

CAPÍTULO 1

ANTROPOLOGÍA E IDEALIDAD

Algunas reflexiones sobre crueldad y superfluidad²

JUAN DAVID PIÑERES SUS

¿Y hasta qué punto no está funcionando allí un marco racial y étnico que permite que esas vidas recluidas sean percibidas y juzgadas como menos que humanas, como vidas que han dejado de pertenecer a una comunidad humana identificable?

Butler, 2006: 86

Aclaración inicial

En lo que sigue, propongo una crítica de todo ideal antropológico y, paralelamente, intento mostrar que un análisis crítico antropológico es necesario si queremos ampliar nuestros modos normativos y culturales de imaginar la humanidad. Cuando nuestras teorías y nosotros mismos imaginamos al ser humano bajo parámetros de coherencia moral y antropológica introducimos una serie de diferenciales: quienes no

² El presente trabajo fue presentado en la Cátedra Abierta Pedagogía y Sociedad de la Universidad Autónoma Latinoamericana, el 18 de marzo de 2014. Hace parte de la investigación doctoral: Lo humano como ideal regulativo. Imaginación antropológica: cultura, formación y antropológica negativa. Correo: juandps@gmail.com

satisfagan el ideal de coherencia, sean individuos, comunidades, naciones o, incluso, etnias, no pueden ocupar a cabalidad su lugar como miembros de la misma humanidad normativa. Curiosamente, y a pesar de las buenas intenciones de los que se aferran a una concepción firme y coherente, lo humano ocupa el lugar de una idealidad, funciona, si se quiere, como un ideal regulativo no solo violento, sino cruel y despiadado. En este trabajo me ocupo fundamentalmente de mostrar la relación entre la idea de humanidad y la crueldad o, en otras palabras, el mal moral. Queda pendiente desarrollar una concepción amplia de lo humano sobre la base del reconocimiento de su condición ambigua y precaria.

1. Violencia y crueldad

Considero importante centrarme primero en las relaciones entre idealidad y crueldad; posteriormente me propongo deducir la noción de humanidad como una forma más de la idealidad, una forma que, paradójicamente y en no pocos casos, ejerce una violencia despiadada sobre las personas. Para ello me voy a guiar por el trabajo de Balibar (2005). Este filósofo examina dos proposiciones recíprocas entre sí. La primera dice que cierta cuota de violencia se subsume en la economía de la idealidad³, esto es, forma parte tanto de sus condiciones como de sus efectos. La segunda plantea que, aunque sea preciso admitir que no es su único factor, la idealidad se subsume de modo análogo en la economía de la violencia. Estas proposiciones, nos dice, expresan una profunda ambivalencia del vínculo entre una y otra. Y esa ambivalencia nos impide ofrecer una solución unívoca a los problemas de la violencia.

Suponemos que deseamos rehuir la violencia, en cualquiera de sus formas, o en tal caso reducirla en nuestra vida privada y pública. Balibar dice que tal intento de huir de ella se hace invocando ideales y, a su vez, haciéndolos pasar a la realidad. No obstante, si aceptamos

³ El autor entiende por idealidad (Balibar, 2005: 101): “el arco completo de ideas, ideales, idealizaciones”.

la ambivalencia que nos impide mantener un discurso simple sobre la violencia, entonces debemos partir del hecho de que toda postura adoptada en su contra deberá asumir las repercusiones de sus propios efectos. Dicho esto, tenemos que ni la política ni la idea de civilización pueden pensarse como un puro programa para la eliminación de la violencia, aunque, ciertamente, no podemos renunciar a plantearnos tal problema.

Expresado de otro modo, si bien es cierto que deseamos eliminar la violencia también es cierto que debemos preguntarnos si no es ya suficientemente ambivalente el propósito de erradicarla. ¿Cómo —podemos examinar— puede negarse que el deseo de erradicarla es en sí mismo violento? ¿Acaso “erradicar” no supone un acto de exterminio? Justo aquí encontramos esa ambigüedad de la cual Balibar nos habla: la idealidad conlleva también su propia violencia, en otras palabras, todo ideal contiene un elemento normativo que, las más de las veces, se impone, y no sin una dosis significativa de fuerza y de violencia. Según veremos más adelante, la idea de humanidad no escapa a esto.

Sería en extremo ligero decir que toda idealidad produce siempre las mismas formas de violencia. Por intermedio del análisis del vocablo alemán *Gewalt*, Balibar quiere mostrarnos cómo la dialéctica de la violencia se despliega entre una relación intrínseca con el poder, aunque no pueda ser reducida a él, y una relación con su propio resto: la crueldad. Para empezar, conviene decir que el vocablo *Gewalt* puede ser traducido bajo las voces de violencia, poder y fuerza (bruta). Sobre esta base, podemos explorar las diferentes determinaciones de su dialéctica. Dicho rápidamente, ellas encarnan tres elementos: fuerza, violencia (y contraviolencia) y crueldad. Así, la primera sugiere que, por su carácter equívoco y por su oscilación entre poder y violencia, la *Gewalt* equivale a “las *correlaciones de fuerzas*⁴ internas y externas a las instituciones (o aparatos) de toda ‘hegemonía’ histórica” (Balibar, 2005: 106). Aunque no siempre sean capaces de imponerla, la legitimidad de tales apar-

⁴ De aquí en adelante respeto las cursivas de las citaciones originales.

tos está vinculada necesariamente a “grandes idealidades, de grandes formas trascendentes, en sentido platónico, que a cambio aportan a la idealización de su funcionamiento”. Según Balibar, algunas de estas grandes idealizaciones son Dios, el Estado, la Nación y la Ley (sea esta última Torá, Nomos, Shariah o Constitución). No es casual su referencia al *Espíritu Objetivo* hegeliano para describir esta primera determinación de la *Gewalt*. Claramente nos quiere decir que, en su dialéctica, ella supone el uso histórico de la fuerza (¿legítima?) por parte de las instituciones. Glosando a Elías (1997) y a Weber (2007), es posible afirmar que, en muchos sentidos, se trata del uso monopólico de la violencia física y económica por parte del Estado.

