



<https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v71n179.80329>

LOS ECOS DE LA VIOLENCIA LA GENEALOGÍA ARENDTIANA DE VIOLENCIA COMO DESINGULARIZACIÓN



ECHOES OF VIOLENCE ARENDT'S GENEALOGY OF VIOLENCE AS DESINGULARIZATION

AGUSTINA VARELA-MANOGRASSO*
Universidad de Murcia - Murcia - España

Agustina Varela-Manograsso es investigadora posdoctoral "Margarita Salas" adscrita a la Universidad de Murcia y la Universidad Autónoma de Madrid (Instituto Universitario de Estudios de la Mujer).

Artículo recibido: 13 de agosto de 2020; aceptado: 7 de enero de 2020.

agustinabelen.varela@um.es / ORCID: 0000-0002-6508-2057

Cómo citar este artículo:

MLA: Varela, Agustina. "Los ecos de la violencia. La genealogía arendtiana de violencia como desingularización." *Ideas y Valores* 71. 179 (2022): 205-229.

APA: Varela, A. (2022). Los ecos de la violencia. La genealogía arendtiana de violencia como desingularización. *Ideas y Valores*, 71(179), 205-229.

CHICAGO: Agustina Varela. "Los ecos de la violencia. La genealogía arendtiana de violencia como desingularización." *Ideas y Valores* 71, n.º 179 (2022): 205-229.

Este artículo es resultado de la tesis doctoral: "Espacios de (des)aparición: identidad personal y violencia en el pensamiento político de Hannah Arendt", financiada por el Ministerio de Educación, Cultura y Deporte de España, con una Beca del Programa de Formación del Profesorado Universitario (FPU) Ref. AP2012/00635. Disponible online:

<https://digitum.um.es/digitum/handle/10201/85901>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

Este artículo reconstruye la genealogía arendtiana de las formas extremas de la violencia, tomando como hilo conductor los procesos de desingularización con un doble propósito: por un lado, analizar las (dis)continuidades históricas de dicha genealogía que trasciende la dimensión físico-instrumental de la violencia y entra conexión con la (des)configuración de la identidad personal; por otro lado, reivindicar la vigencia de la obra de Hannah Arendt para explorar los ecos presentes de esa violencia, sin perder de vista su especificidad actual.

Palabras clave: genealogía, violencia, desingularización, identidad personal.

ABSTRACT

This paper reconstructs the Arendtian genealogy of the extreme forms of violence, taking desingularization processes as its guiding thread, with a twofold goal: on the one hand, to analyze the historical (dis)continuities of that genealogy, that goes beyond the physical-instrumental dimension of violence and comes into connection with the (de)configuration of personal identity; on the other hand, to claim the validity of Arendt's work to explore the echoes of that violence, without losing sight of its current specificity.

Keywords: genealogy, violence, desingularization, personal identity.

Introducción

Hannah Arendt recibió la noticia de la existencia de los campos de exterminio en 1943. Veinte años después, reconocía que aquello había sido “un auténtico *shock* [...] era, realmente, como si se hubiera abierto el abismo. Porque uno siempre tiene la esperanza de que todo podría ser rectificado algún día [...]. Lo sucedido en cambio no podía serlo” (Arendt cit. en Young-Bruehl 234). Y ello no se debía exclusivamente a la brutalidad de los hechos, sino a la aparición de una forma de violencia orientada a erradicar la singularidad única como crimen ontológico primario (cf. Cavarero 2009 80). Si, para Arendt, algo demostraron los campos de concentración y exterminio es que “el mundo no halló nada sagrado en la abstracta desnudez del ser humano” (1979 299) y que el “artificio humano” debe ser protegido precisamente porque puede ser arrebatado.

Mucho antes de articular su teoría política, ya apuntaba la dirección que iba a tomar su pensamiento cuando en el prólogo de *Los orígenes del totalitarismo* (LOT) decía que “la dignidad humana precisa de una nueva salvaguardia que solo puede ser hallada en un nuevo principio político, en una nueva ley en la Tierra, cuya validez debe alcanzar esta vez a toda la Humanidad” (*id.* IX). Se trata de la ley de la pluralidad como condición de la acción, que parte del hecho de que “todos somos lo mismo, es decir, humanos, y por tanto nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá” (1998 8). Por este motivo, es indisoluble de la natalidad, el otro principio que sostiene su propuesta y remite al nacimiento como acontecimiento en el que está enraizada ontológicamente la acción humana en tanto capacidad de iniciar algo nuevo.

La reivindicación de ambos principios es el punto de partida de su concepción de la política como la forma de convivencia más elevada y ámbito en el que cada individuo puede configurar/revelar su identidad personal, a través de las acciones y las palabras compartidas con otros (agentes), así como del relato de su vida, que también proviene de los otros (espectadores/as y narradores/as). Para Arendt, la “identidad” (comunitaria y personal) nunca es un punto de partida. Frente a la comprensión homogénea que niega la pluralidad como condición de la singularización, la considera un resultado derivado de la acción conjunta. Si bien el impulso de la acción “surge del comienzo que se adentró en el mundo cuando nacimos y al que respondemos comenzando algo nuevo por nuestra propia iniciativa” (1998 177), la acción sin compañía no puede desplegarse ni tampoco puede revelar la unicidad que expone el agente en todo lo que dice y hace. Pero sin una narrativa que le dé sentido no puede perdurar. Tanto la dimensión expositiva como narrativa de la identidad personal demuestran que, para Arendt, es una construcción intersubjetiva ligada a una forma de *inter-acción* a la que confiere un ámbito concreto: el *espacio político de aparición*

como una posibilidad ocasionalmente realizada y, precisamente por ello, extremadamente frágil.

La violencia totalitaria se articula en torno a esta fragilidad. Frente a los estudios que daban cuenta de ella estableciendo meras analogías con modalidades pasadas, Arendt sostuvo la tesis de una “ruptura del hilo de la tradición” que ponía en cuestión sus propias herramientas de comprensión. Esta tesis define el método de análisis de su obra en general y de LOT en particular. A diferencia de la historiografía, toma la interpelación de los hechos como punto de partida desde el que inicia su “diálogo de comprensión”. En esto consiste su “*labor genealógico-arqueológica* [...]”, orientada retrospectivamente por la conciencia adquirida gracias al propio hecho totalitario” (Forti 76-77).

Siete décadas después de su publicación, este libro continúa siendo leído como referencia fundamental para reflexionar sobre la(s) violencia(s) presente(s). Y en este punto los campos de refugiados, los Centros de Internamiento de Extranjería o el mismo Mar Mediterráneo como espacios de desingularización, así como su confluencia con una ciudadanía cada vez más miedosa dispuesta a banalizarlos, resultan paradigmáticos. Si, como afirmaba Arendt al final de su vida, “es función del pasado acecharnos a los que somos presentes” (2007a 248) es necesario reflexionar en qué sentido las transformaciones de la violencia del siglo pasado continúa acechándonos, desde el panorama que ofrece el “mundo tal como ha llegado a ser lo que es ahora” (*ibid.*).

En este sentido, este artículo tiene un doble objetivo: por un lado, analizar las (dis)continuidades históricas de la genealogía de las formas extremas de la violencia que Arendt reconstruye en LOT, tomando como hilo conductor su exploración de los procesos de desingularización. Por otro lado, reivindicar la vigencia de sus reflexiones para repensar las manifestaciones actuales de la violencia, que preceden y trascienden su expresión física y entran en conexión con la (des)configuración de la identidad personal. Para ello, será clave explorar tres formas contemporáneas de morir que la filósofa analiza y continúan vigentes como privación o restricción de tres derechos fundamentales: la muerte de la persona jurídica como privación del derecho a aparecer a través de las acciones, la muerte de la persona moral como privación del derecho a ser recordados y la muerte de la singularidad única como privación del “derecho a la mera apariencia” y, en general, “del derecho a tener derechos”.

