

Serguey Strunnikov:  
*Soja, gelatina de plata (1911)*



## Biopolítica y diseminación de la violencia. Hannah Arendt y la crítica del presente

André Duarte

Texto presentado en el Taller de Filosofía promovido por el Departamento de Metafísica de la Universitat de València, entre los días 8 y 9 de septiembre de 2003. André Duarte es Profesor de Filosofía Contemporánea en la Universidade Federal do Paraná, Brasil. Ha traducido obras de Arendt al portugués y es autor de *O Pensamento à sombra da ruptura: filosofia e política em Hannah Arendt*, RJ, Paz e Terra, 2000, además de artículos sobre Arendt, Foucault y Heidegger, entre otros, en libros colectivos y revistas especializadas.

*Vivir con un sentimiento de desamparo: hoy en día, es probablemente el estado moral en que, resistiendo, podemos ser fieles a nuestra época.*

*Desde Auschwitz, nada ha ocurrido que pudiera ser vivido como una refutación de Auschwitz.*

Imre Kertész

Es sabido que Hannah Arendt ha sido de las únicas pensadoras en teoría política contemporánea que cuestiona la tradicional y estricta vinculación entre política y violencia, argumentando que la violencia no es necesariamente inherente a lo político, pues poder y violencia son fenómenos distintos. En obras como *La condición humana* y *Sobre la violencia*, entre otras, Arendt intentó demostrar que nuestra confusión entre poder y violencia se origina por la casi total pérdida del sentido de lo político en el presente, en sus manifestaciones genuinamente democráticas. Según Arendt, el poder es espontáneamente generado por acciones colectivas y concertadas de una pluralidad de actores, al tiempo que la violencia es muda e intenta dispersarlos, silenciarlos y aislarlos, rompiendo así los lazos cívicos que les unían en actos y palabras. El poder es un fin en sí mismo, pues constituye la amalgama que unifica los agentes en el espacio público, mientras que la violencia es meramente instrumental, pues no es más que un medio para alcanzar un fin mediante la coerción. En pocas palabras, el poder genera consensos transitorios que no eliminan la posibilidad de disensos y conflictos, mientras que la pura violencia es meramente destructiva, incapaz de crear algo nuevo por sí misma.

No pretendo reconstruir aquí la discusión respecto a los orígenes de la ecuación tradicional entre poder y violencia, ni pretendo explorar las importantes consecuencias de la distinción arendtiana entre poder y violencia para pensar la posibilidad de una política radicalmente democrática. Lo que me interesa es trazar el diagnóstico arendtiano del presente, en el cual –casi ya no hace falta decirlo– la política se ha visto transformada en una amplia gama de fenómenos violentos. Sólo si no consentimos en repetir la vieja y simplista identificación entre violencia y política seremos capaces de repensar los dilemas y limitaciones dramáticos de nuestras actuales democracias representativas de masa y mercado, las cuales, tal como hasta ahora las conocemos, no parecen suficientes para trascender nuestra experiencia cotidiana de la política *como* violencia.

Para comprobarlo, basta una rápida mirada a los periódicos de este comienzo de siglo, o una breve consideración de los principales hitos políticos del siglo XX. Las guerras han sido proclamadas y promovidas por países que se consideran a sí mismos como representantes de la bondad absoluta en combate con la maldad absoluta, valedores de la salvación de la humanidad (occidental), dispuestos a prevenir las agresiones de sus enemigos. Para conseguirlo, hay países que pueden orillar cualquier acuerdo jurídico internacional en sus acciones beligerantes, por medio de las cuales imponen su hegemonía política y económica en cualquier región que les parezca estratégica. Ataques terroristas se multiplican, promovidos ya sea por fundamentalistas suicidas, bandas paramilitares o por las fuerzas regulares de un ejército nacional, tornándose cada vez más violentos y frecuentes y asumiendo como su objetivo la aniquilación de sus oponentes. El siglo XX empezó con la utilización

de armas químicas y bacteriológicas, cuyo potencial fue rápidamente ampliado hasta culminar con la construcción y explosión de la bomba atómica, configurando un escenario terrorífico en el que la destrucción de todo el planeta deviene posible. Frecuentemente, se observa que los estados nacionales, ya sean democráticos o autoritarios, imponen medidas represivas en contra de inmigrantes y refugiados, así como también en contra de cualquier movimiento político que intente organizar a los desempleados, a los inconformistas, a los desalojados, en fin, a todos los grupos sociales considerados «indeseables», por cuanto intentan oponerse al rumbo de la política oficial. Finalmente, asistimos a la multiplicación de la así denominada «basura humana», ese enorme grupo de personas que no pueden ser integradas al sistema capitalista de producción y consumo globalizado. Por estar socialmente desintegradas, tales masas humanas producen efectos violentos que tienen que ser reprimidos para que nuevos seres humanos desechables sean continuamente producidos. Al considerar estas diferentes experiencias de la política como violencia, me pregunto: ¿existe entre ellas algún lazo o vínculo que nos permita comprenderlas mejor? ¿Cómo pensar la simultaneidad entre la creciente diseminación de la violencia, por un lado, y, por otro, la profusión de discursos que nos aseguran que vivimos en el mejor de los mundos posibles, aquél en el que ciencia, tecnología y democracia de masas habrían de garantizar la mayor felicidad posible? ¿Es que Arendt aún nos puede ayudar a responder a estas cuestiones?