La segunda de las determinaciones de esta dialéctica nos dice que la polisemia del término *Gewalt* excede los límites de una teorización del poder o, usando otro modo predicativo, del ejercicio unilateral de la fuerza. En el núcleo de la economía de la violencia se encuentran los asuntos de poder y, por supuesto, de contraviolencia, entendida como “tentativa de construir contrapoderes” (Balibar, 2005: 107). En efecto, puede uno cometer el error tanto lógico cuanto socio-histórico de poner al poder, a sus idealidades y a sus efectos, en un núcleo cerrado. Debe corregirse este error planteando que no hay poder sin contrapoder. Es más, en una fórmula cercana a Foucault (2006), diríamos que el contrapoder es también poder. De esto se deduce una consecuencia central, a saber: ejercido bajo la forma de la resistencia, el contrapoder también se encuentra asociado a idealidades. Por ello Balibar (2005) afirma firmemente que mantiene el mismo tipo de vínculo con el espíritu y con la trascendencia. Solo por anotar un ejemplo, esto significa que toda resistencia a los poderes históricos de las instituciones estatales se encuentra, a un mismo tiempo, ligada a idealizaciones, por lo cual no puede abandonar sus propios presupuestos normativos, y, en consecuencia, amarrada a un poder en muchos sentidos análogo al de las fuerzas sobre las cuales se ejerce la resistencia misma.

Con todo, “también hay niveles de la violencia que no gravitan en torno a la alternativa entre poder y contrapoder, aunque inevita-

blemente vuelven allí, y llegan a *infectarlos*” (Balibar, 2005: 107). El autor advierte que es casi inevitable utilizar metáforas patológicas pues la representación del poder incorpora conceptos de norma y normalidad. Con esto quiere decir más o menos lo siguiente: al permanecer por fuera de lo pensable, de algún modo la violencia determina la “normalidad” en las relaciones sociales y, por así decir, produce efectos políticos, sociales e históricos. Sin duda alguna, hasta aquí tenemos parte del funcionamiento de la violencia, específicamente aquel que informa el uso histórico de la fuerza y del contrapoder. Por cierto, si nos detenemos en la anterior cita también encontramos alguna parte de la dialéctica de la violencia ubicada a la orilla de las dos determinaciones anteriores. Nos topamos de frente con aquella porción más excesiva, y con más capacidad destructiva y autodestructiva, cuyo funcionamiento “pone en juego no sólo, como en la dialéctica del espíritu, el riesgo de muerte para uno mismo que es el precio del poder y del poderío, sino el precio del apocalipsis atroz (*barbare*) y de la destrucción mutua. O peor aún” (Balibar, 2005: 107).

Hemos llegado así a la crueldad, y con ella a la tercera de las determinaciones de la fenomenología de la violencia. Esto último quiere decir que la violencia incluye su propia relación intrínseca con el poder, y también su relación con la crueldad. Para Balibar no existe algo así como un centro de la crueldad, pues ella se expresa más bien de modo heterogéneo. Y justo en esta heterogeneidad la crueldad se relaciona con las ideas, con la idealidad y, por consiguiente, con la ideología. Pero debe aclararse algo: mientras que la violencia del poder se halla en estrecha conexión con las idealidades históricas, siendo ella precisamente la fuerza capaz de derrocar las resistencias a la materialización de las idealidades, esto es, la encarnación de los principios ideales (sean ellos Dios, la nación, el mercado, etc.), por contraste “las formas de crueldad están con la materialidad en una relación *sin mediación*, ya sea interesada o simbólica” (Balibar, 2005: 110). Valga decir algo más: todo proceso de simbolización de las fuerzas materiales y de los intereses históricos conlleva siempre una suerte de resto inconvertible, pensado también por Balibar como una especie de residuo material dejado

por la idealidad. Debe insistirse pues en el doble movimiento a partir del cual se despliega la propia dialéctica de la violencia; si por un lado la ideología del poder simboliza las fuerzas materiales e históricas en los relatos del Estado, la revolución, el progreso técnico, la expansión civilizatoria y colonial, etc., por el otro la idealidad de la crueldad se mantiene como el residuo sin sentido de ese mismo esfuerzo por simbolizar propio del poder.

2. La idea de humanidad como crueldad

Soy consciente de que todavía me encuentro lejos de mostrar las íntimas relaciones entre la crueldad y la idea de humanidad. Aunque en los dos próximos apartados recorro a dos contraejemplos como apoyo de mi tesis, me gustaría por ahora insistir tanto en el análisis de Balibar (2005) que vengo comentando cuanto en un par de anotaciones sobre la ideología llevadas a cabo por Arendt (1998) en su clásico trabajo sobre el totalitarismo. Así, quiero sugerir que, a diferencia de las otras formas bajo las cuales se expresa la violencia, la crueldad es en sí misma un problema antropológico. Dicho con otras palabras, las formas crueles de la violencia se concentran en la idea misma de humanidad, sea para imponer un propio concepto normativo de lo humano, o para anular las formas de vida que se alejan de la economía de la humanidad obligatoria. Puede también decirse que, en cuanto crueldad, la idea de humanidad funciona de modo heterogéneo, no existe en ella algo así como su centro y, no obstante, debe insistirse en que gran parte de su crueldad reside en su tendencia a imponerse como obligatoria sobre individuos, pero también, verbigracia, sobre comunidades de distinto tipo. Tal vez la determinación más específica de la crueldad, expresada tanto por Arendt como por Balibar, se relaciona con la noción de superfluidad que, en el caso de la filósofa alemana, es decisiva en la explicación del régimen totalitario y, en el caso del autor francés, es central en la comprensión de la sobreexplotación propia de las sociedades capitalistas. En este sentido, para ambos, la crueldad aparece bajo el impulso de reducir el hombre al *desecho*.

