaleza nos permite identificarla con el hombre-lobo. Es decir, no apuntamos a la noción de lobo, al animal, sino al hombre-lobo, al híbrido entre hombre y animal. En consecuencia, no es la situación de animalidad en la que se encontraba el hombre en el estado de naturaleza lo que nos interesa analizar, sino esa mixtura entre hombre y lobo.

Ahora bien, el punto de partida de la construcción del Estado, tal como es expuesto por Hobbes en el *Leviatán* (1651), es el miedo en el estado de naturaleza y su meta la seguridad del Estado civil. Hobbes retoma al mitológico monstruo marino Leviatán (Génesis I, 1981: 21), tal como es descrito en el libro de Job, en donde Dios luego de haber establecido el gran poder del Leviatán –monstruo

6 Según Derrida la primera ocurrencia del “*Lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non nouit*” se debe atribuir a Plauto (Cf., Derrida, 2010: 93).

7 Tal como señala Hobbes, en la Introducción del *Leviatán*, el hombre a través del arte puede imitar a la Naturaleza, es por eso que puede “crear un animal artificial” “crear un animal artificial (...) gracias al arte se crea ese gran *Leviatán* que llamamos *república* o *Estado* (en latín *civitas*) que no es sino un hombre artificial, aunque de mayor estatura y robustez que el natural para cuya protección y defensa fue instituido, y en el cual la *soberanía* es un alma artificial que da vida y movimiento al cuerpo entero; los *magistrados* y otros *funcionarios* de la judicatura y del poder ejecutivo, nexos artificiales; la *recompensa* y el *castigo* (mediante los cuales cada nexo y cada miembro vinculado a la sede de la soberanía es inducido a ejecutar su deber) son los nervios que hacen lo mismo en el cuerpo natural (...)” (Hobbes, 2000: 3. Cursivas del autor).

del caos primitivo- manifiesta que “no hay poder sobre la tierra que pueda compararse, pues fue creado para no tener temor de nadie. Mira de frente cuanto hay de grande; es rey de todas las bestias feroces” (Job 41: 33-4, 1981: 673). Hobbes recupera esta alusión del monstruoso animal marino, pero lo inscribe en un registro político. El Leviatán es para el jurista inglés la representación de un Estado civil al que debemos obediencia a cambio de seguridad. En este sentido expresa que el Leviatán es “aquel *dios mortal*, al cual debemos, bajo el *Dios inmortal*, nuestra paz y nuestra defensa. Porque en virtud de esta autoridad que se le confiere por cada hombre particular en el Estado, posee y utiliza tanto poder y fortaleza, que por el terror que inspira es capaz de conformar las voluntades de todos ellos para la paz” (Hobbes, 2000: 141. *Cursivas del autor*).

Para establecer su teoría del Estado, Hobbes parte de la situación originaria de “guerra de todos contra todos” –*bellum omnium contra omnes*–, que caracterizaría la condición en la que se encuentra el hombre en el estado de naturaleza. Si bien no debemos olvidar que tal escenario es una hipótesis lógica, es decir, que no tiene pretensión de verdad histórica, sin embargo, ésta le permite representar la situación pre-política y el origen y fundamento del poder. Pero, además, la presencia de este razonamiento sobre el estado de naturaleza al interior de la teoría del Estado, como señala Mezzadra, “es más que un recurso teórico: éste expresa precisamente la incompletud del artificio político, manteniendo siempre vivo el «recuerdo» del conflicto originario (...), que puede en cada instante precipitar al hombre del *Commonwealth* al *bellum omnium contra omnes*” (Mezzadra, 1998: 36).

De acuerdo con Hobbes, la guerra originaria es consecuencia de la igualdad que presentan los hombres por naturaleza. Se trata de una igualdad que lejos de establecer la armonía, genera la competencia entre los hombres y conduce a la propia destrucción. La razón de esto es que “si dos hombres desean la misma cosa, y en modo alguno pueden disfrutarla ambos, se vuelven enemigos, y en el camino que conduce al fin (que es, principalmente, su propia conservación y a veces su delectación tan sólo) tratan de aniquilarse o sojuzgarse uno a otro” (Hobbes, 2000: 101). Es a causa de esta igualdad y la igual posibilidad en la consecución de los fines que se genera la situación de amenaza mutua, donde reina una pensión del hombre a dar muerte a otro hombre.