Entre la violencia imperial y la violencia totalitaria

El totalitarismo se le presenta a Arendt como una “discontinuidad extraordinaria” (Forti 81) en el hilo de la tradición occidental. Un *novum* histórico que supuso la aparición de una forma de violencia sin objetivos o criterios pragmáticos. A diferencia de las guerras de agresión o las

matanzas de poblaciones consideradas “hostiles”, esta violencia carecía de algún tipo de beneficio externo al potencial destructivo de su propia ideología. Esto quedó reflejado en los últimos años de la Segunda Guerra Mundial, cuando tras haber eliminado prácticamente toda oposición se tornó fundamental el costoso sostenimiento de los campos de concentración y exterminio.

Tal como demuestra el estudio arendtiano del aparato burocrático de políticas genocidas en el que estuvieron enmarcados, el énfasis en su carácter “antiutilitario” no significa que carecieran de racionalidad. Tampoco significa que la filósofa pasase por alto que los campos se convirtieron para los Nazis en su institución central donde, además de ejecutar sus políticas de exterminio, podían poner en práctica sus pretensiones de “dominación total”. No obstante, se trata de un doble propósito que tiene sentido si para guiar la vida consideramos únicamente “pretensiones fantásticamente ideológicas del racismo en su pureza lógica” (Arendt 2005a 284).

El hecho de que Arendt concibiera a la violencia totalitaria como una modalidad inédita tampoco significa que intentara jerarquizar el sufrimiento humano. En “Los hombres y el terror” se preguntaba retóricamente: “¿quién osaría medir y comparar el miedo [y, podemos añadir, la violencia] que han experimentado los seres humanos?” (359). A diferencia de las tesis que defienden una singularidad “atemporal” del genocidio nazi, ella le concede una especificidad que en ningún momento pierde de vista la constelación histórica en la que se inscribe.

En el prólogo que en 1967 añade a la segunda edición de LOT, enfatiza “la desgraciada importancia que este medio olvidado [período tenía] para los acontecimientos contemporáneos” (1979 XXI-XXII). El quiebre del “hilo de la tradición” que se manifestó primero en la explosión de la Primera Guerra Mundial y se cortó definitivamente con la aparición de los campos de exterminio, no solamente aparece en sus textos como la apertura de un “abismo sin fondo”, sino también como el efecto *boomerang* de una violencia que se desarrolla en las colonias africanas para regresar transfigurada e instalarse en el corazón de Europa.

Además de revelar toda una serie de tensiones entre el proyecto imperialista de expansión global y el Estado-nación acotado territorialmente, la teoría del efecto *boomerang* permite a Arendt analizar el totalitarismo a partir de los efectos retroactivos de las prácticas de exterminio sobre las mal denominadas “razas inferiores” en la estructura legal y política de los Estados europeos, pero fundamentalmente en el “horizonte ideológico” que articuló. A pesar de las críticas que se pueden hacer a la hipótesis del efecto *boomerang*, su potencial reside precisamente en la ampliación de perspectiva crítica con la propia tradición occidental que, instaurando un espacio de excepción en el

extranjero, sentó las bases materiales y simbólicas para que “la exclusión violenta, la degradación, y la exterminación se instalasen en el lenguaje de la política cotidiana” (*id.* 93), y Europa se preparase para “todos los horrores posibles” (*id.* 221).

Este proceso de interiorización de la violencia exportada requiere matizar la comprensión de la violencia totalitaria como “ruptura radical” de la tradición occidental. Es en ella misma donde encontramos los elementos de su ruptura o, por decirlo con Forti, si bien el totalitarismo “asume el significado de una ‘discontinuidad extraordinaria’: el lugar donde el tiempo queda en suspenso porque allí se detiene la continuidad misma de nuestra tradición” (150), se trata de una “continuidad bruscamente interrumpida, no obstante, por la paradójica materialización de sus dinámicas” (*ibid.*).

Lejos de intentar desvincular los crímenes totalitarios de la civilización occidental para dar cuenta de su novedad “radical”, Arendt reconstruye una genealogía de la violencia totalitaria a partir de toda una serie de prefiguraciones que van de las prácticas violentas en los primeros campos de concentración de las colonias imperialistas a los campos nazis, pasando por la habituación de la violencia durante la Primera Guerra Mundial y sus repercusiones de posguerra, sin por ello caer en una lectura causal de sus conexiones. Esto queda reflejado en el último capítulo de la primera edición de *LOT*, donde enfatiza que el carácter excepcional de los campos de exterminio solo puede entenderse si tenemos en cuenta “la preparación, histórica y políticamente inteligible, de cadáveres vivientes” (447). Se trata del momento más intenso del análisis, donde se revela que es el punto de partida desde el que reconstruye la genealogía de la violencia totalitaria como una genealogía de producción de superfluidad que permite iluminar la muerte de la persona jurídica y de la persona moral como requisito para que la muerte de la individualidad se torne posible.

Formas contemporáneas de morir

La muerte de la persona jurídica y el “derecho a aparecer” como unicidad

Morir jurídicamente significa carecer de todo tipo de protección legal. Quienes quedan al margen de la ley no pueden cumplirla, pero tampoco transgredirla. Sus acciones dejan de ser percibidas como tales porque pierden conexión con la experiencia real. Precisamente por eso, la invisibilización de quienes carecen de un estatus legal suele coexistir con una visibilización de los estereotipos a los que son reducidos y acaban convertidos en foco de todo tipo de acusaciones.

Este primer paso del proceso de expoliación humana resultó paradigmático en el que siguió el gobierno totalitario para eliminar el

estatus jurídico de millones de personas, “por un lado, colocándolas [...] fuera de la protección de la ley [...] y, por otro lado, situando al campo de concentración fuera del sistema penal normal y seleccionando a sus internados fuera del procedimiento judicial normal” (Arendt 1979 447). De modo que, si bien unos pocos reclusos eran detenidos por haber cometido algún delito, la mayoría ingresaba a los campos nazis habiendo muerto jurídicamente.

Aunque hasta aquel momento no se había diseñado un aparato burocrático de políticas genocidas tan desarrollado, el asesinato de la persona jurídica no es una novedad del sistema nazi. Son numerosos los ejemplos históricos en que la privación del estatus legal de poblaciones enteras se convierte en el paso previo a la masacre. Tampoco la institución concentracionaria es una invención nazi. En repetidas ocasiones, Arendt señala que aparecieron por primera vez en Sudáfrica durante la Guerra de los Bóeres y fueron una herramienta central en la expansión imperial (cf. 1979 440). La segunda parte de LOT se articula, precisamente, en torno a la tesis de que no se puede comprender la muerte de la identidad jurídica sin la experiencia en las colonias africanas como espacios de absoluta alegalidad [*lawlessness*] donde “todo estaba permitido”.

Este principio del nihilismo decimonónico puso de manifiesto que la exportación del poder y de los medios estatales de violencia no estuvo acompañada de una estructura jurídico-política real que permitiese tratar a los nativos como sujetos de derechos. La fusión entre esta doble exportación y la ley de “expansión por la expansión” configuró uno de los principales rasgos de la política imperialista, que no consistía en el “lugar predominante que concedió a la violencia ni el descubrimiento de que el poder es una de las realidades políticas básicas” (Arendt 1979 137), sino en la conversión de ambos fenómenos en “el objetivo consciente del cuerpo político” (*ibid.*). Y el “poder entregado a sí mismo solo puede lograr más poder, [y] la violencia administrada en beneficio del poder (y no de la ley) se convierte en un principio destructivo que no se detendrá hasta que no quede nada que violar” (*ibid.*).

