

Política del exilio



Giorgio
Agamben

Política del exilio

Giorgio Agamben

Traducido por Dante Bernardi
Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura
Barcelona, N° 26-27, 1996

Los números entre corchetes corresponden
a la paginación de la edición impresa

Letra e

[41]

1. Los modernos estamos acostumbrados a concebir las figuras que en nuestro Congreso se reúnen bajo el rótulo de «Formas del exilio» a través de la categoría de los «derechos del hombre». «Tesis sobre el derecho de asilo» reza el título de un artículo reciente en el que A. Heller trataba, a decir verdad no muy acertadamente, de afrontar el problema de los emigrados en relación con las reformas restrictivas del artículo 16 de la Constitución alemana. Por otra parte, *ius exilii*, era, en el derecho romano, el término técnico que designaba el derecho de una *civitas foederata* de conceder la ciudadanía a un ciudadano romano, que, de esta manera, perdía la propia, “se exiliaba”.

A mi modo de ver, hoy día cualquier aproximación al problema del exilio debe empezar ante todo por cuestionar la asociación que se suele establecer entre la cuestión del exilio y la de los derechos del hombre. Hannah Arendt tituló el capítulo quinto de su libro [42] sobre el imperialismo, dedicado al problema de los refugiados, «La decadencia de la Nación–Estado y el final de los Derechos del Hombre». Esta singular formulación, que liga la suerte de los derechos del hombre a la de la Nación–Estado, parece implicar la idea de una íntima y necesaria conexión entre ellos, conexión que, sin embargo, la autora deja pendiente de juicio. La paradoja de la que arranca H. Arendt consiste en que la figura que hubiera tenido que encarnar por excelencia al hombre de los derechos —la del refugiado— marca, en cambio, la crisis radical de este concepto. «La concepción de los derechos humanos —escribe la autora—, basada en la supuesta existencia de un ser humano como tal, se quebró en el momento en que quienes afirmaban

creer en ella se enfrentaron por primera vez con personas que habían perdido todas las demás cualidades y relaciones específicas —excepto las que seguían siendo humanas»¹. En el sistema de la Nación-Estado los llamados derechos sagrados e inalienables del hombre aparecen desprovistos de toda tutela y realidad precisamente en el momento en que no es posible configurarlos como derechos de los ciudadanos de un estado. Bien mirado, ello está implícito en la ambigüedad que entraña el título mismo de la declaración de 1789: *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, donde no queda claro si los dos términos nombran dos realidades autónomas o forman, en cambio, un sistema unitario en el que el primero ya está siempre contenido y oculto en el segundo, y, en este último caso, qué clase de relación existe entre ellos. Desde esta perspectiva, la *boutade* de Burke, que afirmaba que a los derechos inalienables del hombre prefería con mucho sus «derechos de inglés» (*Rights of an Englishman*), cobra una profundidad insospechada.

En la segunda posguerra, el énfasis instrumental en los derechos del hombre y el multiplicarse de las declaraciones y convenciones en el ámbito de organizaciones supranacionales acabaron por impedir una comprensión auténtica del significado histórico del fenómeno. Sin embargo, ha llegado el momento de dejar de ver las declaraciones de los derechos como proclamaciones gratuitas de valores eternos meta-jurídicos, que tienden (a decir verdad, sin mucho éxito) a vincular al legislador al respeto por unos principios éticos eternos, para conside-

¹ H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Alianza, Madrid, 1982, t. II: *Imperialismo*, versión de Guillermo Solana, p. 378.

rarlas según la que es su función histórica real en la formación de la moderna Nación–Estado.

