

# BIOPOLÍTICA DE LOS DERECHOS HUMANOS: UN ACERCAMIENTO DESDE EL PENSAMIENTO DE HANNAH ARENDT

MIGUEL ÁNGEL MARTÍNEZ\*

## Resumen

**E**l texto analiza los argumentos desde el planteamiento arendtiano, especialmente en algunos pasajes de *La condición humana* y *Los orígenes del totalitarismo* para considerar la fundamentación biopolítica de los derechos humanos. Así, también refiere a la convergencia entre los argumentos de la filósofa judía y los realizados por Michel Foucault para establecer la continuidad de sus investigaciones en el análisis de la problemática anunciada.

*Palabras clave:* Hannah Arendt, violencia, política, nuda vida, normalización.

## Abstract

This paper examines Hannah Arendt's considerations specially in some passages of *The Human Condition* and *The Origins of Totalitarianism* to consider biopolitics fundamentation of the human rights. Besides, this paper focus on the convergen-

\* Candidato a Doctor en Filosofía por parte de la UNAM, México, mgamartinez@hotmail.com

ce between the arguments of the Jewish philosopher and those made by Michel Foucault, in order to reinforce Arendt's idea on the subject of biopolitics.

*Keys words:* Hannah Arendt, violence, politics, bare life, standardize.

## Introducción

El testimonio crudo y aterrador de la insuficiencia de los derechos del hombre se manifiesta en las variadas experiencias del exterminio masivo que, durante el siglo xx y lo que va del presente, los Estados han perpetrado en contra de sus ciudadanos. No sólo en la suspensión de la legalidad en el estado de excepción, sino en la administración que en la vida cotidiana padecen quienes participan de una ciudadanía específica; es decir, quienes se encuentran en un estado liberal, experimentan un aparato gubernamental que produce libertades y que, simultáneamente, las regula para fortalecerse y consolidar el desarrollo de la sociedad. Así, en la fabricación de libertades se establecen las condiciones de operatividad necesarias para el desarrollo de la ciudadanía y, de manera paralela, se instituyen criterios de dosificación o cálculo que orientan, en proporciones suficientes, las prácticas de los seres humanos, considerándolos como recursos y maximizando su potencial. Es, en esta orientación, la clave con la cual se establecen los derechos humanos.

Con lo anterior, no se propone una disolución de los derechos que protegen a la humanidad, sino revisar los fundamentos que se establecen como resultado de políticas gubernamentales que consideran al ser humano como materia prima de la salud de una nación. Pues, los mismos Estados establecen una invasión material no sólo a las prácticas de los ciudadanos, sino también en sus cuerpos prolongando y extendiendo, de esa manera, sus facultades al territorio de lo viviente. Así los aparatos gubernamentales ejercen su capacidad de poder transformar físicamente los cuerpos, desplegando de una manera privilegiada estrategias de sujeción entre territorio, cuerpo y nación. En este sentido, el objetivo de este artículo se encuentra orientado a especificar el trasfondo biopolítico de los derechos humanos y, simultáneamente, abrir el diálogo para clarificar la posibilidad política mediante la cual, la base moral desde la segunda mitad del siglo xx, que se inscribe en el orden de la biopolítica, se rebase y modifique. En este sentido, la posibilidad latente de tener derechos parece inscribir necesariamente a los seres humanos dentro de un marco constitucional que les garantice abrigo y protección ante la violencia, pero reproduciéndola.

## En el principio era la violencia

La violencia es un acto humano porque se desarrolla e incide sobre las relaciones que éste realiza. Esta incidencia en las relaciones humanas se produce en virtud de que en el reino de la naturaleza la violencia no existe como tal y sólo por ello, la violencia resultaría indisoluble de la realidad humana. Por eso, los mitos antiguos reconocen que cuando el ser se muestra, también revela su violencia al pensamiento; la violencia no sólo le afecta como al hecho más patente, sino como la patencia misma de lo real. La violencia misma es la que hace posible el desgarrar de las palabras y la representación de lo real, disimulo que lo imponen en su dureza y desnudez. La violencia se produce como la experiencia del ser puro, en el instante mismo de su resplandor, en el que arden los ropajes de la ilusión.<sup>1</sup>