Ahora bien, la crueldad como reducción de lo humano a mero desecho aparece en “las formas de violencia más idealistas, más espirituales y aparentemente más ‘suaves’ implicadas en la historia de las instituciones de poder” (Balibar, 2005: 113). Esto quiere decir que lejos de tratarse de su aniquilación física, en su forma cruel la violencia opera extrayendo todo rasgo de humanidad por intermedio de idealidades, en unos casos, pero también imponiendo un modelo antropológico obligatorio, en otros casos. Balibar tiene aquí en mente la identificación entre educación y violencia de Estado, cita, además, un fragmento de la novela *Maestros antiguos* de Thomas Bernhard en el que se hace visible cómo en el interior del Estado los hombres no pueden ser nada distinto de aquello para lo cual se los ha formado. Es más, no duda en generalizar su apreciación de que todo proceso de instrucción busca integrar a los individuos —agregaríamos que también a las comunidades— a la estructura hegemónica de los poderes históricos mediante la normalización de la subjetividad y, en consecuencia, a través de la confección de la individualidad. Así pues, uno de sus sentidos nos dice que la crueldad lleva la destrucción de la individualidad existente y la consecuente construcción de una nueva. Vista así, toda educación es un proceso de transformación antropológica por medio del cual los hombres son convertidos en humanos según las normas culturales vigentes y, por supuesto, de acuerdo con los requerimientos de las instituciones sociales y estatales⁵. En suma, todo proceso formativo supone no solo su propio proyecto antropológico sino que, al tratarse del empeño por realizar ideales, ese proyecto no tiene nada de ingenuo, todo lo contrario, se configura como una empresa cruel, una empresa que tiene por tarea confeccionar y, en ello, cortar a la me-

⁵ La función antropológica o, si se prefiere, antropogenética del Estado está muy bien descrita por Blumenberg (2011) en su aproximación a la racionalidad de la antropología filosófica. Claramente, solo si nos adecuamos a sus modelos normativos podemos contar como vidas antropológicamente viables adentro del Estado. Podemos decir que, más allá de los regímenes totalitarios, la idealidad antropológica que guía la actividad estatal es cruel porque, de entrada, al definir quién cuenta como ciudadano restringe la vida humana no permitiéndole su propio florecimiento. Véase el capítulo 16 del tratado de Hobbes (2000) sobre el ciudadano, analizado también por Blumenberg.

dida del molde la vida humana⁶. Sin duda, esto significa que quien no cabe en las normas que solicitan una existencia “correcta” no puede ser reconocido completamente como humano, pero también significa que muchos de los rasgos que nos constituyen, y que para nosotros hacen parte de todo aquello que nos define, deben ser suprimidos porque ponen en duda las normas que regulan lo que el ser humano debe ser y, por ello, ponen en peligro nuestra propia existencia.

Arendt (2008) plantea que el adoctrinamiento, aquella forma de educación privilegiada por el fascismo, se halla presente en los estados “libres”. Critica a los bien intencionados que, acortando el proceso de comprensión, quieren educar y alertar a la opinión pública. Ellos consideran a los libros como armas; piensan, por tanto, que las palabras están hechas para luchar. Sin embargo, Arendt encuentra que, además de perder su cualidad de discurso, aquellas palabras usadas para combatir se convierten en *clichés*: dicho de otro modo, solo los malos libros son buenas armas. El alcance que los *clichés* han adquirido en nuestro lenguaje cotidiano (y político) es una clara muestra de que hemos perdido la capacidad de discurso y que, en estrecha conexión, estamos dispuestos a usar otros medios, incluyendo los violentos. Habría pues una relación entre adoctrinamiento y totalitarismo: el adoctrinamiento solo puede favorecer la lucha totalitaria en contra de la comprensión. Más aún, el adoctrinamiento introduce el elemento de la violencia (muda) en el conjunto de la esfera política.

⁶ Al final de un texto suyo que habla de la crueldad como negación del otro, Castañeda (2012) ofrece una “pista” central para lo que quiero plantear, aunque no la desarrolle. Para contrarrestar el mal, nuestro acento debe ponerse sobre la prudencia y el respeto, en los ámbitos privado y público, y no tanto en conceptos como los de humanidad y civilización. Estos dos últimos conceptos han demostrado un gran potencial de crueldad, afirma. Tenemos que nuestra respuesta moral frente al mal debe hacer a un lado la idea misma de humanidad, pues siguiendo el argumento del autor, ella supone un modelo arbitrario y cruel. Cabe decir que la mayoría de nosotros no encajamos en las medidas ideales de ese modelo que, antes de aceptarlas, mutila nuestras formas de existencia.

Había sugerido que en la crueldad hacen intersección los intentos por hacer de la vida humana un desecho, propios de las sociedades capitalistas, y las formas que, desde los totalitarismos de principios del siglo XX, hacen de la existencia de los seres humanos algo superfluo. Me concentraré brevemente en la primera parte del enunciado anterior, mientras que el tema más específico de la superfluidad lo retomaré en el último apartado. Así las cosas, tenemos que, gracias a su heterogeneidad, la crueldad puede hoy ser vista en diferentes ámbitos, todos ellos relacionados. Hoy en día es evidente la experiencia de una miseria fisiológica que se extiende sobre el llamado mundo “subdesarrollado”, y que excede por mucho el mecanismo capitalista de explotación y sobreexplotación anticipado por Marx. Pero aunque tal miseria da la impresión de ser de naturaleza distinta, no es así. Por el contrario, su índole obedece a la radicalización de la sobreexplotación capitalista. Las palabras de Balibar (2005: 116) rezan: “La destrucción de las actividades tradicionales, combinada con el dominio de potencias financieras mundiales y de sus clientelas locales, lleva a lo que, con una expresión extremadamente violenta en sí misma, Bertrand Ogilvie denominaba *producción del hombre desechable*”.

