

De cómo tuvieron lugar ambivalencias en la modernidad

On How Ambivalences Took Place in the Modernity

Maya AGUILUZ IBARGÜEN

UNAM
aguiluz@servidor.unam.mx

Recibido: 17.04.06

Aprobado: 03.05.06

RESUMEN

Este artículo combina un acercamiento al libro de Zygmunt Bauman sobre el parentesco de Modernidad y Ambivalencia con una interpretación de la construcción social de la ambivalencia dentro de un particular proyecto moderno, donde operó la clasificación cultural entre nativos y extraños, ésta como condición social ambivalente. En términos más precisos, dentro de la complejidad implicada en la transformación de la 'extrañidad', encarnada por los judíos y otros, en 'cuerpos imposibles' y 'adiaforizados' (indiferentes), para el régimen nazi, el presente artículo enfoca la influencia de una idea eugenésica dentro del ámbito de una semántica de las distinciones entre valores que derivó finalmente en la eliminación de vidas sin valor.

PALABRAS CLAVE: Modernidad, ambivalencia, construcción social, extrañidad.

ABSTRACT

This article combines a reading of Zygmunt Bauman's book on the relationship between *Modernity and Ambivalence* with an interpretation of the social construction of ambivalence into a particular modern project based on the cultural classification between natives and strangers, as an ambivalent social condition. Among the complex diversity of the transformation of the Jewish, and others strangers into bared, and 'adiaphorized' bodies to the Nazi regime, my article focuses on one of them the increased influence of one eugenic idea into the realm of semantic of distinctions between values that finally concluded in the elimination of non-values lives.

KEY WORDS: Modernity, ambivalence, social construction, cultural classification.

SUMARIO

1. Sobre el libro de las ambivalencias. 2. Emergencia ambivalente de un concepto para la sociología. 3. La construcción social de la ambivalencia. 4. Cuerpo extraño: distancia geométrica, desencuentro ético. 5. Ambivalencia, en un campo de fuerzas de lo viviente.

1. SOBRE EL LIBRO DE LAS AMBIVALENCIAS

Modernidad y ambivalencia ([1991] 2005), tal vez, es la obra que más sociológicamente pertenece a Zygmunt Bauman y dentro de las tres obras de este autor donde el concepto de modernidad aparece electivamente ligado con algo más, lo que reserva ese vínculo al terreno propio de la *construcción de lo social*. En 1989, la historia moderna más reciente quedó emparentada con su *creación monstruosa*, el Holocausto (1997), casi diez años después en su *Modernidad líquida* ([2000] 2003a), la marca de diferencia con el pasado de una modernidad anterior, es la licuefacción, un proceso que indica *in extremis* el impulso por «derretir todo lo sólido», que identificó al espíritu moderno. No obstante, aquella *fuerza transgresora* ya no se complementa siquiera con la legitimidad de sus invenciones y descubrimientos, como los poderes estatales territorializados, la promoción de libre circulación de las personas, su fuerza de trabajo, y las culturas nacionales. Cosas sólidas. Tampoco hay lugar para las clases de mejoras, también legitimantes, como las que consolidaron un mundo de cambio y renovación frente a los restos de mundos tradicionales inconexos durante la época de las modernizaciones industriales. Con las corrientes líquidas, Bauman evoca esa lejana imagen moderna y, sin perderla de vista, simplemente sustituye su carácter transgresivo por la corrosividad que ahora provoca la fluidez de lo instantáneo en las tramas sociales. Y advierte que este carácter sustitutivo corre al ritmo de la velocidad de la vida social, convirtiéndose ‘corrosión y rapidez’ en una pareja de nueva generación que prescinde, incluso hasta su borramiento, de las socialidades básicas hasta ahora conocidas.

La diferencia temporal de ‘lo moderno (léase, líquido) de la sociedad moderna’ consiste en la «desidentificación» del *presente* de la modernidad (Luhmann, 1998: 133), que no da supremacía a lo nuevo ni desvaloriza el pasado, sino que en ese presente continuo sobre el que se inscriben el «descompromiso» y la desconexión, un cuadro diferente de afecciones y pérdidas socio-culturales (Bauman, 2003a: 19) que suceden tan rápidamente que no hay tiempo para recordar ni aprender, que alguna vez *ahí* en lugar de ellos, se dieron vínculos más o menos duraderos. En esto consiste la más reciente distinción de «lo

sólido» vs. «lo líquido» que aparentemente abriría nuevo cauce al discurso de Bauman, de no recordar algunas de sus conexiones con el primer círculo de la Escuela de Francfort, en nuestra opinión clarificadoras, de la continuidad crítica en su sociología. Cuando en 1991 correspondió a Bauman redefinir «Teoría Crítica», pasó por encima de los clásicos resquemores de Horkheimer respecto a la inadecuación de la Teoría con una sociología de corte tradicional ([1968] 1990), e hizo propias la intención de tal teoría: penetrar ese *modo naturae* de normalizar las divisiones sociales —que naturalizan un orden de constricciones sobre ciertas categorías sociales (Bauman, [1991] 2000: 145). De igual manera, reitera su identificación con «la imaginación sociológica» à la Wright Mills, cuando ésta sincroniza las biografías personales con los temas y respuestas públicas, o cuando, cancelando cualquier trecho entre explicar y comprender, asume su problema práctico: «devolver visibilidad al eslabón perdido entre la tribulación objetiva y la experiencia subjetiva» (Bauman, 2003a: 222)

Al aparecer *Modernidad y ambivalencia*, correspondería a Bauman probar la suerte de las herramientas imaginativa y crítica de su sociología, ante un concepto irresolublemente emparentado con ella. Ambivalencia aglutina muchas cosas, está relacionada con un abanico de sentidos producidos socialmente; su lugar social corresponde más bien a un haz metafórico que remite a diferentes «estratos de significatividad» disponibles para un «actor situado en el mundo social» (Schutz [1944] 1974: 96). Un tema cautivante para la sociología consistía en dar cuenta de la ambivalencia como condición humana moderna forjada a través de la práctica de los mecanismos de ‘clasificaciones clasificantes’ entre grupos y personas, entre «pertenencia y no pertenencia», entre otras distinciones y semánticas. La cuestión desafiante fue comprender cómo esa condición y esos significados sociales se instalaron en un proyecto moderno que se arrogó para sí la más encarnizada diferencia antropológica entre «dotados» y «no dotados», construyendo la identificación de los terceros, extraños en el confín de la indiferenciación.