Creo que sí, y para intentar avanzar en algunas respuestas me gustaría proponer una hipótesis interpretativa poco usual entre los lectores de Arendt: la noción de la biopolítica, que todavía no aparece formulada en su obra, nos permitiría comprender el vínculo existente entre la diseminación de la violencia y la pérdida de sentido de lo político en nuestras actuales democracias de masa y mercado. En síntesis, la noción de biopolítica nos permitiría establecer un vínculo preciso entre las reflexiones propuestas por Arendt en *La condición humana* y en *Los orígenes del totalitarismo*, esclariendo, de esta manera, una importante e insospechada correlación entre las principales manifestaciones de la violencia en la política contemporánea. La biopolítica sería el elemento común a la violencia extraordinaria del desastre totalitario, por una parte, y a la violencia ordinaria de nuestras democracias de masa y de mercado, por otra. Esta hipótesis de lectura está claramente inspirada por las reflexiones de Giorgio Agamben en su libro *Homo sacer: El poder soberano y la nuda vida*, en el cual nos afirma que Arendt y Foucault fueron los pensadores contemporáneos que mejor han comprendido las transformaciones políticas de modernidad tardía. Según Agamben, tales transformaciones culminarán en los campos de concentración nazis y estalinistas, o sea, en la transformación de los ciudadanos en «nuda vida» que puede ser descartada y exterminada sin que esto sea concebido como un crimen ①. No pretendo discutir aquí la principal tesis de Agamben, según la cual la esencia de lo político en Occidente sería *intrínsecamente* biopolítica, pues estaría desde siempre basada en la decisión soberana por la cual la *polis* define a quién pertenece y a quién no pertenece a ella, produciendo, de esta manera, la vida nuda a la que se puede dar muerte. Esta tesis ontológica me parece cuestionable en la medida en que puede impedir repensar y redefinir la política contemporánea más allá de su *actual* conformación *histórica* en cuanto biopolítica. De esta manera, tampoco me interesan las críticas de Agamben a las supuestas deficiencias de las obras de Foucault y Arendt. Lo que sí me interesa es discutir ciertos aspectos convergentes de las reflexiones de Arendt, Agamben y Foucault que nos pueden ayudar en la elucidación de nuestro presente político en su configuración biopolítica.

Para justificar la introducción de la noción de biopolítica en el pensamiento de Arendt es necesario, antes, empezar explicando en qué sentido se debe comprender la tesis de que la violencia se ha convertido en el denominador común de la política contemporánea, unificando, hasta cierto grado y de un modo muy particular –estas advertencias son fundamentales–, las modernas democracias representativas de masa y mercado y los regímenes totalitarios. Esta tesis tiene que ser cuidadosamente desarrollada, pues es sabido que Arendt, a mi juicio con razón, consideró el totalitarismo como

① Agamben, G., *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, 1998.

una forma de gobierno que rompió con todas las formas precedentes de dominación violenta en la historia de Occidente, tales como dictaduras, despotismos o tiranías. En su análisis detallado de los regímenes nazi y estalinista, Arendt describió las semejanzas estructurales entre aquellas dos variantes de una misma forma de gobierno, y también las distinguió de todos los regímenes políticos previamente descritos por la filosofía política. Por supuesto, no es mi intención borrar las inmensas diferencias institucionales existentes entre la más débil democracia y un gobierno de naturaleza totalitaria. Lo que sí me interesa discutir es en qué medida la violencia, en su carácter biopolítico, se ha convertido en nuestra experiencia política más común, bajo totalitarismos y otras formas de dominación política, incluso las modernas democracias de masa y de mercado. No se trata, por tanto, ni de igualar democracia y totalitarismo, ni de meramente contraponerlos para ensalzar las virtudes de la democracia. Hablar hoy del totalitarismo no implica, necesariamente, forjarse una coartada para chantajear a las posiciones políticas radicales, imponiéndoles la amenaza de que cualquier cambio político más allá de los límites ahora establecidos por el liberalismo político y económico tendrán como resultado el genocidio, como argumentó Slavoj Žižek ②. Aunque el autor tenga razón al denunciar este empleo más bien ideológico de la noción de totalitarismo, creo que se engaña profundamente cuando deja de ver que el totalitarismo sigue siendo un concepto político paradigmático para la comprensión de las deficiencias y límites constitutivos de nuestras modernas democracias representativas y de mercado. En suma, creo que la tarea primera de los que se comprometen radicalmente con la democracia es investigar y comprender ciertos mecanismos perversos de inclusión y exclusión de los hombres en el seno de la comunidad político-económica, procedimientos que han sido, aunque en grados y modalidades diferentes, reproducidos en todas las formas de gobierno del presente, desde los totalitarismos hasta nuestras actuales democracias. Para comprenderlo, hará falta discutir qué es lo que está en juego en la caracterización biopolítica del escenario contemporáneo y sus peculiares formas de violencia.