Sin embargo, esta característica de la violencia imperialista no la convierte en irracional. En su estudio del imperialismo, Arendt ya alude a una violencia cuyo potencial no puede comprenderse atendiendo exclusivamente al uso indiscriminado de los medios físicos exportados a las colonias, sino a su confluencia con un proyecto de expansión sin límites territoriales y el encuentro con los nativos concebidos como “razas inferiores”. Ahora bien, el auge de la “jerarquización de las razas” en la era imperial tampoco significa que la categorización de los seres humanos fuese una novedad de ese período. La misma Arendt insiste en que el “pensamiento racial” ya estaba arraigado en la sociedad europea

y que lo verdaderamente novedoso fue “el monopolio [que] adquirió sobre la vida política de las respectivas naciones” (1979 137), esto es, su transformación en una ideología racial. La comprensión de la historia como lucha natural de razas convirtió a la “raza” en el principio aglutinador de la expansión imperialista que funcionó como “sustituto de la nación” y sustento explicativo de las mal denominadas “guerras imperiales menores”, convertidas en auténticas guerras de exterminio (*id.* 159).

De modo que la “invención del racismo” fue posible gracias a la confluencia entre la expansión imperial basada en el rechazo de los límites territoriales, la consolidación de nuevas doctrinas naturalistas (darwinismo, eugenesia, etc.) y, fundamentalmente, la misma experiencia de los horrores en las colonias. Según Arendt, la sociedad racial configurada en África demostró que la “pura violencia” era un medio efectivo para crear “razas inferiores” y que esta táctica era más factible en aquellas tierras donde el encuentro con la alteridad estaba marcado por un sentimiento de extrañamiento aparentemente “dado”. Aunque perdió de vista que la reacción de los colonos ante el otro diferente era la manifestación de un etnocentrismo estructuralmente enraizado en la civilización occidental, no pasó por alto que “la raza no es, políticamente hablando [...], el origen de los pueblos, sino su declive; no el nacimiento natural del hombre, sino su muerte antinatural” (*id.* 157). Y, si bien es cierto que desarrolla su análisis desde el punto de vista de los colonos, lo hizo para enfatizar una perspectiva cuyo “sentido de la dignidad humana no les permitía considerar [a los otros] como semejantes” (1979 192), así como también para analizar críticamente el retorno de esta perspectiva a su propio mundo.

A pesar de no haber sido necesario un proceso activo de desintegración jurídica de los nativos porque ya eran considerados “menos que humanos”, la misma experiencia en el exterior socavó los ideales de derechos del ciudadano como uno de los pilares del Estado-nación. Si, como afirma Michal Aharony, “la ausencia de ley fue *inherente* al imperialismo, [y] las vidas de los africanos «salvajes» [eran consideradas] desechables [...]” (199), la explosión de la Primera Guerra Mundial desencadenó toda una serie de acontecimientos que crearon las condiciones para activar un proceso de expoliación de la persona jurídica y (re)producir la desechabilidad en el interior de Europa.

Sin perder de vista las múltiples diferencias entre la Gran Guerra y las guerras de exterminio coloniales, estas adelantan la dimensión “total” de la contienda. Como dice Enzo Traverso, “no se trataba de conflictos previstos por el derecho internacional [...]; eran guerras de pillaje y de destrucción, que no se declaraban y que concluían cuando se alcanzaba la sumisión total del país conquistado” (2002 75). Pero ello no habría sido posible sin una ideología racial que lo sustentara. Aunque habrá

que esperar a la crisis de la primera posguerra para que el discurso del “enemigo racial” cobre fuerza en el continente europeo, la indistinción entre civiles y soldados durante la Primera Guerra Mundial ya revelaba que también en Europa los nuevos “enemigos” a exterminar eran poblaciones enteras (*ibid.*).

Gran parte de los civiles supervivientes se convirtieron en los “apátridas” encerrados poco tiempo después en los campos de concentración y a los que Arendt dedica el noveno capítulo de LOT. Aunque considera a la masificación de estos individuos desarraigados y privados de un estatus legal una de las consecuencias de los tratados de Paz de 1919 y la disolución de los imperios multiétnicos, durante el mismo desarrollo de la guerra ya habían comenzado a ser frecuentes las deportaciones y el internamiento de los presos de guerra (*cf.* Traverso 2002 100). En cualquier caso, la producción activa de apátridas acabó convirtiéndose en uno de los mecanismos empleados por el totalitarismo para masificar el proceso de extrañamiento que había predominado en la era imperialista.

El estudio arendtiano de las colonias africanas adelanta algo que ella analiza a la luz de las repercusiones de la Gran Guerra: que los derechos humanos solo podían garantizarse si los sujetos tenían detrás un Estado que los respaldase. Pensados para proteger a los seres humanos en situaciones de extrema vulnerabilidad, dejaban de funcionar tan pronto como perdían sus nacionalidades. El resultado fue que la condición de apátrida, es decir, la pérdida de los derechos del ciudadano, implicó la pérdida de los derechos humanos.

La tensión entre estos derechos y la soberanía nacional que quedó oculta bajo la ideología racial con que se llevó a cabo la conquista en África, se hizo evidente cuando a la carencia de derechos [*rightlessness*] se unieron los apátridas [*statlessness*] en Europa. Ello no significa que esa figura no existiera antes de la Primera Guerra Mundial, pero el nuevo contexto político mundial había dejado obsoletos los antiguos mecanismos de solución. Estas personas no podían ser repatriadas porque carecían de un país al que retornar, pero tampoco podían ser naturalizadas o solicitar asilo porque habían dejado de ser casos de excepción y la pérdida de la patria se había convertido en un fenómeno de masas.

Precisamente, por este motivo, Arendt enfatiza que la pérdida de los derechos fundamentales quedó reflejada, en primer lugar, en “*la privación de un lugar en el mundo* que [hiciera] significativas a las opiniones y efectivas a las acciones” (1979 296 énfasis agregado), es decir, en la pérdida de la protección física y jurídica de la comunidad de pertenencia. Esto la llevó a reivindicar el “derecho a tener derechos”, basado en el derecho a formar parte de una comunidad de derechos como condición de cualquier otro y que debe alcanzar a la humanidad entera. No tener un lugar en el mundo significa estar privados de un lugar físico en él,

pero también simbólico en el que poder ejercer el derecho a la acción, la palabra y la aparición.

Puesto que, para Arendt, “mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano” (1998 179), el derecho a aparecer es sinónimo del derecho a iniciar acciones con otros. Y puesto que este inicio requiere ser reconocidos como agentes –esto es, como miembros de un espacio público-político que haga significativas nuestras acciones–, aquellos que carecen de un lugar en el mundo y, aún más drásticamente, de toda posibilidad de encontrar un nuevo sitio en él, acaban viendo restringidas las posibilidades de mostrar *quiénes son* en cualquier lugar.

Más adelante veremos que, en la medida en que el derecho a tener derechos “nace cuando se ejerce” (Butler 2017 84) y pone en cuestión los espacios oficiales de aparición delimitados por la exclusión de una parte de la población, adquiere un sentido más amplio que el de la mera inclusión en una comunidad de derechos. De momento es suficiente tener presente que el énfasis de Arendt en cómo fue percibida la alteridad en la era imperialista concluye en ese noveno capítulo resaltando lo que confirmaba la proliferación de apátridas de su época: “parece que un hombre que no es más que un hombre ha perdido precisamente las cualidades que permiten a los otros tratarlo como su semejante” (1979 300).

En una conferencia de 1994, Jean-François Lyotard recuperaba estas palabras de la filósofa para enfatizar que “un hombre solo tiene derechos si es algo más que un hombre” (36). Y añade:

y solo es algo más que un hombre si es también el otro hombre. Solo así ‘los otros’ pueden tratarlo como su semejante. Lo que hace a los hombres semejantes es que cada uno lleva en sí la figura del otro. Su común similitud procede de su disimilitud singular. (*ibid.*)

Este derecho a aparecer como “algo más que un hombre” no es otro que el de “aparecer como unicidad” mediante las acciones, que remite a la dimensión *ex-posit-iva* de la identidad personal. Y esta es precisamente la primera pérdida en los campos totalitarios, claramente reflejada en la destrucción de la persona jurídica.