Este artículo es un acompañamiento a ciertas cuestiones que estando presentes en el ‘libro de las ambivalencias’ han motivado pocos comentarios; la cuestión más inmediata y obvia fue

empezar por la misma palabra que Bauman elevó a sustantivo en su reflexión sociológica y caminar con ella por algunos de los lugares donde se quiebra la noción de modernidad como «interrelación perentoria» (Joas, 2005: 218); dar con algún *indicio* microscópico que constatará la precisa manera en que tomó distancia de la interpretación acerca del genocidio nazi como una potenciación de los mecanismos implícitos de la burocratización moderna. A falta de poder efectuar un estudio de mayor profundidad se empleó la idea de una ambivalencia instalada como articulador de sentidos colectivos, en un intervalo histórico y en un proyecto de modernidad específico. Es la unicidad de la ambivalencia como semántica. Complementariamente se enumeran momentos en que se asimiló en las distinciones de fronteras sociales, que separaron y unieron a nativos y extraños, amigos y enemigos, extranjeros y advenedizos, situando en el polo extremo, los «cuerpos extraños». Así se recorre la ambivalencia y sus lugares mediante pequeños vaivénes y giros alrededor de aquel *indicio*: se trata de otro libro y casualmente de una frase empleada como título que deja al descubierto, *en parte, y sólo en parte*, por qué una política puso de relieve a un conjunto humano sobre el paisaje de una población y cercó a ese conjunto para ejecutar una sentencia.

Para llegar a ese punto atraveso cuatro apartados, aparte de esta presentación sobre *Modernidad y ambivalencia*; primero en «**la emergencia del concepto para la sociología**», se pasa revista a algunas definiciones surgidas de la divisoria de los años cincuenta que separó la «ambivalencia psicológica», como reducto de experiencias y sentimientos contrapuestos en el individuo, de la «ambivalencia sociológica», relativa a las incompatibilidades surgidas entre marco normativo de la estructura social y las funciones y cometidos que cumple cada estatus (Merton, [1963] 1980). Se menciona también el surgimiento del término «ambivalencia» en 1910, cuando se clasificaron los estados contradictorios de una persona, hasta llegar al terreno del psicoanálisis original, donde lo ambivalente remite tanto a las pulsiones y emociones simultáneas como a las desgarraduras culturales. En un segundo apartado, bajo la noción de «**construcción social**» nos referimos propiamente a los mecanismos que convierten los espacios sociales modernos en espacios de ambivalencia, y nos detenemos en las ideas sociológicas de

Bauman sobre las fronteras sociales, que han unido y separado los grupos y personas según su adscripción al lugar, los nativos y ciudadanos; los extranjeros, que lo transitan sin arraigar; los ajenos, que llegan y se quedan, o los advenedizos, que «sin salir de su piel», están en el lugar (Bauman, [1963] 2001: 94). Con esto se llega a lo que se ha llamado «imaginación sedentaria» moderna, la constitución de esos espacios donde habitar se tradujo en movimientos de identidades, diferencias, contradicciones y antagonismos con relación a los linderos y sus deslindes (Bauman, 2003b).

En la parte dedicada al «**cuerpo extraño: distancia geométrica, desencuentro ético**», destacamos lo social de la ambivalencia, entendida como las distancias sociales que se mueven entre cercanías físicas y lejanía moral y, lo cultural de la ambivalencia, que se indica en la construcción de *una* condición de ‘extrañidad’, en realidad un tercer espacio y un umbral social que paradigmáticamente es visible en la aparente oposición amigo-enemigo. Para finalizar, en «**ambivalencia, en un campo de fuerzas de lo viviente**», se aísla el mencionado *indicio*, un libro polémico publicado en el año 1920 con el título en alemán *La autorización para suprimir la vida indigna de ser vivida*, por un médico y un jurista, que nos dio una pauta para señalar las conexiones de sentido entre las políticas eugénicas y la eliminación de la vida; entre el riesgo de los dilemas contenidos en expresiones contrapuestas y asimétricas.

2. EMERGENCIA AMBIVALENTE DE UN CONCEPTO PARA LA SOCIOLOGÍA

Las vivencias ambivalentes aparecieron desde la confrontación que resulta de constatar una existencia humana separada del mundo. Ambivalencia tiene un linaje ancestral que procede de la percepción doble y simultánea de la externalidad de la naturaleza como paraíso y jungla; de la escisión de las experiencias de lo familiar y propio frente a lo ajeno y extraño, o de las fisuras que permitieron distinguir el hogar del encierro o la libertad de las ataduras. Aunque correspondió a la cultura procesar, reflejar, significar y resistir las ambivalencias producidas por la inestabilidad y la violencia de un ambiente externo y, los estados colectivos contradictorios producidos por la contigüidad espacial y la

convivencia con cosas, grupos, personas y lugares extraños, fue sólo al finalizar el siglo XIX cuando se acuñó una palabra para reducir tal amplitud.

Modernamente ambivalencia designó lo que Freud estudiaba como las alternancias y conflictos de emociones y sentimientos de los mecanismos y pulsiones inconscientes. Paulatinamente, esas batallas libradas dentro de la topografía triple de la identidad del yo, el ello, y el superyo, y los síntomas interpretados por el psicoanálisis como determinaciones de mecanismos de represión, castración o compulsión repetitiva, entre otros, se deslizaron hacia la búsqueda de comprensión de los descontentos y perturbaciones de la cultura materializada por la civilización occidental. De las interrogaciones planteadas a la reflexión filosófica y las teorías sociales en el curso del siglo pasado, la pregunta por la vinculación entre creación de cultura, equipamiento humano y capacidad de dañar fue común en el existencialismo, el postestructuralismo y la desconstrucción cuando se habló de 'sujeto', en cuanto vida subjetiva, animal y orgánica y de 'sujeto' con capacidad creativa y de abstracción (Badiou, 2004).

Una cuestión similar se asocia al curso de la teoría crítica desde que la catástrofe, criatura moderna, desbordó las representaciones de la modernidad, por lo que se habla de un después de Auschwitz. Desde los exilios orillados por la persecución antisemita en Europa, se hacía una crítica negativa de una civilización consumada bajo los signos del perpetrador del sistema totalitario (Adorno y Horkheimer, [1944] 1998) y de una modernidad que disolvía las tensiones pulsionales en la destrucción y la barbarie de los campos de exterminio. Lo que se atribuye a la primera generación de francfortianos como una interpretación social de la tesis del malestar de la cultura y las limitaciones de la libertad individual en Freud, se relacionaba con otro legado, el del rechazo radical a cualquier armonización bajo el signo de la cultura moderna y, por el contrario, confirmaba la desgarradura del infranqueable abismo entre individuo y sociedad, como lo dejara entrever Adorno en su ensayo: «La revisión del psicoanálisis» (Adorno, 1979).