Antes de esto, no obstante, es importante recordar que la tesis arendtiana acerca del carácter de ruptura del fenómeno totalitario no implica dejar de considerarlo como un fenómeno político esencialmente moderno, es decir, como un régimen político que jamás hubiera sido posible en el pasado. En otros términos, considerarlo como un evento de ruptura no significa considerarlo como un acontecimiento ahistórico, puesto que en él cristalizan diferentes elementos históricos que se han tornado constitutivos de lo político en la modernidad tardía. Es decir, los totalitarismos no son meros accidentes en la supuesta ruta de progreso de la modernidad, aunque no se los deba considerar como resultantes de una necesidad histórica, como bien lo ha planteado Zygmunt Bauman en un libro de fuerte inspiración arendtiana ③. Finalmente, también hay que recordar que muchos de los elementos históricos que cristalizarán en la forma totalitaria de dominación continúan presentes y activos en nuestro tiempo, tales como el racismo, el chovinismo, la apatía política, el imperialismo económico y político, el uso continuado del engaño y la violencia como forma de gobierno, la proliferación de exilados, refugiados políticos y económicos, la multiplicación exponencial de seres humanos considerados superfluos, es decir, desprovistos de ciudadanía y de ocupación económica. En tales circunstancias, deberíamos estar atentos al surgimiento de nuevas formas de dominación totalitaria, tanto como a los elementos cuasi totalitarios presentes en el seno mismo de nuestras frágiles democracias. Al final de su análisis del sistema totalitario, de 1951, Arendt ya nos advertía que mientras considerables sectores de la población sean considerados superfluos, siempre será posible que se utilicen medidas totalitarias a fin de «resolver» los dilemas políticos del presente: «Los acontecimientos políticos, sociales y económicos en todas partes se hallan en tácita conspiración con los instrumentos totalitarios para hacer a los hombres superfluos. [...] Las soluciones totalitarias pueden muy bien sobrevivir a la caída de los regímenes totalitarios bajo la forma de fuertes tentaciones, que surgirán allí donde parezca imposible aliviar la miseria política, social o económica en una forma valiosa para el hombre» ④.

② Žižek, S., *¿Quién dijo Totalitarismo? Cinco intervenciones sobre el (mal) uso de una nación*, Valencia, Pre-Textos, 2002.

③ Bauman, Zygmunt, *Modernidad y Holocausto*, Toledo, Sequitur, 1997.

④ Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1974, pág. 557.

Una vez propuesta la tesis de que la violencia se ha convertido en el principal elemento de lo político en el mundo contemporáneo, unificando, hasta cierto punto, totalitarismos y democracias de masa, aún hace falta explicar lo esencial, esto es, su carácter peculiar en cuanto violencia biopolítica. La hipótesis general que defiende es que el rasgo característico de lo político en la modernidad tardía y en el mundo contemporáneo, desde el siglo XIX, es la paradoja de una transformación de la vida en bien supremo, la cual suele acompañarse por una creciente desvalorización de la propia vida. El elemento constitutivo de lo político en el mundo contemporáneo se encuentra en la reducción de los hombres al estatuto de la «nuda vida», como dice Agamben, operación que implica una politización de la vida, al escindir la vida protegida en el seno de la comunidad y vida excluida, abandonada y asesinada. ¿Cómo se ha constituido históricamente tal dinámica de una politización de la vida bajo los criterios de su simultánea exclusión e inclusión?