De modo que la primera dimensión dañada de la identidad personal es aquella que se muestra a través de las palabras y las acciones, y que, según Arendt, solo se revela en el espacio político de aparición al que nos insertamos como un “segundo nacimiento”. Una dimensión que desaparece tan pronto como “las fronteras y los canales de comunicación entre individuos” son reemplazados por un “anillo de hierro [...] presionando a los hombres unos contra otros” (Arendt 1979 465). Si no hay distancia no puede haber inter-acción, pero tampoco espacio para

la palabra performativa que la acompaña. Su lugar es ocupado por la violencia constatativa y allí donde esta se convierte en “señora absoluta”, como en el caso de los campos totalitarios, “no solo se callan las leyes [...], sino que todo y todos deben guardar silencio” (Arendt 1990 18).

La muerte de la persona moral y el “derecho a ser recordados”

El siguiente paso de la desingularización en los campos exterminio era el asesinato de la persona moral. Morir moralmente significa silenciar el diálogo interno de uno/a consigo mismo/a y, por tanto, ser incapaces de distinguir entre el bien y el mal, haciendo inviable todo tipo de solidaridad interhumana. Pero Arendt no entiende a la solidaridad en términos de alianza orgánica. En su lugar, remite a la idea “mentalidad ampliada” que toma de Kant y permite pensar desde la perspectiva del otro sin eliminar la distancia que nos separa y al mismo tiempo singulariza. No se articula como punto de partida, sino como resultado del encuentro intersubjetivo, y no se basa en los sentimientos, sino en los hechos.

Los campos concentración y exterminio instauran las condiciones para que no solamente se vea mermada la solidaridad entre las víctimas, de la que podría emerger algún tipo de resistencia colectiva, sino también aquella que se extiende a los/as espectadores/as y narradores/as. Separados del “mundo real”, los reclusos eran privados de su propio martirio precisamente porque no había testigos que pudieran dar cuenta de él. Pero sin testigos tanto el sufrimiento como la misma muerte se convierten en “algo sin sentido, vacío, ridículo” (Arendt 2005a 296) y los campos en auténticos “pozos de olvido” (Arendt 1979 434).

Sin embargo, Arendt no detiene su análisis en este sinsentido que todavía ofrecía una vía de escape para aquellos que creían que es “mejor morir como víctima que vivir como burócrata de la muerte” (1979 452) y llega a la conclusión de que los campos nazis eliminan asimismo ese último refugio de resistencia moral individual. Creando las condiciones para que el dilema entre el bien y el mal se torne irresoluble, no solo bloquean todo tipo de complicidad con las víctimas e incluso entre ellas mismas, sino que acaban convirtiéndolas en cómplices de los crímenes y difuminando su distinción de los verdugos. En resumen, se puede decir que la eliminación de la conciencia moral, la solidaridad humana y la figura del testigo son las principales consecuencias de la muerte del sujeto moral, que quedan reflejadas en la incapacidad de elaborar juicios, articular formas de resistencia y ejercer el “derecho a ser recordados” como biografías únicas.

Arendt analiza detenidamente la ausencia de conciencia moral en *Eichmann en Jerusalén*. La figura del burócrata nazi se convierte en el

paradigma de la incapacidad para pensar desde una mentalidad ampliada. No obstante, mucho tiempo antes de asistir a su juicio y hablar de la “banalidad del mal” inherente a la burocracia nazi, en *LOT* explora la relación entre los procesos de desingularización y la capacidad de desactivar la moral para asesinar sin odio, tomando como referencia a los burócratas imperialistas.

Dedica gran parte de esta obra a analizar la fase de administración imperial, caracterizada por una eficacia y frivolidad sin precedentes. Si la “raza” había sido el sustituto de la nación, la “burocracia” aparece en las colonias africanas como sustituto del Estado. De hecho, es el encuentro entre ambas desde donde Arendt analiza la violencia imperial. Al distanciamiento que de por sí supone no concebir a los otros en su humanidad esta nueva forma gobierno añade un elemento organizativo que lo intensifica. Reducidos a meros engranajes de la maquinaria burocrática, tanto las víctimas como los victimarios se desingularizan y estos últimos se desresponsabilizan de sus actos. En un sistema donde siempre hay una nueva instancia a la que pedir cuentas, nadie es responsable. Ese vacío es el motor de la máquina burocrática rendida a la lógica de medios y fines “disociados de toda valoración moral” (Bauman 2011 124).

No obstante, la aplicación de la burocracia como forma de dominio basada en el distanciamiento hacia los nativos supuso una variación en la racionalidad del proceso de expansión que prefiguró la lógica totalitaria. Aunque la expansión imperialista permaneció ligada a la racionalidad instrumental basada en el éxito o fracaso económico de la conquista, introdujo una dinámica que ya no parecía encajar plenamente en ella. Una vez entregados a “la expansión por la expansión”, además reducir a los países conquistados y sus habitantes a medios, los mismos miembros de la burocracia comenzaron a concebirse como “simples instrumentos” (Arendt 1979 215) de un proceso que excedía su individualidad. Si, para Arendt, la burocratización de la violencia en las colonias prefiguró a la totalitaria, no se debe simplemente a su vinculación con la ideología racial ni a los avances tecnológicos de las armas, sino también a que su organización estuvo sustentada por un proyecto de dominio que exigía la desobjetivación tanto de las víctimas como de los victimarios.

Si bien Arendt insiste en que el residuo de instrumentalidad presente en la burocracia imperial marca una discontinuidad respecto a la totalitaria, no niega la “relación significativa” entre la disposición a abandonar el “yo” para adentrarse a un “nosotros violento” y la superfluidad en los campos de exterminio (*cf.* Cavarero 2009 89-90). Ahora bien, el paso de una a otra no podría comprenderse sin la habituación a la violencia durante la Gran Guerra y la experiencia de trincheras. Si como dice Omer Bartov, sobrevivir en la trinchera

significaba soportar las condiciones más degradantes e inhumanas, [...] separando radicalmente la atrocidad en el frente de la normalidad de la retaguardia [...], el mismo mecanismo que ayudó a los soldados a sobrevivir una guerra creó la mentalidad necesaria para el asesinato. (13)

Sin embargo, Arendt no prestó tanta atención a las dinámicas forjadas en las trincheras como a la generación que surgió de ellas. El análisis de las consecuencias de la experiencia compartida de miedo ante la muerte y destrucción del enemigo generalizado, así como su vinculación con el deseo de anonimato que emana del éxtasis de la igualdad ante el peligro están presentes en las páginas de *LOT* dedicadas al período de entreguerras. En este punto, retoma el análisis de la era imperialista, llegando a la conclusión de que el rechazo de la élite de posguerra a la cultura, el humanismo, el liberalismo y, en general, “a la perspectiva ideológica y las normas morales de la burguesía” (1979 328) era un rasgo compartido con el populacho de la época imperialista que se manifestaba en la renuncia del sí mismo. Si “la expansión por la expansión” fue la condición de posibilidad de esa renuncia, la Primera Guerra Mundial se experimentó como una gran máquina que ofrecía a los sujetos reducidos a “mero engranaje” una nueva vía de desingularización (*id.* 329). Tanto unos como otros pretendían formar parte de “fuerzas anónimas”. Pero, a diferencia de los imperialistas que habían encontrado una vía de escape en las colonias, los hombres y las mujeres de posguerra la encontraron en “la voluntaria inmersión del yo en fuerzas suprahumanas de destrucción” (*id.* 331).