En 1910 en medio de la disputa entre ciencias empíricas de la psique y ciencias interpretativas como el psicoanálisis, Eugen Bleuler definió el concepto de ambivalencia incluyendo en una tipología básica a la ambivalencia «emocional»,

que involucraría afectos negativos o positivos con relación a un objeto, real o simbólico; a la «voluntaria», cuando deseos conflictivos hacen imposible una toma de decisión sobre la acción; y a la «intelectual», cuando se conservan ideas contradictorias (Merton, 1980: 15). Por su parte, Freud formalizaba las conexiones de las pulsiones ambivalentes con la dimensión cultural en una serie discontinua de reflexiones que luego fueron amplificadas en diversas teorías de la cultura y tuvieron su repercusión en la sociología de la modernidad de Bauman. Análisis de manera muy concisa, e incompleta, dos reflexiones de ambivalencia freudianas y una tercera reflexión que articula las anteriores con la desgarradura cultural:

- 1) En *Totem y Tabú* al estudiar las construcciones culturales de las prohibiciones que regulan la vida de las culturas, se subrayó el «sentimiento ambivalente» de todo tabú: inspira temor o inquietud, junto a esto «el hombre, animal o lugar» sobre el que recae un tabú poseen «un carácter que permanece común a lo sagrado [puro] y a lo [profano] impuro a través de todos los tiempos: el temor al contacto»; de esta arcaica significación indiferente Freud pasa a describir, usando la acertada expresión de «actitud ambivalente» de Bleuler, la relación con respecto al acto prohibido, tabú: el sujeto «experimenta el deseo de realizar dicho acto —el tocamiento—, pero retiene el horror que [el tabú] le inspira. (Freud [1912-3] 1981: 1763 y 1766).
- 2) Poco después en *El malestar de la cultura* ([1929] 1988), Freud emplearía una palabra no psicoanalítica, libertad, para asociarla con un impulso ambivalente, una relación (cultura-libertad individual) que aparentemente sólo había formulado diez años antes rastreando *Lo siniestro*, el *Unheimlich* en oposición al «heimlich», lo habitual o familiar, (véase Kristeva, [1998] 1999: 31). En este célebre escrito de 1919 («*Das Unheimliche*»), las presiones sobre el individuo, y su libre búsqueda de la satisfacción de sus pulsiones ambivalentes tiene un marco interpretativo distinto. Veamos de que modo. La semántica siniestra se enlaza principalmente con *El hombre de la arena*, de E. T. A. Hoffman ([1815] 1978), a través de este cuento se condensa la figura del trauma infantil; trata de dos

casos donde la dimensión simbólica se identificaba con lo siniestro; un nexo que por lo demás flotaba en el ambiente cultural de la época. En el cuento —el cual recuperamos aquí de modo muy grueso— la evocación de una escena en que los ojos de un niño se ven amenazados por la violencia de un asiduo visitante de la casa paterna —asociado en la fantasía popular con un legendario hombre de la arena que por las noches roba los ojos de los infantes— y la mediación de un padre suplicando por el hijo amenazado, se traduce en el fondo de recuerdo sobre el que Nataniel, el niño convertido en joven, no deja de fracasar en su realización amorosa reiteradamente a la sombra transfigurada en personajes que frustran o destruyen los objetos de su amor ya sea la novia o la muñeca Olimpia, un artefacto ‘viviente’ y casi humano que cautivó al joven. En el recuerdo infantil, Freud da un orden propio al relato mediante las representaciones del padre y el huésped como elementos antagónicos de la imagen paterna, «descompuesta por la ambivalencia»: el sujeto amenazador, es una figura castrante mientras que el padre bueno, pide por la salvación del hijo; la muñeca materializa la actitud femenina, luego también un objeto separado del joven, una encarnación de su complejo de castración que lo domina completamente ([1919] 1981: n. 2492).

- 3) Con independencia del orden asignado por la interpretación psicoanalítica, la represión del pasado vivido en la infancia por Nataniel es, dentro del esquema, ‘lo siniestro que recurrentemente aparece como algo familiar reprimido’ y lo que destaca todavía en mayor medida es que «articular lo arcaico» (Bhabha [1996] 2002), en un doble anudamiento de *heimlich/unheimlich*, remite a un imaginario cultural que, bajo la imagen siniestra, reúne tanto a las cosas, cuerpos inanimados o situaciones humanamente construidas que aterran o provocan inseguridad. O también, puede remitir a la más reciente constatación de la ambivalencia de la cultura, comprendida como todo tipo de creaciones humanas, incluso aquellas que tienen por efecto erosionar las certidumbres, y los apegos más firmes, y asimismo la dimensión cultural incluye los

momentos de contingencia, en que quedan abiertas todas las posibilidades, también las que oponen la destrucción o la muerte sobre la vida, como sucede con el trágico final de Nataniel, al caer de una torre.

Llevadas al proceso del hacer y deshacer cultural, las emociones y pulsiones ambivalentes se hallan instaladas en las fuerzas que animan la creación humana, así como en aquéllas que esconden acciones thanáticas potencialmente destructivas (habrá que decir, que la destructividad es sólo una de las pulsiones de muerte) y también en las escalas donde se resuelven y negocian la presencia simultánea tanto de formas sociales de lo ominoso y lo familiar, lo habitual y lo ajeno, como de presencias reales de residentes y extraños, de ciudadanos y extranjeros en las culturas contemporáneas. Lo cual no indica sino la copresencia de fuerzas socioculturales incomensurables, cuyas tensiones y movimientos recíprocos pueden irrumpir de manera veloz e instantánea, lo que por supuesto incluye la virulencia de las violencias. Hay por supuesto limitaciones con relación a esta potencia del *Unheimlichkeit* freudiano, una de ellas es que el pensamiento inconsciente pone al descubierto la desgarradura cultural como punto de contacto con el análisis de la cultura, pero, como bien lo advierte Rancière, enlazar lo siniestro con «la terribilidad del hombre, y al hombre como el más terrible de las cosas terribles», viene a ser una asimilación de la condición de ‘lo terrible’ con las pulsiones ambivalentes, que demanda mayor selectividad puesto que no todas las obras (y aquí alude a la obra estética) aparecen como revelaciones traumáticas. (Rancière, 2005: 14-5). Y sin embargo esta limitación no contraviene la significación de aquella simultaneidad del doble nudo ‘siniestro’ el cual advierte que en una dimensión la cultura —como revela la figura del artefacto viviente de Hoffman— no garantiza que «sus ‘sujetos’ humanos sean signos de humanidad.» (Bhabha, 2002: 169)

Una mención aparte merece la «ambivalencia sociológica» de Robert Merton definida como una perturbación inherente a la estructura de las relaciones sociales, que procede de una doble fuente de ambivalencia: la primera deriva del «contexto estructural» cuando el cometido de un estatus es incompatible con la demanda de otro estatus, por ejemplo, «el cometido del burócrata» choca con «el cliente que pide atención per-

sonal e individualizada» mientras que una segunda fuente de ambivalencia procede de la normatividad (o la instrumentalidad) que exige una función, este sería el caso de «la burocracia [que] exige un tratamiento generalizado e impersonal» (Merton, [1963] 1980: 16 y 20). Otro ejemplo sobre esta misma línea argumental estaría representado en la función de terapeuta dentro del estatus profesional de médicos, que orilla *al mismo tiempo* un distanciamiento afectivo del paciente y un compasivo interés por su bienestar. No obstante, ante una imposible respuesta simultánea a tales demandas normativas, en el cometido, se observará siempre al individuo pasando por una pautada «oscilación»: de la distancia a la compasión, de la disciplina a la permisividad y de lo personal al trato impersonal (1980:19, 21 y 22), lo que no es sino una manifestación de ambivalencia social.