De acuerdo con Arendt, este proceso de elevación de la vida al rango de bien supremo y, todavía, superfluo, podría ser resumido con la formulación, algo enigmática, de un «crecimiento no natural de lo natural» ⑤. Con esta formulación, Arendt intentó comprender las principales transformaciones históricas que configuraran nuestro mundo actual, determinando, también, las mutaciones experimentadas por lo político a partir del siglo XIX. Arendt se refiere con esta fórmula a diversos fenómenos históricos complejos, resultantes de la revolución industrial, entre los cuales cabría destacar los siguientes: la ampliación histórica del ámbito de las así llamadas necesidades vitales o naturales humanas, como laborar, reproducirse y consumir, hasta el punto de que la vida misma, esto es, el «eterno proceso vital de la especie humana», se vio por primera vez glorificado y convertido en bien y asunto político supremo ⑥; la elevación de la actividad de la labor (*labor*) al estatuto de principal actividad humana; la reducción del hombre a la figura del *animal laborans*, un ser vivo que, antes que todo, labora y consume; la exigencia de una continua producción de bienes de consumo inmediato y en abundancia, a partir del modo de producción capitalista o socialista, lo que, a su vez, determinó la devastación sin precedentes de la naturaleza, convertida en mero *stock* de recursos naturales; y, por fin, la transformación de la política en una instancia de gestión y promoción administrativa de la felicidad y de los intereses vitales del *animal laborans*.

Nuestros valores sociales más queridos, incuestionables y promocionados, los de la producción abundante y del consumo de masas, además de reducir el hombre a la figura del *animal laborans*, también han logrado convertir al ciudadano en casi poco más que un agente consumidor, y las instituciones democráticas en un simulacro del supermercado: allí, el ciudadano-consumidor tiene a su disposición una cierta variedad de productos, o sea, de opiniones y proyectos que pretenden garantizar y mejorar su calidad de vida, entre los cuales puede efectuar sus elecciones privadas, pero, claro está, siempre que no intente cuestionar las limitaciones estructurales de las ofertas políticas disponibles. ¿Y cómo se podría cuestionar un sistema político en el que todos los partidos afirman poder encargarse de lo que más concisamente nos concierne a todos, nuestra vida y su calidad? Como señala Agamben, cuestionar tales limitaciones intrínsecas de la política contemporánea se torna cada vez más difícil, sobre todo porque el debate se reduce hoy a una discusión sobre «qué forma de organización resultaría más eficaz para asegurar el cuidado, el control y el disfrute de la nuda vida. Las distinciones políticas tradicionales (como las de derecha e izquierda, liberalismo y totalitarismo, privado y público) pierden su claridad y su inteligibilidad y entran en una zona de indeterminación, una vez que su referente fundamental ha pasado a ser la nuda vida» ⑦. Las degradadas condiciones políticas de nuestro presente pueden ser adecuadamente caracterizadas en términos de «fascismo posmoderno», concepto con el cual Santiago López Petit intenta pensar los dilemas políticos resultantes de la actual y completa identificación entre la realidad y las reglas de la producción y reproducción de la vida en el sistema capitalista: «El fascismo posmoderno es una movilización total de la vida que (re)produce esa realidad que se nos impone como obvia. [...] Lo que ocurre ahora es que el capital, en tanto que *Selbstzweckmaschine* («maquina que tiene el fin en ella misma»), se ha trabado con

⑤ Arendt, Hannah, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993, pág. 58.

⑥ Arendt, Hannah, *La condición humana*, op. cit., pág. 345.

⑦ Agamben, G., *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, op. cit., pág. 155.

⑧ Petit, Santiago L., *El Estado-Guerra*. Hondarribia, Hiru, 2003, págs. 8-9.

⑨ Garcés, M., «Posibilidad y subversión», *Archipiélago*, 53, noviembre de 2002, pág. 15. Véase también *En las prisiones del posible*, Barcelona, Bellaterra, 2003.

⑩ Negri, A., Hardt, M., *Imperio*, Barcelona, Paidós, 2002, pág. 45.

⑪ Agamben, G., *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, op. cit., pág. 112.

⑫ Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., pág. 576.

la circularidad de la vida. Es simplemente viviendo, más exactamente, llevando la vida que es nuestra, como (re)producimos esta realidad que se nos presenta como pura obviedad» ⑧. Lo que de ahí resulta es el nítido agotamiento de las alternativas políticas radicalmente creativas, puesto que incluso el discurso y la praxis de la resistencia –bajo insignias como «otro mundo es posible», «otra globalización es posible», etc.– ya se encuentran previamente colonizados y condicionados por las propias reglas económicas del mercado, a las que, sin embargo, intentaban enfrentarse. Como dice Marina Garcés, estamos «condenados a escoger en un espacio de la elección al que no hay alternativa. Todo es posible, pero no podemos nada» ⑨.