Este estado de amenaza mutua a causa de la igualdad originaria se convierte en un elemento central del razonamiento de Hobbes, ya que tal circunstancia trae aparejada el miedo. Para Hobbes es debido al miedo que reina en el estado de naturaleza, miedo a ser asesinado, que los hombres crean el Estado a través del pacto social. Pero para que el Estado pueda establecer las condiciones de paz

es necesaria una instancia decisoria que imponga el orden. En consecuencia, el miedo se convierte en la causa no sólo del pacto social sino también en el fundamento de un Estado omnipotente.

Así, frente al miedo que provoca la igualdad de la condición originaria, resulta necesario oponer el poder del Leviatán a fin de conseguir la seguridad. Como señala Trías en *La política y su sombra* (2005), “así arranca la idea de contrato social de Hobbes: un contrato libremente ejercido debido al *miedo* que provoca nuestra condición *fraterna*, o nuestra igual condición de asesinos potenciales. Ese temor que nos embarga el ánimo nos induce a enajenar nuestra elección mediante la construcción de un instrumento que es, de hecho y de derecho, *instrumento de terror*. El canje es, pues, de este orden: miedo por terror” (Trías, 2005: 42. Cursivas del autor).

En efecto, el Estado no elimina el miedo, sino que, como advierte Esposito en *Communitas. Origen y destino de la comunidad* (1998), lo estabiliza, lo hace “motor y garantía de su propio funcionamiento” (Esposito, 2007: 61). Para Esposito la novedad de Hobbes radica en que el miedo tiene una carga no sólo destructiva, sino también constructiva. El miedo determina no sólo el aislamiento sino también la unión, no se limita a inmovilizar sino, por el contrario, “impulsa a reflexionar y a neutralizar el peligro: no está del lado de lo irracional, sino del lado de la razón. Es una potencia productiva. Políticamente productiva: productiva de la política” (Ibíd.: 57-58). El miedo originario que caracteriza el estado de naturaleza se convierte en un miedo artificial, miedo al Estado que sólo puede proteger bajo la amenaza de sanción. En otras palabras, habría una transición del miedo “recíproco”, anárquico, al miedo “común”, institucional. Por lo tanto, en el Estado el miedo no desaparece, sino que se hace “seguro”, se produce una “estabilización racional del miedo” (Ibíd.: 59-61).

Lo que queremos resaltar es que el miedo es un elemento central tanto en el estado de naturaleza como en el Estado civil. En este sentido consideramos que adquiere relevancia la figura del hombre-lobo. El miedo del estado de naturaleza, que caracterizaría la condición del hombre como lobo –el hombre que es un lobo para otro hombre-, no se elimina con la creación del Estado. El lobo devenido hombre abandona su derecho natural de dar muerte, para así asegurar su propia existencia, pero esto lejos de apaciguar su temor, lo intensifica. El miedo se convierte ahora en terror⁸, terror que el Estado administra para de

8 Aunque Esposito observa que no se trataría de terror, sino más bien de miedo, en tanto no es una fuerza paralizante y negativa (Cf., Esposito, 2007: 58), nosotros preferimos utilizar el término “terror”, tal como lo hace Trías, para destacar la intensificación del miedo en el Estado.

este modo conservarse y obligar a la obediencia. Los lobos antes atemorizados por un miedo recíproco, por el poder que poseían de utilizar sus fuerzas, ahora son hombres atemorizados por el poder que ellos mismos confirieron al Estado.⁹

Tanto el devenir-*hombre-del-lobo* como el devenir-*lobo-del-hombre* –como veremos más adelante– deben comprenderse en su articulación con el miedo. El miedo a que el otro sea un lobo, al hombre-lobo, es lo que hace abandonar el estado de naturaleza a favor de un Estado, lo que llamamos devenir-*hombre-del-lobo*, pero, al mismo tiempo, nos alerta sobre la reversibilidad de esta transformación, esto es, el devenir-*lobo-del-hombre*, lo cual reinstala el miedo en el Estado. Es en ambos casos el miedo a la condición de permanente amenaza de muerte lo que signa la vida del hombre-lobo.

En *Medios sin fin. Notas sobre la política* (1996) Agamben señala que la vida en el estado de naturaleza se define por el hecho de estar expuesta incondicionalmente a la amenaza de muerte y la vida que se desarrolla bajo la protección del Leviatán es esa misma vida, pero ahora expuesta a la amenaza del soberano. Esto tiene como consecuencia una nueva interpretación de la soberanía en la teoría del Estado, ya que, de acuerdo con Agamben, la soberanía no se fundaría sobre la voluntad política, sino más bien “sobre la nuda vida, que es conservada y protegida sólo en la medida en que se somete al derecho de vida y muerte del soberano o la ley” (Agamben, 2001: 15).