Aun cuando este tipo de ‘ambivalencia de cometido’ es la que gana predominio por encima de otras cinco clases diferenciadas en el mencionado artículo de 1963, interesa destacar un aspecto llamativo. Un ejercicio a contraluz con las ambivalencias de Bauman, probaría la aplicabilidad de esa tipología teórica de Merton, y obviamente la más afín ambivalencia sociológica sería la que «surge entre personas que han vivido en dos o más sociedades», o sea entre forasteros, extraños o inmigrantes. Se trata de la ambivalencia a que se ve sometido un individuo cuando se encuentra situado en medio de exigencias conflictivas, las de su grupo de pertenencia, y el grupo al cual aspira (Merton, 1980: 25)

3. LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE LA AMBIVALENCIA

La definición que ofrece Bauman al comenzar *Modernidad y Ambivalencia*, ha llevado a concluir que su noción de ambivalencia se registra desde su posición de interruptor de la significación (lingüística). No hay duda sobre esta consideración. Bauman alude a la limitación del trabajo nominativo del lenguaje que no cesa de ir detrás de sus criaturas ambigüas, en busca de mayores denominaciones, cada vez más exactas y por tanto, de clasificaciones definidas con mayor precisión. Lo que se sostiene con tal relevancia lingüística es que la definición de ambivalencia guarda una íntima relación con la labor de los artefactos conceptuales en la construc-

ción de la sociedad moderna, y por esta razón coincide con que los *foci imaginarii* inalcanzables, como el sentido de humanidad, el cambio político, la felicidad, «la búsqueda de orden» (véase Bauman, 2005: Introducción) cumplieron su papel sólo al introducir «pequeñas mutaciones que hallaron un casillero (mientras otras no hallaron ninguno), tal como las orquídeas y los antropoides.» (Rorty, 1996 [1989]: 36).

Unido a esta concepción del lenguaje, existiría un grupo de usos extensivos y divergentes en el interior de la sociología de Bauman que podrían establecerse primero cuando pasa de los *foci* de Rorty a los propios, haciendo recaer un acento sobre la construcción social de los *foci*, entonces se asientan en los espacios socioculturales para abrir y trazar sendas e itinerarios del espacio, que de lo contrario, habría sido imposible atravesar (Bauman: 2005: 30). Un segundo recurso extensivo, es la redescrición sociológica de la que se sirve Bauman para transitar del sustantivo a las ambivalencias, en plural, generalmente dispuestas en un haz metafórico. Aquí la metaforización, al igual que en Rorty y otros, posee una eficiencia cognitiva, y evidentemente cultural, que se cumple cuando hacen posible que algo parezca bueno o malo, importante o insignificante —redescríbiéndolo (Rorty: 1996 27). Cabría añadir un tercer movimiento mediante el cual completa y prolonga el primado del lenguaje en su apertura y expresión de las dimensiones simbólicas, insistiendo en la sobreabundancia significativa de lo social y la producción cultural. Cada palabra es una constancia de las cosas existentes que quedaron sin nombrar, y de ese horizonte de la in-definición (o indeterminación) que desborda al signo.

Una excelente analogía con relación a la metáfora y el desbordamiento significativo, la establece Jabès cuando se refiere al ejemplar caso de la palabra ‘desierto’, que a fuerza de haber sido utilizada como metáfora de vacío, ésta ha impregnado la palabra entera, de modo que para darle nuevamente su potencia es necesario volver otra vez al verdadero desierto (2000: 34), para con todo ello encontrarse con su sino, «apenas formulada, [una palabra o] toda frase se halla, efectivamente confrontada con un indecible contra el que viene a quebrarse» (2000: 68).

Con estos tres movimientos extensivos es posible devolver la fuerza a la ambivalencia cuando Bauman comienza otorgándole su lugar

de falla operativa de cualquier acto o interacción humana, empezando por la de dar un nombre: «[I]a ambivalencia, la posibilidad de referir un objeto o suceso a más de una categoría, es un desorden [...] un fracaso de la función denotativa (separadora) que el lenguaje debiera desempeñar». Al mismo tiempo, queda vinculada con su condición de síntoma de sí misma en el momento que ambivalencia también se refiere a una experiencia peculiar: «[...] el malestar profundo que sentimos al no ser capaces de interpretar correctamente alguna situación ni de elegir entre acciones alternativas» (2005: 19). Es constitutiva de la cultura moderna, un proceso constructivo que se impulsa sobre sí misma y paradójicamente se destruye (Bauman, 2005: 21 y 22).

Esta imagen de descontento a escala biográfica y el eslabonamiento por otra parte de cultura y lenguaje han sido colocados en la misma línea de la definición de ambivalencia, por lo que en las siguientes páginas se sigue al propio Bauman en una historia de semánticas que permite recorrer las afecciones y sentimientos ambivalentes que han cobrado sentido social, y más tardíamente siendo reconocidos luego por los discursos expertos, lo cual constata la implantación de conceptos y términos relativos dentro de espacios lingüísticos y experienciales compartidos. Las semantizaciones modernas correspondientes al «gran momento de las singularizaciones, de las simplificaciones que se dirigieron social y políticamente contra la sociedad estamental» europea, entre 1750 y 1850, concurren en un período de *unicidad de conceptos aglutinadores* de experiencias históricas y significaciones sociales (Kosseleck, [1979]1993: 56; Oncina Coves, 2003: 20), que encuentra plena expresión en la cima de la Revolución francesa; entonces la justicia se singularizó entre varias justicias, la libertad entre muchas libertades, entre otros términos ‘valóricos’ que fijaron los sentidos sociales modernos.

Las semánticas no solamente muestran esta individualidad conceptual, como es conocido, también implican un *máximo significativo en asimetría* con respecto a otros, de lo que resulta interesante observar cómo la palabra seguridad logra oponerse a riesgo; apego logra asimetría con desarraigo; ‘ser parte de’ es radicalmente diferente a concebir siquiera la posibilidad de ‘quedar fuera’, dentro de una diversidad de pares actualizados por los usos lingüísticos y

por los sistemas clasificatorios en las culturas. Desde el punto de vista de lo social, como lo deja entrever Bauman, las anteriores asimetrías apuntan a un nudo experiencial en el que coinciden y se entretajan la experiencia de «pertenencia, membrecía, de estar-en-el-hogar, de estar juntos» con la conciencia de su propia incertidumbre (Bauman, 2005: n. 25). Las preguntas emergen por la misma inercia de la simultaneidad del hacer y deshacer social ¿qué puede enraizar la existencia si no es encontrar un potencial de inestabilidades alrededor? Menos que un problema de factura hobbesiana, lo inquietante en el plano de la cultura es que se deja constancia de que en el propio refugio está el aislamiento, y desde éste se puede significar, y construir socialmente, otro significado asimétrico como el de la reclusión, el destierro o más. Si la ambivalencia tiene que ver con esto, la cuestión clave viene enseguida ¿cómo pueden palabras asimétricas no sólo oponer significaciones, sino también cavar una brecha convertida luego en un abismo ético y social?