Esta condición antropológica hace referencia a la creciente producción de millones de hombres superfluos desprovistos de utilidad, de quienes sería mejor desembarazarse, sin lugar a dudas, y quienes, a un mismo tiempo, son excluidos de toda actividad y obligados a permanecer dentro de los límites del mercado. Aquí vemos un punto de intersección evidente entre Balibar y Arendt (1998): a ambos les preocupa la creciente producción masiva de seres humanos superfluos. Si bien, al decir de Butler (Butler y Spivak, 2009)⁷, la filósofa alemana parece hacer a un lado las relaciones entre el análisis político y econó-

⁷ Debo aclarar que, al tratarse de un libro que recoge el diálogo entre las dos autoras, la conversación entre Butler y Spivak no está organizada en capítulos. Así, no encuentro otra forma distinta a la siguiente para mostrar la referencia de las citas: (Butler y Spivak, 2009). Y aunque solo cite a Butler la única forma de hacerlo es referenciándola como acabo de indicar.

mico, restringiéndose al primero de ellos, parece que su planteamiento queda muy bien completado con el de Balibar. Ambos autores están de acuerdo con que la crueldad, aquello que Arendt llama *mal radical*, también está relacionada con modos de depuración étnica. Esta depuración se localiza tanto la práctica cuanto en la teoría. Digámoslo así: la depuración étnica es a la vez practicada y teorizada. Si nos concentramos en esta última actividad, la de teorizar el exterminio étnico de los seres humanos, encontramos nuevamente elementos de intersección entre ambos autores que, para sostener la tesis según la cual la idea de humanidad conlleva un potencial de crueldad, parecen ser suficientemente rendidores. Me estoy refiriendo a que la idealidad, según es analizada por Balibar, parece corresponderse con la ideología, específicamente con el análisis de Arendt. Por ejemplo, para el primero de ellos, la violencia exterminadora viene siempre acompañada de la argumentación, es como si con ella elementos fantasmagóricos se combinaran con modos de argumentación: siempre habrá enunciados pseudoteóricos que, bajo el disfraz de precisión lógica, apoyen los exterminios y todas las formas de crueldad. “Los palestinos son orientales y, por tanto, bárbaros”, piensa el ocupador sionista; “los serbios se encuentran equivocados con su profesión de fe ortodoxa”, al decir del nacionalista croata; “las mujeres del enemigo deben ser violadas”, es la premisa por excelencia del soldado; “los nativos no son más que animales, y sus mujeres bestias al cuadrado”, según el colonizador. Estas proposiciones no solo argumentan a favor de la anulación de la humanidad en los otros, y de su exterminio, sino que, precisamente por dicha razón, contienen ideales antropológicos que ejercen violencia contra un grupo específico de seres humanos mientras dejan intacto al propio grupo de pertenencia. En último término, “el *hombre desechable* es, ciertamente, un fenómeno social, pero que se muestra como casi ‘natural’, o como la manifestación de una violencia en la cual los límites de lo que es humano y de lo que es natural tiende siempre a enmarañarse” (Balibar, 2005: 117).

Para finalizar, debo decir que, por mucho, las notas teóricas características de la ideología que nos han sido enseñadas por Arendt (1998) son más específicas que la noción amplia de idealidad analizada por Balibar. Es más, las primeras no solamente nos permiten comprender a la segunda, sino, más aún, a la afirmación de que la crueldad contiene su propio elemento teórico. En efecto, el análisis de Arendt se concentra en la lógica misma de la dominación totalitaria cuya aparición histórica —en la Rusia bolchevique y en la Alemania nazi— nos enfrenta a un nuevo tipo de gobierno completamente diferente a los conocidos desde la antigüedad. Un tipo de gobierno que tiene en esencia al terror. Adentro de los regímenes totalitarios, la ideología funciona como la preparación que guía el comportamiento de los súbditos para ocupar ya sea el papel de ejecutor o el de víctima. Nuestra autora aísla tres elementos totalitarios contenidos en todo pensamiento ideológico: en primer lugar, las ideologías son explicaciones totales no sobre lo que es, sino sobre lo que ha llegado a ser. Se hallan siempre orientadas hacia la historia aun cuando, como en el caso del racismo, hayan partido aparentemente de la premisa de la naturaleza; en segundo lugar, el pensamiento ideológico se vuelve independiente de toda experiencia de la que, según la autora, no puede aprender nada nuevo, incluso si esa experiencia está referida a algo que recién ha sucedido. Por ello el pensamiento ideológico se cree emancipado de toda realidad percibida; y, en tercer lugar, las ideologías logran la emancipación de la experiencia, paradójicamente, a través de ciertos métodos de demostración. Justo aquí vemos el punto de encuentro entre Arendt y Balibar: la lógica de la idea se emancipa de la experiencia, haciéndola a un margen, o incluso haciendo caso omiso de su evidencia, pero al mismo tiempo funda una nueva evidencia mediante su propia demostración lógica incuestionable. Leamos:

La argumentación, siempre un tipo de deducción lógica, corresponde a los dos ya mencionados elementos de las ideologías —el elemento de movimiento y el de emancipación de

la realidad y de la experiencia—, primero, porque su pensamiento sobre el movimiento no procede de la experiencia, sino que es autogenerado, y segundo, porque transforma el único y exclusivo punto que es tomado y aceptado de la realidad experimentada en una premisa axiomática, dejando a partir de entonces el subsiguiente proceso de argumentación completamente inafectado por cualquier experiencia ulterior. Una vez establecida su premisa, su punto de partida, la experiencia ya no se infiere en el pensamiento ideológico, ni puede ser éste modificado por la realidad (Arendt, 1998: 377).

Quisiera cerrar este acápite insistiendo en que, así como existe una estrecha relación entre la idea de humanidad y la crueldad (o mal radical), la ideología —aquella inferida por Arendt del terror totalitario— implica en sí misma un proyecto antropológico. Dicho de otro modo, aquello que en principio aparece bajo el rostro frío de un problema lógico se convierte rápidamente en un asunto antropológico. La ideología se alza de la experiencia porque no le importa cómo es la vida empírica de los seres humanos, tampoco le importa cómo definan ellos su propia existencia. En contraste, al hacer caso omiso de la evidencia empírica, impone su propia demostración lógica, insisto, convirtiéndose en una matriz antropológica cruel a la que los individuos deben acomodarse a toda costa.