La violencia es la prueba de lo real. Sin embargo, y en este mismo orden de ideas, esta violencia no consiste tanto en herir y dañar, sino en interrumpir la continuidad de las personas, en promover la construcción de condiciones que los orientan a desempeñar papeles en los que ya no se encuentran, en hacerlos traicionar su propia orientación, en obligarlos a realizar actos que destruirán toda posibilidad de acción.<sup>2</sup> En esta orientación se enmarcan los grandes mitos fundacionales, mismos que señalan un círculo donde “la faz del ser que aparece en la guerra se decanta en el concepto de totalidad que domina la filosofía occidental. En ella los individuos son meros portadores de fuerzas que los dirigen a sus espaldas”.<sup>3</sup> Sin embargo, ningún mito dice lo que realmente sucedió. Un mito sólo cuenta una historia, pero no describe nada ni informa nada: sólo explica por qué el mundo era antes tan distinto y por qué ha llegado a ser como es.<sup>4</sup> En este sentido, el mito<sup>5</sup> tiene una extraña afinidad con las

<sup>1</sup> En este sentido, vale la pena las consideraciones que Lévinas realiza al manifestar la violencia de la ontología cuando señala que “el acontecimiento ontológico que se dibuja en esa negra claridad consiste en una movilización de los seres, hasta entonces anclados en su identidad; movilización de los absolutos a cabo de un orden objetivo del que no cabe sustraerse”. Emmanuel Lévinas, *Totalidad en infinito*. Salamanca, Sígueme, 2006, p. 47.

<sup>2</sup> *Idem*.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>4</sup> Cf. Wolfgang Sofsky, *Tratado sobre la violencia*. Madrid, Abada, 2006, p. 7.

<sup>5</sup> Por ejemplo, en el mito de Prometeo, mito fundacional de Occidente, en la versión del “Protágoras” de Platón, la fundación de la civilidad humana se presenta como un don que Zeus hizo a los hombres, gracias al cual los hombres pudieron superar la fase de guerras intestinas para pasar a vivir en comunidades pacíficas y prósperas. Para lograr lo anterior, Prometeo provocado por la imprevisión de su hermano Epimeteo, que provocaba infortunio, robó el fuego y las artes útiles a Hefesto, y el *logos* y las demás artes a Atenea para disponer a los hombres mejores herramientas

ideologías políticas, pues al narrar, justifica el contrato, la ley, el orden; es decir, ante la violencia ontológica la opresión de la misma se presenta como la única alternativa: la dominación se encuentra en la naturaleza de todo orden político, así la historia conduce soterradamente el despotismo del orden, sin rodeos, sin bifurcaciones, sin vuelta atrás.

Así, el orden no sólo significa la renuncia a la violencia, la resolución de las diferencias y la decisión proporcionada en situaciones problemáticas, no sólo es coordinación en el trabajo, ni planificación de las relaciones sociales y administración de las actividades cotidianas, el orden es prioritariamente conformidad y homogeneidad. A decir de Sofsky:

[...] hay que cumplir las reglas, y el cumplimiento de las reglas debe ser controlado, y, si es necesario, conseguido por la fuerza. Las reglas valen para todos, sin consideraciones personales. Ellas hacen a todos los hombres iguales, iguales ante la ley e iguales según la ley. El orden implica la definición de normas y la definición de la normalidad, la producción de la uniformidad y la exclusión y represión de toda diferencia.<sup>6</sup>

Así, el orden representa una violencia domesticada a través de procedimientos incruentos y discretos que van desde el espacio de vida y trabajo, desde donde hay movilidad permitida, pero cuando alguien perturba la normalidad se pone en reclusión; es decir, quien cumple lo ordenado puede moverse libremente. Quien se orienta ordenadamente tiene un asiento cómodo. Se le reconocen diversos tiempos, de nacimiento, educación, trabajo y ocio; un tiempo de transiciones, de cambios de estatus y de grupos, de muerte y despedida. Este orden violento, en última instancia, modela a los hombres y favorece el desarrollo de sus capacidades: instruye, tranquiliza, adoctrina.

La violencia se transforma en orden cuando éste obliga a participar de la razón estandarizada, fuerza la asimilación de normas de conducta, se aceptan naturalmente las obligaciones como súbditos y vecinos, cada uno tiene la obligación de llegar a ser un valioso miembro de la comunidad humana, como lo son los demás. El orden otorga disciplina que se lleva en el cuerpo.

y cubrir su desnudez. Pero éstos no podían sobrevivir pese a utilizar tales herramientas, robadas claro está, porque carecían del arte de la política, por lo que mutuamente se despedazaban. Compadecido Zeus ante tal situación delegó a Hermes para que llevara a los hombres el "pudor y la justicia" (*to aidós kai te diké*) para que en estos espacios de encuentro se caracterizaran por la armonía y la amistad, y no por la destrucción y la muerte.

<sup>6</sup> W. Sofsky, *op. cit.*, p. 14.