Las declaraciones de los derechos representan la figura originaria de la adscripción de la vida natural al ordenamiento jurídico–político de la Nación–Estado. Aquella desnuda vida natural, que, en el antiguo régimen, era políticamente indiferente y pertenecía, en tanto que criatura, a Dios y, en el mundo clásico, era (al menos en apariencia) claramente distinta como *zoé* de la vida política (*bíos*), entra ahora en primer plano en la estructura del estado y hasta se convierte en el fundamento de su legitimidad y soberanía. [43]

Un simple examen del texto de la declaración del 89 muestra, en efecto, que es precisamente la desnuda vida natural, es decir el mero hecho del nacimiento, lo que aquí se presenta como fuente y portador del derecho. «Les hommes», reza el artículo 1, «naissent et demeurent libres et égaux en droits» (desde este punto de vista, la formulación más concluyente es la del proyecto elaborado por Lafayette en julio de 1789: «Tout homme nait avec des droits inaliénables et imprescriptibles»). Pero, por otra parte, la vida natural, que, al inaugurar la biopolítica de la modernidad, viene así a formar la base del ordenamiento, se disipa inmediatamente en la figura del ciudadano, en el que los derechos «se conservan» (art. 2: «Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l’homme»). Y precisamente porque ha puesto lo nativo en el corazón mismo de la comunidad política, llegados a este punto, la declaración puede atribuir la soberanía a la «nación» (art. 3: «Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation»). Así, con la nación, que

etimológicamente deriva de *nascere*, se cierra el círculo abierto por el nacimiento del hombre.

2. Las declaraciones de los derechos deben verse entonces como el lugar en el que se lleva a cabo el paso de la soberanía real de origen divino a la soberanía nacional. Aquéllas aseguran la *exceptio* de la vida en el nuevo orden del Estado que deberá seguir a la caída del *ancien régime*. Que el “súbdito”, a través de ellas, se transforme, como se ha observado, en “ciudadano” significa que el nacimiento, es decir, la desnuda vida natural en cuanto tal, se convierte aquí por primera vez (con una transformación cuyas consecuencias biopolíticas tan sólo hoy podemos empezar a apreciar) en el portador inmediato de la soberanía. El principio de nacimiento y el de soberanía, separados en el antiguo régimen (donde el nacimiento daba lugar sólo al *sujet*, al súbdito), se unen ahora irrevocablemente en el cuerpo del “sujeto soberano” para constituir el fundamento de la nueva Nación–Estado. No se puede comprender la evolución y la vocación “nacional” y biopolítica del estado moderno en los siglos XIX y XX si se olvida que lo que lo fundamenta no es el hombre como sujeto político libre y consciente, sino, ante todo, su vida desnuda, el simple nacimiento, que, en el paso del súbdito al ciudadano, queda investida en cuanto tal del principio de soberanía. La ficción aquí implícita es que el nacimiento se convierte inmediatamente en nación, de modo que entre los dos términos no pueda haber ninguna diferencia. Los derechos se atribuyen al hombre (o emanan de él) tan sólo en la medida en que éste es el fundamento del concepto de ciudadano, fundamento destinado a disiparse directamente en este último (es más: nunca tiene que salir a la luz como tal). [44]

Sólo comprendiendo esta función histórica esencial que desempeñan las declaraciones de los derechos pueden entenderse también su desarrollo y metamorfosis a lo largo de nuestro siglo. En el momento en que, tras alterarse el orden geopolítico de Europa debido a la Primera Guerra Mundial, la diferencia suprimida entre nacimiento y nación, en cuanto tal, sale a la luz y la Nación-Estado entra en una crisis duradera, aparecen el fascismo y el nazismo, es decir, dos movimientos biopolíticos en sentido propio, que hacen de la vida natural el lugar por excelencia de la decisión soberana. Estamos acostumbrados a compendiar en el sintagma «tierra y sangre» (*Blut und Boden*) la esencia de la ideología nacional-socialista. Cuando Rosenberg quiere expresar en una fórmula la visión del mundo de su partido, recurre justamente a esa endíadis. «La visión del mundo nacionalsocialista», escribe, «parte de la convicción de que tierra y sangre constituyen la esencia de lo Alemán, y que es, por lo tanto, a estos dos elementos originarios [*Gebenheit*] a los que una política cultural y estatal debe apuntar»². Sin embargo, demasiado a menudo se ha olvidado que esta fórmula políticamente tan determinada tiene en realidad un origen jurídico inocuo, pues no es más que la expresión sintética de los dos criterios que, ya a partir del derecho romano, sirven para identificar la ciudadanía (es decir, la adscripción primaria de la vida al orden estatal): *ius soli* (el nacimiento en un determinado territorio) y *ius sanguinis* (el nacimiento de padres ciudadanos). Estos dos criterios jurídicos tradicionales, que en el antiguo régimen no tenían un significado político esencial porque expresaban sólo una relación de sumi-