El análisis arendtiano del “hombre-masa” se enmarca en este contexto de posguerra. Las masas de seres humanos sin patria ni protección legal coexistieron con este otro fenómeno de masas: la proliferación de “millones de seres humanos [que] se torna[ron] económicamente superfluos y socialmente onerosos merced al desempleo” (1979 447). Según Arendt, el crecimiento exponencial de estas masas “apolíticas” que el totalitarismo supo movilizar tienen su origen en la disolución del sistema de clases, enraizado en el capitalismo moderno, dominado por una burguesía apática hacia los asuntos políticos y estructurado en función de delimitaciones predeterminadas por el rango social de individuos movidos por intereses particulares. Pero, a diferencia del individualismo burgués, el hombre-masa abandona el interés por el “sí mismo” y se caracteriza por la “indiferencia cínica o aburrida frente a la muerte [...], la inclinación apasionada hacia las nociones más abstractas como guías para la vida y el desprecio general incluso por las normas más obvias del sentido común” (*id.* 316).

Ese abandono y esa indiferencia son los que llegan a reproducirse entre las propias víctimas en los campos de exterminio. No obstante,

el proceso de expoliación moral comenzaba mucho antes. El hecho de que las víctimas no conociesen su destino compartido favoreció el juego del “salva lo que puedas”. Antes de ser encerradas en los campos, la “individualización de las estrategias de supervivencia” (Bauman 2011 158) en los guetos ya había mermado las estrategias de solidaridad. Las consecuencias de este desgaste quedaron reflejadas tanto dentro como fuera de los campos, y para quienes las sufrían directamente, así como también para los/as espectadores/as que podían dar cuenta ellas. El “derecho a ser recordados” que desde la antigüedad había sido reconocido a amigos y enemigos, se pierde tan pronto como se elimina la figura del testigo. Recuperando las palabras de David Rousset, Arendt escribe: “Han corrompido toda solidaridad humana. Aquí la noche ha caído sobre el futuro. Cuando ya no quedan testigos, no puede haber testimonio” (Rousset cit. en Arendt 1979 451).

Que “la noche caiga sobre el futuro” significa que alcanza al narrador/a y, por tanto, destruye las condiciones para poder recordar los hechos, pero también las biografías de las víctimas. Para Arendt, como para Karen Blixen (Isak Dinesen), “todas las penas pueden soportarse si las ponemos en una historia o contamos una historia sobre ellas” (Dinesen cit. en 1998 175). Ello no quiere decir que narrar la experiencia de la violencia pueda redimir a la víctima del sufrimiento, pues su huella es indeleble desde su perspectiva. Pero, en la medida en que da significado al sufrimiento, lo hace visible y real también para los demás. Cuando estamos ante la historia de un “yo herido”, la narración adquiere relevancia ontológica (cf. Cavarero 2015).

Si, además de la pluralidad de agentes con los que compartimos activamente el mundo común, la construcción intersubjetiva de la identidad personal requiere de una pluralidad de espectadores/as-narradores/as que den significado a las acciones de una vida, no basta erradicar las condiciones que las hacen posible como un segundo nacimiento, hace falta también eliminar el recuerdo de la víctima que se articula y perdura a través del relato de los otros. Arendt concluye que el asesinato de la personal moral en los campos solo se completaba cuando ya nadie reclamaba a la víctima porque no podía ser recordada, cuando se le arrebatava el *storytelling* que, además de reconocer su biografía, da sentido a su sufrimiento y preserva la memoria de lo acaecido.

La identidad narrativa es la segunda dimensión que se desintegra en lo que Arendt denomina “pozos de olvido”. Y si bien cambiará de opinión sobre su existencia y acabará considerando que “hay en el mundo demasiada gente para que el olvido sea posible. Siempre quedará un hombre vivo para contar la historia” (1994 232-233), no significa que abandone la idea de que es posible negar el reconocimiento de la identidad personal, así como el derecho a tener una vida narrada. Significa

más bien que no se puede asegurar que una historia jamás será contada. Quizás no mientras viva su protagonista, sino en un contexto de mayor imaginación y solamente como posibilidad. Pero el hecho de que ésta permanezca latente no exime a las víctimas del proceso de expoliación humana que les arrebató el derecho a morir “como final de una vida realizada” (Arendt 1979 442) y la “silenciosa entereza” (Arendt 1978 164) que la misma muerte le confiere para poder ser narrada. Cuando no hay nadie en el mundo que habitan que perciba y reconozca sus acciones; cuando, además, no pueden encontrar refugio moral en sí mismas porque se han convertido en cómplice de los crímenes, entonces, dice Arendt, es posible aniquilar su singularidad única.

La muerte de la singularidad y el “derecho a tener derechos”

La aniquilación de la persona jurídica y moral encarna injusticias que, además de privar a los sujetos de los derechos civiles/políticos y de la capacidad de resistir al mal político en solidaridad con otros, destruye las dimensiones expositiva y narrativa de su identidad personal. Pero si los campos se convierten en el paradigma los “pozos de olvido” donde hombres y mujeres “desaparece[n] en el sentido literal de la palabra” (Arendt 1979 442) es porque crean las condiciones para eliminar la singularidad única como culminación de la expoliación humana.

A diferencia de la “unicidad” revelada en las acciones con otros y de las historias que puedan narrarse de ellas, esta “singularidad” remite a la precondition que todo/a neonato/a tiene de iniciar lo inesperado (actuar) por el hecho de ser él/ella mismo/a un comienzo (nacer). Aunque Arendt fue ambigua respecto a si tal eliminación es efectivamente posible, su análisis de los campos se desarrolla en torno al avance progresivo hacia ella. La muerte de la individualidad representa la erradicación de la novedad que cada nacimiento inserta en el mundo al concentrar en sí la capacidad de inicio. Aquí el principio ontológico de la natalidad no revela su especificidad en la espontaneidad inherente al actuar, es decir, en ese segundo nacimiento cuyo “impulso surge del comienzo, que se adentró en el mundo cuando nacimos y al que respondemos comenzando algo nuevo por nuestra propia iniciativa” (Arendt 1998 177), sino en ese primer comienzo que, según ella, es prepolítico, pero a su vez condición de lo político y de la acción.

En *Hannah Arendt and Human Rights*, Peg Birmingham ofrece un análisis del acontecimiento de la natalidad que considera esta doble dimensión. La natalidad lingüística como “principio del *initium*” remite a esa capacidad que los seres humanos tenemos de comenzar por iniciativa propia y en ese acto revelar la unicidad personal. Por eso, Birmingham también lo denomina “principio de la publicidad” que encarna el impulso para la acción, el poder o la libertad política. Pero en la medida

que su impulso responde “del” comienzo que insta a haber nacido, al actuar, dice Arendt, “confirmamos y asumimos el hecho desnudo de nuestra original apariencia física” (Arendt 1998 176-177). La natalidad física/biológica como “principio de lo dado/recibido” remite a la novedad inherente a ese “hecho” como interrupción que cada vida en su mera apariencia introduce en el mundo renovándolo.

La mayoría de los intérpretes de su obra se centran en los problemas que derivan de tal distinción y de su priorización de la natalidad lingüística, a través de la cual los individuos muestran quiénes son. Esto parecería dejar sin capacidad de acción y, por tanto, de aparición a quienes han sido excluidos del espacio político establecido. Sin embargo, Birmingham está interesada en enfatizar la presencia de una “*singularidad* sin identidad representable” (87-88) en los textos de Arendt, enraizada en el “principio de lo dado”. Precisamente debido a que esta singularidad está desvinculada de toda identidad grupal predeterminada y a que precede a la unicidad revelada en la esfera público-política, es posible pensar que quienes han sido expulsados de dicha esfera pueden aparecer más allá de cualquier forma de representación o identidad (social) oficialmente reconocida. Pese a estar privada de su expresión en el mundo común a través de las palabras y acciones, su presencia supone ya una “apertura inesperada” que la vindicación arendtiana del “derecho a tener derechos” viene a politizar.