Las ambivalencias aparecen en Bauman asidos en *topoi* paradigmáticos, en los contextos sociales extremadamente contradictorios, en el fondo las ciudades centroeuropeas de fin-de-siglo, donde circularon el pangermanismo, socialismos, liberalismos, nacionalismos, el *art nouveau*, el diseño y la arquitectura, la eugenesia y la ciencia ficción, el psicoanálisis, la naciente sociología, y en los que paulatinamente se aislaría un sentido pernicioso, la maleabilidad del cuerpo humano, su animalización por la impronta burocrática avizorada por el mundo literario kafkiano. No obstante, Bauman se detiene en el intervalo histórico de la Alemania que ambicionó la constitución de la República de Weimar (1918-1933), que supone ya la convergencia de un volumen de cargas colectivas que fueron de la «aceptación» de la derrota germana en la Primera Guerra Mundial, las específicas interacciones germano-judíos y las políticas asimilacionistas, la gran crisis hiperinflacionaria hasta la habilitación del *Sonderweg*, el camino particular de constitución de la nación alemana, y el crecimiento de la *lebensraum*, el imaginario del espacio vital, pasando por la carrera de competencias científicas con que la investigación médica alemana se integraba al movimiento eugenésico de arraigo en la Unión Soviética, Inglaterra y en Estados Unidos, donde ya en 1928, «la higiene racial» era

una asignatura impartida en tres cuartas partes de las universidades.

La fertilización particular de las ideas de purificación y la *Rassenhygiene*, que conectaban con la visión saludable de un *Volk* alemán, ganaron respetabilidad entre sectores sociales influyentes del período (Chorover, [1979] 1982: 110), mas no estuvieron exentas de la observación y resistencia de expertos ante un pronunciado interés por una sociobiología aplicada para medicalizar los problemas sociales (Proctor, 1993: 357n.11 y 348), que no por mera casualidad supone una previa distinción de la salud y la enfermedad, de lo normal y lo patológico, de una colectividad social. La pugna antirracista en contra de una ciencia racial, que había ya arraigado en el circuito científico alemán, sin precedentes comparativos en otros países, fue partícipe también del plano de las atracciones y repulsas protagonizadas por grupos profesionales, varios de los cuales poco a poco fueron sumándose a los programas de investigación y de salud pública nacionalsocialistas tras una sistemática expulsión que sólo en el ámbito médico, con amplia presencia judía, entre 1933 y 1938 representó la desaparición de unos diez mil puestos, a causa del exilio forzado, la deportación y la muerte. (Proctor, 1993: 344)

En ese «campo de fuerza», un espacio no totalizante de proyectos, ambiciones y energías yuxtapuestos y en conflicto (Jay, [1993] 2003: 15), Bauman lleva a cabo una excavación hasta tocar la punta de una pieza de ambivalencia cultural; se trató de una frase que dio título a un libro científico en 1920, de inimaginables alcances en la fecha de su publicación. A su vez no deja de aislar «salidas» ahí donde los escenarios fueron más sombríos y desgarradores, por eso dice que el «progreso», ese montón de desechos que el ángel benjaminiano dejó atrás, «es un recuerdo de la desesperanza pretérita y una determinación para escapar de la presente» (Bauman, 2005: 224). Me referiré por un lado a dichas salidas, que tienen que ver con los «vuelos audaces de la imaginación humana», con mirar lo que no hay y preconcebir lo que aún falta a la realidad como es (Yuan, 2003: 16 y 24). Luego volveré a la citada obra de los años veinte.

La defeción de la ambivalencia se configura con dos movimientos simultáneos, el del extrañamiento o distanciamiento cognitivo, cuya metáfora socorrida es la «mirada al vuelo» (*bir-*

d's eyeview); y el de la imaginación que se posa generalmente sobre un punto liminar y, se vuelca hacia otro lugar. Estos movimientos se concentraron en las figuras de Benjamin, al que Bauman sitúa en la militancia contra los peligros de las ideologías disyuntivas y la superación dialéctica, y quien avizoró «la ambivalencia como un archipiélago de oportunidades ahogadas, un valor a cuidar y proteger»; de Simmel con «su don para descomponer toda estructura [...] en un puñado de pensamientos y emociones humanos, demasiados humanos» (Bauman, 2001 [1997]: 98); de Freud, con el de las energías ambivalentes y, con una segunda figura que liga Bauman tangencialmente con la memoria colectiva, y es el trabajo sobre las ruinas y la muerte simbólica en el psicoanálisis clásico; y por último, la voz de Kafka reafirmando durante las décadas del antisemitismo, su propia literatura entre la mejor narrativa alemana, y añadiendo a esa paradoja la vivencia del mutante, un cuerpo extraño convertido en dato tangible para la repulsa social. Cada uno de ellos, con indiferencia de sus cursos personales, emprendió un éxodo, una liberación de la vida o si se quiere, la suspensión momentánea, hasta nuevo aviso, de los desgarramientos culturales.

En contraste de estas salidas, los «contraataques» de la ambivalencia como prefiere llamarlos, Bauman se ocupa de un dato minúsculo como es la ambigüedad contenida en el título de una publicación, simplificada en la frase '*vidas dignas de vivir*', para seguir la secuencia de «orden, ciencia racional y genocidio» (Bauman, 2005: 69). Al paso del tiempo podemos decir que la resonancia de aquella frase en el imaginario corrosivo totalitario, tal vez caiga en el terreno de las performatividades de considerarse que una noción como la de 'los extraños como vidas imposibles' llevó a calificar bajo ese doble denominador a judíos, luego a gitanos, comunistas, homosexuales, luego a clasificarlos como víctimas elegidas del exterminio.

Individualizar en un solo movimiento 'encarnación' y 'sentido' de la ambivalencia hasta el grado de transformar a los miembros de un grupo, étnico, cultural o lingüístico, en sujetos de vida imposible podría, siguiendo a Agamben, datarse el 27 de febrero de 1933, cuando Hitler suspendió las libertades personales y comenzó así a hacer regla lo que otrora fueron atribuciones extraordinarias del poder soberano. Decidir sobre el resguardo absoluto de los ciudadanos de un

Estado instituyó una «forma de gobierno» fundada sobre el «estado de excepción», una categoría integrada por Carl Schmitt en su *Teología política* de 1921, sobre la cual se edificó el aparato nazi en su modalidad de primer régimen biopolítico. En éste se descubre un ejercicio excepcional del poder que suma a sus recursos disponibles un ‘tipo de acción racional con arreglo a la vida’ — como le hemos llamado aquí— instalado en la lógica «decisionista», y en el marco del derecho que se arrogó para sí el poder de optar por la «nuda vida» (la vida sin atributos culturales, pura biología o naturalización), condición artificialmente elaborada para desarticular al ser humano» (Agamben [2003] 2005: 18 y 24)

Aun cuando existe una diferenciación de fondo en los usos y atribuciones de la politización de la vida en la teoría política, Agamben que reconoce su matriz foucaultiana, donde biopolítica funde la escala de la especie humana y la del cuerpo individual en el poder moderno, y Bauman quien —como se ha subrayado— «desarrolla la misma sospechosa connivencia entre modernidad y biopolítica, desde un punto de vista sociológico, en su libro *Modernidad y Holocausto* (Mate 2003: 79 y n79), lo que aproxima al primero con el segundo es, en última instancia, su indicación sobre la ambivalencia que envolvió a la vida, como valor más alto, y terminó coincidiendo con «la disponibilidad a la muerte» que se convirtió en fin, y recurso, del poder nazi.