Esta observación ya había sido señalada por Agamben en un texto anterior, *Homo sacer I. Poder soberano y vida desnuda* (1996), donde expresa que se debe volver a leer el mito de la fundación de la ciudad moderna: “la fundación no es un acontecimiento que tenga lugar de una vez por todas *in illo tempore*, sino que opera continuamente en el Estado civil en la forma de decisión soberana” (Agamben, 2003: 141).

Lo que nos interesa destacar de la perspectiva de Agamben es que el estado de naturaleza no es abandonado por la formación del Estado, es decir, no habría un pasaje del estado de naturaleza al Estado civil. Esto no significa negar el establecimiento del Estado sino más bien reconocer la conservación en el

9 Como señala Shulman el hombre ocupa el lugar de Prometeo, pero paradójicamente, crea algo a lo cual estará sometido: “la máquina que Prometeo crea existirá aparte de ellos como «maquinaria de gobierno», pero al mismo tiempo esta máquina regulará los engranajes como si la sociedad misma fuera (hecha en) una máquina. Los creadores son conscientes de este artificio, el cual existe independientemente de ellos; en efecto, una vez que ellos han pronunciado el mandato divino y le han dado una vida propia, ellos deben obedecer su ley de movimiento. En aras de preservar la existencia que hace posible todos los demás bienes, es que Prometeo debe construir una máquina cuya operación requiere su impotencia” (Shulman, 1989: 403. Nuestra traducción).

interior del Estado del estado de naturaleza, el cual se presenta como “estado de excepción” (Ibíd.: 137).

Ahora bien, en *Teología política* (1922) Schmitt expresa que el “soberano es aquel que decide sobre el Estado de excepción” (Schmitt, 1998: 35), quien tiene el monopolio de la decisión sobre la suspensión del orden jurídico vigente para mantener su propia conservación. La soberanía es para Schmitt el “poder supremo y originario de mandar” (Ibíd.: 37). La excepción produce la decisión *extra ordinem*, fuera del orden normativo, en tal situación “la «decisión» se libera de todas las trabas normativas y se torna absoluta, en sentido propio” (Ibíd.: 48). Estas dos características, excepcionalidad y decisión, constituyen las competencias exclusivas del soberano.

Agamben retoma esta consideración del estado de excepción de la teoría schmittiana, especialmente en *Estado de excepción* (2003). Pero se trata de una articulación paradójica porque “el estado de excepción representa la inclusión y la captura de un espacio que no está ni afuera ni adentro (...) *Estar-fuera y, sin embargo, pertenecer*: ésta es la estructura topológica del estado de excepción” (Agamben, 2004: 75). La situación que se crea al promulgarse el estado de excepción no puede ser propiamente definida ni como de hecho ni como de derecho, ni como exterior ni como interior a la ley, consiste en una indiferencia entre ambos.¹⁰ En definitiva, la característica que permite definir el estado de excepción es que se ubica en el umbral entre dentro/fuera del ordenamiento jurídico.

Desde la perspectiva biopolítica agambeniana la decisión soberana que opera en es estado de excepción se refiere inmediatamente a la vida, y no a la libre voluntad de los ciudadanos. Pero no se trata ni de la vida natural, la *zoé*, ni de la vida cualificada, el *bíos*, sino de la vida desnuda del *homo sacer*¹¹, la inscripción

10 Para Schmitt el estado de excepción tiene un carácter transitorio, ya que el objetivo es volver aplicable la norma. En los casos normales se reduce al mínimo la decisión, porque es la norma la que rige. Pero en la situación de conflicto excepcional no puede aplicarse la norma, ya que ésta exige un medio homogéneo; el soberano es quien decide sobre la situación para que el orden y la seguridad pública sean restablecidos o para establecer otro nuevo. No obstante, Agamben sigue la lectura de Benjamin, quien expresa en *Tesis de Filosofía de la Historia*: “la tradición de los oprimidos nos enseña que la regla es el «estado de excepción» en el que vivimos” (Benjamin, 1994: 182). Esto significa que al convertirse el estado de excepción en regla, en una situación de duración indefinida, los límites entre ambos se disuelven, y el estado de excepción se torna una situación “normal”. En este sentido señala Agamben que estado de excepción “tiende a convertirse cada vez más en el paradigma de gobierno dominante de la política contemporánea” (Agamben, 2003: 13).