Los hombres aprenden cómo han de caminar, permanecer de pie y sentarse; aprenden los ademanes demostrativos y los gestos expresivos; aprenden qué sentimientos pueden exteriorizarse y qué otros no. Al final, cada uno cree, piensa y dice lo mismo que el otro. Nadie replica, nadie se descamina, nadie perturba la coherencia interna [...] El orden endereza a los hombres y los dispone a observar sin resistencias los mandamientos y usos.<sup>7</sup>

El sueño del orden es el de la violencia que consiste en eliminar todo resto de ambivalencia, un sueño que aspira a la absoluta transparencia, a la construcción de una sociedad nítida y cristalina, transparente en sus más recónditos lugares y espacios. El proyecto del orden conduce a un proceso sin fin de regulación, a una férrea construcción normativa en la que cada acontecimiento y persona tienen un sitio determinado, específico. El orden aspira a la completa eliminación de la libertad.<sup>8</sup>

Por tanto, la violencia deviene en orden y se concreta en la organización de las vidas, en la producción de bienes y en la configuración de proyectos existenciales. La violencia del orden se ha constituido en una especie de ausencia ontológica en función de su condición de sugerencia, de ausencia y presencia, de referencia de lo no-presente. La violencia se encubre con el orden a modo de un lenguaje que sugiere, en su inadecuación, a modo de ausencia, silenciosa, oculta, misteriosa. De la violencia del orden sólo se puede tener noticia de modo indirecto, apofáticamente.<sup>9</sup>

Así la violencia se normaliza siempre como medio que se despliega a través de sacrificios y se constituye fuera de la historia, estableciendo su posibilidad. El momento fundacional pretende instalarse en el umbral de la historia, dentro y fuera de ella; los orígenes siguen siendo:

[...] una categoría plenamente histórica, no tiene nada que ver con la génesis. Por 'origen' no se entiende el llegar a ser de lo que ha surgido, sino lo que está surgiendo del llegar a ser y del pasar. El origen radica como el flujo del devenir como torbellino, engullendo en su rítmica el material de la génesis. Lo originario nunca se da a conocer en la nuda existencia palmaria de lo fáctico,

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>9</sup> El lenguaje apofático, utilizado en propuestas artísticas contemporáneas, es una herramienta que funciona para forzar la frontera de la razón discursiva y aventurarse por otro tipo de pensamiento. Se trata de una transgresión de la circunscripción de la razón a la mera racionalidad conceptual. Cf. Amador Vega, *Arte y santidad: cuatro lecciones de estética apofática*. Navarra, Universidad Pública de Navarra, 2005.

y su rítmica únicamente se revela a una doble intelección. Aquella quiere ser reconocida como restauración, como rehabilitación, por una parte, lo mismo que, justamente debido a ello, como algo inconcluso e imperfecto”.<sup>10</sup>

Por ello, en el principio de la civilidad humana se encuentra el carácter fundacional que la violencia imprime al inicio y al final de la historia. Violencia fundadora y conservadora dentro del orden establecido entre los seres humanos.

### La violencia de la vida

De manera similar Arendt considera inaceptable la existencia de la violencia en la política, es decir, la violencia destruye la posibilidad de estar unos con otros. Para esta pensadora la violencia se presenta específicamente en el ámbito de la *nuda vida*,<sup>11</sup> es el ámbito donde el ser humano es considerado como un amasijo de tendones donde se establece el umbral de la violencia política, debido a “lo acuciante de la necesidad de los procesos de la vida”.<sup>12</sup> Es en esta sutil reflexión sobre el pensamiento arendtiano que es posible considerar el fundamento biopolítico de los derechos humanos, en tanto que fundan un proceso político en el sustrato biológico y constitutivo del ser humano, politizando así el ser viviente del humano.

En este sentido, Walter Benjamin considera que:

[...] la sangre es el símbolo de la vida desnuda. La disolución violenta jurídica se remonta por tanto a la culpabilidad de la vida natural, que confía al viviente, inocente e infeliz, al castigo que expía su culpa y expurga también al culpable, pero no de una culpa, sino del derecho. Pues con la vida desnuda cesa el dominio del derecho sobre el viviente. La violencia mítica es violencia sangrienta sobre la vida desnuda en nombre de la violencia; la pura violen-

<sup>10</sup> Walter Benjamin, “El origen del *trauerspiel* alemán”, en *Obras*, lib. I, t. I. Madrid, Abada, 2007, p. 243.

<sup>11</sup> La consideración del ser humano en tanto mero ser viviente es considerado en el pensamiento de Arendt con el término labor en tanto “actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano, cuyo espontáneo crecimiento, metabolismo y decadencia final están ligadas a las necesidades vitales producidas y alimentadas por la labor en el proceso de la vida. La condición humana de la labor es la vida misma”. Cf. Hannah Arendt, *La condición humana*. Barcelona, Paidós, 2005, p. 35.