Desde este punto de vista, el acontecimiento de la natalidad aparece como el fundamento de ese “derecho a tener derechos” (Birmingham 9), que trasciende la dimensión jurídica. Puesto que

incluye el principio de lo dado, entendido como la aparición de una existencia no representativa e incondicional [...], puede entenderse como *el derecho a aparecer de cada individuo singular encarnado*, que como tal permanece inherentemente extraño [*alien*] y extranjero [*foreign*], aislado de todas y cada una de las identidades grupales” previamente aceptadas. (id. 91)

En este sentido, ya no aparece simplemente como el derecho a pertenecer a una comunidad de derechos donde las acciones y opiniones adquieren significado, sino como el “derecho a la mera apariencia”, a la apariencia *en cuanto tal*, que ha de ser protegido por el espacio político (id. 91-92).

Al reivindicar el hecho biológico del nacimiento como matriz de la acción y el “derecho a tener derechos” como derecho de los excluidos a poder aparecer como individuos encarnados, Arendt ofrece recursos para confrontar su propia separación entre la natalidad lingüística y física. Incluso, yendo más allá de Birmingham, se puede decir que, en la medida en que la legitimidad del derecho a tener derechos no depende de una organización política preexistente, sino que “nace cuando se ejerce [,] es ejercido por quienes actúan conjuntamente” (Butler 2017 84) y,

por tanto, depende del acto performativo que activa esa alianza, no es ya que encarne el derecho a aparecer como una singularidad sin identidad oficialmente reconocida y que ha de ser protegido por el espacio político de aparición, sino que en el acto de reclamo de ese derecho, los/as excluidos/as ponen en cuestión la misma delimitación de ese espacio que determina las condiciones de lo (in)visible. Así articulan formas alternativas de acción y aparición, de exposición y narración, en fin, formas alternativas de configuración y revelación de la identidad personal.

La aproximación a la propuesta de Arendt desde esta perspectiva visibiliza la inseparabilidad entre la natalidad física y lingüística presente en sus textos, pero también su reivindicación de la pluralidad como hecho de la vida en la Tierra y no solo como condición para la acción y el acceso de unos pocos privilegiados al espacio político de aparición establecido. Teniendo esto en mente, podemos decir que, además de intentar destruir la condición natal, la violencia totalitaria pretende destruir la pluralidad como condición humana, es decir como principio ontológico que remite al “*hecho* de que los hombres [/mujeres], no el Hombre [/Mujer], vivan en la tierra y habiten el mundo” (Arendt 1998 7). El intento de reducir la humanidad a un único individuo quedaba reflejado en la indistinción de los sujetos como seres actuantes únicos, pero también de sus cuerpos en los campos de exterminio, donde “morían rebajados a su mínimo común denominador de la propia vida orgánica” (Arendt 2005b 246) y prácticamente sin oponer resistencia.

Es precisamente la pretensión de erradicar la espontaneidad humana “tal como la simple existencia de la individualidad siempre engendrará” (1979 456) lo que, según Arendt, convierte a la violencia totalitaria en una modalidad inédita que, más que aniquilar físicamente a las víctimas, busca “transformar la naturaleza humana”. Pero no la entiende en términos esenciales, sino como “concreciones históricas” que dependen de las condiciones del mundo. Como ha señalado Dana Villa, Arendt demuestra que

si se crea un mundo en el que faltan las condiciones para el ejercicio de nuestras capacidades ‘esenciales’, entonces estas capacidades serán olvidadas. Si se crea un mundo en el que los seres humanos se experimenten a sí mismos y a los demás como esencialmente superfluos, entonces la dignidad humana será olvidada. (1999 32)

El mayor logro de la violencia totalitaria consiste precisamente en crear las condiciones para que este olvido sea posible. Es más, en la medida que produce “fantasmales marionetas de rostros humanos” (Arendt 1979 455) que no actúan ni dialogan con otros, pero tampoco consigo mismos, consigue que la negación de la espontaneidad y de la individualidad como principio de *initium* y de lo dado, provenga incluso del

sí mismo. La peculiaridad del “genocidio” nazi consiste, por tanto, en que la muerte en masa no es exclusivamente física ni está dirigida a un grupo o etnia específica. Se trata de la muerte en masa de las singularidades únicas, de la destrucción de la identidad personal en todas sus dimensiones, incluso aquella que es precondition de toda singularización.

Los ecos de la violencia

Aunque Arendt fue ambigua sobre si el totalitarismo pudo alcanzar plenamente su cometido, no deja de ofrecer recursos teóricos para pensar los ecos de su violencia. La filósofa concluye la primera edición de *LOT* advirtiéndole que

el peligro de las fábricas de cadáveres y de los pozos de olvido es que [...] con el aumento de la población y de los desarraigados, constantemente se tornan superfluas masas de personas si seguimos pensando en nuestro mundo en términos utilitarios. (1979 459)

Desde que publicó este libro en 1951 no ha dejado de ser una referencia para reflexionar sobre espacios contemporáneos de violencia y desingularización. Sin embargo, la denominada crisis de los refugiados y las migraciones de los últimos años ha reactivado la recuperación de su análisis sobre los excluidos de la comunidad política y humana en general. En su artículo “Nosotros los refugiados” ya advertía que “la historia contemporánea había creado una nueva clase de seres humanos” (Arendt 2007b 265), que era encerrada en los campos de concentración y que, lejos de representar una anomalía de su época, marcaba el rumbo de los tiempos venideros. Más de siete décadas después, podemos reivindicar la lucidez de sus palabras. En 2015 se superó el máximo histórico de desplazamientos forzados de la Primera y Segunda Guerra Mundial. Hoy son más de ochenta millones las personas que han abandonado sus hogares en condiciones de extrema vulnerabilidad. La proliferación de Centros de Internamiento de Extranjeros en los que son detenidos sin haber cometido ningún delito, los campos de refugiados en los que son retenidos indefinidamente o los *hotspots* como centros de “clasificación” y muchas veces de expulsión, demuestran que la “nueva clase de seres humanos” de la que hablaba Arendt ha ido en aumento y exige repensar quiénes la representan en la constelación post-11S. Asimismo, exige pensar qué nueva clase de seres humanos sustenta tal expulsión, atribuyéndose el derecho de decidir quiénes forman parte de lo que se ha definido como “humano”.

Ambos comparten la superfluidad. Como venimos diciendo y Bauman nos recuerda, la actual producción de superfluidad no se puede comprender sin la producción moderna de masas apolíticas, local y globalmente inútiles (“excedentes inempleables”) y de masas apátridas

(local y globalmente “intolerables” “rechazadas por el descontento”) (2017 11) de las que ya hablaba Arendt. Tanto unas como otras representan la pérdida de lo que ha denominado “mundo común”. Las primeras porque se les niega un lugar en él y, como se ha indicado, “la privación fundamental de los derechos humanos se manifiesta primero [...] en la privación de un lugar en el mundo que haga significativas a las opiniones y efectivas a las acciones” (1979 296). Las segundas, porque se retiran del mundo compartido para aferrarse a una ideología que erradica la pluralidad como condición de su propia singularización. En este sentido, ambas representan la desintegración de la construcción intersubjetiva de la identidad personal y reflejan cómo entra en conexión con distintas modalidades de violencia. Pero, mientras los apátridas privados de su derecho a aparecer y ser recordados como singularidades únicas son víctimas de una violencia excluyente que los expone a formas de violencia física, los hombres y las mujeres que restringen el sentido de su singularidad a una única pertenencia fomentan dicha exclusión y violencia.