11 El *homo sacer* una antigua figura del derecho romano arcaico que Agamben analiza para mostrar el funcionamiento de la biopolítica y de este modo extenderlo hacia la antigüedad. El *homo sacer* es al que cualquiera puede darle muerte sin cometer homicidio ni celebrar sacrificios porque no pertenece ni al mundo de los vivos ni al de lo sagrado. De acuerdo con ello, presenta las características fundamentales de la vida sujeta al poder soberano: “pertenecer a dios en la forma de la insacrioficialidad y está incluido

de la vida natural en el orden jurídico-político. Lo que Agamben señala con la figura del *homo sacer* es la relación entre vida y política a través de la excepción, pero se trata de una vida que no está completamente fuera del ordenamiento jurídico, sino que se ubica en el umbral entre fuera y dentro de la ley. Para Agamben, a diferencia de Foucault, lo característico del Estado moderno no es que incluya la *zoé* en la *polis*, sino que la vida que originariamente está al margen de lo jurídico coincide con lo político.¹²

De este modo se hace visible la relevancia de la figura del hombre-lobo para comprender el funcionamiento del poder, ya que se trata de un híbrido, un monstruo, que representa el umbral entre naturaleza y Estado, *physis* y *nomos*, una zona de indiferencia y tránsito entre la bestia y el hombre. Es en este sentido que debe interpretarse el *homo homini lupus* al que se refiere Hobbes, y no en tanto separación entre el lobo en el estado de naturaleza, momento pre-jurídico, y el hombre (ciudadano) en la ciudad, instancia política. Por el contrario, el hombre-lobo permite comprender la formación de la ciudad de los hombres a partir de la exclusión-inclusiva del lobo. El hombre-lobo no una figura de pura exclusión, sino de una inclusión a partir de la exclusión.

Como puede observarse existe una estrecha relación entre el Leviatán y el hombre-lobo, en tanto son dos figuras monstruosas que aparecen juntas o, para ser más precisos, podríamos decir que es el hombre-lobo quien da origen al Leviatán. Se trata de una complicidad entre ambos monstruos¹³, complicidad que ha sido sellada por la amenaza de muerte y el terror. El Leviatán sólo puede asegurar la vida entre los ciudadanos si los hombres renuncian a su derecho natural de ser lobos, no obstante, se trata de una vida que sigue estando expuesta a la muerte, abandonada ahora a la violencia soberana.

en la comunidad en la forma de la posibilidad de que se le dé muerte violenta. La vida insacristificable y a la que, sin embargo, puede darse muerte, es la vida sagrada" (Agamben, 2003: 108. Cursivas del autor).

12 Si bien Agamben expresa que continúa los análisis de Foucault, no obstante realiza importantes críticas a la perspectiva foucaultiana de la biopolítica. Una de las diferencias que pueden señalarse es en torno al surgimiento de la biopolítica. Agamben extiende el concepto de biopolítica más allá del período histórico de la modernidad, lo que le permite revisar el funcionamiento general de la política. Mientras que para Foucault la inclusión de la *zoé* en la *polis* es lo que caracteriza a la modernidad, Agamben la remonta al derecho romano arcaico en la figura del *homo sacer* (Agamben, 2003:18-19).

13 Esto es desarrollado por Derrida en el seminario *La bestia y el soberano*, donde se ocupa de analizar la compleja relación entre ellas, explorando la lógica de las correspondencias entre bestialidad y soberanía política, así como la analogía entre ambas. Derrida señala que un término reenvía al otro, es decir, no podemos pensar en el soberano sin referirnos al mismo tiempo a la bestia, e, inversamente, pensar en la bestia sin aludir al soberano. Pero para el pensador argelino es la bestia, el lobo, más que el hombre-lobo, el centro de su análisis. Según él mismo afirma se trata una cuestión "zooantropolítica más que (...) biopolítica" (Derrida, 2010: 91), esto se debe a que su interés está puesto en la frontera hombre-animal y sus implicancias políticas. Lo que en este seminario quiere mostrar es la filiación entre el hombre en tanto sujeto con la figura del soberano y la crisis de la demarcación entre la soberanía y lo viviente no-humano.

Devenir-*lobo*-del-hombre

El Leviatán se erige en el momento en que los lobos se transforman en hombres, en el devenir-*hombre*-del-lobo. Pero esto no significa que el lobo, la bestialidad que habita en el interior del hombre, sea completamente expulsado. Por el contrario, existe la permanente amenaza de que el lobo devenido hombre se transforme nuevamente en lobo, lo que llamamos devenir-*lobo*-del-hombre. Es debido a esta metamorfosis latente que se legitima –sobre la noción de seguridad- la existencia del Leviatán, el gran monstruo que sometería a las monstruosidades individuales, es decir, a los hombres-lobos.