<sup>12</sup> Dora Elvira García González, *Del poder político al amor al mundo*. México, Porrúa /Tecnológico de Monterrey, 2005, p. 211. (Las cursivas son mías).

cia divina es violencia sobre toda vida en nombre del viviente. La primera exige sacrificios, la segunda los acepta.<sup>13</sup>

Es decir, el mero hecho de estar vivo y ser considerado como mero viviente por el Estado, muestra el límite entre el derecho y la apertura a la excepción que conduce al establecimiento político de la vida desnuda del ser humano. Por ello, la vida desnuda ha de sacrificarse y expiar la culpa a la cual el Estado la acusa por el mero hecho de nacer. Este tipo de vida es la excluida de todo estatuto jurídico y está abierta a la muerte. En este sentido, Arendt establece que:

[...] la calamidad de los *fuera de la ley* no estriba en que se hallen privados de la vida, de la libertad y de la prosecución de la felicidad, o de la igualdad ante la ley y de la libertad de opinión [...] sino que ya no pertenecen a comunidad alguna. Su condición no es la de ser iguales ante la ley, sino que no existe ley alguna para ellos. No es que sean oprimidos, sino que nadie desea incluso oprimirles.<sup>14</sup>

La abyección de la nuda vida y su nexos con la violencia le viene dada desde las fuentes mismas de la cultura política de occidente,<sup>15</sup> el anclaje que produce la vida orgánica establece una separación de las exigencias de la naturaleza y un divorcio de todas las ocupaciones útiles para la vida, sobre esta base, el pensamiento griego fundamentaba su disposición a justificar la esclavitud. Es decir, la violencia radicaba fundamentalmente, cuando menos para los griegos considerados por Arendt, en el dominio de los seres humanos por la necesidad de la vida de la que sólo podían sustraerse y ganar libertad a través del dominio de quienes se sujetaban a la necesidad por la fuerza. En ese sentido, Arendt deja claro que la institución de la esclavitud no se enmarca en la posibilidad de obtener mayores ganancias por medio de una mano de obra barata o un instrumento de explotación en beneficio de los amos, sino por el intento de evitar la radical opresión de las necesidades vitales del hombre, pues el hombre es aquel miembro de la especie mientras esté totalmente sujeto a la necesidad, y el humano es quien se libra de ella.<sup>16</sup>

La depresión de lo humano provocado por la exaltación de la nuda vida del hombre permite establecer la base que ofrezca elementos para la consideración biopolítica de los derechos humanos, la politización del sustrato orgánico del

<sup>13</sup> W. Benjamin, "Para una crítica de la violencia", en *Ensayos escogidos*. Buenos Aires, Sur, 1967, p. 126.

<sup>14</sup> H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*. México, Taurus, 2004, p. 374.

<sup>15</sup> H. Arendt, *La condición humana*, pp. 109 y ss.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 110.

hombre permite establecer mecanismos para que sea el 'signo' de los derechos humanos, cuando menos en la ausencia de su carácter moral, "al no dejar nada tras de sí, que el resultado de su esfuerzo se consume casi tan rápidamente como se gasta el esfuerzo. Y no obstante, dicho esfuerzo, a pesar de su futilidad, nace de un gran apremio y está motivado por un impulso mucho más poderoso que cualquier otro, ya que de él depende la propia vida".<sup>17</sup> La subsecuente politización de la vida y su consolidación en los derechos humanos pasa por la productividad que no se basa por la capacidad de realizar mercancías, sino porque produce 'más que vida', en este sentido, la misma Arendt señala:

Dicha productividad no se basa en los productos de la labor, sino el 'poder' humano, cuya fuerza no queda agotada cuando ha producido los medios para su propia subsistencia y supervivencia, que es capaz de producir un 'superávit', es decir, más de lo necesario para su propia 'reproducción'. Debido a lo que explica la productividad de la labor no es ésta en sí misma, sino el superávit del 'poder de la labor' humana (*arbeitskraft*), [...] A diferencia de la productividad del trabajo, que añade nuevos objetos al artificio humano, la productividad del poder de la labor sólo produce objetos de materia incidental y fundamentalmente se interesa por los medios de su propia reproducción puesto que su poder no se agota una vez asegurada su propia reproducción, puede usarse para la reproducción de más de un proceso de vida, si bien no produce más que 'vida'.<sup>18</sup>