No es casual que el asesinato jurídico de los apátridas analizado por Arendt coincidiese con la desintegración moral del hombre/mujer-masa. El siglo pasado demostró que los contextos de crisis política, económica y social, no solo fomentan la exclusión del “otro diferente” de la comunidad (política y social), exponiéndolo a condiciones de extrema vulnerabilidad, sino también incrementan en los ciudadanos y ciudadanas nacionales una falsa sensación de “vulnerabilidad” ante él. La “peligrosización” de ese otro suele ser la forma que encuentran de canalizar su sentimiento de (in)seguridad (Hans-Jörg Albrecht cit. en Bauman 2005 77). Por eso, tampoco es casual que hoy, en plena crisis económica, social y política global, veamos reproducirse dinámicas análogas a las de la primera postguerra. Así lo demuestra el resurgimiento de las identidades nacionales que proliferan a la par que las alambradas y muros cada vez más impenetrables. No obstante, estas similitudes no deberían interpretarse como meras repeticiones y es urgente pensar de qué modo se manifiestan los ecos la(s) violencia(s) pasada(s) sin perder de vista su especificidad actual. En fin, es necesario prestar atención a los pliegues que emergen de las articulaciones entre lo que permanece de forma transfigurada y cohabita contingentemente con lo que carece de precedentes.

Sin duda, los atentados terroristas del 11 de septiembre de 2001 marcan un punto de inflexión en la historia de la violencia que, como ha señalado Adriana Cavarero, llevó a Occidente a tomar conciencia de “que era extraordinariamente vulnerable” (2014 21). Sin embargo, en lugar de activar una reflexión autocrítica, los gobiernos de los países occidentales emprendieron una “guerra contra el terror”. Es bien conocido que esta vía inició un periodo de guerras interminables en Oriente

Próximo y Medio, suponiendo el derrumbe de numerosos Estados de los que han tenido que huir millones de personas. Esto ha generado un aumento exponencial de refugiados y solicitantes de asilo en Europa junto al incremento de migrantes económicos y climáticos, que se encuentran con formas de obstrucción físicas y simbólicas basadas en la vieja dicotomía “nosotros- ellos”, pero en un nuevo contexto global en que ya no se ajusta a territorios delimitados ni a localizaciones fijas.

Desde la caída del muro de Berlín y el avance de la globalización neoliberal, pero especialmente desde los atentados del 11S y la “globalización del terror”, la necesidad de analizar la violencia contemporánea desde enfoques alternativos al de su conexión al Estado es cada vez más acuciante. Entre las distintas vías desde las que se estudia actualmente, la percepción del “otro diferente” como amenaza, no solo geopolítica para el Estado-nación, sino también cultural para la identidad colectiva e individual, se ha convertido en un enfoque central. Y la genealogía arendtiana de la violencia como desingularización es clave porque permite concebirla como un proceso de expoliación de la singularidad de los otros, pero también pensarla en retroalimentación con la expoliación del sí mismo.

En el actual contexto de desconfianza generalizada, la política de securitización, que ya venía articulándose desde mediados del siglo XX, ha adquirido cada vez más peso. Hoy podemos decir que, además de iniciar un periodo de guerras interminables haciendo del mundo un lugar más inseguro, instauró una disciplina del miedo que continúa alimentando una ciudadanía “dispuesta a soportar casi cualquier cosa por su seguridad” (Jaffe Greg cit. en Van Der Pijl 182). Y por “cualquier cosa” debemos entender la aceptación de un control exhaustivo que restringe su propia libertad, así como el incremento de la ceguera moral hacia quienes han sido señalados como potenciales amenazas. Así lo demuestran las reacciones racistas y antiinmigrantes de talante fascista que se reproducen en gran parte del mundo.

Frente a las comparaciones que ven en el auge actual de los nacionalismos el resurgimiento de los que dominaron la Europa de las décadas de 1930 y 1940 y, por tanto, la antesala de una nueva guerra, el sociólogo Michel Wieviorka insiste en que “la historia nunca se escribe por anticipado” (2019). En esta línea, Enzo Traverso ha expresado su reticencia a establecer comparaciones históricas simplistas, llegando a decir que permiten esbozar analogías, pero no homologías, (cf. 2018 27) y que es un error aproximarnos a los fascismos actuales desde categorías antiguas, incluso cuando pretendamos resignificarlas con el prefijo “neo”. Tal es así que prefiere hablar de “posfascismo” para enfatizar tanto sus aspectos novedosos como su carácter todavía incierto.

Si bien ambos se inscriben en contextos de crisis, tienen dinámicas distintas. A diferencia del carácter ofensivo y de expansión militar

propia de los fascismos estatistas e imperialistas del siglo pasado, el pos-fascismo es defensivo y de reclusión. En lugar de ampliar sus territorios, pretende fortificarlos. En este sentido, se puede decir con Wieviorka que carecen de un carácter propiamente belicoso, a pesar de que recurran a un discurso bélico para legitimar sus actos, su identidad excluyente y su violencia. Una violencia que tiene formas de expresión menos perceptibles a las del campo de batalla y ya no se ejerce por cuestiones fundamentalmente territoriales contra otro Estado: el nuevo enemigo es el “otro” vulnerable que carece de un territorio donde habitar.

En nuestra sociedad del miedo y la securitización, el inmigrante se ha convertido en ese “otro” en el que confluyen la invisibilización de su singularidad única y la visibilización de todo tipo de estereotipaciones, convirtiendo a su mera presencia en una amenaza muy concreta. Como advierte Bauman, “la intensificación del miedo es más duradera cuando se acompaña de un adversario concreto, visible y tangible [...]” (2017 35). Las manifestaciones antimigrantes e incluso la formación de milicias civiles autodenominadas “caza-inmigrantes” demuestran más que cualquier otro fenómeno que la proyección de los miedos en la figura del inmigrante/refugiado los intensifica, así como también intensifica la tarea propuesta para enfrentarlos:

cuanto más imponente e indomable parezca nuestra tarea, más probable será que nos sintamos orgullosos [...] de ponernos a ella; cuanto más poderoso y maquinador parezca nuestro enemigo, más elevado será el estatus de héroes de quienes osen declararle la guerra. (*ibid.*)

Y, hace falta añadir, cuanto más quimérica sea la ideología que pretenden legitimar la tarea, mayor será la violencia empleada para llevarla a cabo.

Ya lo vimos con los totalitarismos del siglo pasado y el análisis de la genealogía arendtiana de la violencia a partir de los procesos de (des) configuración de la identidad personal es clave en este sentido. Cuanto más quimérico es el empeño por alcanzar una identidad homogénea –o, en otras palabras, por negar la construcción intersubjetiva de la identidad comunitaria y personal, así como la pluralidad que nos atraviesa–, mayor será la violencia en todas sus dimensiones, incluso aquella que precede y trasciende al acto violento directo. Por eso, la proliferación de los nacionalismos e identidades homogéneas en nuestro mundo cada vez más plural e interdependiente está generando formas extremas de violencia al mismo tiempo que incrementa la indiferencia hacia ellas (*cf.* Campillo 187-188).

Así lo demuestra nuestra habituación a las imágenes de personas que intentan saltar las vallas fronterizas y de sus “devoluciones en caliente” o las imágenes de malos tratos que sufren quienes logran cruzar

las fronteras por parte de las milicias civiles. Lo demuestra la normalización de imágenes de embarcaciones llenas de inmigrantes varadas en el mar debido a la prohibición de algunos países para desembarcar en sus tierras; imágenes de cuerpos sin vida en las orillas del Mar Mediterráneo y de los cementerios improvisados para los migrantes sin nombre conocido, así como también las imágenes que nos llegan de los campos de refugiados desbordados y de las condiciones indignas de vida en ellos. Finalmente, lo demuestra nuestra indiferencia ante la lucha que emprenden quienes los habitan para modificarlas.

Basta mencionar las protestas de un centenar de refugiados y refugiadas por las pésimas condiciones de vida en el ya desaparecido campo de Moria en el mes de febrero de 2020 que pasaron completamente desapercibidas. Al grito unísono de “¡Somos humanos!” (*El Periódico*) reivindicaban su “derecho a tener derechos”, a formar parte de la humanidad. La protesta concluyó con el lanzamiento indiscriminado de gases lacrimógenos para disuadirlos. Y es que, como dice Janina Bauman y Zygmunt Bauman nos recuerda, “lo más cruel de la crueldad es que deshumaniza a sus víctimas antes de destruirlas. Y las más duras de las luchas es seguir siendo humano en condiciones inhumanas” (2011 242).