Si bien tradicionalmente la presencia de los monstruos definía los límites de la comunidad de los hombres, no obstante, desde nuestra consideración los hombres-lobos habitan la ciudad. Los monstruos integran la ciudad en la medida en que somos hombres-lobos, esto es, lobos devenidos hombres y, a su vez, hombres que pueden devenir lobos. En este sentido expresa Agamben que el hombre-lobo señala “una zona de indistinción entre lo humano y lo animal, licántropo, hombre que se transforma en lobo y lobo que se convierte en hombre: es decir *banido*” (Agamben, 2003: 137).

Para Agamben el hombre-lobo es quien ha sido *banido*¹⁴ de la comunidad, el sin paz (*friedlos*). El banido es aquel que es arrojado fuera de los márgenes de la comunidad de los hombres, pero que, sin embargo, sigue relacionado a ella. No se trataría de una exclusión de la comunidad, donde los límites entre la ciudad y el estado de naturaleza están delimitados, sino más bien de una inclusión a partir de la exclusión. Esto significa que el ha sido puesto en bando no queda completamente fuera de la ley, del derecho, ni tampoco es indiferente a ella, sino que se encuentra en una relación de *abandono* respecto de la ley. Se trata de una vida que es arrojada a la violencia soberana, que se encuentra en el umbral entre vida y derecho, entre exterior e interior. En esto consiste para Agamben la paradoja de la soberanía: “no hay un afuera de la ley. *La relación originaria de la ley con la vida no es la aplicación, sino el Abandono*” (Ibíd.: 44. Cursivas del autor). En otras palabras, el *abandonado* por la comunidad no es ajeno a la ley, sino que está en relación en tanto se encuentra fuera de relación.

A la luz de esta noción de bando puede reinterpretarse la oposición schmittiana amigo/enemigo como relación política originaria. En *El concepto de lo político* (1932), Schmitt señala que el soberano es quien decide quiénes son los amigos y los enemigos. Esta oposición no sólo permite determinar la

14 Agamben retoma la noción de banido de Nancy, término germánico que designa tanto la exclusión de la comunidad como el mandato y la enseña del soberano.

especificidad de lo político, sino también instaurar la unión o separación, que no es otra cosa que establecer la comunidad política.¹⁵ Por ello, aclara Schmitt, los conceptos amigo/enemigo deben tomarse en su sentido concreto y existencial, no como metáforas o símbolos, o en términos psicológicos. El concepto de enemigo supone la posibilidad real de dar o recibir la muerte física: “la destrucción física de la vida humana no tiene justificación posible, a no ser que se produzca, en el estricto plano del ser, como afirmación de la propia forma de existencia contra una negación igualmente óptica de esa forma” (Schmitt, 1999: 78). Esta posición se ha denominado “existencialismo político”, que se refiere no tanto al miedo a la muerte sino, podríamos decir, al miedo de ser asesinado. Es decir, a “*la muerte que se presenta siempre a través de la relación intersubjetiva*” (Trías, 2005: 59).

El enemigo puede ser exterior como interior, pero en cualquier caso se trata de un enemigo *público*, es decir, político. Por ello es que el enemigo se identifica más con el término *hostis*, que con el de *inimicus*, que remite a un adversario privado.¹⁶ Si bien para Schmitt el enemigo público “es el otro, el extraño, y para determinar su esencia basta con que sea existencialmente distinto y extraño en un sentido particularmente intensivo” (Schmitt, 1999: 57), desde la estructura del bando podemos decir que no se trata del radicalmente otro, del que está completamente excluido de la comunidad, sino el que se encuentra en una zona de indiferenciación entre *physis* y *nomos*. El enemigo público, el *hostis*, se encuentra en una relación de *abandono* con respecto a la ley. Se trata de una vida que es arrojada a la violencia soberana, a la excepcionalidad de la ley.