Estas similitudes entre la validez de los derechos humanos y la caracterización de la vida del hombre, permite considerar que éstos se encuentran elaborados en clave biopolítica. Con ello no se pretende negar la 'buena voluntad' de lo que pretenden; por el contrario, se busca comprender el carácter inoperante que les caracteriza en la época actual donde la pérdida de los derechos nacionales implica ya la pérdida de los derechos humanos; más aún, la consideración de los derechos humanos, basada en la supuesta existencia de un ser humano como tal, se quiebra en el momento en que quienes afirman creer en ella se enfrentan con personas que han perdido todas las cualidades y relacionales específicas. "Los supervivientes de los campos de exterminio, los encerrados en los campos de concentración y de internamiento, e incluso los apátridas relativamente afortunados podrían ver que [...] la abstracta desnudez de ser nada más que humanos era [es] su mayor peligro".<sup>19</sup>

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 111-112.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>19</sup> H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, p. 379.



Quienes son únicamente humanos y nada más que seres humanos se encuentran expuestos a ser objeto que la vida pública y su ley de igualdad se imponga por encima de quien sólo tiene la 'abstracta desnudez de ser únicamente humano', allí donde una civilización logra eliminar o reducir al mínimo el oscuro fondo de la diferencia, se establece la paradoja implicada en la 'pérdida' de los derechos humanos. Pues semejante 'pérdida' coincide con el instante en el que una persona se convierte en un ser humano en general, sin profesión, sin nacionalidad, sin opinión, sin un hecho que le permita identificarse. Y la diferencia fundamental como ser vivo, que representa única y exclusivamente su individualidad absoluta y radicalmente original, se encuentra privada de su expresión dentro de un mundo común, así como de acción en el ámbito político, propio de los derechos humanos, que lo requiere. Pero por la imposibilidad efectiva de bastar la nuda vida se pierde todo su significado y sentido, cuando menos institucionalmente.

### Biopolítica de los derechos humanos

La desnuda exposición del ser humano sin especificidad alguna implica dos peligros fundamentales. El primero, a decir de Arendt, pone en riesgo el mundo construido por la acción humana y, por ello, es una amenaza para la vida política, ese mundo que es resultado del esfuerzo común y coordinado realizado por generaciones de seres humanos. Este riesgo es aún más aterrador "que los elementos salvajes de la Naturaleza que amenazaron una vez la existencia de las ciudades y de los campos construidos por los hombres".<sup>20</sup> Y el segundo, es que tal tipo de sujetos puede ser producido dentro de la sociedad misma.

Ese es uno de los elementos que permiten que los derechos humanos sean considerados en clave biopolítica, pues la consideración mecánica de los vivientes, que sirven de soporte a los procesos biológicos, con todas sus condiciones que pueden hacerlos variar, deben estar enmarcados y regulados, sometidos al control de un dispositivo que los regule.<sup>21</sup> Esta orientación gira en torno al descubrimiento, de que la relación de poder no pasa únicamente por la sujeción, sea para la apropiación de las riquezas del súbdito, para la disposición arbitraria de su vida, sino, sobre todo y especialmente, porque ofrece ventajas estratégicas y administrativas de disponer sobre la vida orgánica de los individuos "en

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 381.

<sup>21</sup> Michel Foucault, *Historia de la sexualidad*, t. I, *La voluntad de saber*. México, Siglo XXI, 1977, p. 168.

tanto que constituyen una especie de entidad biológica que se debe tomar en consideración, si queremos utilizar a esta *población* como una máquina para producir<sup>22</sup> sean bienes, riquezas y otros individuos.

No es una arbitrariedad el nexo entre las indagaciones arendtianas y las realizadas por Foucault, pues la dimensión biopolítica no se encuentra ausente de los análisis de la autora judía, aunque no utilice tal concepto, ya que es mediante la adopción de esta perspectiva como se puede localizar la convergencia y continuidad de ambas perspectivas<sup>23</sup> y permite prolongar las implicaciones de sus reflexiones en la imposibilidad que tienen las organizaciones humanitarias para proteger al ser humano, tarea que se ve prácticamente fracasada por no tener un carácter eminentemente político sino casi exclusivamente humanitario. En síntesis, a pesar de las solemnes y retóricas invocaciones a los derechos sagrados e inalienables del ser humano, las distintas organizaciones, llamados y exhortaciones han sido incapaces no sólo de resolver la problemática que dio existencia a los derechos humanos, sino incluso de afrontarla de manera adecuada. Por tal motivo, los derechos humanos parece que se han convertido en un dispositivo más de las estrategias y herramientas requeridas por el poder para administrar al ser humano; es decir, parece que los derechos humanos forman parte del aparato del poder estatal que se despliega para reducir a los individuos a medidas y cifras que manipula una burocracia política. Lo anterior se afirma por la pérdida de caracteres distintivos de las individualidades y, con ello, la ventaja de un funcionamiento abstracto e impersonal que puede desprenderse de cualquier evaluación ética y exhortación institucional. Por los resultados parece que los diversos organismos, preocupados por los derechos humanos, no tratan con personas si no con números, reproduciendo, con muy buenas intenciones, el aparato gubernamental. Pues, “el aparato estadístico y administrativo de la biopolítica opera de acuerdo al principio de invisibilidad de las víctimas. En el tratamiento calculado y en la planificación racional de la población se oculta el rostro singular y único del dolor individual”.<sup>24</sup>