Si, por un lado, la biopolítica puede definirse como la concentración cíclica entre producción y reproducción de la vida del hombre en cuanto *animal laborans* –según la formulación de Toni Negri y Michael Hardt, por ejemplo, «en la esfera biopolítica, la vida debe trabajar para la producción, y la producción, para la vida»– ⑩, cabe aún comprender que tal configuración contemporánea de lo político trae consigo, de manera inherente, un plus de violencia y racismo. Si lo que caracteriza la biopolítica es la dinámica del incentivo y protección de la vida, acompañada por diferentes prácticas de escisión y exclusión de la vida humana de la comunidad política, el rasgo que mejor define nuestro paradigma biopolítico es el riesgo de una continua transformación del *animal laborans* en la nuda vida del *homo sacer*. Como explica Agamben, el *homo sacer* constituye una antigua y oscura figura del derecho romano que designaba al hombre que se encontraba simultáneamente fuera de las legislaciones humana y divina. O, dicho de otra manera, se trataba de la figura jurídica en la cual la vida humana se incluía en el orden jurídico únicamente bajo su propia exclusión. En pocas palabras, el *homo sacer* constituía la figura jurídica de aquel hombre a quien cualquiera podría dar muerte sin cometer un crimen, y que tal muerte no fuera el resultado de un proceso jurídico o ritual religioso: la expresión *sacer* «indica, más bien, una vida absolutamente expuesta a que se le dé muerte, objeto de una violencia que excede a la vez la esfera del derecho y la del sacrificio» ⑪.

Ahora bien, si relacionamos las tesis arendtianas de *La condición humana* y las defendidas en *Los orígenes del totalitarismo*, comprenderemos que fue en nombre de la salvaguarda y en pro de los intereses vitales –raciales o de clase– del *animal laborans* nazi o estalinista que se determinó el exterminio silencioso de millones de vidas en las fábricas de la muerte. Arendt nos da algunas discretas indicaciones en este sentido cuando afirma, en el capítulo final de *Los orígenes del totalitarismo*, «Ideología y terror: de una nueva forma de Gobierno», escrito posteriormente a su primera edición y añadido a la segunda edición, de 1958, que «El hombre aislado, que ha perdido su lugar en el terreno político de la acción, es abandonado también por el mundo. Ya no es reconocido como un *homo faber*, sino tratado como un *animal laborans* cuyo necesario “metabolismo con la Naturaleza” no preocupa a nadie. Entonces el aislamiento se torna soledad. [...] La soledad, el terreno propio del terror, la esencia del Gobierno totalitario [...] está estrechamente relacionada con el desarraigamiento y la superfluidad, que han sido el azote de las masas modernas desde el comienzo de la revolución industrial, y que se agudizarán con el auge del imperialismo a finales del siglo pasado y la ruptura de las instituciones políticas y de las tradiciones sociales en nuestro propio tiempo. Estar desarraigado significa no tener en el mundo un lugar reconocido y garantizado por los demás; ser superfluo significa no pertenecer en absoluto al mundo» ⑫. Como se comprende, este proceso de promoción y destrucción de la vida humana podría remontarse ya hasta al primer gran ciclo del expansionismo imperialista europeo, a finales del XIX, cuando se impusieron los primeros genocidios administrativamente planeados en África, como manera de mejor explotar sus riquezas y dominar a sus pueblos. Esta misma ecuación se extiende también a los principales regímenes políticos del siglo XX, siendo significativo que, a pesar de las fundamentales diferencias políticas existentes entre los Estados Unidos de Roosevelt, la Alemania nazi de Hitler, la Unión Soviética de Stalin, y la Italia fascista de Mussolini, todos ellos se hayan definido y comprendido como estados de trabajadores dedicados a fortalecer los intereses nacionales y vitales de sus ciudadanos definidos como *animal laborans*,

lo que, por otra parte, tuvo como correlato la segregación o el asesinato masivo de otros hombres, convertidos en la figura del *homo sacer*. Nadie mejor que Agamben comprendió tal proceso: «Adquirir conciencia de esta aporía no significa desvalorizar las conquistas y los esfuerzos de la democracia, sino atreverse a comprender de una vez por todas por qué, en el momento mismo en que parecía haber vencido definitivamente a sus adversarios y haber llegado a su apogeo, se ha revelado de forma inesperada incapaz de salvar de una ruina sin precedentes a esa *zöe*, a cuya liberación y a cuya felicidad había dedicado todos sus esfuerzos. [...] Nuestra política no conoce hoy ningún otro valor (y, en consecuencia, ningún otro desvalor) que la vida, y hasta que las contradicciones que ello implica no se resuelvan, nazismo y fascismo, que habían hecho de la decisión sobre la nuda vida el criterio político supremo, seguirán siendo desgraciadamente actuales» ⑬.

⑬ Agamben, G., *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, op. cit., pág. 20.