Agamben ha interpretado la producción del poder moderno en biopolítica partiendo de una reducción existencial arcaica, la irrelevancia de los cuerpos humanos ante la muerte que, consecuentemente, son «reducidos a ‘nuda vida’» (Agamben, [1996] 2001: 102), de ahí que pase por un objeto, un artificio, que permite discernir respecto a la inclusión de la ciudadanía y su exclusión como vida orgánica, a la separación del comatoso de una condición activa viviente, a una condición en el borde de lo viviente (que deja flotantes los dilemas morales relativos al carácter de semejante distinción), o el destierro y reclusión del disidente político. Sin embargo, la incidencia más desgarradora de la nuda vida, que en cualquier situación límite representa un malbaramiento de los cuerpos vivientes, ocurre en los estados de excepción en que aquella se convierte en un valor decisorio respecto a cierto umbral, fijado socialmente, más allá del cual la vida deja de ser relevante (Agamben, [1998]

2003:172-3); un umbral que el régimen nazi fijó para separar a los segmentos de población prescindible de la imprescindible para la tierra propia.

Una ambivalencia de este orden es la que expresa Bauman en la sentencia hitleriana de un espacio vital sin judíos, o lo que viene a ocupar su lugar semántico ‘sin extraños’. La cercanía de Bauman con la teoría de Agamben tiene a nuestro modo de ver dos puntos de contacto: uno, apunta al despliegue de una ‘racionalidad con arreglo a la vida’ en la modernidad nazi, que pasó a operar como criterio de estandarización (Bauman [1992] 1998), y donde el objeto-‘vida’ —sujeto al decisionismo— dio cauce a una bifurcación valorativa y radicalmente opuesta, hasta el extremo de sus resultados devastadores. Un segundo punto coincidente, donde se funde poder y cultura, viene dado por los vectores ‘vida y vida carente de valor» con que uno llega a trazar un «campo de fuerza de lo viviente» que la biopolítica llevó a Auschwitz (Agamben 2005: 18) mientras que para Bauman esos mismos vectores cayeron más bien dentro del ámbito de las semánticas asimétricas que finalmente se erigen en distinciones socialmente encarnadas, entre quienes merecieron vivir y quienes no.

4. CUERPO EXTRAÑO: DISTANCIA GEOMÉTRICA, DESENCUENTRO ÉTICO

Un rasgo elemental de la «modernidad sólida» fue su solvencia para llevar a término su «imaginación sedentaria» constituyendo espacios sociales donde el estar y el habitar se identificaran y establecieran con respecto a las fronteras definidas, a tal grado que todas las identidades, como sus diferencias, contradicciones y antagonismos correspondieron a una *glebae adscripti* (Bauman, 2003b: 12). Con toda proporción guardada, podríamos hacer un símil entre dichas funciones separadoras con las murallas en las ciudades medievales europeas y las posiciones y movimientos relativos de los aldeanos. Los espacios amurallados establecían relaciones intra y extra muros, mientras que las conexiones de la ciudad con los territorios de fuera, el campo, amplificaron los sentidos básicos de pertenencia con el lugar habitado y próximo, la misma marca con relación a lo exterior, diferenciaba las externalidades en parcelas en

deslinde. De esta manera sintetizada, la historiografía relata la construcción y destrucción de las murallas desde la Antigüedad tardía al siglo XIX en la geografía europea (Le Goff [1998] 1999: 14 y ss.), dentro de un proceso de *long durée* en el que pese a la materialidad de la edificación prototípica se siguen los movimientos y marcajes del adentro con el afuera y las dobles periferias intra y extramuros, los traspasos sociales, simbólicos y políticos que describieron la duración, permanencia y el ocaso de esta particular forma-ciudad.

En una interpretación semejante, las fronteras sociales marcan diferencias entre categorías sociales y con ellas Bauman se refiere poco a su función clasificante de grupos o clases, a la manera del *habitus* de «distinción» (Bourdieu [1979] 2000) para más bien demarcar los límites de espacios sociales y adentro, el juego de distancias y distanciamientos entre pares asimétricos y entre éstos y un tercer elemento.

Tal como él mismo enuncia la frase «[h]ay amigos y enemigos. Y también extraños» (Bauman, 2005: 84), viene a ‘re-describir’ la ambivalencia en contextos de «actores situados» o de relaciones sociales. Han sido propiamente los ‘terceros elementos’, extraños y alienígenos, los que dieron tono cultural a las interacciones de las sociedades burguesas. Inclusive en el terreno de las disputas públicas, político-ideológicas, las maneras de definir, nombrar o metaforizar lo extraño anudaron los sentidos de las relaciones sociales de la modernidad sólida. Más que por probadas atribuciones físicas y rasgos espirituales, los cuerpos extraños proveyeron de mayor certidumbre a la convivencia en espacios de extrañidad. Ver y evitar tocar a los extraños ungió de certezas existenciales a la ya incómoda percepción de contigüidad física, y franca lejanía ética con lo extraño. Siendo esta una de las fisuras con sus brechas más dramáticas de la experiencia cultural.

La distancia social a la que se refiere Bauman, en manifiesta deuda con la sociología del espacio de Simmel, tiene que ver con la movilidad del «extranjero» (extraño), «el que viene hoy y se queda mañana» y con la intrusión de éste en los círculos y espacios sociales que se hallan delimitados previamente por fronteras propias. Su presencia modifica las reglas de juego; introduce comportamientos, pautas y visiones que difieren del hacer y quehacer rutinario (Simmel [1908] 1986: 716). Esta figura

que captura las distancias, no aparece como corporalidad extraña de no concurrir otras condiciones. En primer lugar, los cuerpos extraños encarnan una cierta membrecía —aunque defectuosa— dentro de una categoría o espacio social; ocupan una posición ‘intra murallas’, pero sus movimientos descolocan los lugares fijos, «están fuera y enfrente» y sus desplazamientos pueden hacerlos pasar por «enemigos interiores», como tradicionalmente se clasificó a los pobres (Simmel, 1986: 717) desde el punto de vista del poder instituido, el Estado moderno y las políticas de gobernanza. Una segunda condición, probada tantas veces en la fuerza de la cohesión social, comunitaria o nacionalista, tiene expresión en lo que Schutz reconocía como ese fondo de sentido, no permutable y dado por sentado, que coaliga al grupo incluyente con base en el carácter irrenunciable e innegociable de su visión del mundo construida de acuerdo con el conocimiento disponible y compartido (Schutz, 1974).

Bauman re-sitúa el *tertio excluso* sobre la superficie social como un dispositivo que opera, articula, encadena y escinde los modos de estar-juntos, pero el espacio que eligió para ejemplificar la distancia social fundada en las dicotomías, es la tensión beligerante de amistad-enemistad. Las relaciones amigos y enemigos no tensa a opuestos, como lo haría la dicotomía amigo-enemigo (en tanto *hostis* o *polemos*), «la distinción que da a los actos y a los motivos un sentido político» en *El concepto de lo político* (1932) de Schmitt. Aunque es pertinente seguir diferencias muy precisas en contextos de violencia absoluta, o guerra, en el enfrentamiento amigo-*hostis*, y el de violencia, o guerra interna del amigo-*inimicus*, ya que éste se encuentra dentro del espacio social, el *inimicus*, que puede estar en casa» (Mate, 2003: 81), nos limitamos a marcar la distinción con respecto a lo social.