3. Primo Levi y “el fondo”

Quiero ahora concentrarme en un caso específico que apoya la tesis de que la idea de humanidad supone en sí misma formas de crueldad. Me refiero a la experiencia concreta de los campos de concentración tal como la leemos en el testimonio de Primo Levi. Podríamos decir que, además de los horrores producidos por su maquinaria y como consecuencia de ello, el campo puso en juego formas de la idealidad antropológica claramente crueles. En tal sentido, el prefacio a *Si esto es*

un hombre, Levi (2011) dice que seguramente habrá muchos, sean individuos o pueblos, para quienes “todo extranjero es un enemigo”. En la mayoría de los casos esta convicción permanece latente como una infección “en el fondo de las almas” (Levi, 2005: 27). Por ello, aunque se manifieste en acciones intermitentes, no se encuentra todavía en el origen de algún sistema de pensamiento. Justo el problema serio aparece cuando este tímido etnocentrismo se convierte en ideología, en sistema de pensamiento y, completamos, en un ideal antropológico que no se puede dejar de seguir. De ahí al campo de concentración parece no existir una gran distancia. Levi lo formula así: “[...] cuando el dogma inexpressado se convierte en la premisa mayor de un silogismo, entonces, al final de la cadena está el Lager”. En otras palabras, el campo de concentración es el resultado lógico del dogma que, sistemáticamente organizado, se empeña por hacer idénticos al extranjero y al enemigo.

El relato de Levi está plagado de referencias a la condición humana. Habría de contarse las veces que, ya sea afirmándola o negándola, mostrando su más alta expresión o describiendo su más baja miseria, se refiere a ella. Unas veces aparece como “hombre”, otras como “ser humano” y, otras tantas, como “condición humana” propiamente dicha. De pronto habla de la humanidad de los perpetradores y, otras tantas veces, de la de las víctimas, así sea para ponerla en duda. Tal vez, y solo tal vez, su experiencia en el Lager le permitió a Levi albergar una noción vasta de la “naturaleza humana”. Así, por ejemplo, una imagen que nos ofrece su relato es la del “fondo”, con ella tenemos la impresión de que se nos está mostrando una realización invertida de la humanidad. El fondo tiene un doble significado, a saber: por un lado, es el foso al que se llega y más allá del cual no puede haber nada; por el otro, el fondo expresa una metamorfosis, esto es, la conversión de los prisioneros en “peleles miserables y sórdidos” (Levi, 2011: 47). Paradójicamente, a pesar de que en él se exagera el rostro más puro de lo humano, el fondo nos ofrece la imagen de toda antropología suspendida: en él, poco a poco el hombre alcanza el status del fantasma. Frente al fondo la lengua falla, no hay traducción posible para tal experiencia de despojo;

de allí que Levi insista en que la “lengua no tiene palabras para expresar esta ofensa, la destrucción de un hombre”. Además del *factum* según el cual la destrucción del hombre es incomunicable, esto quiere decir que no podemos imaginar una condición humana más miserable, y ello porque la vida en el campo de concentración se encuentra completamente despojada. Nada de lo que antes le era propio vuelve a serlo: ni la ropa, ni los zapatos, ni el pelo. Más aún, su palabra no cuenta ni para ser escuchada ni para ser comprendida. Aunque posiblemente la peor de las amenazas se encuentre en el arrebato de su nombre. Aquí justo creo que encontramos un tema sobre el cual se puede seguir investigando: el de aquellas vidas humanas que corren el peligro de quedarse sin nombre y que, en consecuencia, están sometidas de modo latente, unas veces, y manifiesto, muchas otras, a la sustracción de su propia humanidad⁸. Lo cierto es que Levi supo rápidamente que, tanto a él como a sus compañeros de reclusión, les arrebatarían sus nombres; pero también es cierto que sabía que debían encontrar la fuerza para obrar de modo tal que algo suyo fuese conservado detrás del nombre.

Todo lo anterior nos lleva a comprender mejor el significado del “fondo” y, más específicamente, a qué se refiere Levi cuando dice que se yace en él. En muchos sentidos, el fondo recuerda el concepto de estado de excepción elaborado por Agamben (2010a) pues se trata de una especie de suspensión antropológica capaz de incluir mediante la exclusión. Es decir, más que un significado literal de exterminio, cuya realidad empírica es innegable, el fondo le sustrae al hombre su humanidad, insisto, dejándola en suspenso. De allí que, según la exhortación del autor, si nos imaginamos a un hombre:

⁸ Para Benjamin (2009) estas vidas sin nombre son los oprimidos y olvidados de las generaciones pasadas. Continuando con el tema del Lager diríamos que se trata no de los sobrevivientes sino de aquellos de quienes se perdió todo rastro. Por ello, con su recurso a la historia, no solo busca redimir a los oprimidos de las generaciones lejanas sino que, más aún, su análisis pretende extraer del pasado el soplo de fuerza mesiánica contenido en él. Esto quiere decir que los muertos importan y que, si el pasado no es redimido y si, adicionalmente, el enemigo triunfa, hasta ellos (los muertos) se encuentran en peligro. Este enemigo es claramente el fascismo.

[...] a quien, además de a sus personas amadas, le quiten la casa, las costumbres, las ropas, todo, literalmente todo lo que posee: será un hombre vacío, reducido al sufrimiento y a la necesidad, falto de dignidad y de juicio, porque a quien lo ha perdido todo fácilmente le sucede perderse en sí mismo; hasta tal punto que se podrá decidir sin remordimiento su vida o su muerte prescindiendo de cualquier sentimiento de afinidad humana (Levi, 2011: 48).