Finalmente, esta misma lógica perversa del incremento de la vida por medio de la destrucción de la vida también se encuentra activa en nuestras sociedades contemporáneas de masa, en las que el desarrollo económico, tal como lo concebimos y practicamos, se hace acompañar, por todas partes, del crecimiento del desempleo en función de los nuevos implementos tecnológicos. A fin de cuentas, en el ámbito de una «economía del derroche –dice Arendt– en la que las cosas han de ser devoradas y descartadas casi tan rápidamente como aparecen en el mundo, para que el propio proceso no termine en repentina catástrofe», se hace muchas veces necesario que los hombres sean también transformados en materia bruta y disponible para ser prontamente consumida y descartada ⑭. Por esto, cuando Arendt anuncia «el grave peligro de que, finalmente, ningún objeto del mundo estará libre del consumo y de la aniquilación a través de éste», debemos también recordar que los hombres ya se encuentran entregados a un proceso similar de consumo y destrucción ⑮.

⑭ Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., pág. 141.

⑮ Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., pág. 140.

Hablar de consumo o transformación del hombre en materia bruta no significa emplear metáforas o eufemismos, es describir el proceso mismo que vivimos, como ya lo había percibido Heidegger desde finales de los años treinta. En las notas que componen «Superación de la metafísica», Heidegger ya afirmaba que la diferencia entre guerra y paz se había borrado; que el *animal rationale* ahora se había asentado como «animal de trabajo», es decir, que el «trabajo accede ahora al rango metafísico de la objetualización incondicionada de todo lo que está presente»; que el «movimiento circular de la usura [del ente] por mor del consumo es el único proceso que distingue la historia de un mundo que se ha convertido en in-mundo»; y que, por fin, el hombre mismo ya se había convertido en la «más importante materia bruta» que hay, lo que, además, también le permitió vaticinar que en un futuro próximo se construirían «fábricas para la procreación artificial del material humano» ⑯. Después de la guerra y del impacto de las informaciones detalladas sobre los campos de exterminio nazis, Heidegger llegó incluso a la conclusión de que el proceso de deshumanización del hombre había sido más que su transformación en objeto de consumo, pues, en las «fábricas de la muerte», lo que realmente aconteció fue la conversión del hombre en «elemento de reserva» (*Bestand*), en nada más que un ítem siempre disponible a cualquier forma de manipulación tecnológica, incluso su propia aniquilación ⑰. El hombre como *animal laborans* de Arendt, como el *homo sacer* de Agamben, o aún como un mero «ítem del fondo de reserva para la fabricación de cadáveres» (*Bestandes der Fabrication von Leichen*), como lo definió Heidegger, resultan ser formulaciones diferentes para intentar comprender un mismo proceso de deshumanización o de reducción del hombre a la nuda vida, a la materia vital no cualificada, desastre de un pasado que, infelizmente, aún no ha dejado de ser.

⑯ Heidegger, M., «Überwindung der Metaphysik», en *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 2000, págs. 70, 94 y 93.

⑰ Schirmacher, W., *Technik und Gelassenheit. Zeitkritik nach Heidegger*, Freiburg, Verlag Karl Alber, 1983, págs. 25-28.

Tales consideraciones demuestran que, en verdad, la figura del *homo sacer* se encuentra cada vez más generalizada en nuestro mundo. En el presente, hay millones de hombres que en cualquier momento pueden transformarse en nuda vida o vida superflua y desechable, cautiva de los huecos negros del olvido, como los presidios y *favelas* del tercer mundo, los campos de trabajo esclavo o bajo condiciones infrahumanas, Guantánamo ⑱, los calabozos sellados de los aeropuertos, los campos para los eternos refugiados sin patria, etc. Desde un paradigma biopolítico, también se comprende que ciertos estados se nieguen a firmar o cumplir los tratados internacionales que intentan garanti-

⑱ Agamben, G., *Stato di Eccezione*, Turín, 2003.

zar el futuro de la humanidad, sea aquellos que buscan proteger las reservas naturales de su inevitable y rápida extinción, sea aquellos que buscan disminuir los arsenales de armas de destrucción masiva. En un escenario biopolítico, se dibuja el momento histórico en que los estados nacionales y las bandas políticas paraestatales asumen su carácter más violento, y no es casual que se repitan fenómenos como intervenciones militares humanitarias y preventivas, guerras consideradas justas y legítimas, acciones terroristas basadas en diferentes formas de nacionalismo y fundamentalismo, así como diferentes formas de *apartheid* político, económico y social. Proteger y conferir seguridad a la vida de unos implica, bajo tales condiciones biopolíticas, destruir continuamente la vida de otros.