² A. Rosenberg, *Blut und Ehre. Ein Kampf für deutsches Wiedergeburt*. Reden und Aufsätze 1919–33, Munich, 1936, 1.242.

sión, adquieren, ya con la Revolución Francesa, una nueva y decisiva importancia. La ciudadanía ahora no se identifica simplemente con una genérica sumisión a la autoridad real o a un determinado sistema de leyes, ni encarna simplemente (como opina Charlier cuando el 23 de septiembre de 1792 pide a la Convención que el título de ciudadano sustituya en todos los actos públicos al tradicional *monsieur* o *sieur*) el nuevo principio igualitario. Más bien nombra el nuevo estatuto de la vida como origen y fundamento de la soberanía e indica casi literalmente, en palabras de Lanjuinais a la Convención, *les membres du souverain*. De ahí la centralidad (y ambigüedad) de la noción de «ciudadanía» en el pensamiento moderno, que lleva a Rousseau a afirmar que «ningún [...] autor francés [...] ha comprendido el verdadero sentido de la palabra *Ciudadano*»³; pero de ahí también el multiplicarse, ya a lo largo de la Revolución, de las disposiciones normativas tendentes a precisar *qué hombre era ciudadano* y qué hombre no, y a estructurar y reducir gradualmente el círculo del *ius soli* y del *ius sanguinis*. Lo que hasta entonces no había representado un problema político (las preguntas «¿Qué es francés? ¿Qué es alemán?»), sino tan sólo un tema de los que se debatían en las antropologías filosóficas, ahora empieza a convertirse [45] en una cuestión política esencial, sujeta, como tal, a una constante labor de redefinición, hasta que, con el nacionalsocialismo, la respuesta a la pregunta «¿Quién y qué es alemán?» (y por ende también: «¿Quién y qué no lo es?») coincide sin más con la tarea política suprema. Fascismo y nazismo son, sobre todo, una redefinición de las relaciones entre el hombre y el ciudadano y, por

³ J.-J. Rousseau, *Del Contrato social*, trad. Mauro Armíño, Alianza, Madrid, 1980, nota nº 3 del libro I, cap. VI, p. 290.

más que ello pueda parecer paradójico, sólo pueden entenderse completamente si se sitúan en el trasfondo biopolítico inaugurado por la soberanía nacional y las declaraciones de los derechos.

3. El que los refugiados (cuyo número nunca ha dejado de crecer durante nuestro siglo, hasta incluir hoy día a una parte no despreciable de la humanidad) representen, en el ordenamiento de la Nación-Estado moderna, un elemento tan inquietante, es debido sobre todo a que, al romperse la continuidad entre hombre y ciudadano, entre *nacimiento* y *nacionalidad*, ellos ponen en crisis la ficción originaria de la soberanía moderna. Al desvelar la diferencia entre nacimiento y nación, por un momento el refugiado hace que aparezca en la escena política aquella vida desnuda que constituye su premisa secreta. En este sentido, realmente es, como sugiere H. Arendt, «el hombre de los derechos», representa la primera y única aparición real del hombre sin la máscara del ciudadano que constantemente le encubre. Sin embargo, es justamente por ello por lo que su figura resulta tan difícil de definir políticamente.