Podemos decir que el fondo instaura un doble significado del campo de aniquilación: además de su exterminio literal, el *campo* lleva a cabo una sustracción de todo aquello que hace a una vida no solo vivible sino reconocible. Paradójicamente, y si seguimos a Agamben (2010a), esa *nuda vida* no puede estar por fuera del poder. Como si el poder redujera la vida a su mínima expresión, manteniéndola en suspenso, para luego borrarla. Ahora bien, solo si es borrada puede perder la vida su conexión con el poder, por tenue que dicha conexión sea. Así, el fondo expresa la conexión más íntima del *campo*, en la forma del *Lager*, con el estado de excepción. Pero esta conexión, que parece incluso revelar la identidad entre uno y otro (campo y estado de excepción), puede ser en principio analizada desde dos puntos de vista que, a la postre, terminan fusionándose y, en muchos sentidos, confundándose. Me refiero a que el campo es paralelamente un problema político-jurídico y un proyecto antropológico. Siguiendo a Agamben (2010b) en la reflexión sobre su estatuto paradójico, el punto de vista político-jurídico nos dice que, en cuanto estado de excepción, si bien el *campo* configura una porción del territorio situada fuera del orden jurídico normal no por ello constituye simplemente un espacio exterior. Antes por el contrario, y recuperando el significado etimológico del término excepción (*ex capere*), lo que en él se incluye es sacado fuera mediante su propia inclusión. Y precisamente en este espacio de indeterminación —en el cual ya no son transparentes la inclusión y la exclusión, sino ambiguas y confusas— todo es posible. En otras pala-

bras, al ser también una suspensión antropológica, la suspensión de la ley hace que todo sea posible dentro del *campo*. En él, en su estabilidad, se normaliza permanentemente la excepción. Deberíamos preguntarnos hasta qué punto nuestras sociedades hacen una operación similar aunque ella no sea tan evidente o, en tal caso, tan estable en el tiempo. Deberíamos insistir en que, más allá del Lager, pero a partir de su estructura jurídico-política, nuestras sociedades normalizan la precariedad de ciertas vidas produciendo de modo continuado, e intermitente, espacios antropológicos que nos recuerdan a los campos y que, como ellos, ponen en duda la viabilidad de ciertas vidas y, por cierto, dejan en suspenso su propia humanidad⁹.

Me gustaría insistir en que, tal vez por toda su fuerza, el poder que instaura el fondo es también productivo: borra una existencia mientras, aunque sea de modo pasajero, es capaz de instaurar otra. Levi (2011) sabe esto cuando reconoce que, simultáneamente, ser despojado del nombre significa ser bautizado con otro. Siguiendo su testimonio, sabemos que en el campo de exterminio todos tuvieron que llevar su nuevo nombre —o, como él mismo lo dice, su nueva lacra— tatuado en el brazo izquierdo. Levi tuvo que dejar de ser Primo para convertirse en 174517. La noción de “fondo” expresa tal vez de manera más incisiva el proceso mismo de reducción antropológica no solo en el interior de los campos sino, incluso, en el centro mismo del régimen totalitario. Ya Arendt (1998) nos ha dicho que la esencia específica del totalitarismo es la producción de los seres humanos como seres humanos superfluos, paradójicamente, aunque la imagen del fondo ofrece a primera vista un sentido de profundidad, no es así. Se duda en llamar vivos a sus habitantes, “se duda en llamar muerte a su muerte” (Levi, 2011: 121). En otras palabras, siguiendo a Arendt, el horror auténtico de los

⁹ Un caso concreto que sirve como contra-ejemplo de esta afirmación es el análisis de Butler (2006) sobre Guantánamo. Acusados de terrorismo por el gobierno de Estados Unidos, quienes se encuentran reclusos allí experimentan un estado de suspensión antropológica, un verdadero estado de excepción, que, entre otras cosas, se hace visible en la privación de juicio militar al que se hallan sometidos.

campos de concentración y de exterminio proviene del hecho de que, a pesar de que consigan mantenerse vivos, los internados se encuentran más alejados del mundo de los vivos que con su propia muerte.

No cabe duda de que los campos operaron como un laboratorio antropológico en el interior de la dominación totalitaria. Dicho con otras palabras, el Lager puso en práctica un proyecto de sustitución de una humanidad, considerada de entrada deficiente, por una existencia despojada de toda dignidad humana y, en cuanto tal, irreconocible. El relato de Levi nos muestra cómo, con el fin del *campo*, los internos pudieron poco a poco recuperar su humanidad; por así decir, pudieron levantarse del foso que les había arrebatado su existencia. En los diez últimos días de Auschwitz, Levi estuvo hospitalizado en la enfermería, conocida como Ka-Be. Recién ingresado allí, los oficiales del régimen nazi abandonaron el campo, y esto supuso la ausencia de alimentos para los enfermos. Así que, junto con un par de compañeros franceses relativamente nuevos en el Lager, se dio a la tarea de conseguir alimento para el resto de enfermos. Gracias a esto, un joven francopolaco de apellido Towarowski propuso al resto de enfermos que cada uno de ellos le diese un pedazo de pan a los tres que estaban trabajando por el bienestar de todos. Proposición que fue inmediatamente aceptada. Este acto que, sin duda, puede ser adjetivado de generoso no hubiese sido posible ni siquiera un día antes, toda vez que el lema del campo rezaba: “Come tu pan y, si puedes, el de tu vecino” (Levi, 2011: 198). Levi, nuestro testigo, ve en este acto la primera señal de una humanidad que solo tímidamente empieza a ser recobrada; poco a poco estos muertos en vida empiezan a alzarse desde su propio despojo hacia su humanidad. Comienza un proceso de retorno antropológico que va del *Häftlinge* a los hombres. Leamos: “Fue aquel el primer gesto humano que se produjo entre nosotros. Creo que se podría fijar en aquel momento el principio del proceso mediante el cual, nosotros, los que no estábamos muertos, de *Häftlinge* empezamos lentamente a volver a ser hombres”.