A su propia manera, también Foucault ya había comprendido muy bien las raíces de este fenómeno. En sus estudios sobre el surgimiento, en el siglo XIX, de macropolíticas y microdisciplinas con el fin de promocionar, estimular, controlar, reglar y administrar la vida de poblaciones enteras, se dio cuenta de que, muy rápidamente, tales políticas sanitarias se habían convertido en proyectos genocidas. Según Foucault, a partir del momento en que las acciones del soberano se destinaran a promocionar y estimular el crecimiento de la vida, más allá de la tradicional tarea de imponer la muerte violenta a los súbditos, el carácter de las guerras cambió y éstas se tornaron cada vez más violentas, así como los exterminios, más frecuentes y intensos, dentro y fuera de la nación: «las guerras ya no se hacen en nombre del soberano al que hay que defender; se hacen en nombre de la existencia de todos; se educa a poblaciones enteras para que se maten mutuamente en nombre de la necesidad que tienen de vivir. Las matanzas han llegado a ser vitales. Fue en tanto que gerentes de la vida y la supervivencia, de los cuerpos y la raza, como tantos regímenes pudieran hacer tantas guerras, haciendo matar a tantos hombres»<sup>19</sup>. En otras palabras, el paradigma biopolítico se consume con la animalización del hombre por medio de políticas que intentan proteger o destruir a la vida humana. Puesto que los conflictos políticos intentan preservar y intensificar la vida de los vencedores, los opositores tienen que ser exterminados en cuanto entidades biológicas maléficas: no basta con derrotarlos, es necesario extinguirlos de una vez por todas, pues constituyen peligros insidiosos para la salud de la raza, del pueblo o de la comunidad: «La muerte del otro –en la medida en que representa mi seguridad personal– no coincide simplemente con mi vida. La muerte del otro, la muerte de la mala raza, de la raza inferior (o del degenerado [...]) es lo que hará la vida más sana y pura»<sup>20</sup>. También para Arendt, toda concepción naturalista en política acaba por derivar en racismo y violencia, de manera que nada podría ser más peligroso, en teoría política, que el pensamiento organicista, para el cual poder y violencia se convierten en metáforas biológicas que justifican y inducen a la práctica de más violencia, especialmente cuando temas raciales están en juego. El racismo es inherentemente violento, pues apela a datos orgánicos naturales que no pueden ser cambiados por ningún poder o persuasión, de manera que resta apenas la aniquilación del otro cuando el conflicto se radicaliza<sup>21</sup>. Esto se pone nítidamente de manifiesto en los conflictos raciales y sociales de las periferias pobres de los grandes centros urbanos, en los que la policía tiende a actuar de manera que se producen verdaderas limpiezas étnicas protegidas por la ley: a fin de cuentas, los que ahí mueren siempre son «los otros».

Según Arendt, toda forma de naturalización de lo político implica violencia en la medida que se descarta el artificio del igualitarismo político, única instancia con la cual se puede defender y promover la dignidad y la libertad humana. Al analizar la experiencia terrible de los internos en los campos de refugiados y de exterminio, de los que han perdido su lugar en el mundo y no han podido encontrar un nuevo hogar y ocupación en otra comunidad, en fin, de los que no tienen patria y a los cuales ninguna comunidad reconoce como suyos, Arendt comprendió que la naturaleza, y, por supuesto, aún menos la así llamada naturaleza humana, jamás podría funcionar eficazmente como fundamento del derecho y de la política democrática. Ella misma vivió en su piel la paradoja de que cuando el ser humano se encuentra más necesitado de protección jurídica, es decir, cuando ningún Estado le protege y está expuesto a la violencia más arbitraria, justamente entonces se encontrará más desprotegido, y sus pretendidos derechos humanos inalienables se mostrarán más inconsistentes<sup>22</sup>. Para Arendt,

<sup>19</sup> Foucault, M., *Historia de la Sexualidad*, vol. I, *La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI, 1980, págs. 165-166.

<sup>20</sup> Foucault, M., *Genealogía del racismo*, Argentina, Altamira, 1996, pág. 206.

<sup>21</sup> Arendt, H., «Sobre la violencia», en *Crisis de la República*, Madrid, Taurus, 1998, págs. 174-175.

<sup>22</sup> Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., pág. 371.