En efecto, a partir de la Primera Guerra Mundial el nexo nacimiento-nación ya no es capaz de desempeñar su función legitimadora dentro de la Nación-Estado y se va apreciando una separación irreversible entre los dos términos. Junto al desbordamiento por la escena europea de refugiados y apátridas (en un breve intervalo de tiempo se desplazan de su país de origen 1.500.000 bielorrusos, 700.000 armenios, 500.000 búlgaros, 1.000.000 de griegos y cientos de miles de alemanes, húngaros y rumanos), el fenómeno más significativo desde esta perspectiva es la contemporánea introducción, en el ordenamiento jurídico

de muchos estados europeos, de normas que permiten la desnaturalización y desnacionalización masiva de sus propios ciudadanos. La primera en actuar fue, en 1915, Francia, respecto a los ciudadanos naturalizados de origen “enemigo”; en 1922 Bélgica siguió su ejemplo y revocó la naturalización de los ciudadanos que habían cometido “actos antinacionales” durante la guerra; en 1926 el régimen fascista italiano promulgó una ley análoga contra los ciudadanos que se habían mostrado «indignos de la ciudadanía italiana»; en 1933 le tocó a Austria y así sucesivamente, hasta que las leyes de Nuremberg sobre la «ciudadanía del Reich» y la «protección de la sangre y el honor alemán» llevaron al extremo este proceso, dividiendo a los ciudadanos alemanes en ciudadanos de pleno derecho y en ciudadanos de segunda categoría e introduciendo el principio de que la ciudadanía era algo de lo que era necesario hacerse digno y que, por tanto, siempre podía ponerse en discusión. Y una de las pocas reglas que los nazis observaron constantemente a lo largo de la «solución final» consistía en que no se podía enviar a los judíos a los campos de exterminio sin antes haberles desnaturalizado completamente (incluso de la ciudadanía restante que les correspondía después de las leyes de Nuremberg).

Estos dos fenómenos, por otra parte íntimamente relacionados, muestran que el nexo nacimiento–nación en el que la declaración del 89 fundó la nueva soberanía popular ya había perdido su automatismo y poder de autorregulación. De un lado, las Naciones–Estados realizan una nueva inversión masiva en la vida natural, porque distinguen en su seno entre una vida por así decirlo auténtica y una vida desnuda desprovista de todo valor político (el racismo y la eugenesia nazis se pueden comprender solamente si los situamos en este contexto); del

otro lado, los derechos del hombre, que sólo tenían sentido como premisa de los derechos del ciudadano, se separan progresivamente de éstos y se utilizan fuera del contexto de la ciudadanía con el supuesto fin de representar y proteger una vida desnuda que cada vez más se ve expulsada hacia los márgenes de las Naciones–Estados para ser luego recodificada en una nueva identidad nacional. El carácter contradictorio de estos procesos es sin duda una de las causas que han determinado el fracaso de los esfuerzos de tantos comités y organismos mediante los cuales los estados, la Sociedad de las Naciones y, más tarde, la ONU han tratado de hacer frente al problema de los refugiados y la salvaguardia de los derechos humanos, desde el Bureau Nansen (1922) hasta el actual Alto Comisariado para los Refugiados (1951), cuya actividad según el estatuto no puede tener carácter político, sino «únicamente humanitario y social». De todas formas, lo esencial es que cada vez que los refugiados dejan de representar casos individuales para convertirse, como ya ocurre cada vez con más frecuencia, en un fenómeno masivo, tanto estas organizaciones como cada estado, pese a las solemnes apelaciones a los derechos «sagrados e inalienables» del hombre, se han mostrado por completo incapaces no sólo de solucionar el problema, sino incluso simplemente de afrontarlo de manera adecuada.