Además, parece que los derechos humanos forman parte de los procedimientos políticos que establecen dispositivos de control tanto del cuerpo como

<sup>22</sup> *Ibid.*, “Las mallas del poder”, en *Estética, ética y hermenéutica: obras esenciales*, vol. 3, Barcelona, Paidós, 1999, p. 246.

<sup>23</sup> Giorgio Agamben, *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia, Pre-Textos, 1998, pp. 12-13.

<sup>24</sup> Rodrigo Castro Orellana, *Ética para un rostro de arena*, Memoria para optar al grado de Doctor, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filosofía, Departamento de Filosofía y Derecho II, 2004, p. 263.

de la población, en cuyo engranaje se configura un hecho crucial para la cultura occidental: el 'biopoder', en términos de Foucault, el cual "no pudo afirmarse sino al precio de la inserción controlada de los cuerpos en el aparato de producción y mediante un ajuste de los fenómenos de población a los procesos económicos".<sup>25</sup>

Lo anterior no implica que la vida haya sido integrada de manera definitiva a un poder que la administra, por el contrario, la vida escapa permanentemente a las tecnologías del poder gubernamental, mismos que apelan al disciplinamiento y a la regulación.<sup>26</sup> Cabe señalar, por ello, que las estrategias constantemente se reacomodan y se ajustan a las exigencias mismas de las dinámicas de la población, estableciendo una suerte de luchas y resistencias que exigen precisamente una demanda de mejores condiciones en la satisfacción de las necesidades y libertades. En el punto de partida de los derechos humanos se encuentra el objeto de la biopolítica, pues en sus exigencias por el derecho a la vida, a la salud, a la felicidad o a la satisfacción de las necesidades, permite rebasar los límites del poder y generar alternativas frente al proceso biopolítico y administrativo de la vida. Sin embargo, a pesar de las resistencias el biopoder constantemente amplía los márgenes de regulación, calificación, medición y jerarquización de acuerdo a una norma, la cual no implica solamente una producción social e históricamente construida, sino que cumple también una función constituyente al establecer las líneas divisorias dentro de las relaciones sociales. Esta función de demarcación social es la característica principal de la norma; en otros términos, las herramientas gubernamentales centradas en la vida se sirven de la norma para realizar una demarcación extensa de los cuerpos y de las poblaciones. Su principal finalidad es la de articular una sociedad normalizadora.<sup>27</sup>

Esta relación normalizadora es violenta en tanto que pone en entredicho la validez protectora de la humanidad de los derechos humanos. Pues, inclusive éstos parecen justificar la violencia sobre toda vida en nombre de una humanidad abstracta, pero cuya existencia concreta ha devenido como excepcionalidad. Es decir, la violencia sin fines que cumplir, pero que sin el derecho y sin teleologías, toma la vida humana como su objeto. En los mismos términos Arendt señala que "desde el comienzo, la paradoja implicada en la declaración de los derechos humanos inalienables consistió en que se refería a un ser humano 'abstracto'

<sup>25</sup> M. Foucault, *Historia de la sexualidad*. I. *La voluntad de saber*, p. 170.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 175.

que parecía no existir en ninguna parte”.<sup>28</sup> En este sentido, la reflexión sobre los derechos humanos realizada por la pensadora de Hannover y el declive del Estado-Nación revela un trasfondo biopolítico, en el caso de que se considere que los derechos humanos son la inscripción de la vida orgánica del hombre en el orden jurídico, pues el mero hecho de nacer persona es investida con soberanía y derechos, lo que denota el peligro incluido en la reducción biológica implicada en los derechos otorgados por su gobierno.