Conclusión

Del análisis arendtiano de los campos de concentración y exterminio derivan al menos dos tesis principales. Por un lado, que su violencia no puede reducirse a una dimensión exclusivamente instrumental, ni en lo que respecta a su racionalidad ni a los medios que implementa, pues se centra en la aniquilación de las singularidades únicas y, sin llegar a ser irracional, deja de ajustarse a la racionalidad medio-fin. Por otro lado, que el carácter inédito de esta violencia no refleja un carácter atemporal, sino que debe entenderse como una discontinuidad situada, portadora de los excesos de su propio tiempo.

Los campos de concentración y exterminio como espacio donde confluyen el asesinato de la persona jurídica que restringe el “derecho a aparecer como unicidad” a través de las acciones, el asesinato de la persona moral como privación del “derecho a ser recordados”, y el asesinato de la propia singularidad como privación del “derecho a la mera apariencia” y, en general, “del derecho a tener derechos”, encarnan la máxima expresión de esa desmesura a partir de la cual Arendt construye su genealogía. Si, como ella decía, la existencia de los campos demostró que “el mundo no halló nada sagrado en la abstracta desnudez del ser humano” (1979 299), el artificio de lo que hoy consideramos “humano” debe entenderse en una historia de la violencia que no puede ser pensada sin los procesos de desintegración de la identidad personal construida siempre intersubjetivamente.

La actual intensificación de la tendencia a destruir todo lo que es percibido como amenaza para una articulación muy concreta y excluyente del “artificio humano”, refleja tal conexión. En 1951 Arendt ya advertía que esa tendencia no es una novedad de la política occidental contemporánea. Pero, como afirma Butler en *Vidas precarias*, actualmente “no es solo que algunos humanos son tratados como humanos mientras otros resultan deshumanizados; sino más bien que la deshumanización se vuelve la condición para la producción de lo humano” (2006 123). Por eso es urgente volver a pensar qué sentido de “lo humano” queremos (re)construir.

Desde una perspectiva arendtiana, lo que refleja la situación actual es que la deshumanización del “otro” siempre nos deshumaniza, porque negándole el derecho a actuar y a revelar quién es, nos habituamos a su desesperación, convirtiéndonos, como diría Bauman, en “indiferentes morales”; pero, sobre todo, porque la ceguera para ver en el otro la condición de nuestra propia singularización conduce a la incapacidad de percibir en su exclusión del mundo común la petrificación del propio mundo y del sí mismo. Esto es así no solo porque, como decía Lyotard, “lo que hace a los [seres humanos] semejantes, es que cada uno lleva en sí la figura del otro, [y] expulsando al extranjero expulsas esta comunidad [y] tú te expulsas de ella” (136), sino también, porque en la medida en que la (de)construcción de nuestra identidad personal está enraizada en una ontología relacional por la que *ex-istimos* ya siempre atravesados por los/as otros/as, la violencia hacia ellos nos hiere inevitablemente a los/as dos. Su pérdida encarna la nuestra propia, su negación la negación de la pluralidad como condición humana.

Bibliografía

- Aharony, Michal. “Hannah Arendt and the Idea of Total Domination.” *Holocaust and Genocide Studies* 24.2 (2010): 193-224.
- Arendt, Hannah. *The Life of the Mind*. Nueva York: Harvest Book, 1978.
- Arendt, Hannah. [LOT]. *The Origins of Totalitarianism*. Nueva York: Harcourt Brace, 1979.
- Arendt, Hannah. *On Revolution*. Nueva York: Penguin Books, 1990.
- Arendt, Hannah. *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. Nueva York: Penguin Books, 1994.
- Arendt, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- Arendt, Hannah. “Las técnicas de las ciencias sociales y el estudio de los campos de concentración.” *Ensayos de comprensión, 1930-1954*. Traducido por Agustín Serrano de Haro, Alfredo Serrano de Haro y Gaizka Larrañaga Argárate. Madrid: Caparros, 2005a.
- Arendt, Hannah. “Los hombres y el terror.” *Ensayos de comprensión, 1930-1954*. Traducido por Agustín Serrano de Haro, Alfredo Serrano de Haro y Gaizka Larrañaga Argárate. Madrid: Caparros, 2005b.

- Arendt, Hannah. "A casa a dormir." *Responsabilidad y Juicio*. Traducido por Miguel Candel. Barcelona: Paidós, 2007a.
- Arendt, Hannah. "We Refugees." *The Jewish Writings*. Edited by Jerome Kohn and Ron H. Feldman. Nueva York: Schocken Books, [1943] 2007b.
- Bartov, Omer. *Mirrors of Destruction. War, Genocide and Modern Identity*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Bauman, Zygmunt. *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*. Traducido por Pablo Hermida Lazcano. Buenos Aires: Paidós, 2005.
- Bauman, Zygmunt. *Modernidad y Holocausto*. Traducido por Ana Mendoza y Francisco Ochoa de Michelena. Madrid: Sequitur, 2011.
- Bauman, Zygmunt. *Extraños llamando a la puerta*. Traducido por Albino Santos Mosquera. Barcelona: Paidós, 2017.
- Birmingham, Peg. *Hannah Arendt and Human Rights*. Bloomington: Indiana University Press, 2006.
- Butler, Judith. *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*. Traducido por Fermín Rodríguez. Buenos Aires: Paidós, 2006.
- Butler, Judith. *Cuerpos aliados y lucha política*. Traducido por María José Viejo Pérez. Barcelona: Paidós, 2017.
- Campillo, Antonio. *El concepto de lo político en la sociedad global*. Barcelona: Herder, 2008.
- Cavarero, Adriana. *Horrorismo: nombrando la violencia contemporánea*. Barcelona: Anthropos, 2009.
- Cavarero, Adriana. "Inclinaciones desequilibradas". *Cuerpo, memoria y representación. Adriana Cavarero y Judith Butler en diálogo*. Editado por Begonya Saez Tajafuerce. Barcelona: Icaria, 2014.
- Cavarero, Adriana. "Narrative Against Destruction." *New Literary History* 46.1 (2015): 1-16.
- Forti, Simona. *El totalitarismo: trayectoria de una idea límite*. Traducido por María Pons Irazábal. Herder: Barcelona, 2008.
- Liotard, Jean-François. "The Other's Right." *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures 1993*. Edited by Stephen Shute and Susan Hurley. New York: Basic Books, 1993.
- Rocha Cutiller, Adrià. "Tensión máxima entre los refugiados de Lesbos." *El Periódico* (2020): Web. 4 Feb. 2020. [<https://www.elperiodico.com/es/internacional/20200203/manifestacion-refugiados-isla-lesbos-gas-lacrimogeno-policia-7833776>].
- Traverso, Enzo. *La violencia nazi: una genealogía europea*. Traducido por Beatriz Horrac y Martín Dupaus. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Traverso, Enzo. *Las nuevas caras de la derecha*. Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2018.
- Van Der Pijl, Kees. "La disciplina del miedo. La securitización de las Relaciones Internacionales tras el 11-S desde una perspectiva histórica." *Relaciones Internacionales* 31 (2016): 153-187.

Villa, Danna. *Politics, Philosophy, Terror: essays on the Thought of Hannah Arendt*. Princeton: Princeton University Press, 1999.

Wieviorka, Michel. "Los nacionalismos y la guerra." *Vanguardia.com* (2019): Web. 21 May. 2019. [<https://www.lavanguardia.com/opinion/20190520/462376501846/los-nacionalismos-y-la-guerra.html>].

Young-Bruehl, Elisabeth. *Hannah Arendt: una biografía*. Traducido por Manuel Lloris Valdés. Barcelona: Paidós, 2006.