Es preciso separar netamente los conceptos de refugiado, exiliado, apátrida del de «derechos humanos» y tomar en serio las tesis de H. Arendt, quien ligaba la suerte de los derechos a la de la Nación–Estado, de modo que el ocaso de ésta supone el decaimiento de aquéllos. El refugiado y el exiliado deben considerarse por lo que son, es decir, ni más ni menos que un concepto límite que pone en crisis radical las categorías fundamentales de la Nación–Estado, desde el nexo naci-

miento–nación hasta el de hombre–ciudadano, y que por lo tanto permite despejar el camino hacia una re-[47]novación de categorías ya improrrogable, que cuestiona la misma adscripción de la vida al ordenamiento jurídico.

4. Volvamos ahora a la figura del exilio de la que hemos arrancado. Si nos detenemos a considerar cómo se nos presenta esta institución originariamente, en Roma y en Grecia, veremos que los historiadores del derecho discutían vehementemente si aquélla había de considerarse como el ejercicio de un derecho o como una situación penal. Parece, pues, que en su figura arquetípica el exilio no es reducible a las dos grandes categorías en las que puede dividirse el ámbito jurídico desde el punto de vista de las situaciones subjetivas, esto es, los *derechos* y las *penas*. Así, Cicerón puede escribir: *exilium non supplicium est, sed perfugium portusque supplicii*. El exilio es *refugium*, a saber: ni derecho ni pena. ¿Significa esto que es una situación de hecho, desligada en todos los sentidos del derecho?

La hipótesis que quiero exponer es la siguiente: si el exilio parece rebasar tanto el ámbito luminoso de los derechos como el repertorio sombrío de las penas y oscilar entre el uno y el otro, ello no se debe a una ambigüedad inherente a él, sino a que se sitúa en una esfera —por decirlo así— más originaria, que precede a esta división y en la que convive con el poder jurídico–político. Esta esfera es la de la soberanía, del poder soberano.

¿Cuál es, de hecho, el lugar propio de la soberanía? Si el soberano, en palabras de Carl Schmitt, es quien puede proclamar el estado de

excepción y así suspender *legalmente* la validez de la ley, entonces el espacio propio de la soberanía es un espacio paradójico, que, al mismo tiempo, está dentro y fuera del ordenamiento jurídico. En efecto, ¿qué es una excepción? Es una forma de exclusión. Es un caso individual, que queda excluido de la norma general. Sin embargo, lo que caracteriza a la excepción es que el objeto de exclusión no está simplemente desligado de la ley; al contrario, la ley se mantiene en relación con él bajo la forma de la suspensión. La norma se aplica a la excepción *desaplicándose*, retirándose de ella. La excepción es realmente, según una etimología posible del término (*ex-capere*), cogida desde fuera, incluida a través de su misma exclusión.

Recogiendo una sugerencia de Jean-Luc Nancy, propongo llamar *bando* [destierro]⁴ (del antiguo término germánico que designa tanto la exclusión de la comunidad como el mando y la insignia del soberano) a esta relación entre la norma y la excepción que define el poder soberano. Quien en este sentido es «*messo al bando*» [desterrado] no sólo está excluido de la ley, sino que ésta se mantiene en relación con él *abandonandolo* [a-bandonándole]. Por ello, al igual que del soberano, tampoco del «*bandito*» [desterrado] (en este sentido más amplio, que incluye al exiliado, al refugiado, al apátrida) puede saberse si está dentro o fuera del ordenamiento. [48]

Si esto es verdad, el exilio no es, pues, una relación jurídico-

⁴ A diferencia de su homónimo español, en italiano el término “bando” tiene también la acepción de «condena al exilio proclamada públicamente» y, por ende, de “exilio”, “destierro”. De ahí que “bandito” signifique tanto “bandido” como “desterrado”. (N. de t.)

política marginal, sino la figura que la vida humana adopta en el estado de excepción, *es la figura de la vida en su inmediata y originaria relación con el poder soberano*. Por eso no es ni derecho ni pena, no está ni dentro ni fuera del ordenamiento jurídico y constituye un umbral de indiferencia entre lo externo y lo interno, entre exclusión e inclusión. Esta zona de indiferencia, en la que el exiliado y el soberano comunican mediante la relación de *bando*, constituye la relación jurídico-política originaria, más original que la oposición entre *amigo* y *enemigo* que, según Schmitt, define la política. El sentimiento de extrañamiento de quien está en el *bando* del soberano es más extraño que toda enemistad y todo sentimiento de extrañamiento y, al mismo tiempo, más íntimo que toda interioridad y toda ciudadanía.