la «abstracta desnudez de ser humano y nada más que humano» jamás podrá configurar un sustituto fiable para el carácter artificial de todo pacto consentido libremente, de manera que apenas la decisión política de un gobierno por salvaguardar y defender incondicionalmente a tales derechos podría operar como una garantía de su inalienabilidad. En otros términos, no hay política democrática sin la decisión política colectiva de incluir a todos en el seno de la comunidad de derechos, incluso a los no nacionales, garantizando así que todos puedan encontrar su lugar propio en el mundo: «La calamidad que ha sobrevenido a un creciente número de personas no ha consistido entonces en la pérdida de derechos específicos, sino en la pérdida de una comunidad que quiera y pueda garantizar cualesquiera derechos» 23. Esto es lo que Arendt definió como el «derecho a tener derechos», lo cual implica el derecho de todos de pertenecer a una comunidad política organizada y capaz de garantizar tales derechos. La igualdad y los derechos no son un don natural de los hombres, no nos fueron concedidos por la naturaleza en nuestro nacimiento, son una construcción política orientada por el «principio de la justicia», resultado de acuerdos por medio de los cuales los hombres se otorgan cualidades artificiales: «No nacemos iguales; llegamos a ser iguales como miembros de un grupo por fuerza de nuestra decisión de concedernos mutuamente derechos iguales. Nuestra vida política descansa en la presunción de que podemos producir la igualdad a través de la organización, porque el hombre puede actuar en un mundo común, cambiarlo y construirlo, junto con sus iguales y sólo con sus iguales» 24. Aquí, las reflexiones de Agamben completan perfectamente las de Arendt, pues, siguiendo a sus pasos, él observó que la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano, de 1789, constituye una de las piezas principales de la biopolítica moderna, dado que, en ella, se encuentra la figura original de la inscripción de la vida natural en el orden jurídico-político. A fin de cuentas, en ella, la fuente tanto como el portador de los derechos es la vida nuda natural, el resultado de haber nacido en determinado territorio. La nuda vida del hombre es el elemento que efectúa la transición del principio de la soberanía real del Antiguo Régimen, de origen divino, a la moderna soberanía del Estado-nación, y sólo ahora estamos preparados para comprender las consecuencias biopolíticas de esta vinculación: «No es posible comprender el desarrollo ni la vocación “nacional” y biopolítica del Estado moderno en los siglos XIX y XX, si se olvida que en su base no está el hombre como sujeto libre y consciente, sino, sobre todo, su nuda vida, el simple nacimiento que, en el paso del súbdito al ciudadano, es investida como tal con el principio de la soberanía» 25.

Para concluir, quisiera recordar que las dos principales consideraciones arendtianas derivadas de su análisis de los gobiernos totalitarios permanecen hoy día extremadamente actuales. Por un lado, Arendt observó que los totalitarismos se caracterizan por la transformación del hombre «en especímenes del animal humano»; por otro, que «la “naturaleza” del hombre es solamente “humana” en tanto que abre al hombre la posibilidad de convertirse en algo altamente innatural, es decir, en un hombre» 26. Pienso que haríamos bien si no nos olvidáramos de que semejante proceso de reducción del hombre a su mínima expresión natural no se extinguió con la derrota de los regímenes totalitarios, sino que continúa reproduciéndose, de otras formas y en grados diversos, en las esquinas más próximas y en los rincones más alejados de nuestro mundo presente. A mi juicio, Arendt nos demuestra que mientras la política esté destinada a la promoción de la vida del *animal laborans*, ya sea por medio de la producción de la abundancia o de la administración paliativa del caos de sus necesidades vitales, tal política seguirá promoviendo la exclusión y el asesinato humano. Una tal política no puede promocionar calidad de vida sin promocionar, simultáneamente, la reducción de la dignidad humana al estado de mera vida nuda, a la que se puede privar de derechos, de inserción económica y de un lugar propio en el mundo. Pienso, también, que Arendt aún nos puede ayudar a confrontar nuestros dilemas políticos más urgentes, pues ella jamás se conformó sólo con lamentar la pérdida de sentido de lo político en el mundo contemporáneo, sino que intentó responder a ello por medio de una reconsideración radical del significado del actuar político. Proponer un diagnóstico del presente no puede consistir meramente en relatar el estado actual de las cosas; tiene también que

23 Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., pág. 376.

24 Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., pág. 380.

25 Agamben, G., *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, op. cit., pág. 163.

26 Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., pág. 552.

abrir espacio para la intervención política. En cuanto a esto, creo que debemos pensar y ejercitar la política sin restringirnos a fórmulas preconcebidas, intentando multiplicar los espacios y las posibilidades del actuar político, ya sea por medio de actuaciones estratégicas de apoyo a determinadas plataformas políticas institucionales, volcadas a la garantía de la justicia; por medio de actuaciones colectivas puntuales y subversivas, al margen del sistema burocrático de los partidos políticos y sin ninguna consideración de orden teleológico, movidas por el mero gozo de politizar nuestra existencia; o por medio de pequeños gestos de acogida, hospitalidad y solidaridad, en los cuales la apertura ética hacia el otro asume una posible dimensión política, inspirada en el sentimiento de desamparo fundamental que nos concierne a todos y desde el cual debemos ejercitar nuestra resistencia, como lo dijo bella y acertadamente Imre Kertész.

Paul Klee:  
*Timbalero (1940)*