Lo que nos interesa en este punto es destacar la noción de enemigo público interno, es decir, el enemigo que se encuentra en el interior de la sociedad. En el curso *Defender la sociedad* (1975-1976), Foucault analiza el discurso histórico-político que emerge en el siglo XVII, que denomina *contrahistoria*, donde la historia es pensada a través del modelo de la guerra, particularmente de la guerra al interior de la sociedad. En esta lógica cobra relevancia la figura del enemigo interno, que no es el extranjero –bárbaro- ni el invasor, sino el individuo

15 Para Schmitt lo político no se define por el objeto de la actividad política, sino por el criterio de distinción entre amigo y enemigo. Lo político es lo que origina la política. Esto tiene como consecuencia que en el antagonismo amigo/enemigo que instaura la política, el enemigo presentaría una cierta preeminencia. Porque no hay nada sustancial que permita determinar la unidad, es por ello que esto debe ser suplido por la decisión soberana.

16 Aquí puede observarse una distancia entre Hobbes y Schmitt, mientras que el jurista inglés aplica el concepto de enemigo a una situación entre individuos, Schmitt lo hace entre grupos o colectivos: “enemigo es sólo un conjunto de hombres que siquiera eventualmente, esto es, de acuerdo con una posibilidad real, se opone *combativamente* a otro conjunto análogo” (Schmitt, 1999: 58).

peligroso, quien posee la capacidad de afectar el orden social. Foucault advierte la vigencia de esta lógica de la guerra al interior de la sociedad en el siglo XX, pero señala que lo que en el discurso revolucionario se designaba como enemigo de clase, en el racismo de Estado es un peligro biológico (Foucault, 1996: 74).

Unos años antes, en la cuarta conferencia de *La verdad y las formas jurídicas* (1973), Foucault se refiere al enemigo interno en relación al criminal. La sociedad disciplinaria que aparece a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX necesita una nueva definición del criminal. “El criminal es aquél que damnifica, perturba la sociedad. El criminal es el enemigo social. (...) El crimen y la ruptura del pacto social son nociones idénticas, por lo que bien puede deducirse que el criminal es considerado un enemigo interno” (Foucault, 1999: 223).

Esta consideración del enemigo interno como aquel que puede afectar el orden social –sea bajo la concepción de clase, raza o criminalidad–, es lo que nos permite vincularlo con la noción de monstruo. En el curso *Los anormales*, Foucault realiza una arqueología de la monstruosidad, donde señala dos momentos en relación al monstruo humano. El primero, desde la Edad Media hasta el siglo XVIII, donde el monstruo es considerado un concepto *jurídico-biológico* y un segundo momento, desde finales del siglo XVIII en adelante, donde es entendido como un concepto *jurídico-moral*. Foucault identifica como figuras del monstruo jurídico-biológico al hombre bestial, a los hermanos siameses y al hermafrodita, mientras que figuras del monstruo jurídico-moral, cuya primera manifestación es el monstruo político, son las que se ubican por encima o por debajo de la ley.¹⁷ Los ejemplos paradigmáticos que brinda Foucault son Luis XVI y María Antonieta, por un lado, y el pueblo sublevado y el delincuente común, por el otro.¹⁸ Como puede observarse, en el monstruo jurídico-biológico la monstruosidad se presenta en lo biológico, por el contrario, en el monstruo jurídico-moral la monstruosidad se reconoce en el comportamiento.

En efecto, es necesario señalar que si bien el hombre-lobo es una figura híbrida, lo que nos permitiría considerarlo como un monstruo jurídico-biológico, específicamente como hombre bestial, no obstante desde nuestra consideración se trata de un monstruo jurídico-moral, de un monstruo político. Esto se debe a que el monstruo político es definido por su violación a la ley social. Podemos

17 Para Foucault a fines del siglo XIX Foucault el concepto monstruo se abandona por el de anormal (Foucault, 2000: 108). Esto se debe a que la monstruosidad deja de entenderse como una categoría jurídico-política y se convierte en una noción fundamental de la psiquiatría criminal.

18 Lo que diferencia a ambos es que el tirano es un déspota permanente y el delincuente es un déspota transitorio (Foucault, 2000: 100). Este último, advertirá Foucault, posteriormente, deja de ser considerado como monstruo y se convierte en casos de desviaciones, las cuales son objeto de estudio de la criminología y la psiquiatría.

decir, usando una expresión de Derrida, que el hombre-lobo está “fuera-de-la-ley”, en tanto puede violar la ley, transgredirla (Derrida, 2010: 36-37).

De acuerdo con Foucault el monstruo político es aquel que impone su propio interés sobre el de la sociedad. En este sentido puede identificarse como monstruo a quien se encuentra fuera del pacto social, el soberano, como a quien tras haber suscripto al pacto social lo rompe, el delincuente común (Foucault, 2000: 94). La monstruosidad irrumpe como violencia a la ley, pero ya no se trata de una ley de la naturaleza, sino de una ley social.