5. Al final de las *Enéadas*, Plotino, para caracterizar la forma de vida propia de los dioses y los hombres «divinos y felices» (es decir, de los filósofos), se sirve de la fórmula que ha quedado como ejemplar definición de la finalidad suprema de la mística neoplatónica: *phygé mónou pròs mónon*. En su versión latina, que tanto influjo había de ejercer en la cultura del Renacimiento, Ficino traduce: *fugaque solius ad solam*. Bréhier la vierte con estas palabras: «s'affranchir des choses d'ici bas, s'y déplaire, *fuir seul vers lui seul*». No demasiado distintas son las traducciones italianas de Cuento y de Faggin.

Aunque la expresión se haya vuelto ya proverbial, su sentido no se da en absoluto por supuesto. En 1933 Erik Peterson, un teólogo protestante que desde hacía poco tiempo se había convertido al catolicismo y estaba preparando una confutación de la *Teología política* de Schmitt, publicó en *Philologus* un estudio sobre el «Origen y significa-

do de la fórmula *Mónos pròs mónon* en Plotino». Contra la interpretación de Cumont, que en la fórmula veía tan sólo la transposición de una cláusula cultual pagana («aucun doute que cette expression [...] et l'idée qu'elle exprime ne soient empruntés à la langue et à la doctrine du culte»), el teólogo neocatólico, con un gesto que delata una sensibilidad protestante, identifica su origen en el lenguaje común, en una «vieja expresión griega» perteneciente al vocabulario de la intimidad. «La fórmula *mónos móno* (o similares) siempre ha sido corriente en griego para expresar una relación personal, privada, habitual e íntima. La contribución específica de Plotino consiste en haber introducido al mismo tiempo en esta expresión el significado conceptual de su metafísica y su física»⁵.

La metáfora de la «huida de uno solo hacia uno solo» que, como Peterson señala, entraña tanto la idea del vínculo (*Verbindenbeit*) como la del aislamiento (*Absonderung*), vendría a desplazar una expresión del léxico privado a la esfera de la terminología místico-filosófica, y justamente en este desplazamiento estratégico consistiría la contribución más original de Plotino. Sin embargo, también en este contexto, el sentido de «solo hacia uno solo» sigue siendo cuando menos enigmático. Pero, esencialmente, toda la cuestión está mal planteada por el hecho de que la atención de Peterson y de otros estudiosos se ha centrado únicamente en la fórmula *mónou pròs mónon*, dando por descontado el significado del término *phygé* que le precede inmediatamente y del que la fórmula misma, al fin y al cabo, no es más que una determinación. De Ficino en adelante, la correcta,

⁵ E. Peterson, «Herkunft und Bedeutung der *Mónos pròs mónon* – Formel bei Plotin», *Philologus*, LXXXVIII, Leipzig, 1933, pp. 34–35.

aunque genérica, traducción por el término “huida” ha venido constantemente ocultando el dato lingüístico esencial, es decir, que *phygé* es en griego (junto con *atimía*) el término técnico para indicar el exilio: *phygén pheúgein* significa “ir al exilio” y *phygádes* no es tanto, genéricamente, el fugitivo como el exiliado. Cuando, a finales del siglo I, en un momento en que Grecia no era más que una provincia periférica del Imperio Romano, Plutarco escribe un tratado sobre el exilio, en el que todos los hombres en cierta forma están vistos como «extranjeros y exiliados» y la filosofía se define como remedio para esta condición, es el término *phygé* el que le viene a la mente. Por otra parte, esta homonimia entre huida y exilio se corresponde en griego con el estatuto particular del exilio en el mundo clásico, que no es tanto una pena como un derecho (*ius exilii* es, en Roma, la expresión técnica para indicar el derecho de los ciudadanos de abandonar la ciudadanía) o un *refugium* ofrecido a quien había sido castigado, por ejemplo, con la pena capital y, exiliándose, podía sustraerse a ella. Unas pocas páginas antes, al describir el estado de lejanía de la «fuente de la vida», Plotino ya había empleado el término *phygé*, que, esta vez, Bréhier (seguido por los demás traductores) traduce sin duda por *exil*: «en toútois éxptosis kai phygé kai pterorrúesis», «ici c’est la chute, l’exil, la perte des ailes».