Por supuesto la narración del testigo no quiere comunicar nada. A diferencia de la prensa, y en general de los medios técnicos de reproducción, la narración no busca comunicar el *en sí* de lo sucedido sino que ella encarna la vida misma del relator. Pero encarna esta vida para donarles a quienes escuchan lo sucedido como experiencia (Benjamin, 2001). La narración de Levi nos permite tener leves noticias de una experiencia que no puede aparecer más que bajo la forma de la ruina pero que, no obstante, nos enseña las crueldades de todo proyecto antropológico. Arendt (1998) comprende muy bien esto, nos dice que las ideologías totalitarias no buscan la transformación del mundo exterior ni la transformación revolucionaria de la sociedad sino, solo, la transformación de la naturaleza humana. Podríamos decir que, a pesar de que no finalizan en él (recordemos la relación cruel entre la idealidad de la educación y la violencia de Estado, por ejemplo), el totalitarismo es quizás la expresión más clara de todo proyecto antropogénico, y los *campos* “son los laboratorios donde se prueban los cambios en la naturaleza humana, y su ignominia no atañe sólo a sus internados y a aquellos que los dirigen según normas estrictamente ‘científicas’; es tema que afecta a todos los hombres” (Arendt, 1998: 367).

4. Breve apunte final sobre la superfluidad antropológica

Ya había mencionado que un punto en común entre Balibar (2005) y Arendt (1998) es la idea de que la crueldad, o mal radical, consiste fundamentalmente en hacer de los seres humanos seres humanos superfluos. Y este hacer superfluos a los seres humanos tiene que ver con su sistemática reducción a algo que no es propiamente humano (seres que, a la vez, son y no son humanos). Actos atroces como el asesinato en masa, el genocidio, la tortura y el terror han sucedido en la historia de la humanidad previamente al totalitarismo. Pero el totalitarismo no tiene por fin ni la opresión ni la dominación total. Mejor, si seguimos a Arendt, su objetivo descansa en la destrucción de la humanidad de las personas. Dicho de otro modo, el verdadero triunfo del sistema

totalitario es la desaparición de la espontaneidad en los seres humanos. Hacerlos superfluos significa suprimir de ellos su espontaneidad, su capacidad para pensar. Bernstein (2010) nos dice que, para Arendt, esto se hace más visible en la categoría de *musulmanes* atestiguada por Levi (2011). Con ese nombre se conocía a los hundidos en el campo de concentración y de exterminio. Curiosamente, el “musulmán” era el judío débil, el incapaz, alguien que estaba condenado a la muerte inminente. Era el más deficitario de los judíos. Por falta de fuerzas, de astucia, de valentía y, en último término, de capacidad de adaptación, evidentemente los musulmanes tuvieron más éxito en la empresa de poner en peligro sus vidas. Podría decirse también que esta categoría antropológica no es la única que expresa la condición de superfluidad introducida por la dominación totalitaria. El relato de Levi nos muestra un panorama zoológico amplio constituido por las diferentes categorías que ocuparon los judíos en el Lager; entre ellas: los judíos prominentes, los Kapos, los cocineros, los enfermeros, etc.

Atender a esta producción de un ser humano superfluo, de un no ser humano, es importante hoy porque, por ejemplo, y más allá del régimen totalitario de facto, bajo esa categoría entran en la actualidad las personas sin estado quienes, como Arendt misma en su momento, no cuentan con estatus legal o político legítimo. Creo, sin embargo, que el problema del mal radical, además de ser legal y político, es ciertamente antropológico. Lo que desaparece de las personas, incluso en la ausencia de un marco legal (sea por los excesos de un estado autoritario o por la condición de ser sin estado en una nación ajena), es su humanidad tal como ellos la entienden o, mejor, tal como ellos la reclaman reconocida. Así, ser una persona sin estado es sinónimo de no encontrarse protegido por ninguna ley ni por convención política alguna. En estrecha relación, para Bernstein (2010) la superfluidad antropológica se hace presente en nuestros días en una serie de categorías que expresan formas de existencia suspendidas entre la humanidad y la no humanidad. Además de los ya mencionados sin estado, algunos ejemplos son los refugiados, los inmigrantes ilegales y, ciertamente, los inmigrantes

legales que, así como los judíos en la república de Weimar, son tratados en calidad de ciudadanos de segunda categoría. Este autor afirma que: *“Unless we find ways to address this phenomenon in humane ways that recognize as fundamental ‘the right to have rights’, then totalitarian solutions to the problem of superfluosity will remain a strong temptation”* (Bernstein, 2010: 299)¹⁰.

En un sentido similar, Butler ve en los sin estado un problema actual y masivo para el que deben encontrarse formas posnacionales de oposición política. Y se trata de formas que van más allá del Estado nación moderno porque, precisamente, fue Arendt quien habló de esta condición de apátridas y quien, en el mismo lugar, declaró el fin del Estado nación. Lógicamente, tener un Estado nación es tener gente sin estado, personas que no encuentran un lugar que les permita a sus vidas florecer. Butler y Spivak (2009) se reúnen para dialogar en torno a un acontecimiento que retrata muy bien esta condición de sin estado, aunque no necesariamente despojada de toda espontaneidad como en el totalitarismo, y la reacción del Estado nación frente a la movilización social de estas personas. En 2006, residentes ilegales en Estados Unidos, básicamente en California y en el área de Los Ángeles, cantaron el himno nacional estadounidense en español junto con el himno mexicano. Denominado “nuestro himno”, este acontecimiento introdujo el problema de la pluralidad de la nación, como dice Butler, del “nosotros” y del “nuestro”. La respuesta del entonces presidente George W. Bush era de esperarse: frente al pedido de pluralidad (política y cultural) reaccionó diciendo que el himno nacional solo puede ser cantado en inglés. Evidentemente, la nación se encuentra restringida a una mayoría lingüística y, por tal razón, la lengua opera como un criterio de control sobre quién pertenece a ella y quién no.

¹⁰ “A menos que encontremos la manera de abordar este fenómeno por vías humanas capaces de reconocer como fundamental ‘el derecho a tener derechos’, entonces las soluciones totalitarias al problema de la superfluidad seguirán siendo una fuerte tentación”.