Sin embargo, son muchas las experiencias de la humanidad en la cual el registro del nacimiento permite ubicarlos en un estado de vulnerabilidad radical de atrocidad cometida contra civiles. Pues, a pesar de la progresiva y ardua adecuación del sistema jurídico de cada una de las naciones y organizaciones humanitarias, hoy en día se impone la impresión de que, en lugar de dirigirnos a un mundo de paz y reconocimiento interhumano, estamos viviendo una pesadilla permanente e indeterminada de exclusión, muerte y rechazo. Un ejemplo radical se encuentra tan solo en la última década del siglo xx: 2 millones de muertos en Afganistán, 1.5 millones en Sudán, casi 800 mil personas masacradas en sólo noventa días en Ruanda, 300 mil caídos en Angola, 230 mil en Bosnia, 200 mil en Guatemala, 130 mil en Liberia, 230 mil en Burundi, 73 mil en Argelia, y varios miles de personas sacrificadas en el conflicto fronterizo entre Etiopía y Eritrea, en los enfrentamientos de Colombia, en el conflicto entre Israel y Palestina, en Chechenia, Sri Lanka, en el sudeste de Turquía, en Sierra Leona, Irlanda del Norte, Kosovo y en la guerra del Golfo de 1991 (en el que murieron casi 35 000 civiles iraquíes).<sup>29</sup>

El hecho de ser percibidos exclusivamente como meros vivientes permitió, según Arendt, que “no tuviesen conciencia de estar cometiendo un asesinato”.<sup>30</sup> La reducción biológica los expuso a la violencia radical que se establece como el criterio fundamental que permite la aniquilación sin cometer homicidio. De la misma forma, a pesar de los derechos humanos y con ellos, la exclusión, la marginación, la explotación, la humillación de lo humano se realiza sin cometer injusticia, inmoralidad o pecado.

La distinta masificación de los seres humanos aglutinados en edificios *in*-humanos, las formas depresivas de vida contemporánea, la formación de la

<sup>28</sup> H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, p. 369.

<sup>29</sup> Giovanni de Luna, *El cadáver del enemigo: violencia y muerte en la guerra contemporánea*. Madrid, Ed. 451.http.doc, 2007, p. 369.

<sup>30</sup> H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Harcourt Brace & Company, Nueva York, 1979, p. 192. *Apud* Franciso Ortega, “La abstracta desnudez de ser únicamente humanos: racismo y biopolítica en Hannah Arendt y Michel Foucault”, en Javier Ugarte Pérez, Comp., *La administración de la vida: estudios biopolíticos*. Barcelona, Anthropos, 2005, p. 123.

opinión pública, la gestación de organizaciones frontales, la designación vertical de funcionarios, la disolución de la responsabilidad, la evaporación del sujeto moral, el anonimato, el individualismo, la burocracia, la crítica como evaluación negativa perversa y superficial, la estandarización del lenguaje, la fluidez y transparencia de las acciones y decisiones humanas, entre otras y variadas situaciones, parecen que son el resultado de una política que establece y pone como centro de sus estrategias y dispositivos a la nuda vida del ser humano. Una suerte de:

[...] dominación total, que aspira a organizar la infinita pluralidad y la diferenciación de los seres humanos como si la humanidad fuese justamente un individuo, sólo es posible si todas y cada una de las personas pudieran ser reducidas a una identidad nunca cambiante de reacciones, de forma tal que pudieran cambiarse por azar cada uno de estos haces de reacciones. El problema es fabricar algo que no existe, es decir, un tipo de especie humana que se parezca a *otras especies animales*, cuya única 'libertad' consistiría en '*preservar la especie*'.<sup>31</sup>

### **Por la decadencia de los derechos humanos: a modo de conclusión**

En la actualidad las reflexiones de todo tipo tienen como telón de fondo el carácter problemático del ser humano. Esta situación es evidente en las ciencias humanas que, con su gran acervo, incrementa y muestra la problematicidad constitutiva del hombre. En este sentido, parece que de suyo, el hombre deviene como un ser problemático, sea por su modo de vivir, de estar en el mundo, pero sobre todo, por las formas de relación que establece en su vida diaria. En esta misma orientación, la misma civilización humana se ha convertido en una amenaza para su existencia, de la vida humana e inclusive de la vida en general. Cabe señalar que la problematicidad humana no se decide en la manera por la cual se entiende al mismo humano, pues no se trata de buscar solamente una nueva interpretación, sino que el reto consiste en inventar formas alternativas de pensar y actuar.

En este mismo sentido, se ha insistido en uno de los elementos instituidos desde el siglo XVIII como lo es la Declaración de los Derechos Humanos y del Ciudadano, en cuya misma enunciación no es claro si los términos, 'Hombre' y

<sup>31</sup> H. Arendt, *op. cit.*, p. 533.