La «contribución más propia y original» de Plotino no consiste entonces simplemente en haber desplazado una expresión perteneciente a la esfera de la intimidad y de la vida privada a la místico-filosófica; mucho más singular y significativo es que caracterice la vida divina del filósofo sirviéndose de un término extraído del léxico jurídico-político, el mismo (*phygé*, el exilio) con el que poco antes había definido la

condición de lejanía del bien. Con la única diferencia de que ahora el exilio ya no es el *bando* de un individuo de la comunidad, sino «de uno solo hacia uno solo», y la condición de negatividad y exclusión que expresa parece, en cambio, trocarse en una condición de «felicidad» (*eudaimônnon bíos*) y de «levedad» (*kouphisthésetai*).

Que la elección léxica de Plotino sea perfectamente consciente lo demuestra, además de esta inversión, la decisión con la que él une a un término que significa exclusión y exilio un sintagma que [50] suele expresar intimidad (*mónos pròs mónon, solus ad solam*. En este caso la intuición de Peterson adquiere más trascendencia: todavía en Numenio, en un pasaje que se cita a menudo como posible fuente de la metáfora que Plotino emplea, encontramos en cambio, en lugar de *phygé*, un verbo que indica “conversar” y el “estar juntos”: *homilésai móno mónon*). La vida divina es una paradójica «separación en la intimidad».

¿Cuál es el sentido de esta inversión? ¿Por qué el filósofo recurre aquí precisamente a un término jurídico-político? ¿Y qué tiene que ver el exilio de la ciudad con la vida divina y la *theoría*? Al presentar la condición «divina» del filósofo mediante la imagen del exilio, Plotino, en el fondo, no hace más que reanudar y desarrollar una antigua tradición. Ya Platón, en el *Fedón*, había recurrido significativamente a unas metáforas políticas para describir la separación del alma del cuerpo. Sócrates define su condena a muerte como una *apodemía*, una «emigración» (literalmente, un «abandono del *demos*», por tanto, en cierto modo, un exilio): «esta emigración que me han mandado se lleva a cabo con una buena esperanza [...] Puri-

ficación, tal como se dice en una antigua sentencia, es separar (*chorízein*) al máximo (o: virtualmente) el alma del cuerpo y que aquélla se acostumbre a recogerse y concentrarse a solas sobre sí misma (*monèn kath'autén*) liberándose del cuerpo y a vivir en lo posible —tanto en el presente como en el futuro— sola en sí». Además del término *apodemía*, aparecen aquí dos verbos sacados del vocabulario político: *synageíresthai*, que significa «reunirse en una asamblea pública» (*cf. agora*) y *athroízeisthai*, que tiene más o menos el mismo significado, y ambos, con una intención paradójica (simétricamente inversa) pero sin duda igual de consciente que la de Plotino, se encuentran junto a una expresión que indica soledad: *monè kath'autén*.