Para finalizar, quiero insistir nuevamente en la tesis según la cual la idea de humanidad (a la que, a mi juicio, deberíamos renunciar) es en sí misma cruel. Sostener que lo humano *es* algo hace que los seres humanos entren por la fuerza en una ontología normativa, en el interior de la cual muchos de ellos no encuentran cabida y de la que muchos otros no pueden escapar. En el momento en el cual creemos que lo humano es algo obligamos a los seres humanos a aparecer como siendo eso y nada más. Arendt (1998) se encuentra muy de acuerdo con esta afirmación. A su vez, ella se mantiene ambigua en su posición respecto de lo humano. Por una parte, acepta que la idea de humanidad es fabricada, y por tanto no defiende una concepción del ser humano que apele a su supuesta esencia unitaria; mientras que, por la otra, cree que la humanidad es algo “altamente” innatural, y con esto estaría defendiendo una postura por largo tiempo asumida que no se cansa de afirmar la excepcionalidad del ser humano con respecto a otras formas de vida (Schaeffer, 2009). Sus palabras expresan: “En realidad, la experiencia de los campos de concentración muestra que los seres humanos pueden ser transformados en especímenes del animal humano y 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” (Arendt, 1998: 364).

La posición de Arendt, insisto, es ambigua: en términos de la acción política, y de un mundo construido entre los hombres, le confiere a la pluralidad el lugar de condición humana por excelencia (Arendt, 2008b; 2012); por ello evita hablar del Hombre en singular, es decir, hace a un lado toda forma de ontología normativa a partir de la cual se exprese la supuesta esencia del ser humano. Este punto de vista lo compartimos por completo, renunciar a la idea de humanidad implica suspender críticamente cualquier juicio acerca de lo que el Hombre debe ser y, al mismo tiempo, conlleva la posibilidad de comprender a los seres humanos en su condición plural. Arendt estaría de acuerdo con que, con frecuencia, al afirmar una idea normativa de humanidad expresamos indiferencia, cuando no desprecio, por vidas huma-

nas incapaces de encajar en ese ideal antropológico, se trata de vidas cuya existencia es tan extraña para nosotros que dudamos de su pertenencia a la misma especie (dudamos de su humanidad). Ahora bien, reproduciendo un prejuicio ya tradicional tanto en la filosofía como en el modelo estándar de ciencias sociales y humanas, Arendt parte de la identidad entre naturaleza y necesidad; afirma, por consiguiente, la disyunción entre naturaleza o cultura, si se quiere, naturaleza o humanidad. Aceptar sin más que la naturaleza es necesaria y que, por oposición a ella, la humanidad halla su medio de realización en la libertad es declarar la superioridad y la excepcionalidad del ser humano frente a otras formas de vida. A contracorriente de esta concepción, hegemónica por cierto y poco cuestionada, aquí afirmamos que el ser humano no es necesario sino contingente, no es más que uno de los resultados azarosos del proceso evolutivo. Mejor dicho, no se puede caer más en el error de confundir naturaleza con esencia humana; una cosa es que el totalitarismo nazi haya utilizado naturaleza y esencia como si fuesen lo mismo, otra cosa es que en la actualidad lo sigamos haciendo. En ambas posturas se encuentra ampliamente aceptada la superioridad del ser humano: para el nazi se trataría de la superioridad racial de un pueblo sobre otro, mientras que, para quienes escinden naturaleza de humanidad criticando incluso al nazi, se trataría de la superioridad de la forma de vida humana sobre otras formas de vida. Por lejanas que se encuentren entre ellas, ambas posiciones se resisten a renunciar a la idea de humanidad y a la crueldad que le es inherente.

Referencias bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio, 2010a, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos.

AGAMBEN, Giorgio, 2010b, “¿Qué es un campo?”, en: *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Valencia, Pre-Textos.

ARENDT, Hannah, 1998, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus.

ARENDT, Hannah, 2008a, “Comprensión y política”, en: *De historia a la acción*, Barcelona, Paidós.

ARENDT, Hannah, 2008b, “Labor, trabajo, acción”, en: *De historia a la acción*, Barcelona, Paidós.

ARENDT, Hannah, 2012, *La condición humana*, Barcelona, Paidós.

BALIBAR, Étienne, 2005, “Violencia: idealidad y crueldad”, en: *Violencias, identidades y civilidad. Para una cultura política global*, Barcelona, Gedisa.

BENJAMIN, Walter, 2001, “Sobre algunos temas en Baudelaire”, en: *Ensayos escogidos*, México, Ediciones Coyoacán.

BENJAMIN, Walter, 2009, “Sobre el concepto de historia”, en: *Estética y política*, Buenos Aires, Las Cuarenta.

BLUMENBERG, Hans, 2011, *Descripción del ser humano*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

BERNSTEIN, Richard, 2010, “Are Arendt’s reflections on evil still relevant?”, en: S. Benhabib (ed.), *Politics in dark times. Encounters with Hanna Arendt*, Cambridge, Cambridge University Press.

BUTLER, Judith, 2006, *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires, Paidós.

BUTLER, Judith y Spivak, Gayatri Chakravorty, 2009, ¿Quién le canta al estado-nación?, Buenos Aires, Paidós.

CASTAÑEDA, Felipe, 2012, “La crueldad como negación del otro en tres paradigmas de la Antigüedad: Busiris, Procustes y Fálaris”, en: A. U.

Botero y C. de Gamboa (ed.), *Fuentes del mal*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Universidad del Rosario.

ELÍAS, Norbert, 1997, *El proceso de la civilización. Investigaciones socio-genéticas y psicogenéticas*, Santa Fe de Bogotá, Fondo de Cultura Económica.

FOUCAULT, Michel, 2006, *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI.

HOBBS, Thomas, 2000, *De Cive. Elementos filosóficos sobre el ciudadano*, Madrid, Alianza.

LEVI, Primo, 2011, Si esto es un hombre, en: *Trilogía de Auschwitz*, Barcelona, Océano.

SCHAEFFER, Jean-Marie, 2009, *El fin de la excepción humana*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

WEBER, Max, 2007, *El político y el científico*, Madrid, Alianza.