El hombre-lobo es aquel que está fuera-de-la-ley, en tanto se encuentra en una relación de *abandono* con la ley. El hombre-lobo es el hombre que deviene lobo, el que impone su interés por sobre el de la sociedad y rompe el pacto social. Pero no sólo se trata de quien *efectivamente* rompe con la ley, sino también de quien *puede* transgredirla.¹⁹ El hombre-lobo es el hombre que *puede* devenir lobo, de allí su peligrosidad. Es esta potencialidad, el peligro latente del devenir-lobo-del hombre, lo que permite legitimar y justificar el estado de excepción, es decir, una situación que no es de hecho ni de derecho, donde la vida queda expuesta a una violencia extra-normativa. De este modo, “la biopolítica crea y regula poblaciones de monstruos en orden de establecer y sostener una estructura particular de la sociedad” (Ghidotto, 2007: 48).

El hombre-lobo en tanto enemigo interno es considerado una amenaza para la comunidad de los hombres. Su peligrosidad radica no sólo en que es una amenaza para el hombre (ciudadano), sino que está en el interior de la sociedad. Es una bestia a la que se debe dar caza, que hay que combatir, eliminar. El hombre-lobo es sigiloso, como el lobo, se encuentra siempre al acecho.

Conclusión

Como vimos la figura del hombre-lobo nos permitió mostrar dos transformaciones centrales del hombre para la filosofía política moderna. Por un lado, el lobo que deviene hombre (ciudadano) a partir de la creación de Leviatán, del Estado. Por otro, el hombre que deviene lobo, la constante amenaza de lupificación a la que se encuentra expuesto el hombre. Mientras que la primera mutación intenta señalar el pasaje de la bestia al hombre, o en términos espaciales, de la naturaleza a la ciudad, una lectura en clave biopolítica nos permitió observar que no habría tal transición. Por el contrario, el discurso de la soberanía

19 En los análisis contemporáneos sobre el control social y la desviación se establece una distinción entre la desviación efectiva y la desviación posible. Ver (De Giorgi, 2005; 2006); (O'Malley, 2006).

posibilitó la inclusión del estado de naturaleza en el Estado. El hombre habita en el umbral entre naturaleza y ciudad, es más bien un hombre-lobo.

La segunda transformación, el devenir lobo del hombre, indica que el lobo que habita en el hombre no puede expulsarse completa y definitivamente. El hombre siempre puede devenir lobo, hombre-lobo, de allí el temor social que causa ya que siempre puede amenazar el orden social. De acuerdo con ello, es posible asociar al hombre-lobo con el enemigo interno. El enemigo interno, el enemigo público (político), es el que se encuentra en el interior de la sociedad, es el hombre-lobo que habita la ciudad.

Consideramos que este devenir lobo del hombre es central en el pensamiento político contemporáneo. El hombre-lobo se presenta como la antítesis del orden social, como el peligro siempre amenazante de romper con éste, y, a su vez, como el elemento necesario para justificar dicho orden. En este sentido señala Cavalletti que la “técnica de gobierno se precisa entonces a través de esta peculiar capacidad de definir siempre una posible amenaza y aislarla (...), el gobierno debe distinguir y exponer una potencial no-sociedad, un enemigo de la sociedad feliz, un riesgo que es propiamente un riesgo de disolución de la sociedad” (Cavalletti, 2010: 158). La peligrosidad del monstruo, del hombre-lobo, radica en la incertidumbre del riesgo social que conlleva si se libera del control. La consideración del peligro latente que presentan los hombres-lobos legitima y posibilita la aplicación de estrategias de prevención de riesgos y de aumento del control social. En consecuencia, podemos decir que se trata de “defender la sociedad” del hombre-lobo.

Referencias

- AA.VV. *Sagrada Biblia*. Barcelona, Editorial Herder, 1981.
- AGAMBEN, Giorgio. *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Valencia, Pre-Textos, 2001.
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia, Pre-Textos, 2003.
- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de excepción. Homo sacer, II, I*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2004.
- AGAMBEN, Giorgio. *Lo abierto. El hombre y el animal*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2007.
- BASCETTA, Marco. Verso un'economia politica del viviente. In: FADINI, Ubaldo; NEGRI, Antonio; WOLFE, Charles (Comps.). *Desiderio del monstruo. Dal circo al laboratorio alla politica*. Roma, Manifestolibri, 2001.