La envergadura de los intercambios de aquella relación social en el caso de Bauman, es decir el grado de distancia social que puede conllevar la acción social no recíproca amistad-enemistad, depende directamente de una paralela *construcción social de la extrañeza*, que puede hallarse en una identidad colectiva fuera de las fronteras más amplias, nacionales, o puede estar dentro. La coexistencia social de la asimetría amigos y enemigos vino históricamente implicada en las edificaciones del Estado nacional que dio la ocasión de colectivizar tales interac-

ciones; y quizá, la política de amistad más eficiente es la de la movilización de la solidaridad y la lealtad recíproca entre amigos hasta lograr redefinir esta identificación con la de nativos (en términos políticos, ciudadanías al mismo tiempo del estado nacional, con derechos y obligaciones (Bauman, 2005: 98). Sin embargo, la presencia de extraños dentro, y más aún su interpenetración entre habitantes del lugar conlleva un potencial ilimitado de ambivalencias con relación a que los nativos-extraños pueden tratarse como «advenedizos», ‘quienes están, pero no pertenecen al lugar’ dice Bauman, y todavía más ‘quienes como los judíos alemanes asimilados, no podían salir de su piel ([1997]) 2001: 94), y a la inversa los nativos-advenedizos, encarnar «cuerpos imposibles» situados en un lindero liminar, exentos de las envolturas de derecho, que proveen las normas y leyes reconocidas del espacio o lugar, y convertidos en cuerpos desocializados, deseticalizados y «adiafóricos», cuya destrucción carece de valor humano (Bauman, 2003b: 14).

Hay otro componente socialmente implicado en las relaciones amigo-enemigo que define Bauman dentro y fuera de una contienda que en el pasado enmarcó el hecho bélico. Si la presencia enemiga siempre es advertida por la amenaza del daño que pueden infringir quienes están dipuestos a «empuñar la espada» no significa que se de ahí un hecho social; por el contrario, la característica que limita y separa amigos de enemigos, y viceversa, como a sus colectividades, es que cualquier encuentro entre ellos supone un acto previo: unos y otros han sido *deshumanizados*. Se trata de un límite que permite expulsar al enemigo del reino humano, del campo de lo viviente; un punto de inflexión tras el cual la confrontación violenta y la guerra se realiza con base en una recíproca anulación: el derecho a existir de uno coincide con la negación del derecho del otro-enemigo (Bauman, 2005: 75).

5. AMBIVALENCIA, EN UN CAMPO DE FUERZAS DE LO VIVIENTE

Los extraños corresponden a ese grupo de personas que no tienen un contra-referente, algo así como no-extraños. Ocupan siempre un sitio ambiguo, el «en-medio», «entre lo uno y lo otro» según Victor Turner, de los linderos establecidos; caen por eso más allá y más acá de la

posibilidad del nombre, ingresan en el terreno resbaladizo de lo innombrable.

De las pocas certezas que proveyeron los cambiantes procesos de modernización fue la certeza existencial que provee el trato con los extraños, la que permitió solidificar la convivencia con amigos; una convivencialidad que supone algún grado de responsabilidad mutua mientras que la proximidad del enemigo, mantiene a cualquiera a la expectativa. Sin embargo, frente a estas posiciones dicotómicas, el estatuto confuso de los extraños advierte de la incongruencia que trae su roce, su encuentro y bajo dicha advertencia, se aplica una técnica de superación de la falla producida al paso de lo extraño, «deseticalizar» la relación con el ‘otro’. Esta técnica del desencuentro (Bauman, 2005: 96-7) que privilegió la modernidad, es el sustrato desde donde se proyectó, y consumó, el Holocausto.

Al respecto se ha hecho hincapié en asimilar la interpretación de Bauman con el despliegue de la impersonalización político-burocrático, de manera que su concepto de «adiaforización» —el proceso según el cual el ‘otro’ condensa las distancias sociales hasta el extremo del distanciamiento que escinde a la persona de la persona en la indiferencia absoluta— se identifica con el teorema organizacional arendtiano del «...*nadie es responsable*». Esta contingüidad habla por sí misma, indudablemente en ambos el corolario de la racionalidad formal en el funcionamiento ciego de los sistemas sociales y en la consistencia de las líneas de mando, puede funcionar con independencia de la vacuidad ética en la ejecución de las consignas burocráticas hasta llegar a la indiferencia absoluta entre ser humano y ser humano. Un elemento que dista entre ambos es que la clave de parentesco entre modernidad y ambivalencia se sintetiza en la nítida ambición moderna, y la de sus proyectos, por ordenar el mundo ajustándolo a un plan y diseño, que se verificó a través de una necesidad convertida en empresa: la evacuación de la ambivalencia en todas las esferas de la existencia social. En el campo político significó segregar, incluso acabar con, extraños, sancionar algunos poderes locales, y llenar los ‘huecos de la ley’ legalizando lo no sancionado. En el ámbito intelectual, quiso decir ante todo, deslegitimar todos los fundamentos que son filosóficamente incontrolables e incontrolados» (Bauman, 2005: 48).

Un último comentario del sentido de la ambivalencia nos dirige nuevamente al «campo de fuerzas», el campo de lo viviente que empezó a delimitarse en el período de Weimar, ocupó el curso de la Segunda Guerra Mundial apenas para volverse visible, tras la liberación de Auschwitz en 1945, lugar donde se maximizó la completa indiferenciación social. Si bien había comenzado con que el «cuerpo biológico privado» se hizo indistinguible del cuerpo político; luego con que las experiencias políticas, como la dimensión ciudadana, quedarán confinadas improvisadamente en el cuerpo biológico, para después dar con experiencias privadas que quedaron absolutamente fuera de todo alcance (Agamben, [1996] 2001: 115). La indiferenciación absoluta, se consumó cuando el valor de la vida adquirió su más alta ambigüedad frente al no valor de la vida de las millones de víctimas del *campo*.

De esta final ambivalencia dejó constancia un hecho casi fortuito, de no haberse puesto en la perspectiva de las desgarradoras consecuencias. En 1920 por el mundo germanohablante y por el circuito científico internacional, circuló un libro en alemán con el título *La autorización para suprimir la vida indigna de ser vivida*, escrito por un médico Alfred Hoche y por el jurista Karl Binding. Su discurso tocaba el fondo de una acuciante polémica de la época que se libraba en torno a la eutanasia, y a la posibilidad de ponerla en uso cuando un segmento muy localizado de la población, víctima de enfermedades terminales, pudiera manifestar su deseo de privarse de la vida. No hay lugar para una causación directa entre el título de una publicación, que aludía, finalmente calificaba, de ‘vivos indignos’, a todos los individuos que a consecuencia de enfermedades o lesiones de gravedad, fueran declarados por los diagnósticos médicos ‘sin posibilidad de curación’.