Poco después (80c), en un contexto parecido, Platón utiliza el verbo *pheúgo*: «al huirse exiliado de él [del cuerpo]», y de nuevo un término que se refiere a la formación de los soldados (*synathroízo*), en unión, una vez más, con un sintagma que expresa soledad: *autè eis autén*, recogerse a sí misma consigo misma, ensimismarse. También en el célebre pasaje del *Teeteto* (176 a–b) que se suele alegar como posible fuente directa de la metáfora de Plotino («Es necesario, por lo tanto, *pheúgein* allá lo antes que se pueda. *Phygé de homoíosis theò katà tò dynatón*»), *pheúgein* y *phygé* deberán entenderse en sentido técnico, en oposición con la traducción corriente, es decir, como «ir al exilio» y «exilio». Por tanto, la famosa definición ascética de la huida del mundo como asimilación a Dios habrá de traducirse devolviendo toda su fuerza a la metáfora política: «La asimilación a Dios es virtualmente un exilio» (*katà tò dynatón* aquí significa, según el sentido más propio del término *dynatós*, «virtualmente, según la potencia»). (La afirmación es

aún más sig-[51]nificativa puesto que, con estas palabras, Platón rompe con la enseñanza socrática del *Critón* de que la posibilidad de *phygé* que se ofrece al condenado no puede sino ser rechazada, ya que no se concibe la vida fuera de la polis.)

Sin embargo, el antecedente más directo de la metáfora de la vida filosófica como exilio se halla en el pasaje de la *Política* en el que Aristóteles define como «extranjero» el *bíos* del filósofo al plantear «qué *bíos* es preferible, la vida de participación en la política (*sympoliteúesthai*) y en la comunidad civil de la ciudad o bien la extranjera y desligada de la comunidad política (o *xenicós kai tès politikès koinonías apoleluménos*)» (1324a 15–16). Aquí la vida filosófica está comparada con la del extranjero, que en la polis griega no podía hacer política ni participar de manera alguna en la vida de la ciudad (al igual que el exiliado, carecía de derechos políticos, que diríamos hoy). Que la condición del *ápolis*, de quien está desligado de toda comunidad política, les resultase a los griegos especialmente inquietante (y, precisamente por ello, a la vez subhumana y sobrehumana), lo demuestra, entre otras cosas, el famoso pasaje del coro de *Antígona*, en el que Sófocles caracteriza la esencia del *deinós*, de lo amenazador que pertenece al hombre, mediante el oxímoron *hypsípolis ápolis* (literalmente, «superpolítico–apátrida»). Recordando este *deinós*, Aristóteles, al inicio de la *Política*, afirma por su parte que «quien es apátrida por naturaleza y no por azar o es inferior a lo humano o superior a ello» y con una imagen pragmática compara al que no tiene ciudad con «una pieza aislada [*ázyx*] en el juego de ajedrez» (1253a 4–8).

En la tradición de la filosofía griega, el apátrida y el exiliado no

eran, pues, figuras neutrales, de modo que tan sólo al devolverla a este contexto político originario la expresión de Plotino cobra enteramente su sentido. En efecto, ¿cómo entender un *bíos* filosófico que tiene una aspiración de felicidad y plenitud —es decir, para un griego, una aspiración genuinamente política— en su misma condición radical de apátrida? ¿Por qué una opción que demasiado a menudo se ha interpretado en sentido exclusivamente místico necesita reivindicar para sí misma el estatuto amenazador del exiliado y del *ápolis*? *El sentido de la fórmula consistiría, pues, en reivindicar la «politicidad del exilio» y no tanto en definir la vida filosófica como «exilio de la política».*

Al definir la condición humana como *phygé*, la filosofía no está afirmando su propia impoliticidad, sino, al contrario, reivindica paradójicamente el exilio como la condición política más auténtica. Con una inversión atrevida, la verdadera esencia política del hombre ya no consiste en la simple adscripción a una comunidad determinada, sino que coincide más bien con aquel elemento inquietante que Sófocles había definido como «superpolítico–apátrida». [52]

Visto desde esta perspectiva, el exilio deja de ser una figura política marginal para afirmarse como un concepto filosófico–político fundamental, tal vez el único que, al romper la espesa trama de la tradición política todavía hoy dominante, podría permitir replantear la política de occidente.