'Ciudadano', denominan dos realidades autónomas o forman un sistema unitario, pero sí parece que en el primero está contenido en el segundo y oculto en él. Sin embargo, el tiempo ha dejado de estimar dicha declaración como proclamaciones gratuitas de valores que rebasan el ámbito jurídico, tendientes a vincular a los Estados al respeto de principios éticos eternos, para considerarlos en la función histórica real, de la cual dependen radicalmente la formación del Estado moderno. Más aún, la Declaración de los Derechos humanos ha devenido en una figura retórica tan imprecisa como otras muchas, porque "la tranquilidad del pensar que se impone tras una catástrofe nunca ha llegado".<sup>32</sup> Los derechos humanos, hasta ahora, han fracasado en su intento por dignificar a la persona porque forman parte de las representaciones en la cual el sustrato orgánico del viviente humano se inscribe en el orden político.

La fractura entre los derechos humanos y la experiencia práctica de reconocimiento interhumano, parecen ser dos posturas igualmente dogmáticas que no admiten constantemente una crítica en tanto discernimiento de sus fundamentos y, por ello, una problematización biopolítica de los elementos reguladores y valores tradicionales que permiten las formas de convivencia y pensamiento actuales. Sin embargo, es necesario y urgente interrogar aquello que puede parecer absurdo, como fue el tema abordado, pues a pesar de que Arendt considera al nacimiento como acontecimiento político, lo refiere en tanto que el ser humano ejerce su posibilidad de actuar y hablar, no a la concepción, gestación y parto.

Dejar la pretensión de respetar los derechos humanos por tener una base biopolítica no es el caso. Por el contrario, revitalizar la posibilidad y necesidad actual de fundamentar los derechos humanos no en la administración, control y regulación de la vida, sino en su práctica misma, donde la vida humana se proyecte en un horizonte que le permita desplegar sus decisiones en orden a su completa libertad. Apostar por una fractura de los derechos humanos no se realiza en virtud de la complicidad con el sistema vigente, sino para abrir nuevas alternativas ante los fracasos de los aparatos actuales que vigilan y motivan el cumplimiento de tales derechos. Pues una práctica que respete los derechos humanos está amparada en el sistema jurídico en el cual el ciudadano actúa, abrir esa posibilidad de riesgo al sujeto, riesgo que produce una vida cualitativamente humana.

No serán pues los aspectos ético-jurídicos los que dinamicen las proposiciones eidéticas, sino en acoger al desvalido: esa es la prueba de la humanidad. Una

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 343.

de las funciones de la filosofía consiste en captar y mostrar lo real. Contra esta orientación, el pensamiento moderno se distancia de dicho cometido para enfatizar su atención en el sujeto. Por ello la reflexión filosófica será entendida como la época aprehendida en sus pensamientos. En este sentido la filosofía moderna ha devenido en un rechazo del hombre humillado por tanta atención a su yo, por tanto mecanismo de protección jurídico-social, por tanta red de anonimato y soledad, pero también por tanta dejadez y abandono, individualismo, afirmación absoluta del yo, del poder, del dinero, del éxito, por tanto mecanismo económico que no deja vivir con sentido humano a cuatro quintas partes de la humanidad.

Además es función de la filosofía manifestar que el hombre no es aquel ser de gloria, capaz de revestirse siempre de atributos y poder, sino todo lo contrario. El hombre es un ser sin atributos. Tanto más hombre cuanto menos revestimientos; tanto más será él mismo, cuanto menos sea la refracción de su yo. Una subjetivación del sujeto relativo es lo que permitirá dislocar la biopolítica de los derechos humanos.

Así, desde los procesos y mecanismos biopolíticos, donde los derechos humanos y la necesidad de realizar la propia historia se vinculan en aparente contradicción pueden emerger nuevas formas de construir esferas de libertad, momentos de convivencia y de reconocimiento interhumano. De esta manera, el ámbito de lo político, desde el planteamiento de Arendt, requiere de la acción y de la alteridad en su pluralidad. En este sentido, no será objetivo de la política un 'nuevo orden' sino la construcción de ámbitos de vida humana libremente elegida, donde no quepa la violencia, no por la violencia misma sino por su infactibilidad. Con ello no se niega la existencia de la violencia en el desarrollo del hombre, sino que se propone su desarticulación absoluta como condición de lo político, estableciendo una zona de vida, en su doble consideración griega (*bios* y *zoé*), en la cual se haga uso de los derechos humanos sin el requerimiento jurídico. Para ello, pues, si el establecimiento estatal obliga la actualización del reconocimiento de los proyectos humanos en cuanto tales, se estará redimensionando el problema señalado en estas reflexiones, pero si hay una práctica del derecho sin el derecho, no se reivindica éste pero tampoco se socava, por el contrario, adquiere mayor consistencia y sentido.

Fecha de recepción: 25/03/2010

Fecha de aceptación: 19/10/2010