Mayor alcance tuvieron las circunstancias que rodearon a la publicación, y los efectos posteriores de su mensaje: uno de sus autores, el

médico Hoche, había perdido a su único hijo durante la Primera Guerra Mundial y, según se refiere, seguía en el tratado un argumento según el cual, si personas saludables llegaron al sacrificio «¿por qué no podrían sacrificarse quienes padecían enfermedades o estaban menos dotados?» Alrededor del libro giró la defensa de la práctica de la eutanasia como medida de equilibrio de los efectos contraselectivos de la guerra y un criterio de maximización de utilidad al poder dejar libres lugares en hospitales para asistir a otros lesionados de menos gravedad. Para algunos, estas condiciones fueron suficientes para envolver a ese y otros discursos dentro del espíritu nazi y sus programas de destrucción humana masiva (Proctor, 1993: 349), para Bauman la ambigüedad ética del mensaje *vidas sin valor*, abrió el camino hacia el genocidio, con la instalación de las fábricas de la muerte, los campos (Bauman, 2005: 69).

Ese libro azul, como lo llama Agamben, había sido citado en otra influyente publicación *Theorie des Partisanen* de Carl Schmitt en el contexto de una crítica al concepto de valor en la esfera jurídica, y acerca de quién controla la puerta de ingreso a la «Casa de la Ley», al tiempo que arraigaba el nacionalsocialismo hasta obtener su legitimidad legal, por la vía electoral. En esta ocasión «la vida indigna de ser vivida» se inscribió en el marco del Derecho y el poder para despejar una contraposición entre «regla» y «excepción», mediante una idea formal, de profunda raigambre popular, «la verdadera vida de la regla es la excepción». Si la cuestión a dirimir para la teoría política en las décadas de los treinta, en parte consistió en ¿quién decide sobre todo estado de excepción?, lo siniestro de la disquisición se expresó al dar con un poder que personificó, la sentencia schmittiana: «Quien determina un valor —escribió Schmitt— fija siempre *eo ipso* un no valor. El sentido de esta determinación de un no valor, es la supresión del no valor» (Agamben, [1998] 2003: 194 y 174).

REFERENCIAS

- ADORNO, Theodor W. (1979): «La revisión del psicoanálisis», en T. W. ADORNO y M. HORKHEIMER, *Sociológica*, Madrid, Taurus, pp. 101-117.
- , y Max HORKHEIMER (1998) [1944]: *Dialéctica de la ilustración*, Madrid, Trotta.
- AGAM BEN, Giorgio (2005) [2003]: *Estado de excepción*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editores.
- (2003) [1995]: *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-textos.
- (2001) [1996]: «En este exilio. Diario italiano 1992-94», *Medios sin fin. Notas sobre la Política*, pp. 101-118.

- BADIOU, Alan (2004): «Panorama de la *Philosophie Francaise Contemporaine*», Conferencia, Biblioteca Nacional, Buenos Aires, 24 de junio, 2004; http://multitudes.samizdat.net/article.php3?id_article=1687 (consulta 7 de junio, 2005)
- BAUMAN, Zygmunt (2000) [1991]: «Critical Theory», en Peter Beilharz (ed.), *The Bauman Reader*, Malden-Oxford, Blackwell, pp.138-163.
- (2003a) [2000]: *Modernidad Líquida*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- (2003b): «Utopía with no Topos», *History of the Human Sciences*, vol. 16, núm. 1, pp. 11-25.
- (2005) [1991]: *Modernidad y ambivalencia*, Barcelona, Editorial Anthropos/Universidad Central de Venezuela/CEIICH /Posgrado de Estudios Políticos y Sociales-UNAM.
- (2001) [1997]: *La posmodernidad y sus descontentos*, Madrid, Akal.
- (1997) [1989]: *Modernidad y Holocausto*, Madrid, Sequitur.
- BHABHA, Homi (2002) [1996]: «Articular lo arcaico», *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial, pp. 155-174.
- CHOROVER, Stephan L. (1982) [1979]: *Del Génesis al genocidio. La sociología en cuestión*, Barcelona, Blume.
- ELIAS, Norbert (1998) [1939]: *El proceso de civilización*, México D.F., Fondo de Cultura Económica.
- FREUD, Sigmunt (1981) [1912-13]: «Tótem y Tabú. Algunos aspectos comunes entre la vida mental del hombre primitivo y los neuróticos», *Obras Completas*, tomo II, Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 1745-1850.
- (1981) [1919]: «Lo siniestro», *Obras Completas*, tomo III, Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 2484-2505
- (1981) [1929]: «El malestar de la cultura», *Obras Completas*, tomo III, Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 3017-3067.
- HOFFMAN, Ernest Theodor Amadeus (1978) [1815]: *El hombre de la arena*, México D.F., Letracierta, pp. 69-126 (varias edic.)
- HORKHEIMER, Max (1990) [1968]: *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, pp. 223-271.
- JABÈS, Edmond (2000): *Del desierto al libro*. Entrevista con Marcel Cohen, Madrid, Trotta.
- JAY, Martin (2003) [1993]: *Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural*, Barcelona, Paidós.
- JOAS, Hans (2005) [2000]: «La sociología después de Auschwitz. La obra de Zygmunt Bauman y la conciencia alemana», *Guerra y modernidad. Estudios sobre la historia de la violencia en el siglo XX*, Barcelona, Paidós, pp. 215-227.
- KRISTEVA, Julia, [1998] (1999): «Psicoanálisis y libertad», en *El porvenir de la revuelta*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, pp. 31-54.
- LUHMANN, Niklas, (1998) [1992]: «Lo moderno de la sociedad moderna», *Complejidad y modernidad de la unidad a la diferencia*, Jostxo Beriain y José María Blanco (eds.), Madrid, Trotta, pp. 131-153.
- MATE, Reyes (2003): «El campo, lugar de la política moderna», *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*, Madrid, Trotta, pp. 72-116.
- MERTON, Robert, K. (1980) [1963]: «Ambivalencia sociológica», *Ambivalencia sociológica y otros ensayos*, Madrid, Espasa-Calpe, pp. 15-48.
- PROCTOR, Robert (1993): «Nazi Medicine and the Politics of Knowledge», en Sandra Harding (ed.), *The Racial Economy of Science. Toward a Democratic Future*, Bloomington e Indianapolis, Indiana University Press, pp. 344-358.
- ONCINA COVES, Faustino (2003): «Introducción. La modernidad velociferina y el conjunto de la secularización», en R. Koselleck, *Aceleración, prognosis y secularización*, Valencia, Pre-textos, pp. 11-33.
- RANCIÈRE, Jacques (2005) [2001]: *El inconsciente estético*, Buenos Aires, del Estante Editorial.
- RORTY, Richard (1996) [1989]: *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós.
- SCHUTZ, Alfred (1974) [1944]: «El forastero», *Estudios sobre teoría social*, Arvid Brodersen (comp.), Buenos Aires, Amorrortu, pp. 95-107.
- SIMMEL, Georg (1986) [1908]: «Sociedad y espacio», *Sociología 2. Estudios sobre las formas de socialización*, Madrid, Alianza, pp. 643- 740.
- TUAN, Yi-Fu (2003): *Escapismo. Formas de evasión en el mundo actual*, Barcelona, Península.
- WOUTERS, Cas (1998): «How Strange to Ourselves are our Feelings of Superiority and Inferiority? *Theory, Culture & Society*, vol. 15, núm. 1, pp. 131-150.