- BENJAMIN, Walter. Tesis de filosofía de la historia. In: ID. *Discursos interrumpidos*. Barcelona, Editorial Planeta de Agostini, 1994.
- CAVALLETTI, Andrea. *Mitología de la seguridad. La ciudad biopolítica*. Buenos Aires, Editorial Adriana Hidalgo, 2010.
- CUTRO, Antonella. *Biopolitica. Storia e attualità di un concetto*. Verona, Ombre Corte, 2005.
- DE GIORGI, Alessandro. *Tolerancia cero. Estrategias y prácticas de la sociedad de control*. Barcelona, Virus Editorial, 2005.
- DE GIORGI, Alessandro. *El gobierno de la excedencia. Postfordismo y control de la multitud*. Madrid, Traficantes de Sueños, 2006.
- DEL LUCCHESI, Filippo; BOVE, Laurent. Tératopolitique: récits, histoire, (en)-jeux. *Multitudes*, n. 33, 2008, pp. 19-24.
- DERRIDA, Jacques. *Seminario La bestia y el soberano. Volumen I (2001-2002)*. Buenos Aires, Manantial, 2010.
- ESPOSITO, Roberto. *Bíos. Biopolítica e filosofía*. Buenos Aires, Amorrortu, 2006.
- ESPOSITO, Roberto. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires, Amorrortu, 2007.
- FOUCAULT, Michel. *Genealogía del racismo*. La Plata, Editorial Altamira, 1996.
- FOUCAULT, Michel. La verdad y las formas jurídicas. In: ID. *Estrategias del poder. Obras esenciales, Volumen II*. Barcelona, Paidós, 1999.
- FOUCAULT, Michel. *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad Vol. 1, La voluntad de saber*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.
- FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007.
- GIL, José. Metafenomenología da monstruosidade: o devir-monstro. In: ID. *Monstros*. Lisboa, Relógio D'água, 2006.
- GIORGI, Gabriel. Política del monstruo. *Revista Iberoamericana*, v. LXXV, n. 227, University of Pittsburgh, abr.-jun. 2009, pp. 323-329.
- GUIDOTTO, Nadia. Monsters in the closet: biopolitics and intersexuality. *Wagadu*, special issue: "Intersecting gender and disability perspectives in rethinking postcolonial identities", v. 4, summer 2007, pp. 48-65.
- HOBBS, Thomas. *De cive: the english version*. New York, Oxford University Press, 1987.
- HOBBS, Thomas. *Leviatán o la materia, forma y poder de una República, eclesiástica y civil*. México (D.F.), Fondo de Cultura Económica, 2000.

- MEZZADRA, Sandro. Nel Leviatano. Immanini del numico all'origine della filosofia politica moderna. In: DAL LAGO, Alessandro. (comp.). *Lo straniero e il numico. Materiali per l'etnografia contemporanea*. Genova/Milán, Costa & Nolan, 1998, pp. 27-43.
- NEGRI, Antonio. El monstruo biopolítico. Vida desnuda y potencia. In: GIORGI, Gabriel; RODRÍGUEZ, Fermín (Comps.). *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. Buenos Aires, Paidós, 2007, pp. 93-139.
- NEOCLEOUS, Mark. *The monstrous and the dead: Burke, Marx, fascism*. Cardiff, University of Wales Press, 2005.
- O'MALLEY, PAT. *Riesgo, neoliberalismo y justicia penal*. Buenos Aires, Ad-Hoc, 2006.
- SCHMITT, Carl. *Teología política*. Buenos Aires, Editorial Struhart, 1998.
- SCHMITT, Carl. *El concepto de lo político*. Madrid, Alianza, 1999.
- SCHMITT, Carl. *El Leviathán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*. Granada, Editorial Comares, 2004.
- SHULMAN, George. Metaphor and modernization in the political thought of Thomas Hobbes. *Political Theory*, Sage Publications, v. 17, n. 5, aug. 1989, pp. 392-416.
- TORRANO, Andrea; LORIO, Natalia. Economía de la violencia y figuras de la excepción. Soberanía y biopolítica. *Revista Pléyade*, n. 9, CAIP, enero-junio 2012, pp. 101-118.

Recebido em: 28/01/2013

Aceito em: 05/06/2013

Como citar este artigo

- TORRANO, Andrea. El monstruo en la política. Defender la sociedad del hombre-lobo. *Contemporânea* – Revista de Sociologia da UFSCar. São Carlos, v. 3, n. 2, jul-dez. 2013, pp. 429-445.